

N12<525084266 021

ubTÜBINGEN

Februar 2008
44. Jahrgang
Y 23000

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Homosexualitäten

Herausgegeben von Regina Ammicht Quinn, Marcella Althaus-Reid, Erik Borgman und Norbert Reck

R. AMMICHT QUINN	„Wir" und „die anderen"
N. RECK	Gefährliches Verlangen
J. CLAGUE	Europas moralische Werte: Kennzeichen oder Wunden der Zivilisation?
C. RYAN	Homosexualität in Südafrika
N. CARDOSO PEREIRA	Der stille Krieg
P. CULBERTSON/ T. MALIKO	„Ein G-String-Tanga ist nicht samoanisch". Erkundungen zu einer grenzüberschreitenden pazifischen Theologie des Dritten Geschlechts
E. BORGMAN	Un-Fixing Nature: Für die Wieder-Befreiung der Natur
D. GUEST	Begegnungen mit Tieren: Lesbische Bibelhermeneutik auf dem Weg
M. ALTHAUS-REID	Queer-Theorie und Befreiungstheologie

Theologisches Forum

F. WILFRED	Die Zeichen der Zeit lesen
D. MIETH	Humanae vitae – 40 Jahre danach. Ein Anlass zu Überlegungen, die über die Kontroverse zur Empfängnisregelung hinausführen
M. FABRI DOS ANJOS	Humanae vitae: Die Herausforderungen einer Aktualisierung nach 40 Jahren
J.M. DE MESA	Humanae vitae im Rückblick: eine philippinische Bewertung
M. HUNT	Verbindliche, bedingungslose Liebe und relationale Gerechtigkeit
REZENSION	Heilung für eine kranke Kirche

GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 44. Jahrgang / Februar 2008 · Heft 1

ZU DIESEM HEFT
REGINA AMMICHT QUINN
„Wir" und „die anderen": statt einer Einleitung

THEMA: HOMOSEXUALITÄTEN
NORBERT RECK
Gefährliches Verlangen. Die katholischen Diskurse über gleichgeschlechtliche Sexualität
JULIE CLAGUE
Europas moralische Werte: Kennzeichen oder Wunden der Zivilisation?
CHARLES P. RYAN
Homosexualität in Südafrika
NANCY CARDOSO PEREIRA
Der stille Krieg. Wie die Menschen in Lateinamerika sein können, was sie sein wollen
PHILIP CULBERTSON / TAVITA MALIKO
„Ein G-String-Tanga ist nicht samoanisch". Erkundungen zu einer grenz-überschreitenden pazifischen Theologie des Dritten Geschlechts
ERIK BORGMAN
Un-Fixing Nature: Für die Wieder-Befreiung der Natur. Homosexualität und die Erneuerung des Naturrechts
DERYN GUEST
Begegnungen mit Tieren: Lesbische Bibelhermeneutik auf dem Weg
MARCELLA MARÍA ALTHAUS-REID
Queer-Theorie und Befreiungstheologie. Der Durchbruch des sexuellen Subjekts in der Theologie
JAMES ALISON
Brief an einen jungen schwulen Katholiken

THEOLOGISCHES FORUM
FELIX WILFRED
Die Zeichen der Zeit lesen. CONCILIUM – Wegbegleiter auf einer gemeinsamen Reise
DIETMAR MIETH
Humanae vitae – 40 Jahre danach. Ein Anlass zu Überlegungen, die über die Kontroverse zur Empfängnisverhütung hinausführen
MÁRCIO FABRI DOS ANJOS
Humanae vitae: Die Herausforderungen einer Aktualisierung nach 40 Jahren
JOSÉ M. DE MESA
Humanae vitae im Rückblick: eine philippinische Bewertung
MARY E. HUNT
Verbindliche, bedingungslose Liebe und relationale Gerechtigkeit

REZENSION
Michael Brinkschröder: Sodom als Symtom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären

Redaktion: Marcella María Althaus-Reid, Edinburgh. Regina Ammicht Quinn, Tübingen. Erik Borgı Tilburg. Norbert Reck, München.

Theol

Internationale Zeitschrift für Theologie

Concilium

44. Jahrgang 2008

DIREKTIONSKOMITEE

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt. Maria Clara Bingemer, Rio de Janeiro. Erik Borgman, Nijmegen. Lisa Sowle Cahill, Boston. 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

Asian Centre for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road - Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119, Indien.
E-Mail: Concilium.madras@gmail.com
Homepage: www.concilium. org

THEMEN UND BEITRÄGE

Heft 1: Homosexualitäten
(hg. von Marcella María Althaus-Reid, Regina Ammicht Quinn, Erik Borgman und Norbert Reck, Seiten 1-138)
Regina Ammicht Quinn: „Wir" und „die anderen": statt einer Einleitung (Zu diesem Heft) 1
Norbert Reck: Gefährliches Verlangen. Die katholischen Diskurse über gleichgeschlechtliche Sexualität 7
Julie Clague: Europas moralische Werte: Kennzeichen oder Wunden der Zivilisation? 19
Charles P. Ryan: Homosexualität in Südafrika 29
Nancy Cardoso Pereira: Der stille Krieg. Wie die Menschen in Lateinamerika sein können, was sie sein wollen 39
Philip Culbertson / Tavita Maliko: „Ein G-String-Tanga ist nicht samoanisch". Erkundungen zu einer grenz-überschreitenden pazifischen Theologie des Dritten Geschlechts 51
Erik Borgman: Un-Fixing Nature: Für die Wieder-Befreiung der Natur. Homosexualität und die Erneuerung des Naturrechts 62
Deryn Guest: Begegnungen mit Tieren: Lesbische Bibelhermeneutik auf dem Weg 71
Marcella María Althaus-Reid: Queer-Theorie und Befreiungstheologie. Der Durchbruch des sexuellen Subjekts in der Theologie 83
James Alison: Brief an einen jungen schwulen Katholiken 97
Felix Wilfred: Die Zeichen der Zeit lesen. CONCILIUM - Wegbegleiter auf einer gemeinsamen Reise 106
Dietmar Mieth: Humanae vitae - 40 Jahre danach. Ein Anlass zu Überlegungen, die über die Kontroverse zur Empfängnisverhütung hinausführen 111
Márcio Fabri dos Anjos: Humanae vitae: Die Herausforderungen einer Aktualisierung nach 40 Jahren 116
José M. de Mesa: Humanae vitae im Rückblick: eine philippinische Bewertung 123
Mary E. Hunt: Verbindliche, bedingungslose Liebe und relationale Gerechtigkeit 130
Georg Trettin: Heilung für eine kranke Kirche? (Rezension) 135

Heft 2: China und das Christentum: eine neue Phase der Begegnung?
(hg. von Felix Wilfred, Edmond Tang und Georg Evers, Seiten 139-258)
Felix Wilfred / Edmond Tang / Georg Evers: China und das Christentum: eine neue Phase der Begegnung? (Zu diesem Heft) 139
Georg Evers: Christentum in China - eine Geschichte versäumter Gelegenheiten? 142
Xu Jilin: Die spirituelle Krise und die Renaissance der Religionen im heutigen China 155
Edmond Tang: Wie sich die Landschaft des chinesischen Christentums verändert 164
Caroline Fielder: Das Wachstum der protestantischen Kirche im ländlichen China 174
He Guang-hu: Drei Generationen chinesischer Christentumsforscher. Von den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts bis ins Jahr 2007 184
Ying Fuk-tsang: Wechselseitige Anpassung an den Sozialismus. Die Drei-Selbst-Bewegung und die Beziehungen zwischen Kirche und Staat 196
Chin Ken Pa: Was ist sino-christliche Theologie? 211
Anthony Lam: Nun erwarten wir Chinas Antwort. Der Papstbrief und seine Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen China und dem Vatikan 225
Keith Barltrop: Warum China? 233

Emily Wong: Kenosis und die Priesterausbildung in China 242
Felix Wilfred: Über die Wahl eines Generals 246
Susan Ross: In memoriam: Anne E. Carr (1934-2008) 250
Norbert Sommer: Chinesischer Olymp und Olympia (Rezensionen) 253

Heft 3: Jesus als Christus
(hg. von Maria Clara Lucchetti Bingemer, Erik Borgman, Lisa Sowle Cahill und Andrés Torres Queiruga, Seiten 259-384)
Maria Clara Lucchetti Bingemer / Erik Borgman / Lisa Sowle Cahill / Andrés Torres Queiruga: Jesus - eine nicht reduzierbare Vielfalt von Erzählungen (Zu diesem Heft) 259
Roger Haight: Die Schrift: pluralistische Norm des Verstehens unseres Heils in Jesus Christus 263
Sean Freyne: Der Jude Jesus 273
Andrés Torres Queiruga: Das Geheimnis von Jesus dem Christus: Gottheit „in" der Menschheit 282
Maria Clara Lucchetti Bingemer: Männlichkeit und Weiblichkeit: Zwei Gesichter des Mysteriums Jesu Christi 293
Lisa Sowle Cahill: Erlösung und das Kreuz 303
Jon Sobrino: Jesus und das Reich Gottes. Mitleiden, Gerechtigkeit, Mahlgemeinschaft 312
Erik Borgman: Jesus von Nazaret: der Anfang einer neuen Geschichte 322
Felix Wilfred: Christologischer Pluralismus. Einige Überlegungen 331
Robert Schreiter: Bilder von Jesus in den heutigen Kulturen 342
Rosino Gibellini: Das Jesus-Buch des Papstes im Widerstreit der Interpretationen 348
José Ignacio González Faus: Konflikte mit dem Lehramt um die Christologie 354
Karl Gabriel: Die Versuche des Papstes, in der Welt der Gegenwart Autorität zu gewinnen 361
Hanspeter Heinz: Wenn ein Gebet zum Ärgernis wird. Zur neuen Karfreitagsfürbitte Benedikts XVI. im tridentinischen Ritus 368
Silvia Scatena: Die Bischofssynode im Oktober 2008 über das Wort Gottes 372
José Antonio Pagola: Die neue Frage nach dem historischen Jesus - ein Literaturüberblick 377
Paul Petzel: „Jesus von Nazareth": Antworten - Diskussionen - Kontroversen (Rezensionen) 380

Heft 4: Die vielen Gesichter Marias
(hg. von Diego Irarrázaval / Susan A. Ross / Marie-Theres Wacker, Seiten 385-516)
Diego Irarrázaval / Susan A. Ross / Marie-Theres Wacker: Die vielen Gesichter Marias (Zu diesem Heft) 385
Elizabeth A. Johnson: Wahrlich unsere Schwester. Ein feministisch-hermeneutischer Zugang 387
Carmiña Navía Velasco: Maria von Nazaret neu begegnen 395
Susan A. Ross: Maria: menschlich, weiblich, göttlich? 403
Elzbieta Adamiak: Wege der Mariologie 410
Clodovis Boff: Für eine soziale Mariologie 418
Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi: „Verehrungswürdiger als die Cherubim ..." Marias orthodoxes Gesicht 430
Ludwig Hagemann: „Maria, Gott hat dich auserwählt ..." (Koran 3,42) Zum Verständnis Marias, der Mutter Jesu, im Islam 437
Francis X. Clooney: Maria, Mutter von Mailapur. Verschmelzung von Symbolen als interreligiöse Transaktion 447
Antoine Essomba Fouda: Marienverehrung in Afrika 456
Diego Irarrázaval: Maria im Christentum Lateinamerikas 464
Jeanette Rodriguez: Tonantzin Guadalupe: Von Leid und Tod zur Auferstehung 474
Suzanne K. Kaufman: Unsere Liebe Frau von Lourdes: Glaube und Kommerz an einem Marienwallfahrtsort 483
Heike Harbecke: Maria und die Frau(en). Mariologische Linien bei Joseph Ratzinger/Benededikt XVI. im Gespräch mit differenzfeministischen Ideen 492
Anne Nasimiyu-Wasike: Eine theologische Antwort auf die Gewalt nach den Wahlen in Kenia 502
Gerardo Gonzalez: Eine Dekade der interreligiösen Kooperation für den Frieden 507
Stefanie Rieger-Goertz: Maria - glorreiche Mutter, Schwester im Glauben und antijudaistisch benutzt (Rezensionen) 513

Heft 5: Migration und Globalisierung
(hg. von Solange Lefebvre und Luiz Carlos Susin, Seiten 517-650)
Solange Lefebvre / Luiz Carlos Susin: Migrationsbewegungen in einer globalisierten Welt: Was trägt die katholische Theologie zu ihrem Verständnis bei? (Zu diesem Heft) 517
Silvano M. Tomasi: Migration und Katholizismus im globalen Kontext 520
Robert Schreiter: Katholizität als Rahmen für das Nachdenken über Migration 537
Carmem Lussi: Die Mobilität der Menschen als theologischer Ort. Elemente einer Theologie der Migration 551
Mike Purcell: Christus, der Fremde. Die ethische Ursprünglichkeit der Heimatlosigkeit 562
Fabio Baggio: Die Verschiedenheit in der trinitarischen Gemeinschaft. Anregungen zur Reflexion über eine Theologie der Migration 575
Jaume Botey Vallès: Die Religion der Anderen. Der interreligiöse Dialog bei Ramón Llull 585
Ana María Bidegain: Transnationale Spiritualität leben. Die Situation lateinamerikanischer katholischer Familien in Miami 592
Daniel G. Groody: Sterben um zu leben. Der Immigrant ohne gültige Papiere und das Ostergeheimnis 606
José Oscar Beozzo: Vierzig Jahre Medellín 616
Getúlio Antônio Bertelli: Lateinamerikanische Erinnerungen an Thomas Merton vierzig Jahre nach seinem Tod 628
Timothy Brunk: Anmerkungen zum CONCILIUM-Heft „Lebensalter und christliche Erfahrung" 635
CONCILIUM: Leonardo Boff und Jon Sobrino: siebzig Lebensjahre 643

ZB 191
UNIV. BIB. TÜBINGEN

Michael Ramminger: Johann Baptist Metz zum 80. Geburtstag (Rezension) 647

AUTORINNEN UND AUTOREN

Adamiak E. 410 - Alison J. 97 - Althaus-Reid M.M. 83 - Ammicht Quinn R. 1 - Baggio F. 575 - Barltrop K. 233 - Beozzo J.O. 616 - Bertelli G.A. 628 - Bidegain A.M. 592 - Bingemer M.C.L. 259, 293 - Boff C. 418 - Borgman E. 62, 259, 322 - Botey Vallès J. 585 - Brunk T. 635 - Cahill L.S. 259, 303 - Cardoso Pereira N. 39 - Chin K.P. 211 - Clague J. 19 - Clooney F.X. 447 - Culbertson P. 51 - Essomba Fouda A. 456 - Evers G. 139, 142 - Fabri dos Anjos M. 116 - Fielder C. 174 - Freyne S. 273 - Gabriel K. 361 - Gibellini R. 348 - Gonzalez G. 507 - González Faus J.I. 354 - Groody D.G. 606 - Guest D. 71 - Hagemann L. 437 - Haight R. 263 - Harbecke H. 492 - He G. 184 - Heinz H. 368 - Hunt M.E. 130 - Irarrázaval D. 385, 464 - Johnson E.A. 387 - Kasselouri-Hatzivassiliadi E. 430 - Kaufman S.K. 483 - Lam A. 225 - Lefebvre S. 517 - Lussi C. 551 - Maliko T. 51 - Mesa J.M. de 123 - Mieth D. 111 - Nasimiyu-Wasike A. 502 - Navía Velasco C. 395 - Pagola J.A. 377 - Petzel P. 380 - Purcell M. 562 - Ramminger M. 647 - Reck N. 7 - Rieger-Goertz S. 513 - Rodriguez J. 474 - Ross S.A. 250, 385, 403 - Ryan C.P. 29 - Scatena S. 372 - Schreiter R. 342, 537 - Sobrino J. 312 - Sommer N. 253 - Susin L.C. 517 - Tang E. 139, 164 - Tomasi S.M. 520 - Torres Queiruga A. 259, 282 - Trettin G. 135 - Wacker M.-T. 385 - Wilfred F. 106, 139, 246, 331 - Wong E. 242 - Xu J. 155 - Ying F. 196

BESPROCHENE BÜCHER

Adler J. A.: Chinesische Religionen. Religiöse und ethische Ideale einer großen Kultur *(Norbert Sommer)* 253

Benedikt XVI.: Maria. Papst Benedikt XVI. über die Gottesmutter *(Stefanie Rieger-Goertz)* 513

Brinkschröder M.: Sodom als Symtom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären *(Georg Trettin)* 135

Gänßbauer M.: Parteistaat und Protestantische Kirche. Religionspolitik im nachmaoistischen China *(Norbert Sommer)* 254

Heil J. / Kampling R. (Hg.): Maria. Tochter Sion? Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft *(Stefanie Rieger-Goertz)* 513

„Jesus von Nazareth" kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger *(Paul Petzel)* 380

Lagerhausen K.: China mit Herz - Die Öffnung des Landes aus der Sicht eines Christen *(Norbert Sommer)* 254

Oschwald H.: Maos fromme Enkel. Chinas Christen im Aufbruch *(Norbert Sommer)* 255

Peters T. R. / Urban C.(Hg.): Über den Trost. Für Johann Baptist Metz *(Michael Ramminger)* 647

Söding T. (Hg.): Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler *(Paul Petzel)* 380

Sölle D.: Maria. Eine Begegnung mit der Muttergottes *(Stefanie Rieger-Goertz)* 513

Tück J.-H.(Hg.): Annäherungen an „Jesus von Nazareth". Das Buch des Papstes in der Diskussion *(Paul Petzel)* 380

PERSONENINDEX
(ohne biblische Personen)

Abaelard P. 591
Abécassis A. 573
Abulafia A. 590
Adamiak E. 410
Adler J.A. 253, 255
Aikman D. 166, 173
Alberigo G. 409
Albert H. 382
Albertus Magnus 13, 19
Alegre X. 321
Alexander d. Gr. 9
Alison J. 97
Allard P. 302
Alpert R. 78, 82
Althaus-Reid M.M. 51, 61, 70, 79, 83, 97
Amaladoss M. 341, 359f
Ambrosius von Mailand 12, 18
Ammicht Quinn R. 1
Anger G. 354, 380
Annan K. 510
Anselm von Canterbury 303, 307, 311, 325, 341, 587
Aquino M.P. 302, 389, 394
Arap Moi D. 503
Ardener S. 61
Arendt H. 566, 573
Arinze F. 463
Aristoteles 90, 265, 586
Arius 289, 307
Arns P.E. 118
Arntz N. 627
Arrupe P. 248f
Athanasius von Alexandria 283
Auer A. 111f
Augustinus von Hippo 12, 18, 90, 124, 265, 294, 301, 348, 414, 446, 544, 577, 583

Backhaus K. 351, 353, 380
Bacon R. 585
Badía L. 591
Badrinalth C. 341
Baggio F. 562, 575
Bailey J.M. 62f, 70
Balthasar H.U. von 137, 285, 288f, 292, 351, 578, 584
Barbaglio G. 379
Barltrop K. 233
Barth K. 64, 172
Bays D. 173, 182
Beattie Jung P. 134
Beinert W. 416f
Benedikt XVI. 20f, 26, 28f, 37, 135, 141, 152, 155, 225-232, 247f, 253, 255, 261, 274, 282, 309-311, 322-324, 326-330, 348, 350-355, 360-362, 365-372, 374-377, 380-383, 406f, 409, 492-501, 513f, 528, 536, 550, 621, 627
Benigni R. 472
Benkert K.M. 14

Benoit P. 322
Beozzo J.O. 616
Berger K. 382f
Bergson H. 320
Berrigan D. 632
Bertelli G.A. 628
Besutti G.M. 429
Betori G. 375f
Bianchi E. 581f, 584
Bidegain A.M. 592
Bienfait A. 367
Bingemer M.C.L. 259, 262, 293, 302, 469, 473
Blanchard R. 70
Blanchot M. 570, 574
Blankenhorn B. 584
Blondel M. 265, 353
Böckle F. 111
Børresen K.E. 301f
Boff C. 418, 473
Boff L. 288, 292, 302, 317, 428, 473, 618, 643-646
Bogoljubskij A. 419
Bohan J.S. 75f, 80, 82f
Boismard M.-E. 319, 322
Bonaventura 382
Bonhoeffer D. 356f
Bonifatius VIII. 587
Borgman E. 19, 62, 259, 262, 322
Bormann F.-J. 115
Botey Vallès J. 585
Bougainville L. de 52
Boyarin D. 282
Boyd R. 341
Brading D. 473
Brandt H. 370
Brazal A.M. 559f, 562, 582, 584
Bright D. 72, 80
Brinkschröder M. 135-138
Brown R.E. 341, 402, 417
Brueggemann W. 129, 615
Brunk T. 635
Bruno G.P. 587
Bultmann R. 279, 288
Burkhard von Worms 11, 18
Butler J. 52f, 57f, 60, 81, 90f, 93f, 97

Cahill L.S. 259, 262, 303
Calvin J. 303, 310
Campese G. 550, 561, 615
Candaten A. 556, 562
Cantalamessa R. 579, 584
Cardenal E. 628-634
Cardijn J. 619
Cardoso Pereira N. 39, 50, 95
Carr A.E. 250-252
Carroll J. 184
Carvalhaes C. 50
Casaldáliga P. 42, 50, 622
Cass V.C. 81
Castillo Guerra J.E. 557f, 562
Champagne E. 636, 641
Charbonnier J. 154
Chauvet L.-M. 635, 637, 641f
Chávez C. 602
Chen Ze-min 190, 195
Chen Zhiping 180, 184
Chenu M.-D. 327
Chiang Kai-shek (Jiang Jieshi) 140, 151, 185
Chin Ken Pa 211
Christian W.A. 491
Ciallella P. 550, 561
Cinquin M. 491
Clague J. 19
Claudel P. 565
Clemens V. 586
Clemens XI. 463
Clemens von Alexandria 575
Clooney F.X. 447
Collani C. von 154
Congar Y. 577, 584
Connell R.W. 53, 60
Corbin H. 591
Corduneanu J. 436
Cortés H. 475
Crepaldi G. 550
Crossan J.D. 292, 315, 322, 358, 360, 378
Culbertson P. 51, 60
Cunningham L. 634
Curran C.E. 70
Cyrill von Jerusalem 541

D'Emilio J. 92, 97
D'Lima E. 341
Dalai Lama (Tenzin Gyatso) 253, 362
Daly M. 51, 301
Daly R.J. 311
Day D. 629
Deng Xiaoping 140, 152, 155f, 187, 193, 198f
Deng Zhaoming 173
Derrida J. 566, 568, 573
Desclos J. 122
Diego J. 476-480, 602, 611
Dillen A. 638, 642
Ding Guangxun s. unter K.H. Ting
Dionysius Areopagita 331
Dölger J. 447
Domezi M.C. 468, 473
Dominikus (Domingo de Guzmán) 600
Donfried K.P. 402
Drewermann E. 397, 402
Drozdow-St.Christian D. 52, 60f
Dube M. 51, 60
Duffé B.-M. 115
Dunn J.D.G. 289, 292, 305, 311, 379
Duns Scotus J. 414, 600
Dupuis J. 330, 355

Ebaugh H.R. 536
Ebertz M. 367
Ebner M. 352f, 367, 380
Eckhart, Meister 291
Eliason M. 81
Elizari F.J. 122
Elizondo V.P. 347, 473, 478, 480, 482f, 602, 606, 610, 615
Ellacuría I. 313, 322, 392, 644
Ellison M.M. 134
Epiphanius v. Salamis 445, 447
Eskilden S. 153

Espinosa-Miñoso Y. 94, 97
Essen G. 292
Essomba Fouda A. 456
Eterovic N. 375f
Evdokimov P. 437
Evers G. 139, 142, 154

Fabri dos Anjos M. 116
Farran S. 52, 59-61
Fernández D. 429
Feuerbach L. 290
Fichte J.G. 382
Fielder C. 174
Finucane R.C. 491
Fiores S. de 428, 473
Flanagan D. 416
Florovsky G. 430, 436
Flusser D. 282
Fornet-Betancourt R. 558
Forte B. 579, 584
Foucault M. 90, 95, 136
Fox R.C. 81
Francesconi M. 556, 562
Freire P. 93
Freud S. 10, 18, 189, 264
Frey J. 352f, 380
Freyne S. 262, 273, 282, 379
Frezza F. 375f

Gabriel K. 262, 361, 367
Gänßbauer M. 253f, 256
Gafo J. 117, 122
Gandhi M.K. 335, 632
García Marquez G. 42, 50
Gardner L. 584
Gebara I. 469, 473
Gebhard P. 18
Geffré C. 637, 642
Gerhard von Perugia 145
Gibellini R. 262, 348
Gilson E. 629
Giordani I. 428
Gnilka J. 378
Gössmann E. 417
Gonsalves M. 341
Gonzalez G. 507
Gonzalez M.A. 597, 604
González Dorado A. 429
González Faus J.I. 322, 354
González Soto J.
Goss R.E. 82, 95, 97
Greeley A.M. 419
Gregor I. 12, 18, 419
Gregor von Nazianz 446
Gregor von Nyssa 575
Grenholm C. 436
Grillmeier A. 429
Groody D. G. 550, 606, 615
Grygiel S. 580, 584
Guardini R. 351
Guest D. 71, 80f
Gutiérrez G. 87f, 97, 391, 394, 561, 618

Habermas J. 367
Häring H. 382f
Hagemann L. 437, 446f
Haight R. 262f, 273, 292, 325, 330, 340, 355
Halkes C.J.M. 417
Hall D. 89, 97
Halperin D.M. 17
Hamel G. 429
Hampson D. 91, 97
Han Kuk Yom 430, 436f
Hanks T. 95f
Hanson R.P.C. 292
Harbecke H. 492
Harnack A. von 138, 352, 382
Harris R. 491
He Guang-hu 184
Hegel G.F.W. 289, 292, 644
Heidegger M. 290
Heil J. 513-515
Heinz H. 262, 368
Helle H.J. 382
Hengel M. 289, 292
Heschel S. 282
Heyward C. 95
Hilarius 283
Himmler H. 5
Hintersteiner N. 637, 641
Hirs F.-J. 70
Hocquenghem G. 11, 18
Höffe O. 367
Holl A. 382
Holmes M.M. 60f
Homer 8
Hoover R. 609,615
Hoppe R. 352f, 367, 380f
Horsley R.A. 379
Huang Ping 183
Huang Zhu 208
Hunt M.E. 95, 130
Hunt W.H. 567
Hunter A. 176, 183
Huntington S. 107
Hurtado L.W. 289, 292
Hutchins C.K. 81

Ibn'Arabî 590f
Ignatius von Antiochia 540f
Ignatius von Loyola 355, 360
Indelicato A. 376
Irarrázaval D. 385, 464
Irenäus von Lyon 313, 321, 575
Isasi-Díaz A.M. 95, 97

Jacobi F.H. 288
Jaulent E. 591
Jellonek B. 5
Jenkins P. 534
Jeremias J. 315, 322
Jiang Jieshi s. unter Chiang Kai-shek
Jiang Wenran 183
Jiang Zemin 197f, 201-203, 208f
Jin Luxian 255
Johannes XXIII. 536, 630
Johannes Paul II. 20f, 24, 28, 66, 70, 117, 135, 225, 231, 330f, 361f, 365, 371, 405-407, 409, 415, 417,

424f, 429, 461-464, 500, 521, 528, 530, 534-536, 545, 575, 579, 583f, 598, 602, 605, 608, 615, 618, 626, 633, 643
Johannes von Damaskus 437
Johannes von Montecorvino 145
Johnson E.A. 51, 301f, 387, 394, 405, 407, 409, 416f
Jordan M.D. 18f, 95, 136
Josephus Flavius 275, 394
Jüngel E. 348f, 351, 353, 381f
Juliana von Norwich 51
Jung C.G. 302
Juros H. 115

Kabasélé F. 341
Kaes D. 500f
Käsemann E. 279
Kalogirou J. 436
Kamionkowski S.T. 78
Kampling R. 353, 380f, 513-515
Kant I. 112, 285, 382
Kapstein E.B. 536
Karidoyanes FitzGerald K. 436f
Karle I. 11, 17-19
Karras V. 432, 436
Kasper W. 136, 370-372, 579, 584
Kasselouri-Hatzivassiliadi E. 430
Kaufman S.K. 483, 491
Kaufmann F.-X. 367
Kenyatta J. 502-504
Keshavjee S. 590f
Kessler H. 341
Khoury A.T. 446f
Kinsey A.C. 9f, 18
Ko M. 402
Kochmann S. 302
Köster H. 411f, 417
Kolvenbach P.-H. 248
Konfuzius 8, 163, 214
Kosofsky-Sedgwick E. 90
Koukoura D. 437
Kselman T.A. 491
Küng H. 111f, 115, 328f, 354, 383
Kuester V. 347
Kyrill v. Alexandria 412

LaCugna C.M. 405, 409
Lagershausen K. 253f
Lam A. 225
Laplace P.-S. 355
Las Casas B. de 631
Latour B. 71
Laurentin R. 153, 302
Lautmann R. 17f
Lefebvre S. 517
Le Goff J. 592
Lehmann K. 382
Leibniz G.W. 587
Lenin W.I. 155
Leo IX. 12
Lessing G.E. 288
Leung Ka-lun 166, 168, 173, 175, 183
Levada W.J. 113, 115
Levinas E. 563-565, 567-574
Levine A.-J. 273, 282
Li Pingye 174, 199
Li Shaoming 180, 184
Limouris G. 437
Liu Xiaofeng 172, 211, 214, 216-219, 222f
Liu Zongzhou 211
Llinarès A. 592
Llull R. 585-592
Lorenzo Arribas J.M. 50
Lorscheiter I. 627
Luo Zhufeng 197, 208f
Lussi C. 551, 561
Luther M. 356, 360
Lutterbach H. 18
Luxenberg C. 446

Madsen W. 482
Madura O. 507
Maggay M. 129
Maguire D.C. 134
Majewski J. 416f
Malek R. 153, 255f
Maliko T. 51
Mangunsong F. 642
Mannheim K. 264
Mao Zedong 140, 155f, 171, 187, 189, 193, 223, 239
Mariátegui J.C. 43, 50
Martín-Moreno J.M. 402
Martín Velasco J. 471, 473
Martini C.M. 118, 374, 376f
Marx K. 155, 196, 264, 644
Marzal M. 347
Matsoukas N. 434
Matthiae G. 500f
Maucourant F. 310
Maximus Confessor 289
Mazzolini S. 561
McCall Tigert L. 82
McClory R. 129
McFague S. 51, 302
McGinley D. 71
McKenna M. 399, 402
McQuarrie J. 172
Meier J.P. 377
Melloni A. 377
Melo Magalhães A.C. de 50
Menard G. 70
Mentore G.P. 83, 97
Meredith A. 311
Merton T. 250, 252, 628-635
Mesa J.M. de 123
Metz J.B. 314, 392, 394, 647-649
Mieth D. 111, 115
Miguez-Bonino J. 347
Milbank J. 172
Miles R. 83
Minamiki G. 154
Miranda J.P. 32
Moingt J. 292
Mollenkott V.R. 302
Moltmann J. 302, 308, 311
Moltmann-Wendel E. 302
Montaldo J. 634
Moore G. 68f, 71
Morris R. 60

Morrow D.F. 81f
Mortimer G. 60
Morus T. 317
Muhammad 438-440, 443, 445f
Mungello D.E. 154
Muraro L. 493-501
Murphy-O'Connor C. 25, 29
Mußner F. 349, 353, 380
Mutaliyar M.A, 447, 455
Mveng E. 460, 463

Napier W. 33
Napoléon I. 355
Nasimiyu-Wasike A. 502
Navarro M. 401f
Navía Velasco C. 395
Nee W. 169
Nestorius 412f
Neuhaus R.J. 408f
Neusner J. 274, 381
Ni Tuosheng 220f
Nicolás A. 247-249
Nikolaus IV. 144, 585
Nikolaus von Kues 290, 587
Novalis (G.F. v. Hardenberg) 513
Nüesch V. 445f
Nyamiti C. 347

O'Malley J. 61
Oblau G. 170, 173
Odinga R. 505f
Oesterreicher J. 372
Ohlig K.-H. 382f
Orevillo-Montenegro M. 311
Origenes 303, 310, 422, 575
Oschwald H. 253, 255
Ouellet M. 374, 376

Pagola J.A. 262, 355, 357f, 360, 377
Paine L. 182
Pannenberg W. 288, 292
Parrinder G. 446
Pascal B. 291f
Paul VI. 65, 70, 123f, 127-129, 369f, 388, 394, 417, 423, 429, 457f, 462, 464, 473, 535f, 602, 627
Paul von Ungarn 13, 18
Peelman A. 347
Pelikan J. 341
Pellegrini T. 50
Perrella S.M. 428
Perruchoud R. 535
Pesch R. 351, 353, 381
Peters T.R. 647
Petrus Damiani 12, 17f
Pettena M. 584
Petzel P. 383
Philo von Alexandria 3, 137
Pieris A. 336, 341
Pierucci A.F. 122
Pius V. 600
Pius IX. 365, 412, 469, 601
Pius XI. 70, 151
Pius XII. 70, 410, 412, 426, 469, 535, 536
Plaskow J. 134, 409
Plato 317, 331, 586
Porter J. 71
Portilla M.L. 473
Potente A. 554, 561
Power D.N. 537, 635, 639-642
Prezzi L. 376
Prothero S. 347
Purcell M. 562

Raguin Y. 153
Rahner K. 250, 252, 256, 265, 273, 283, 285, 288, 291f, 313, 315, 328, 331, 353, 356, 403, 409, 416, 578, 584, 643
Ramakrishna 335
Ramminger M. 650
Ramos C. 392
Ranke-Heinemann U. 129
Ratzinger J. s. unter Benedikt XVI.
Rawls J. 112
Rayan S. 507
Reck N. 7
Reed J.L. 292
Reeling Brouwer R. 70
Reinhold G. 367
Rhonheimer M. 71
Ribeiro L. 122
Ricci C. 302
Ricci M. 139, 146, 154, 212, 219, 235
Richard P. 338, 341
Richard von St. Viktor 587
Ricœur P. 288
Robertson R. 367
Robinson G. 135
Rodriguez J. 474, 482f
Röckelein H. 428f
Rojas M. 482
Romero O.A. 313, 317, 321, 392, 644
Roppelt R. 642
Rosenzweig F. 371
Ross S.A. 250, 385, 403, 409
Rowland T. 550
Roy M. 335
Rubin G. 79, 82f
Rubljow A. 565, 567
Ruether R.R. 51, 134, 281, 301f, 417
Ruh U. 500
Ruiz Lopez D. 402
Russell G.M. 75f, 80, 82f
Ryan C.P. 29

Saltzman Chafetz J. 536
Sanders E.P. 275, 282, 378
Sanon A.T. 347
Sappho 8
Sartre J.-P. 189
Sattler D. 417
Scalabrini G.B. 551, 556, 560
Scatena S. 262, 372, 627
Scheffczyk L. 429
Schillebeeckx E. 71, 270, 273, 283, 290, 304, 311, 328-331, 341
Schleiermacher F.D.E. 265, 348
Schlosser J. 378
Schmeller T. 367

Schmemann A. 436
Schönborn C. von 112, 382
Scholem G. 592
Schope R. 81
Schoppmann C. 6
Schotte J. 625
Schreiner K. 429
Schreiter R. 342, 347, 517, 537, 550
Schrupp A. 498, 501
Schürmann H. 351
Schüssler Fiorenza E. 51, 250, 301, 328f, 331, 396, 402, 417
Schweitzer A. 283
Schweitzer F. 639, 642
Scorza M. 39-50
Segundo J.L. 50, 321
Sen A. 1, 4-6
Sen K.C. 335
Shalabî A. 447
Shan P. 225f, 233
Shannon W. 128f, 634
Shaw A. 61
Sicre J.L. 322
Siller-Acuña C.L. 473, 478f, 482
Silva Henríquez R. 96
Smith J.E. 70
Smith R.F. 134
Snoek J. 122
Snow D. 167f, 173
Soares-Prabhu G. 340
Sobrino J. 250, 262, 304, 311f, 324, 330f, 341, 355, 360, 643-646
Söding T. 352-354, 380f
Soeffner H.-G. 367
Sölle D. 513-516, 634
Solberg C. 85, 96f
Solowjow W. 349
Sommer N. 256
Somoza A. 631f
Soubirous M.B. 485, 491
Southern R.W. 311
Spinoza B. de 288, 292
Standhartinger A. 380
Steffensky F. 515f
Stinton D. 344, 347
Stoller R.J. 18
Strahm D. 347
Striet M. 382
Stuhlmacher P. 348, 353, 381
Su'a A. 52, 59-61
Sugirtharajah R.S. 341, 347
Sun Yat-sen 185
Susin L.C. 517

Tang E. 139, 164, 173, 183
Tassello G.G. 561
Teilhard de Chardin P. 359
Tertullian 541, 575, 577, 583
Thangaraj T. 347
Thayse A. 564, 573
Theißen G. 272f, 292, 377
Theophilus 575
Thomas M.M. 341
Thomas von Aquin 13, 19, 71, 111, 115, 265, 290, 294, 301, 414, 585, 587
Thomas von Kempen 283, 336
Tillard J.-M.R. 550
Tillich P. 172, 286, 349
Ting K.H. (Ding Guangxun) 164, 172, 203, 205-207, 210
Tomasi S.M. 520, 534, 536f
Torres Queiruga A. 259, 262, 282, 341
Tracy D. 172
Trettin G. 138
Trible P. 51
Tück J.-H. 352-354, 380-382
Tutu D. 35f
Tweed T. 604
Tyrell H. 367
Urban C. 647

Valentini A. 429
Vattimo G. 341
Vega A. 589, 592
Vela J.A. 637, 642
Verité J.-B. 637-639, 642
Vermes G. 282
Verweyen H. 354, 382
Vico Peinado J. 122
Vigil J.M. 311
Virt G. 112
Vivekananda S. 335f

Wacker M.-T. 385
Wahrisch-Oblau C. 180, 184
Wang Mingdao 220
Warner, Marina 395, 402, 417
Warner Michael 90, 97
Watanabe T. 17
Weber M. 363, 367
Webster A. 82
Weigel G. 70
Wesley L. 169f, 173
Weß P. 382f
Wessels A. 347
Whyte R. 184
Wilfred F. 1, 106, 109, 139, 246, 262, 331, 341
Wilkinson S. 81
Williams R. 136
Wojtyła K. s. unter Johannes Paul II.
Wolf H.W. 322
Wolf N. 255
Wong E. 242

Xu Guangqi P. 154
Xu Jilin 155, 173f
Xue Liangxi 180

Yang Fenggang 183
Yang Huilin 219, 221, 223
Ye Xiaowen 201f, 205, 209f
Yeung Heenam 174
Ying Fuk-tsang 196, 209f

Zhuo Xinping 154
Ziegler J. 313
Zubiri X. 644
Zürcher E. 154

concilium

Zu diesem Heft

„Wir" und „die anderen": statt einer Einleitung

Regina Ammicht Quinn – im Namen der Herausgeber und Herausgeberinnen

Identitäten

Identitätsfragen sind grundlegende Fragen unserer Zeit - für das persönliche, das soziale und das globale Leben. Im persönlichen Leben sind Identitäten häufig nicht mehr einfach „da", sondern müssen gewählt und erfunden werden. Im global-politischen Leben kann die Schaffung einer gemeinsamen Identität eine Grundlage der Zugehörigkeit sein und damit zum Ausgangspunkt für den Protest gegen die Diskriminierung und Verachtung einer bestimmten Gruppe von Menschen werden: „Wir" Schwarzen, Bergarbeiter, Dalit, Frauen sind „wir" und kämpfen für unsere Rechte. Zugleich kann eine Betonung der Identität zur Grundlage für Abgrenzungen, Feindschaften, Vertreibungen und Krieg werden: „Wir" aus dieser Stadt, von jenem Stamm, mit dieser Religion definieren die „anderen" als „anders".

Felix Wilfred, der sich in dieser Ausgabe als neuer Präsident von CONCILIUM vorstellt, nennt Identitätsfragen in all ihrer Ambivalenz ein aktuelles Zeichen der Zeit. Sie können lebensfördernd sein, aber auch zum Krankheitssymptom werden - zum „Syndrom der singulären Identität" (Wilfred).

„Identitäten [sind] entschieden plural" - so der indische Nobelpreisträger Amartya Sen[1]: „Eine Person kann gänzlich widerspruchsfrei amerikanische Bürgerin,

von karibischer Herkunft, mit afrikanischen Vorfahren, Christin, Liberale, Frau, Vegetarierin, Langstreckenläuferin, Historikerin, Lehrerin, Romanautorin, Feministin, Heterosexuelle, Verfechterin der Rechte von Schwulen und Lesben, Theaterliebhaberin [...] sein [...] Jede dieser Gruppen, denen allen diese Person gleichzeitig angehört, vermittelt ihr eine bestimmte Identität. Keine von ihnen kann als die einzige Identitäts- oder Zugehörigkeits-Kategorie dieser Person aufgefasst werden."[2] Werden Menschen auf eine singuläre Identität reduziert, dann entsteht ein System an Klassifizierungen - nach Religion oder Kultur oder Nation oder Rasse oder sexueller Präferenz. Diese Klassifikationen haben Macht über Menschen. Sie reduzieren und verkleinern die Menschen und können gerade in dieser Verkleinerung gewalttätig werden:

„Die Kunst, Hass zu erzeugen, nimmt die Form an, die Zauberkraft einer vermeintlich überlegenen Identität zu beschwören, die andere Zugehörigkeiten überdeckt, und in einer entsprechend kriegerischen Form kann sie auch jedes menschliche Mitgefühl, jede natürliche Freundlichkeit, die wir normalerweise besitzen mögen, übertrumpfen. [...] Tatsächlich ist die Annahme, man könne Menschen ausschließlich aufgrund der Religion oder Kultur zuordnen, eine kaum zu unterschätzende Ursache potentieller Konflikte in der heutigen Welt. Der darin enthaltene Glaube an die alles andere beherrschende Macht einer singulären Klassifikation kann die ganze Welt in ein Pulverfass verwandeln."[3]

Homosexualitäten

„Homosexualitäten" sind das Thema dieses Heftes - ein Thema, das in einem „entschiedenen Plural" gedacht werden muss und ein breites Feld von Selbstverständnissen und Lebenspraktiken umfasst. Zugleich sind „Homosexualitäten" - vor allem in ihrem westlichen und durch das Christentum geprägten Verständnis - eine Facette im Arrangement vieler Identitäts-Schichten. Der Blick auf Menschen mit einer wie auch immer gestalteten sexuellen Präferenz für Menschen des eigenen Geschlechts ist häufig ein begehrlicher und zur selben Zeit abwertender Blick. Er ist begehrlich und abwertend, weil gleichgeschlechtliche Sexualität mit grenzen- und folgenloser Lust gleichgesetzt wird, die zugleich mit Neid und Verachtung betrachtet wird. Dieser Blick identifiziert diese Menschen über ihre Sexualität (oder genauer: über die Sexualorgane ihres Partners oder ihrer Partnerin), während heterosexuelle Menschen durch eine Vielzahl von Eigenschaften und Gegebenheiten repräsentiert werden - durch Rasse und Klasse, Begabung und Beruf, Nationalität und Geographie, Status usw. Eine solche singuläre Festlegung ist Gewalt.

Dabei ist „Homosexualität" in ihrem Verständnis als singuläre identitätsprägende Anlage ein historisch neues und nicht „globalisiertes" Konzept. Ob in der Geschichte des Christentums oder in Samoa: Die menschheitsgeschichtliche Konstante, dass Menschen gleichen Geschlechts als Sexualpartner oder Liebespaare

erscheinen, hat eine große Bandbreite von Formen, Deutungen und Bewertungen hervorgebracht.

Die Konflikte um Homosexualität folgen in der Regel drei Grundmustern: Das erste Grundmuster ist die mangelnde oder verweigerte Fruchtbarkeit; hier wird häufig - nicht nur in der deutschen nationalsozialistischen Sexualpolitik - Homosexualität und Abtreibung im selben Kontext behandelt.[4] Das zweite Grundmuster ist die Identifizierung von „Sodomiten" oder „Homosexuellen" mit sexuellem Exzess, purer Lust, die für andere unerreichbar, heimlich begehrt und gefährlich ist. Das dritte Grundmuster ist die Störung einer als natürlich verstandenen hierarchischen Ordnung. Für den antiken Kontext - Philo sei hier als Beispiel genannt - werden sexuelle Akte nicht durch das Geschlecht des jeweiligen Partners oder der Partnerin moralisch „richtig" oder „falsch". Andere Faktoren sind wichtiger, so zum Beispiel die Vermeidung des Exzesses und, vor allem, die Frage der Hierarchie als Frage danach, wer die aktive und wer die passive Rolle einnimmt. Die passive Rolle war für die „natürlich" Unterlegenen akzeptabel - für Frauen, für Sklaven oder Jugendliche, die noch keine Bürger waren. Sexualakte zwischen erwachsenen freien Männern wurden damit problematisch.

Damit sind Frauen in diesen Homosexualitäts-Konzepten zunächst unsichtbar, während die Konzepte selbst auf einer frauenfeindlichen Logik beruhen und als Abwehr des „Weiblichen" im männlichen Selbst- und Fremdverständnis funktionieren.

Der entscheidende Denkansatz ist damit die Frage nach der „Normalität" der Heterosexualität, für die in postmodernen Lebenswelten alle drei Grundmuster von Konflikten - verweigerte Fruchtbarkeit, „folgenloser" Geschlechtsverkehr und Störung einer als natürlich verstandenen hierarchischen Ordnung - gleichermaßen gelten können.

Dieses Heft thematisiert dennoch „Homosexualitäten". Damit soll ein Ansatzpunkt gefunden werden, um traditionelle Muster neu zu reflektieren.

Die Autorin

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. Sie lebt mit ihrem Mann und ihren zwei Kindern in Frankfurt.

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.

Homosexualitäten und Kirche

Im Christentum wurde „Homosexualität" immer wieder als Sünde entworfen. Der Hintergrund dafür ist die naturrechtlich begründete heterosexuelle Ehe, deren Sexualität durch Fruchtbarkeit gerechtfertigt wird. In bestimmten christlichen Kontexten scheint „Homosexualität" das Phänomen zu sein, durch das christliche Moral sich zu definieren

versucht: Als „christlich" erscheint dann das, was „Homosexualität" abwehrt - in einer Welt, in der es Kriege und Völkermorde, Hungersnöte und Ungerechtigkeit gibt. Begründet wird diese Gleichsetzung von christlicher Moral und Verurteilung von Homosexualität in der Regel mit dem „ungeordneten" Gebrauch der Geschlechtsorgane.

Ein erster Schritt darüber hinaus wird dort getan, wo - wie im *Katechismus der Katholischen Kirche* - davon gesprochen wird, dass Homosexuelle nicht „ungerecht zurückgesetzt" („unjust discrimination", Nr. 2358) werden dürfen. Davon abgesehen, dass diese Formulierung nahezulegen scheint, dass es auch gerechte und gerechtfertigte Diskriminierung von Menschen gibt, ist diese Erkenntnis ein wichtiger Schritt. Aber es ist ein Schritt in die falsche Richtung. Es ist ein Schritt hin zur Erfindung oder Verstärkung einer absondernden Kategorie.

„Achtung, Mitleid und Takt", so der Katechismus, soll man „den Homosexuellen" entgegenbringen. „Mitleid" und „Takt" sind häufig Haltungen Menschen gegenüber, die unter einem gravierenden Mangel leiden oder deren Menschsein selbst als Mangel definiert wird. Die Forderung nach „Achtung" „solchen" Menschen gegenüber erscheint damit als eine rhetorische Form, in der Achtung verlangt wird, die aber zugleich Missachtung zugrunde legt. Sie verfestigt ein moralisch als minderwertig eingestuftes Anderssein und ermöglicht die Absonderung der „Unnormalen" von „uns".

Die „Entkolonialisierung des Geistes"

Amartya Sen sieht den Ausweg aus der Falle singulärer Identitäten in einer „Entkolonialisierung des Geistes"[5].

Ein kolonialisierter Geist wirkt auf beiden Seiten, der herrschenden und der beherrschten Seite. Immer entsteht die eigene Identität in Abgrenzung zum „anderen": sei es, indem ich eine herrschende Normalität für mich beanspruche; sei es, indem ich die Zuschreibung des Un-werts durch eine Mehrheit für mich akzeptiere bis hin zur Lebensunfähigkeit oder bis zum Selbstmord; sei es, indem ich die herrschende Wertung radikal umkehre und nun dem „anderen" nur Un-Wert zuspreche. All dies sind gewaltsame Versuche der Etablierung singulärer Identitäten und Klassifizierungen.

Eine „Entkolonialisierung des Geistes" ist der Ausbruch aus einfachen Klassifikationen. Dieser Ausbruch muss politische, ökonomische, soziale und religiöse Konsequenzen haben - in einer Welt, die nach wie vor in „wir" und „ihr" eingeteilt wird.

Eine „Entkolonialisierung des Geistes": das soll dieses Heft über „Homosexualitäten" anstoßen. Wir sind uns bewusst, dass dieses Thema im Bereich christlicher Kirchen - vor allem der katholischen Kirche - ein schwieriges Thema ist. Hier hat „Homosexualität" eine unklare, aber als klar dargestellte Tradition, wird häufig als Thema der Sexualmoral in Sündendiskursen dargestellt und ist grundlegend mit Angst verbunden. Es ist ein Thema, das bislang überwiegend in

einer „kolonialisierten" Weise abgehandelt wurde: mit Hilfe klarer Klassifizierungen, moralischer Verurteilungen und singulärer Identitäten.

Eine „entkolonialisierte" Weise des Wahrnehmens, des Denkens und des Sprechens über Homosexualitäten hat nicht zum Ziel, eine „Minderheit" darzustellen, eine Gruppe von Menschen, die „anders" sind und zu denen die „Normalen" nett sein sollen. Es geht nicht primär darum, die Bewertung der Kategorie der „Homosexualität" zu verändern (von „schlimm" in „nicht so schlimm"; von „abstoßend" in „eigentlich ganz nett"). Unsere Fragen sind stattdessen: Welchen Wert messen wir solchen Kategorisierungen bei? Warum scheinen wir sie zu brauchen? Welche Rolle spielt die christliche Religion für die Fragen der Kategorisierung und für Möglichkeiten des Aufbrechens dieser Kategorisierungen?

Es sind die „unordentlichen", Grenzen überschreitenden und Klassifizierungen sprengenden „queer studies", die in der Lage sind, den Reichtum des Denkens und den Reichtum des Lebens *aller Menschen* wahrzunehmen und zu reflektieren.

Unser Nachdenken über „Homosexualitäten" ist damit nicht ein Nachdenken der Ethiker über angemessene sexuelle Handlungen und auch nicht ein Nachdenken liberaler Theologen über die „anderen". Es ist ein Nachdenken von Menschen über Menschen, ihre Beziehungen, ihr Begehren, ihre Lust, ihren Anteil an und ihren Beitrag zu dem reichen und komplexen menschlichen Leben. Es ist ein Nachdenken von Menschen über Menschen und das Nachdenken über eine bestimmte Form des Begehrens, das eindeutig gefährlicher ist als ein gleichgeschlechtliches Begehren: das Begehren, „andere" auf eine singuläre und zugleich abgewertete Identität festzulegen und damit der Gewalt die Tür zu öffnen.

Wir danken Maria Clara Bingemer, Dennis Gira, Diego Irrarázaval, Mary Hunt, Edward Farrugia für ihre Vorschläge; wir danken Pramila Rajan, die uns von Madras aus unterstützt hat, und wir danken Elaine Wainwright, die uns den Blick auf Ozeanien ermöglicht hat.

Mit dieser Ausgabe eröffnet CONCILIUM sein „Theologisches Forum" - Raum in jedem Heft für aktuelle Auseinandersetzungen, für „Zeichen der Zeit" und zusätzliche interessante Texte. Wir hoffen auf Ihr reges Interesse.

[1] Amartya Sen, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt* (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 630), Bonn 2007, 34.

[2] Ebd. 8f.

[3] Ebd. 11.

[4] Heinrich Himmler richtete im Oktober 1936 die „Reichszentrale zur Bekämpfung der Homosexualität und Abtreibung" ein. Ihre Aufgaben waren die „zentrale Erfassung" und „wirksame Bekämpfung" dieser beiden „Volksseuchen". Ab 1940 wurden die nach § 175 verurteilten Homosexuellen, „die mehr als einen Partner verführt haben" nach ihrer Entlassung aus dem Gefängnis in Konzentrationslager verschleppt. Zugleich wurde das Instrument der „Vorbeugehaft" gegen immer weitere Kreise homosexueller Männer und auch lesbischer Frauen eingesetzt; die Personengruppen, die als „gemeinschaftsunfähig" galten, waren „Personen, die durch unsittlichen Lebenswandel aus der Volksgemeinschaft herausfallen [...] Hierzu gehören Straßendirnen, Zuhälter, Sittlichkeitsverbrecher, Homosexuelle usw." - Burkhard Jellonnek, *Homosexuelle unterm Hakenkreuz*, Paderborn 1990, 134-139. Vgl. auch Claudia

Schoppmann, *Nationalsozialistische Sexualpolitik und weibliche Homosexualität*, Pfaffenweiler 1991, 208-214.

[5] Sen, *Identitätsfalle*, aaO., 111.

kra
Karl Rahner Akademie
& Jesuiten

concilium

Herzliche Einladung
zu einem Abend mit Vorträgen und Gesprächen

Homosexualitäten: Wie Andersheit hergestellt wird
Berichte aus verschiedenen Zeiten und Kontinenten
Fragen an Theologie und Kirche

Mit Regina Ammicht Quinn (Tübingen), Erik Borgman (Tilburg/Niederlande)
und Norbert Reck (München)

Mittwoch, 9. April 2008, 19 Uhr
Karl Rahner Akademie, Jabachstraße 4-8, Köln

concilium

Thema: Homosexualitäten

Gefährliches Verlangen

Die katholischen Diskurse über gleichgeschlechtliche Sexualität

Norbert Reck

Die Haltung der katholischen Kirche gegenüber der Homosexualität gilt als in sich konsistent und durch die Jahrhunderte hindurch konstant ablehnend. Bei genauerem Hinsehen lässt sich keine dieser Annahmen halten: Erstens kam eine offizielle Haltung der Gesamtkirche hierzu erst nach Jahrhunderten zustande, zweitens schwanken ihre Begründungsfiguren stark, und drittens existiert das Konzept der „Homosexualität", das heute unsere Sichtweise auf gleichgeschlechtliche sexuelle Aktivitäten prägt, erst seit dem Ende der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts. Will man Pauschalurteile und Fehldeutungen vermeiden, dann wird man sich vor der Anwendung moderner Begriffe auf geschichtlich sehr unterschiedliche Perioden hüten müssen. Was im Laufe der christlichen Geschichte über gleichgeschlechtliches Verlangen gedacht wurde, entspricht meist nicht den Vorstellungen der Gegenwart.

Hier ist der Platz begrenzt, deshalb müssen einige Schlaglichter auf diese Geschichte genügen. Dazu gehört zuallererst die Klärung dessen, was unter „gleichgeschlechtlichem Verlangen" zu verstehen ist, bevor in einem zweiten Schritt die Auseinandersetzung mit theologischen Stellungnahmen und kirchlichen Dokumenten hierüber stattfinden kann.

I. Das Phänomen des gleichgeschlechtlichen Verlangens

Zu allen Zeiten und in allen Kulturen lebten Frauen und Männer, die sich zu Menschen des eigenen Geschlechts hingezogen fühlten. In dieser Allgemeinheit kann man durchaus von einer menschheitsgeschichtlichen Konstante sprechen. Für die Hypothese, gleichgeschlechtliches Verlangen trete als Dekadenzerscheinung nur in Gesellschaften auf, die im Niedergang begriffen seien, gibt es keine Anhaltspunkte. Künste und Literaturen aller Zeiten schildern sexuelle und freundschaftliche Beziehungen, Abenteuer und Liebesgeschichten zwischen Menschen desselben Geschlechts. Diese Schilderungen stammen aus Gesellschaften aller Arten und Entwicklungsstufen, prosperierenden und zerfallenden. So erzählt etwa das mesopotamische *Gilgamesch-Epos* (die früheste vollständige Fassung wird auf ca. 1700 v. Chr. datiert) vom mythischen König Gilgamesch, der sich in den Wilden Enkidu „wie in eine Ehefrau" verliebt. Homer schildert in der *Ilias* die Freundschaft von Achilles und Patroklos im 12. Jahrhundert v. Chr. In der Hebräischen Bibel klagt David um Jonatan, dessen Liebe für ihn „wunderbarer war [...] als die Liebe von Frauen" (2 Sam 1,26).[1] Die Lyrikerin Sappho besingt im 6. Jahrhundert v. Chr. den Liebesschmerz zwischen Frauen in bis heute anrührender Weise. Im 3. Jahrhundert v. Chr., zur Zeit des Konfuzius, wird in China von der Freundschaft zwischen Herzog Ling und seinem Günstling Mizi Xia erzählt: „Der junge Mann bot beim Gang durch einen Obstgarten dem Freund von seinem Pfirsich an, statt ihn allein zu essen, und so wurde die ‚Liebe des geteilten Pfirsichs' über viele Jahrhunderte hinweg zu einem Begriff für homosexuelle Vertrautheit."[2] Und im Epos *Mahabharata,* das in Indien gegen 200 v. Chr. entstand, wird die Freundschaft zwischen Krishna und Arjuna als eine Macht geschildert, die beide unsterblich machte.

Wir wissen von Gesellschaften, die solche Beziehungen ablehnen, und von anderen, die sie schätzen und fördern. Indessen können wir keine verallgemeinernden Aussagen machen über die Formen, in denen die Menschen ihr gleichgeschlechtliches Verlangen leben, und über das Selbstbewusstsein, das sie dabei haben: Während die einen glauben, etwas Verbotenes zu tun, sind gleichgeschlechtliche Handlungen für die anderen etwas Selbstverständliches; manche interessieren sich nur für Angehörige des eigenen Geschlechts, andere unterhalten sexuelle Beziehungen zu Frauen und Männern; für die einen steht Sex im Vordergrund, für die anderen dreht sich das Verlangen um eine intime Freundschaft. Bei den Samurai im Japan des 16. bis 18. Jahrhunderts war die Liebe erwachsener Männer zu Jugendlichen die Regel: „Der zukünftige Samurai wird von erwachsenen Männern geliebt, bis er volljährig ist; dann liebt er Jünglinge, die jünger als er sind, und schließlich, einige Jahre später, gründet er einen Hausstand mit einer Frau."[3] Bei manchen Papua-Stämmen auf Neu-Guinea leben alle Jungen von klein auf bis zum Eintritt ins Erwachsenenalter zusammen, wobei die vorpubertären Jungen in einer Art institutionalisierter Fellatio die Adoleszenten oral

befriedigen. Im Anschluss an diesen Lebensabschnitt gehen die jungen Männer in der Regel Beziehungen zu Frauen ein und heiraten.[4]

Sollte jemand einwenden, alle diese Beispiele hätten doch nichts mit Homosexualität zu tun, dann ist das völlig richtig. Es sind Beispiele für die verschiedensten sexuellen und freundschaftlichen Aktivitäten zwischen Menschen desselben Geschlechts, aber keine Beispiele für das Konzept einer veranlagungsbedingten, identitätsbildenden Homosexualität, das in der Moderne in den westlichen Industriestaaten üblich geworden ist. Doch auch der Umkehrschluss ist deshalb nicht automatisch richtig: Wenn eine Person der Geschichte nicht als „homosexuell" zu bezeichnen ist, dann ist sie darum noch keineswegs „heterosexuell". Die Frage etwa, ob König David oder Alexander der Große homo- oder heterosexuell waren, ist unsinnig. Beide kannten diese Kategorien nicht, sie empfanden nicht gemäß diesen Kategorien und sie lebten auch nicht gemäß den Grenzen dieser Begriffe. Für sie waren ganz andere Kategorien und Leitlinien bestimmend.

Mit der modernen Dichotomie Heterosexualität-Homosexualität kann das Spektrum menschlicher sexueller Verhaltensweisen offensichtlich nicht angemessen erfasst werden. Das gilt auch für die Gegenwart - und auch für die westlichen Gesellschaften, in denen die Geschlechterverhältnisse heute mehrheitlich entlang dieser Dichotomie konstruiert werden. Die um die Mitte des 20. Jahrhunderts in den USA durchgeführten Kinsey-Reports[5] zeigten, dass gerade einmal jeweils 5 Prozent der für die Untersuchung befragten Personen sich eindeutig und ausschließlich homo- oder heterosexuell verhielten. Für die übrigen 90 Prozent ließ sich keine eindeutige Zuordnung machen. Die Skala der sexuellen Verhaltensweisen, die Alfred Kinsey entwickelte, enthält dementsprechend gleitende Einteilungen und besteht in der Hauptsache aus einem Mischbereich. Er folgerte:

„Die Welt lässt sich nicht in schwarze und weiße Schafe aufteilen; denn nicht alle Dinge sind schwarz oder weiß. Es ist ein Grundsatz der Taxonomie, dass die Natur selten getrennte Kategorien aufweist. Nur der menschliche Geist führt Kategorien ein und versucht, die Tatsachen in bestimmte Fächer einzuordnen. Die lebende Welt ist in allen ihren Aspekten eine Kontinuität. Je eher wir uns dieser Tatsache in Bezug auf die menschliche sexuelle Verhaltensweise bewusst werden, desto eher werden wir zu einem gesunden Verständnis der Realitäten gelangen."[6]

Der Autor

Norbert Reck, geb. 1961, Dr. theol., unterrichtet Theologie und Philosophie an der Katholischen Stiftungsfachhochschule München und ist verantwortlicher Redakteur der deutschsprachigen Ausgabe von CONCILIUM. Er promovierte über die Bedeutung der Zeugen der Konzentrationslager für die Theologie (1998), ist Rundfunkautor und Referent in der religiösen Bildungsarbeit.

Veröffentlichungen u.a.: Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz (Mainz 1998); Abenteuer Gott. Den christlichen Glauben neu denken (Darmstadt 2003); Mit Blick auf die Täter. Fragen an die Theologie nach 1945 (zus. mit B. Krondorfer und K. von Kellenbach, Gütersloh 2006). Anschrift: Arndtstr. 5, D-80469 München. E-Mail: norbert.reck@mnet-mail.de.

Kinsey zog aus diesen Beobachtungen die Konsequenz, die Bezeichnung von Personen als „Homosexuelle" grundsätzlich aufzugeben. Allenfalls könne man von „Individuen mit einem bestimmten Ausmaß an heterosexueller Erfahrung und einem bestimmten Ausmaß an homosexueller Erfahrung"[7] sprechen.
In ähnlicher Weise stellte bereits Sigmund Freud in seinen *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* fest, dass sexuelle Gefühle zwischen Menschen desselben Geschlechts keineswegs nur in einer kleinen Gruppe von moralisch oder psychopathologisch Auszugrenzenden zu finden seien:

„Die psychoanalytische Forschung widersetzt sich mit aller Entschiedenheit dem Versuche, die Homosexuellen als eine besonders geartete Gruppe von den anderen Menschen abzutrennen. Indem sie auch andere als die manifest kundgegebenen Sexualerregungen studiert, erfährt sie, dass alle Menschen der gleichgeschlechtlichen Objektwahl fähig sind und dieselbe auch im Unbewussten vollzogen haben."[8]

Allerdings muss diese unerschrockene, aus den eigenen Forschungen kommende Feststellung für Freud doch so beunruhigend gewesen sein, wie sie es gewiss für die Mehrheit seiner Zeitgenossen war. Sollten erotische oder sexuelle Gefühle zu Menschen desselben Geschlechts etwas sein, das in gewissem Maße *alle* Menschen kennen, dann wären dies *gefährliche Gefühle:* Sie könnten die traditionellen Geschlechterarrangements, die selbstverständlich gewordenen Identitätsmuster und die Grenzziehungen kulturell-gesellschaftlicher Institutionen und Anschauungen in Frage stellen. Freud sah den Ausweg aus dieser Gefahr in der Idee, die bei allen Menschen anzutreffenden gleichgeschlechtlichen Gefühle einer bestimmten menschlichen Entwicklungsphase zuzuordnen. Im Laufe der Entwicklung hätten solche Gefühle ihren Platz, aber irgendwann müssten sie durch soziale Aktivitäten sublimiert werden, bis der Mensch schließlich zur Wahl des „richtigen" Sexualobjekts herangereift sei.
Freud hat den Beweis, dass gleichgeschlechtliches Verlangen in einer bestimmten Entwicklungsphase des Menschen „normal" und jenseits dieser Phase krankhaft sei, niemals erbracht. Es war eine bloße Setzung gemäß dem Grundsatz, dass nicht sein kann, was nicht sein darf. Die Tatsache, dass solches Verlangen auch bei lebenstüchtigen, gesunden Menschen aller Lebensalter und Klassen auftritt, hätte seine Hypothese bereits zum Einsturz bringen müssen. Freud aber hielt entschlossen an seinem Ödipus-Entwicklungsmodell fest und erklärte alle jene, die über ein bestimmtes Kindesalter hinaus weiterhin gleichgeschlechtliche Wünsche hatten und zu deren Sublimierung nicht willens waren, zu Neurotikern und Paranoikern.[9]
Was in Wahrheit „normal" oder gar „natürlich" ist, entzieht sich bei diesen Fragen unserer Kenntnis. Wir alle sind so sehr von unserer Kultur geprägt, von dem, was in dieser Kultur als „normal" gilt, dass wir niemals mit Bestimmtheit sagen können, wer wir „von Natur aus" sind und was wir „im natürlichen Zustand" empfinden würden. Lange bevor wir ein Verlangen nach sexuellen Kontakten entwickeln, haben wir in der Mehrheit Eltern, die uns als Rollenmodel-

le dienen, haben wir Märchen gehört, in denen das Aschenputtel am Ende den schönen Prinzen heiratet, und unzählige Filme gesehen, in denen das „glückliche Ende" immer eine Heirat von Mann und Frau ist. Noch dazu werden gleichgeschlechtliche Gefühle in vielen der gegenwärtigen Kulturen mit Scham und Angst besetzt, so dass es schwierig ist, alle eigenen Wünsche und Sehnsüchte wirklich wahrzunehmen und zuzulassen. Was die Theologin Isolde Karle in einer wichtigen Studie über den Körper und seine Empfindungen schreibt, kann auch vom sexuellen Verlangen der Menschen gesagt werden: Das Verlangen existiert zwar vorsozial, kann aber nur kulturell gelesen werden und wird darüber hinaus sozial transformiert.[10]
Wir können deshalb nicht sagen, wie das sexuelle Verlangen „vor aller Kultur" oder „zu Beginn" aussah, dennoch scheint mir die inklusivistische Sicht von Guy Hocquenghem, die homosexuelles Verlangen, aber nicht die Einteilung der Menschheit in „Homosexuelle" und „Heterosexuelle" akzeptiert, etwas Wesentliches getroffen zu haben:

„Das Verlangen ist zu Beginn ein universell verbreitetes Ganzes, eine Einheit aus verschiedenen nicht-exklusiven Tendenzen, aus Erotismen, [...] kombiniert nach dem Muster ‚und - und', nicht nach dem Muster ‚entweder - oder'."[11]

Diese Einheit aus verschiedenen Tendenzen, die körperliche und seelische Nähe zu anderen Menschen zu suchen, wird in manchen Kulturen im Lauf der Geschichte in Stücke gerissen. Manche dieser Stücke gelten als moralisch und andere als unmoralisch. Auf die Rolle der christlichen Theologie und der Kirche bei diesen Vorgängen gilt es nun, einen Blick zu werfen.

II. Das gleichgeschlechtliche Verlangen in der Sicht von Theologie und Kirche

Reichsbischof Burkhard von Worms († 1025) hatte offenbar eine sehr konkrete Vorstellung von der „sodomitischen Sünde". In seinem *Decretum*, einem Bußbuch, das Beichtvätern als Anleitung dienen sollte, formuliert er als Frage zur Gewissenserforschung: „Hast du Unzucht getrieben, wie die Sodomiter tun, indem du deine Rute in eines Mannes Rücken oder das Hinterteil eingeführt und so auf sodomitische Weise den Koitus vollzogen hast?"[12] Das Bild des Analverkehrs zweier Männer wird uns hier plastisch vor Augen geführt; dennoch sollte dies nicht dazu verleiten, es mit der modernen Vorstellung von „Homosexualität" zu identifizieren. Denn zum einen war damit keinesfalls die Vorstellung einer „möglicherweise im Menschen verwurzelte[n] Grundanlage"[13] verbunden, und zum anderen ist Burkhard nie auf den Gedanken gekommen, die gegenseitige Masturbation zweier Männer ebenfalls als „sodomitisch" zu bezeichnen. Andere Autoren verbanden mit diesem Adjektiv ganz andere Assoziationen in Zusam-

menhang mit „widernatürlichen" Formen des sexuellen Verkehrs. Selbst sexuelle Akte zwischen Mann und Frau, die nicht auf Fortpflanzung zielen, sind gelegentlich als „sodomitisch" bezeichnet worden. Ganz generell kann man sagen, dass die christliche Theologie in ihren ersten zehn Jahrhunderten keinen allgemein gebräuchlichen und klar umrissenen Begriff für gleichgeschlechtliche Handlungen hervorgebracht hat.

Die Auslegungsgeschichte der Erzählung von der Zerstörung der Stadt Sodom (Gen 19,1-29) jedenfalls konzentrierte sich keineswegs von Anfang an auf deren sexuelle Aspekte. Innerbiblisch thematisierten die Verweise auf Sodom eher die Arroganz der Bewohner (z.B. Jes 3,9; Jer 23,14) oder deren Weigerung, den Armen beizustehen (Ez 16,49f). Auch wo es explizite sexuelle Konnotationen gibt (2 Petr 1,10; Jud 7f), geht es nicht eindeutig um gleichgeschlechtliche Handlungen. Eine allmähliche Verengung auf eine ausschließliche „sexuelle Lesart" der Erzählung beginnt - unter kirchlich anerkannten Autoren - erst mit Ambrosius und Augustinus[14], um schließlich bei Gregor dem Großen († 604) ihr Vollbild zu erreichen: Die Zerstörung von Sodom wird zum Inbegriff der Strafe Gottes für „Verbrechen des Fleisches" (*scelera carnis* - die in dieser Erzählung übrigens gar nicht begangen werden).[15]

Zu einem bedeutenden Wendepunkt der Geschichte kommt es, als der Wortführer der „Gregorianischen Reform", Petrus Damiani († 1072), ein neues Substantiv prägt: *sodomia.*[16] Dies geschieht in seinem *Liber Gomorrhianus,* einem umfangreichen Brief an Papst Leo IX. aus dem Jahre 1049. Damiani will damit den Papst und die Kirche wachrütteln wegen des zunehmenden Umsichgreifens des „sodomitischen Lasters" in Klerus und Ordensgemeinschaften. Er tritt dafür ein, „Sodomiter" wesentlich strenger zu bestrafen, als dies bis dahin die diversen Bußbücher vorgesehen hatten. Seine Vorschläge reichen von der Amtsenthebung sodomitischer Priester bis hin zur Todesstrafe. Unmittelbaren Erfolg hatte Damiani zu seinen Lebzeiten damit nicht - erst auf dem Dritten Laterankonzil 1179 wurden manche seiner Forderungen aufgegriffen. Durchgesetzt aber hat sich im Laufe der Zeit der Ausdruck „Sodomie" als eine Art Oberbegriff für verschiedene sexuelle Handlungen zwischen Männern.

Damiani entwickelte das Wort *sodomia* in bewusster Analogie zu *blasphemia,* der Gotteslästerung: „Wenn Blasphemie die schlimmste Sünde ist, weiß ich nicht, auf welche Weise Sodomie besser sein sollte."[17] „Sodomie" ist also von Anfang an kein neutraler, beschreibender Ausdruck, sondern die theologische Qualifizierung einer schweren Sünde. Mehr noch: Der abstrakte Oberbegriff für eine Reihe verschiedener Handlungen erweckt den Eindruck, er destilliere aus diesen Handlungen eine Essenz, ihr gemeinsames charakteristisches Wesen. Das hat erhebliche Konsequenzen: Sodomiter sind hinfort nicht mehr die Bewohner des Städtchens Sodom am Toten Meer und auch nicht jene, die etwas tun, was man den Einwohnern von Sodom unterstellt hat. Sodomiter sind nun vielmehr die Träger des Merkmals der „Sodomie". „Sie sind nicht mehr Personen, die - aus einer Unzahl von Motiven und in den denkbar unterschiedlichsten Umständen - ein paar einander ähnelnde Handlungen ausführen. Sie sind Sodomiter, die Sodo-

mie begehen."[18] So entsteht aus mehr oder weniger klar umrissenen Taten ein bestimmter Menschen*typus*. Hier liegen die Anfänge einer Dichotomie, die zwischen Sodomitern einerseits und „normalen" Menschen andererseits unterscheidet - und damit eines Denkens, das man in einem weiter gefassten Sinn als rassistisch bezeichnen könnte.

Als einige Jahrzehnte später, kurz nach dem Vierten Laterankonzil von 1215, die *Summa de poenitentia*, ein Bußbuch des Paul von Ungarn, erscheint, benutzt der Autor inzwischen durchgehend die Bezeichnung „Sodomie". Sein Ziel ist es, die Beichtväter zu überzeugen, dass es sich dabei wirklich um eine schwere Sünde handelt. Darüber gab es offenbar keinen katholischen Konsens. „Für manche zählt die Sünde nicht ... in manchen Gegenden werden Männer fast in der Öffentlichkeit missbraucht, als sei dies eine Form von Weltläufigkeit"[19] - so jedenfalls die Wahrnehmung Pauls. In seinem Überblick über die wichtigsten Laster, die er traditionell entlang der sieben Todsünden ordnet, werden infolgedessen die Erläuterungen zur „Sünde wider die Natur" (der Todsünde der „Wollust", *luxuria*, zugeordnet) exzessiv ausgeweitet: Sie nehmen ca. 40 Prozent des Raumes für die Diskussion *aller* Sünden ein. Paul benutzt den Ausdruck „Sodomie" dabei als ein Synonym für die „Sünde wider die Natur", d.h. für eine ganze Bandbreite sexueller Handlungen, die nicht auf die Zeugung von Nachkommen ausgerichtet sind. Solche Handlungen sind in seinen Augen die Ursache für Hungersnöte, Pest und Erdbeben. Was daran verwerflich ist, erläutert er, neben den Verweisen auf die notorischen Bibelstellen (Gen 19; Lev 18. 20; Röm 1,26ff), auch theologisch: „Sodomiter sind die Feinde Gottes und Mörder und Zerstörer der Menschheit. Sie scheinen zu Gott zu sagen, ‚Du hast die Menschen erschaffen, damit sie sich vermehren. Aber wir arbeiten dafür, dass dein Werk zerstört wird.'"[20]

Albertus Magnus († 1280) greift diese Argumentation auf, indem er *luxuria* als *die* Sünde gegen den Fortpflanzungsauftrag interpretiert. In seiner Sicht entspricht die Menge des insgesamt vorhandenen männlichen Samens genau der Menge, die zum Weiterbestehen der Menschheit benötigt wird. Deshalb darf nichts davon vergeudet werden. Albert weiß wohl, dass diese Gleichung nicht mit dem medizinischen Wissen seiner Zeit vereinbar ist, dennoch bedeutet für ihn jeder Same, der nicht - gemäß seiner Teleologie - in einen fruchtbaren Schoß gelangt, eine Todsünde.[21] Nur dann, wenn er vom hohen Wert des zölibatären Lebens zu sprechen hat, setzt sich Albert über seine Erwägungen selbst hinweg.

Sein Schüler Thomas von Aquin († 1274) beteiligt sich nicht an derlei Aufgeregtheiten. In seiner *Summa theologiae* sind die sieben Todsünden an den Rand gedrängt und dienen nicht mehr als systematisches Gerüst. Gleichgeschlechtliche Aktivitäten - übrigens mit Blick auf Männer *und* Frauen - verhandelt er im kurzgefassten Unterpunkt eines Unterpunkts.[22] Aber seine Haltung bleibt zwiespältig: Einerseits rückt er das Thema weit aus dem Zentrum der Aufmerksamkeit, andererseits rechnet er die „Sünden wider die Natur" unter die schlimmsten. Einerseits besteht er auf dem rechten Gebrauch der Fortpflanzungskräfte zur Erhaltung der Gattung, worin seiner Ansicht nach auch das

wahre Vergnügen (*delectatio*) besteht; andererseits erkennt er, dass auch der „widernatürliche" Gebrauch der Geschlechtsorgane mit *delectatio* verbunden ist, worin er zumindest eine Gefahr für die vernünftige Ordnung der Seele sieht.

An dieser Zwiespältigkeit wird etwas sichtbar vom generellen Dilemma, in dem die mittelalterliche Theologie bei diesen Fragen steckt: Anders als bei Mord, Raub oder Betrug ist bei den gleichgeschlechtlichen Vergnügungen keineswegs unmittelbar einleuchtend, was daran so schändlich sein sollte. Im Gegenteil: Das gleichgeschlechtliche Verlangen bedeutet für die Beteiligten eine nicht geringe *delectatio* und fügt anderen keinen Schaden zu, ist also nichts Abscheuerregendes, sondern eher eine Versuchung - und das nicht nur für eine Minderheit: *gefährliches Verlangen.* Deshalb warnen auch etliche Bußbücher die Beichtväter davor, nach der Sünde der Sodomie im Beichtstuhl direkt zu fragen - um die Beichtenden nicht auf falsche Ideen zu bringen. Die theologische Argumentation ist indessen erstaunlich schwach und widersprüchlich: Neben biblischen Bezugnahmen und Anleihen bei kultischen Reinheitsvorstellungen kreisen die Überlegungen immer wieder um den Fortpflanzungsauftrag und um die teleologische Bestimmung der Geschlechtsorgane als Zeugungsorgane.

Was die Hintergründe angeht, sind möglicherweise aber andere Vorstellungen in den Texten aufschlussreicher: Häufig fallen ressentimentgeladene Ausdrücke der Beschmutzung (*pollutio, turpitudo, obscenus, sordes* etc.), des Niedrigen (*peccatum ignominiosus, flagitium, incontinentia,* aus dem stoischen Einfluss auf Paulus: *eis pâthé atimías,* Röm 1,26) und nicht zuletzt des Unmännlichen (*mollities, molles* etc.): „Man findet schwer eine einzige Verurteilung in der theologischen Überlieferung, die nicht auf einer frauenfeindlichen Logik beruht. Heftig verurteilt wird alles Feminine, aber ganz besonders alles, was den Eindruck erweckt, männliche Privilegien preiszugeben."[23]

Man wird sich hüten müssen, hier zu fertigen Erklärungen psychologischer oder kulturkritischer Art zu greifen. Zu unterschiedlich sind die einzelnen Autoren, ihre Motive, ihre Jahrhunderte. Was uns indessen aus dem Mittelalter bleibt, sind nicht die theologischen Erwägungen zum gleichgeschlechtlichen Verlangen, sondern die Idee, dass die eigene Identität auf den Geschlechtsorganen der jeweiligen Sexpartner beruhen könnte. Die Idee, dass die Praxis der „Sodomie" einen Menschen zum „Sodomiter" macht, zu einer anderen Art Mensch, ist tatsächlich ein Produkt der christlichen Theologie. Ohne dieses wäre es im ausgehenden 19. Jahrhundert niemals zu einer so umgehenden Akzeptanz des ähnlich gelagerten, aber weiterreichenden Konzepts der „Homosexualität" gekommen.

Dabei ist „Homosexualität" nicht einfach die Übersetzung der Neuzeit für den mittelalterlichen Ausdruck „Sodomie". Als im Jahr 1869 der österreichisch-ungarische Weinhändler und Schriftsteller Karol Maria Benkert diesen griechisch-lateinischen Neologismus prägt, verbindet er damit durchaus emanzipatorische Hoffnungen. Durch die Verpflanzung des Konzepts der Sodomie in das medizinisch-naturwissenschaftliche Denken, innerhalb dessen es seit dem 18. Jahrhundert *en vogue* war, auch für die Andersheit von Frauen, Schwarzen oder Juden eine biologische Grundlage zu entdecken, erhofft sich Benkert eine Ent-

Moralisierung: Um die moraltheologische Verurteilung loszuwerden, wird sie durch das Konzept der psycho-physischen Andersheit ersetzt. Als gewissermaßen naturgegebene *Veranlagung* könne Homosexualität doch keine Sünde sein. Dadurch überlebt aber gerade die problematischste theologische „Errungenschaft" - die wesensmäßige Andersheit der Sodomiter - in der biologischen Andersheit der „Homosexuellen".

In der katholischen Welt reagiert man umgehend auf die Erfindung der Homosexualität. Die Idee der Veranlagung wird aufgegriffen, insofern sie hilft, das gefährliche Verlangen als etwas Andersartiges von der eigenen „Normalität" abzugrenzen. Zugleich aber wird die Idee heftig angegriffen, insofern sie mit der Vorstellung einer Schuldlosigkeit der Homosexualität einhergeht. Innerhalb weniger Jahrzehnte werden in den theologischen Lexika die Einträge über „Sodomie" durch Artikel über „Homosexualität" ersetzt. Diese Artikel werden seither immer ausführlicher, denn die katholische Position muss nun gegen konkurrierende Ansichten der Naturwissenschaften und bald auch der Psychoanalyse verteidigt werden. Das gelingt nicht ohne Widersprüche. So heißt es etwa im renommierten katholischen *Lexikon für Theologie und Kirche* in der 2. Auflage von 1933:

„Ganz falsch ist es, alle Fälle von Homosexualität auf Naturanlage zurückzuführen und damit wie eine Krankheit zu entschuldigen. [...] Demgegenüber gilt der allgemeine sittliche Grundsatz, dass eine angeborene Anlage und leidenschaftliche Neigung nur dann von der persönlichen Verantwortung entbindet, wenn sie als völlig unwiderstehlicher Zwang auftritt, sonst aber Verantwortung und Sünde höchstens mindert, nicht aufhebt."[24]

Damit kommt ein neues Moment in die katholischen Diskurse über Homosexualität: Was ist zu „vorpersonalen" Aspekten wie Veranlagung, Neigung oder Trieb zu sagen? Unter den immer zahlreicher werdenden kirchlichen Stellungnahmen der letzten Jahrzehnte sei hier nur das Schreiben der Glaubenskongregation *Homosexualitatis problema*[25] erwähnt. Darin wird der Versuch gemacht, Veranlagung und Handeln zusammenzuhalten, um die Verurteilung aufrechterhalten zu können:

„Die spezifische Neigung der homosexuellen Person ist zwar in sich nicht sündhaft, begründet aber eine mehr oder weniger starke Tendenz, die auf ein sittlich betrachtet schlechtes Verhalten ausgerichtet ist. Aus diesem Grunde muss die Neigung selbst als objektiv ungeordnet angesehen werden." (Nr. 3)

Man kann nicht sagen, dass hier stringenter argumentiert wird als in früheren Zeiten. Zwar ist von Erdbeben und Samenvergeudung keine Rede mehr, doch die Idee der Teleologie der Geschlechtsorgane erscheint nun als „Komplementarität der Geschlechter", die die „innere Einheit des Schöpfers" widerzuspiegeln habe.[26] Die Hauptlast der Begründung, warum Homosexualität so entschieden

abzulehnen ist, muss jedoch weiterhin die Bibel tragen. Die Einsprüche der Exegeten, die aufzeigen, dass innerhalb der Bibel hierzu keineswegs „ein beständiges biblisches Zeugnis" (Nr. 5) existiert, werden als „zutiefst irrig und abwegig" (Nr. 4) zurückgewiesen, denn die Heilige Schrift werde nur dann richtig verstanden, wenn sie „der lebendigen Tradition der Kirche" (Nr. 5) nicht widerspreche. Richtschnur für die Auslegung der Bibel ist also jene Tradition, die durch ihre Fehldeutungen und Verengungen im Laufe der Kirchengeschichte erst eine Lesart der biblischen Geschichten gegen das gleichgeschlechtliche Verlangen etablierte.

Das Dokument verlangt somit gleich ein mehrfaches *sacrificium intellectus:* das Ignorieren der Erkenntnisse der Bibelwissenschaft, das Akzeptieren der Fiktion einer biblisch-kirchlich konstanten Position gegen das gleichgeschlechtliche Verlangen und schließlich das Einwilligen in eine Wirklichkeitswahrnehmung, wonach „die Praxis der Homosexualität Leben und Wohlfahrt einer großen Zahl von Menschen ernsthaft bedroht" (Nr. 9).

Auch spätere kirchliche Stellungnahmen kommen über dieses Argumentationsniveau nicht hinaus. Man hat den Eindruck, dass nach jedem Strohhalm gegriffen wird, um die Position zu halten, während immer deutlicher wird, dass es echte ethische Argumente gegen respektvolle und gewaltfreie Beziehungen von Menschen nicht gibt. Hier kommt der Diskurs an sein Ende.

III. Fazit

Viele liberal gesinnte Menschen denken heute, dass man die Existenz der Homosexuellen „akzeptieren" sollte, dass sich also die *Bewertung* der Homosexualität verändern müsse. Der Blick in die Geschichte zeigt dagegen, dass die Gewalt gegen das menschliche Verlangen nicht mit der Bewertung, sondern bereits mit der Erfindung der Kategorien beginnt. Die begriffliche Aufteilung des vielgestaltigen sexuellen Verlangens in erlaubte und unerlaubte Handlungen erzeugt unterschiedliche „Arten" von Menschen, unter denen die Sodomiter per se als sündig zu gelten haben. Dies fügt nicht nur jenen Schaden zu, die dadurch diskriminiert werden, sondern auch allen übrigen. Denn auch wenn es wahrscheinlich unbewusst der Zweck der Kategorisierung war, die verwirrenderen sexuellen Gefühle einer klar umrissenen Gruppe von „Anderen" zuzuordnen, um sich selbst als „normal" begreifen zu können, so lassen sich dadurch diese Gefühle keineswegs abstellen. Jeder Mensch erlebt Formen des Verlangens nach anderen Menschen - ganz unabhängig von deren Geschlecht. Auf viele derjenigen, die sich in einer eindeutig heterosexuellen Identitätskonstruktion eingerichtet haben, wirkt das gelegentliche Auftreten gleichgeschlechtlicher Wünsche verunsichernd und beängstigend: Bin ich etwa doch nicht richtig heterosexuell? Gehöre ich etwa doch zu den Anderen, zu den Ausgegrenzten? Was wird aus meiner Ehe, aus meiner gesellschaftlichen Position?

Vielfach gehen aus solchen Ängsten panische Abwehrreflexe hervor (vor allem

bei Männern): Mit diskriminierenden Äußerungen und oft genug handgreiflicher Gewalt gegen Schwule und Lesben versuchen diese Verunsicherten, sich und der Welt zu beweisen, dass sie eindeutig auf die „gute" Seite der Dichotomie gehören. Dass es gerade diese Dichotomie ist, die sie leiden macht, erkennen sie nicht.

Aktivisten in den homosexuellen Emanzipationsbewegungen haben innerhalb der Homo-Hetero-Dichotomie den Versuch gemacht, die ihnen zugewiesene Rolle positiv zu wenden und in Identität und Stolz umzumünzen. In vielen Ländern mit großem Erfolg: Verbote wurden abgeschafft, Antidiskriminierungsgesetze erlassen und Rechtsformen zum Schutz von Partnerschaften entwickelt. Auf diesem Weg gelang es auch in einigen Ländern, die Bezeichnung „homosexuell" durch ehemals diskriminierende, aber nun politisch gewendete Ausdrücke wie „schwul" oder „lesbisch" zu ersetzen. Der Preis, der für all das bezahlt werden musste, besteht darin, dass die grundlegende Andersheit der Homosexuellen in zahlreichen Gesetzestexten festgeschrieben wurde und von vielen Menschen heute als „natürlich" angesehen wird. Diese festgeschriebene Andersheit konserviert eine Trennlinie, die umgehend wieder „scharf" gemacht werden kann, wenn sich das gesellschaftliche Klima ändern sollte.

Deshalb vertrete ich die Ansicht, dass das liberale Anerkennen der Andersheit von Schwulen und Lesben nicht weit genug über Petrus Damiani hinausführt. Wünschenswert wäre stattdessen die Einsicht in die Künstlichkeit der Begriffe, die das menschliche Verlangen klassifizieren und das Leben der sogenannten Homosexuellen und Heterosexuellen gleichermaßen beschädigen. Ebenso wenig wie es verschiedene menschliche „Rassen" gibt, gibt es verschiedene „Veranlagungen". Was es gibt, sind verschiedene Menschen. *Gleich* sind die Menschen in ihrer Verschiedenheit. Ich stimme Isolde Karle zu: „Einer Theologie der Befreiung, die hier mit guten Gründen anknüpfen kann, geht es dementsprechend um nichts anderes als um die Befreiung von kulturell aufgezwungenen Stigmatisierungen, die emanzipierte Frauen, Homosexuelle, Intersexuelle und alle diejenigen Männer und In-Betweens erleben, die nicht in das gängige Raster der überkommenen bürgerlich-bipolaren Geschlechtstypik passen und unter ihr leiden."[27]

Auf diesem Weg der Befreiung von menschengemachten Kategorien und Stigmatisierungen hätte vielleicht auch die Schöpfung Gottes eine Chance, von uns als ein Geschenk erkannt zu werden, zu welchem das gesamte menschliche Verlangen gehört - nicht als etwas Gefährliches, sondern als eine Kraft, die Nähe, Solidarität und Liebe hervorzubringen vermag.

[1] Zu den ersten drei Beispielen vgl. David M. Halperin, *Heroes and Their Pals,* in: ders., One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love, New York 1990, 75-87.

[2] Robert Aldrich, *Die Geschichte der Homosexualität,* in: ders. (Hg.), Gleich und anders. Eine globale Geschichte der Homosexualität, Hamburg 2007, 7-27, 7

[3] Tsuneo Watanabe, *The Love of the Samurai,* London 1989, 114, zit. nach Rüdiger Lautmann, *Homosexualität? Die Liebe zum eigenen Geschlecht in der modernen Konstruktion,* in: Helmut Puff (Hg.), Lust, Angst und Provokation. Homosexualität in der Gesellschaft, 15-37, 19.

[4] Vgl. Lautmann, *Homosexualität?*, aaO., 19. Vgl. auch Gilbert Herdt/Robert J. Stoller, *Intimate Communications: Erotics and the Study of Culture*, New York 1990.

[5] Alfred C. Kinsey et al., *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphia 1948 (deutsche Ausgabe: *Das sexuelle Verhalten des Mannes*, Berlin/Frankfurt am Main 1955) und ders. et al., *Sexual Behavior in the Human Female*, Philadelphia 1953 (deutsche Ausgabe: *Das sexuelle Verhalten der Frau*, Berlin/Frankfurt am Main 1954). Den Reports wurde vorgeworfen, der Kreis der über ihr Sexualleben befragten Personen sei nicht repräsentativ. Kinseys Nachfolger als Direktor am Kinsey Institute for Sex Research, Paul Gebhard, ließ deshalb in einem langjährigen Projekt die Daten der Reports verifizieren und von ergebnisverfälschenden Faktoren bereinigen. Das Resultat der Überprüfungen, das Kinseys Schlussfolgerungen im Wesentlichen bestätigt, liegt vor unter dem Titel: *The Kinsey Data: Marginal Tabulations of the 1938-1963 Interviews Conducted by the Institute for Sex Research*, Bloomington, IN 1979.

[6] Kinsey et al., *Das sexuelle Verhalten des Mannes*, aaO., 594.

[7] Ebd., 617.

[8] Sigmund Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. I. Die sexuellen Abirrungen*, Leipzig/Wien ^{3}1915, 5, Anm. 1 (in der vermehrten Auflage von 1915 neu hinzugefügt).

[9] Erst 1974 wurde „Homosexualität" von der American Psychiatric Association aus ihrem Krankheitenkatalog (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) gestrichen. Aus der „Internationalen Klassifikation der Krankheiten" (*International Classification of Diseases* - ICD) der Weltgesundheitsorganisation (WHO) wurde „Homosexualität" 1992 entfernt. - Zur Würdigung und Kritik Freuds vgl. Guy Hocquenghem, *Das homosexuelle Verlangen*, München 1974, bes. Kap. II.

[10] Vgl. Isolde Karle, *„Da ist nicht mehr Mann noch Frau ..." Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 2006, 15.

[11] Hocquenghem, *Das homosexuelle Verlangen*, aaO., 106.

[12] *Burchardi Wormaciensis ecclesiae episcopi Decretorum Libri XX*, Decretum XIX, in: Jean-Paul Migne, Patrologia Latina, Bd. CXL, Sp. 537-1058, hier Sp. 967D: „Fecisti fornicationem sicut Sodomitae fecerunt, ita ut in masculi terga et in posteriora virgam tuam immitteres, et sic secum coires more Sodomitico?"

[13] Hubertus Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln u.a. 1999, 147. Vgl. auch Lutterbachs ganzes Kapitel „Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten", 147-161.

[14] Vgl. etwa Ambrosius, *De Abraham*, 1.3.14 und 2.8.45; Augustinus, *De civitate Dei*, 16.30; *Confessiones*, VIII.15 (wobei bei Augustinus weniger das gleichgeschlechtliche Verlangen als die ungeordnete Begierde an sich im Vordergrund steht).

[15] Vgl. Gregor der Große, *Moralia in Job*, 30.18.60; *Regula pastoralis*, 3.27. Diese Fehldeutung setzt sich - noch weiter verengt auf gleichgeschlechtliche Akte - bis in die Gegenwart fort, vgl. etwa den *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1993, der davon spricht, in Gen 19 werde „Homosexualität" als eine „schlimme Abirrung" bezeichnet (Nr. 2357).

[16] Ich folge hier Mark D. Jordans These in seiner wichtigen Untersuchung *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago/London 1997.

[17] Petrus Damiani, *Liber Gomorrhianus* (= Epistola 31), in: Kurt Reindl (Hg.), Die Briefe des Petrus Damiani (Monumenta Germaniae Historica 4), Bd. 1, München 1983, 328.

[18] Jordan, *Invention of Sodomy*, aaO., 44.

[19] Paul von Ungarn, *Summa de poenitentia*, in: Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario casinensi asservantur series ..., Bd. IV, Monte Cassino 1880, 207a.

[20] Ebd., 209a.

[21] Vgl. Albertus Magnus, *Quaestio de luxuria*, 1-4, in: ders., Opera omnia, hg. vom Institutum Alberti Magni Coloniense, Bd. 25/2, Münster 1993.

[22] Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, 2-2. q. 153f. Vgl. auch ders., *De malo*, 15.1 ad 7 sowie *Summa contra Gentiles*, 3.122. Eine ausführliche Analyse findet sich bei Jordan, *Invention of Sodomy*, aaO., 136ff. Zum Verständnis des Naturrechts auf der Linie Aristoteles-Thomas vgl. den Beitrag von Erik Borgman in diesem Heft.

[23] Jordan, *Invention of Sodomy*, aaO., 169

[24] Karl Hilgenreiner, Art. *Homosexualität*, in: LThK², Freiburg 1933, 130-131, 130.

[25] Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen, 30. Oktober 1986 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 72), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1986.

[26] Wie hier vom Mittelalter zur Neuzeit signifikante Akzentverschiebungen stattfinden, beschreibt Erik Borgman in diesem Heft.

[27] Karle, *„Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“*, aaO., 12.

Europas moralische Werte: Kennzeichen oder Wunden der Zivilisation?

Julie Clague

Der europäische Reformvertrag, den die Regierungsvertreter der EU-Mitgliedsstaaten im Oktober 2007 unterzeichnet haben und der 2009 in Kraft treten soll, formuliert die Vision und die Werte der Europäischen Union wie folgt:

„Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören. Diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet.“[1]

So entwirft der Vertrag eine Stellungnahme zum moralischen Kurs und zur politischen Mission einer Europäischen Union, die aus 450 Millionen Bürgern besteht, und leitet die nächste Phase jener gemeinsamen Anstrengungen ein, die als das „Europäische Projekt“ bezeichnet werden. Seit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) hat es kein so ehrgeiziges politisches Unterfangen mehr gegeben, die Kennzeichen einer moralischen Zivilisation festzulegen und

umzusetzen. Die hohen Ideale des Vertrags haben das ambitionierte Ziel anvisiert, die Konflikte, Ressentiments, Vorurteile, Nationalismen und Rassismen, die den Kontinent verseucht haben, ein für alle Mal zu beseitigen durch den Aufbau eines geeinten Europas und die Schaffung eines gastfreundlichen und in sozialer Hinsicht inklusiven politischen Raums, der jeden Lebensstil aufnimmt, sofern er nur friedlich mit anderen koexistieren kann.

Eine auf denselben Grundwerten basierende Vision von einer gerechten und guten Ordnung findet sich auch in den verschiedenen Soziallehren der römisch-katholischen Kirche, und vielleicht beruhigt es die europäischen Katholiken - die in jedem der 27 Mitgliedstaaten vertreten sind -, die starke Entsprechung zwischen der Sichtweise ihrer Kirche und dem, was der Vertrag darlegt, zu sehen. Schließlich hat Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Europa* die Katholiken daran erinnert, dass sie aufgerufen sind, einen „unentbehrlichen Beitrag [zu] leisten, um in Europa eine immer menschenwürdigere Gesellschaft aufzubauen."[2] In diesem Zusammenhang hat er auch auf die Umsetzbarkeit der kirchlichen Soziallehre verwiesen:

„Beim Aufbau der menschenwürdigen Stadt muss der Soziallehre der Kirche eine inspirierende Rolle zuerkannt werden. *Durch sie nämlich stellt die Kirche dem europäischen Kontinent die Frage nach der moralischen Qualität seiner Kultur. Sie hat ihren Ursprung in der Begegnung zwischen der biblischen Botschaft mit der Vernunft auf der einen und den das Leben des Menschen und der Gesellschaft betreffenden Problemen und Situationen auf der anderen Seite. Durch die Gesamtheit der von ihr gebotenen Prinzipien trägt diese Lehre dazu bei, solide Grundlagen für ein menschengerechtes Zusammenleben in Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit und Solidarität zu legen. Ausgerichtet auf die Verteidigung und Förderung der Würde der menschlichen Person - Grundlage nicht nur des wirtschaftlichen und politischen Lebens, sondern auch der sozialen Gerechtigkeit und des Friedens - erweist sich die Soziallehre als fähig, die tragenden Säulen der Zukunft des Kontinents abzustützen."*[3]

Allein das profilierte Pontifikat von Johannes Paul hat ein reiches Erbe von Lehren hinterlassen, die beklagen, dass unsere gegenwärtige Welt von so vielen sozialen und politischen Ungerechtigkeiten gekennzeichnet ist, und die die nicht verhandelbaren Eigenschaften nennen, die das gemeinsame Leben der Menschheit charakterisieren sollten. Neben vielen anderen öffentlichen Einwürfen kritisierte er die Intoleranz, die den Frieden gefährdet, indem sie einen berechtigten sozialen und politischen Pluralismus unterdrückt[4], und sprach von der Notwendigkeit eines rechtlichen Schutzes für Minderheiten, um Diskriminierung und Ausgrenzung vorzubeugen.[5] In vielerlei Hinsicht lassen sich also in den Stellungnahmen dieser hohen Repräsentanten der Menschheit - EU und römisch-katholischer Kirche - Wertüberschneidungen und gemeinsame Anliegen erkennen. Doch trotz dieser augenscheinlichen Kompatibilität der moralischen Sprache haben Johannes Paul und sein Nachfolger Benedikt wiederholt ernsthafte Bedenken hinsichtlich der Zielsetzungen des europäischen Projekts und der Werte geäußert, von denen es geprägt ist.

Das Problem der Kirche mit Europa

Gemäß der Logik dieser beiden Pontifikate ist es kein Zufall, dass das moralische Unbehagen mit der modernen Welt gerade auf dem Kontinent großgeschrieben wird, der mit der Aufklärung eine zwar ambivalente, aber dennoch die einflussreichste aller kulturellen Revolutionen hervorgebracht hat. In ihrer Betonung des Werts der Freiheit habe die Kultur der Aufklärung das gesellschaftliche Leben Europas verzerrt und einen Gegensatz zwischen sich und dem Christentum geschaffen.[6] Infolgedessen, so Johannes Paul, prägt die europäische Kultur

„ein immer weiter verbreiteter religiöser Agnostizismus, verbunden mit einem tieferen moralischen und rechtlichen Relativismus, der seine Wurzeln im Verlust der Wahrheit vom Menschen als Fundament der unveräußerlichen Rechte eines jeden hat."[7]

Eine Lösung finde sich in der Soziallehre der Kirche, denn sie enthalte

„Anhaltspunkte, um die moralische Struktur der Freiheit verteidigen zu können und so die europäische Kultur und Gesellschaft sowohl vor der totalitären Utopie der ‚Gerechtigkeit ohne Freiheit' als auch vor der Utopie der ‚Freiheit ohne Wahrheit', die mit einem falschen ‚Toleranz'-Begriff einhergeht, zu bewahren."[8]

Seit der Öffnung des Eisernen Vorhangs 1989 hat vor allem die letztgenannte dieser beiden Fallgruben die Kirche am stärksten belastet. Mit Papst Benedikt gesprochen, hat eine „Degeneration von Toleranz zu einer Gleichgültigkeit ohne Bezug zu bleibenden Werten" stattgefunden.[9] Paradoxerweise, so seine Argumentation, führe eine solche Freizügigkeit nicht zu unbegrenzter Freiheit für alle, sondern zum Zwang. Auf diese Weise kann das gesetzliche Verbot der Diskriminierung die Freiheit anderer gefährden:

„Der Begriff der Diskriminierung wird immer weiter gefasst, und so kann sich das Diskriminierungsverbot immer mehr in eine Beschränkung der freien Meinungsäußerung und der Religionsfreiheit verwandeln. Bald wird man nicht mehr behaupten dürfen, dass die Homosexualität - wie die katholische Kirche es lehrt - eine objektive Unordnung im menschlichen Leben darstellt."[10]

Die Autorin

Julie Clague ist Vorstand des Departments für Theologie und Religionswissenschaft an der Universität Glasgow, wo sie christliche Theologie und Ethik unterrichtet. Sie ist Mitherausgeberin der Zeitschrift „Political Theology" und Mitglied der Theologischen Kommission der katholischen Bischöfe von England und Wales. Zahlreiche Veröffentlichungen auf den Gebieten der Moraltheologie, der katholischen Sozialphilosophie und der Bioethik. Soeben erschien „Moral Theology for the Twenty-First Century" (London 2008), das sie mit Bernard Hoose and Gerard Mannion herausgab. Anschrift: Department of Theology and Religious Studies, No. 4 The Square, University of Glasgow, Glasgow, G12 8QQ, Großbritannien. E-Mail: j.clague@arts.gla.ac.uk.

Nach dieser Auffassung ist die moralische Vision Europas unzulänglich. Die Werte, mit denen die EU ein neues Europa auszustatten gedenkt, sind nicht die positiven Kennzeichen der Zivilisation, sondern eher ein Symptom der tieferen Wunden, die es an sich trägt. Und so nimmt es nicht wunder, dass gewisse

Gesetzesentwürfe der EU auf energischen Widerstand seitens der Katholiken getroffen sind, die ihnen vorwerfen, „Freiheit ohne Wahrheit" zu fördern. Die heftigste Reaktion der Kirche richtete sich gegen die gesetzgeberischen Bemühungen, die europäischen Bürgerrechte auf Lesben und Schwule auszudehnen.

Europäischer Aufbau oder Abriss? Gesetzlich verankerte Rechte für Lesben und Schwule

In ganz Europa ist die Offenheit und Akzeptanz gegenüber sexueller Verschiedenheit größer denn je, und dies spiegelt sich in bisher unerreichten Graden des gesetzlichen Schutzes für Schwule und Lesben. Einvernehmliche gleichgeschlechtliche Beziehungen zwischen Erwachsenen sind entkriminalisiert worden. Die Diskriminierung sexueller Orientierungen am Arbeitsplatz ist innerhalb der EU illegal. Viele - wenn auch längst nicht alle - europäische Länder gestatten es Lesben und Schwulen, Militärdienst zu leisten, ohne ihre Homosexualität verheimlichen zu müssen. Eine Anzahl von Nationen erkennen homosexuelle Partnerschaften gesetzlich an, und in Italien, Griechenland und Irland wird diese Frage zurzeit diskutiert. Die Niederlande, Belgien und Spanien haben gleichgeschlechtliche Ehen legalisiert. Neun der europäischen Staaten, in denen die ehelichen oder partnerschaftlichen Rechte sich auch auf gleichgeschlechtliche Paare erstrecken, erlauben solchen Paaren auch die legale Adoption von Kindern. Nichtsdestoweniger bleibt das Bild uneinheitlich. Die Einstellung zu Homosexualitäten variiert in den europäischen Nationen. Insbesondere Osteuropa ist alternativen Lebensweisen gegenüber weniger tolerant. In allen europäischen Nationen herrschen nach wie vor Vorurteile und Diskriminierung, und es kommt zu Verbrechen aus Hass gegen Schwule und Lesben. Europa ist weit davon entfernt, ein sicherer Platz für Schwule und Lesben zu sein, doch die Regionen der Sicherheit, Toleranz und des respektvollen Miteinanders breiten sich aus. Die verschiedenen EU-Institutionen haben dazu beigetragen, die gesetzlichen Rahmenwerke der Mitgliedstaaten zu verändern. Der *Vertrag von Amsterdam* (1997) war der erste Gesetzestext der EU, der die Nichtakzeptierbarkeit von Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung in Artikel 13 ausdrücklich erwähnte. Seither ist diese Sichtweise in ganz Europa Schritt für Schritt, wenn auch keineswegs im Gleichschritt, übernommen worden.

Die in der jüngsten Vergangenheit in Großbritannien in Kraft getretenen Gesetze sind ein anschauliches Beispiel für die Ausdehnung gesetzlich verankerter Rechte für Homosexuelle. Seit 2000 dürfen offen lebende Schwule Militärdienst leisten. 2001 wurde das Jugendschutzalter angeglichen. Der *Adoption and Children Act 2002* erlaubt es gleichgeschlechtlichen Paaren, gemeinsam Kinder zu adoptieren. 2003 bauten die *Employment Equality (Sexual Orientation) Regulations* den Schutz am Arbeitsplatz aus. Der *Civil Partnership Act 2004* gesteht gleichgeschlechtlichen Paaren, die ihre Verbindung eintragen lassen, dieselben Rechte

und Verantwortlichkeiten zu wie Eheleuten (seit Dezember 2005 haben um die 20.000 Paare ihre Partnerschaft eintragen lassen). Der *Equality Act 2006* garantiert gleiche Behandlung bei der Versorgung mit Gütern, Sozial- und Dienstleistungen.

Diese Erweiterung des gesetzlichen Schutzes für Homosexuelle steht in scharfem Kontrast zu den gesetzlichen Bestimmungen weltweit. In 72 Ländern gelten gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen nach wie vor als illegal; in zehn dieser Länder können sie mit der Todesstrafe geahndet werden. Betrachtet man die Handhabung der Rechte von Lesben und Schwulen in diesem größeren, globalen Kontext, so ist es unstrittig, dass Europa als Kontinent am fortschrittlichsten ist, wenn es um das Bemühen geht, eine politische Gemeinschaft zu etablieren, an der schwule Bürger und lesbische Bürgerinnen sich beteiligen, zu der sie beitragen und in der sie in gleicher Weise wie andere Mitbürger auch von den Gütern des zivilen Lebens profitieren können. Für einige stellt dies auf einem Kontinent, in dem Schwulsein neben anderen, beispielsweise ethnischen und religiösen Merkmalen, noch vor wenigen Jahrzehnten ein hinreichender Grund für die Vernichtung von Menschen war, eine wesentliche moralische Errungenschaft dar. Für andere dagegen - und dazu gehört auch die offizielle römisch-katholische Kirche - ist es ein besorgniserregendes Zeichen für den weiteren Verfall der europäischen Moral, ein verheerender Angriff auf angemessene Muster der menschlichen Existenz, wie sie sich in den grundlegenden Institutionen des gesellschaftlichen Lebens widerspiegeln, eine Bestätigung für das Schwinden von Europas christlicher Identität und eine Ablehnung dessen, was Gott für die Menschheit will.

Das Problem der Kirche mit der Homosexualität

Der römische Katholizismus erklärt, dass vor Gott alle Menschen - und dazu zählen auch Lesben und Schwule - gleich sind; Homosexuellen „ist mit Achtung, Mitleid und Takt zu begegnen. Man hüte sich, sie in irgendeiner Weise ungerecht zurückzusetzen."[11] Wenn sich aber die Kirche von dieser allgemeinen Aussage weg der Frage zuwendet, wie Kirche und Gesellschaft die Würde homosexueller Personen im Einzelnen garantieren sollen, dann verlagert sich der Schwerpunkt auf dramatische Weise von der Befürchtung, dass Schwule und Lesben einer unrechten und negativ diskriminierenden Behandlung ausgesetzt sein könnten, hin zu der Erklärung, weshalb gewisse gesetzliche Beschränkungen bezüglich des Zugangs zu gesellschaftlichen Gütern sowohl moralisch zu rechtfertigen als auch politisch notwendig seien. „Sexuelle Orientierung stellt" gemäß der Lehre des Vatikans, „keine Eigenschaft dar, die hinsichtlich der Nichtdiskriminierung mit Rasse, ethnischem Hintergrund usw. vergleichbar wäre. Anders als diese ist die homosexuelle Orientierung eine objektive Unordnung und gibt zu moralischen Bedenken Anlass."[12] Eine Gesetzgebung, die Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung für illegal erklärt, könnte sich „negativ auf Familie und

Gesellschaft auswirken" und sei abzulehnen.[13] Laut der *Lehrmäßigen Note* des Vatikans über die Beteiligung von Katholiken am politischen Leben sehen solche Gesetze „von den Prinzipien der natürlichen Ethik" ab und fördern die Freiheit der Wahl, „als ob alle möglichen Auffassungen über das Leben den gleichen Wert hätten."[14] Aus diesen Gründen verteidigt die Kirche das Recht der Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung.[15]

Was die zivilen Partnerschaften betrifft, so „muss der Schutz und die Förderung der *Familie* gewährleistet werden, die auf der monogamen Ehe zwischen Personen verschiedenen Geschlechts gründet [...]. Andere Formen des Zusammenlebens können der Familie in keiner Weise rechtlich gleichgestellt werden noch als solche eine gesetzliche Anerkennung erhalten."[16] Johannes Paul tat Versuche, „Modelle von Partnerschaften zu akzeptieren, in denen der Unterschied im Geschlecht nicht mehr wesentlich ist", als eine der zahlreichen modernen Bedrohungen der Ehe und des Familienlebens ab, die „die Wahrheit und die Würde der menschlichen Person" gefährden.[17]

2003 bekräftigte die Kongregation für die Glaubenslehre in einem Dokument zu diesem Thema erneut, dass „man sich nicht auf das Prinzip der Achtung und der Nicht-Diskriminierung jeder Person berufen" könne, „um die Legalisierung der homosexuellen Lebensgemeinschaften zu stützen".[18] Im Gegenteil „ist es geboten, klar und deutlich Einspruch zu erheben. Man muss sich jedweder Art formeller Mitwirkung an der Promulgation und Anwendung von so schwerwiegend ungerechten Gesetzen und, soweit es möglich ist, auch von der materiellen Mitwirkung auf der Ebene der Anwendung enthalten."[19]

Mit solchen Aussagen hat der Vatikan die katholischen Amtskirchen in ganz Europa auf einen Kollisionskurs mit ihren jeweiligen nationalen Regierungen gebracht. Die Bischöfe müssen beurteilen, wie weit die Kirche sich auf staatliche Gesetze und die Legalisierung der von ihr missbilligten Verhaltensweisen einlassen kann, ohne ihr christliches Zeugnis zu untergraben und Anstoß zu erregen, und gleichzeitig müssen sie abschätzen, welche politischen Konsequenzen eine Nichtkooperation haben könnte. Seit gesetzliche Regelungen für Lesben und Schwule sich auf die katholische Praxis auszuwirken beginnen, bezeichnen die offiziellen Kirchenvertreter ihre nationalen Kirchen als diskriminierte Gruppierungen und berufen sich auf ihr Gewissen, um das Recht auf religiösen Glauben zu sichern und eine differenzierte Handhabung einzuklagen. In der ganzen EU erzeugen die gesetzlichen Regelungen für Lesben und Schwule einen neuerlichen Antagonismus zwischen Kirche und Staat. Katholiken empfinden sich selbst in zunehmendem Maß als ausgegrenzt: als nur mehr eine unter vielen konkurrierenden Stimmen, die kein Vetorecht besitzt und deren Sicht des Lebens überdies für die Bürger Europas immer mehr an Reiz verliert.

Religiöses Vorrecht oder Gleichheit vor dem Gesetz? Der Fall der Adoptionsagenturen in Großbritannien

Im Vereinigten Königreich hat die katholische Reaktion auf den *Equality Act* (der Diskriminierung unter anderem aus Gründen der sexuellen Orientierung gesetzlich verbietet) eine erhitzte Debatte ausgelöst, die die öffentliche und die politische Meinung gespalten hat. Die katholischen Amtsträger wollten bestimmte Privilegien für ihre Adoptions- und Pflegschaftsdienste sicherstellen, die diesen die Möglichkeit geben sollten, gleichgeschlechtliche Paare an andere Agenturen zu verweisen. Der Kardinal Erzbischof von Westminster, Cormac Murphy-O'Connor, Oberhaupt der katholischen Kirche in England und Wales, argumentierte, „unsere gesetzlichen Agenturen dazu zu verpflichten, dass sie die Adoptionsanträge homosexueller Paare als potentieller Adoptiveltern bearbeiten, hieße, von ihnen zu verlangen, [...] dass sie gegen die Lehre der Kirche und ihr eigenes Gewissen handeln", was eine „unvernünftige, unnötige und ungerechte Diskriminierung von Katholiken" wäre.[20] Damit stand die Regierung vor einer Entscheidung zwischen konkurrierenden Rechtsgruppen. Sie hätte die Antidiskriminierungsgesetzgebung aus Respekt vor religiösen Überzeugungen um eine Klausel erweitern können, die die katholischen Agenturen ausgenommen hätte. Stattdessen beschloss die Regierung, sich konsequent an das Gesetz zu halten, das die Menschen in derselben Weise vor Diskriminierung aus Gründen der sexuellen Ausrichtung wie vor Diskriminierung aufgrund von Rasse, Geschlecht, Behinderung oder Religion schützen soll. Obwohl der *Equality Act* eine Reihe von Vorkehrungen enthält, um (beispielsweise im Bildungssektor) aus religiösen Gründen eine abweichende Handhabung zu erlauben, lehnte die Regierung die Sichtweise ab, dass eine religiöse Körperschaft, die öffentliche Gelder erhält, um soziale Wohlfahrtsdienste zu leisten, sich auf ihren religiösen Glauben berufen könne. Wenn die Agenturen keinen Weg finden, innerhalb des Gesetzes zu operieren, werden sie geschlossen.

Die Kennzeichen einer moralischen Zivilisation? Gott und das natürliche Sittengesetz

Die Kirche und die EU verbindet der gemeinsame Wunsch, in Europa eine wahrhaft moralische Gesellschaft zu errichten. Doch die Schaffung einer gerechten politischen Ordnung, die auf der gleichen Würde eines jeden beruht und in der jeder sich beteiligen und die ganze Fülle seines Potentials entfalten kann, ist keine einfache Aufgabe, und ihr Erfolg hängt von einem richtigen Verständnis der menschlichen Person ab. Weder politische Gesellschaften noch religiöse Körperschaften können die Menschenwürde voll und ganz respektieren und eine im menschlichen Sinne florierende Kultur begünstigen, wenn das ihnen zugrun-

deliegende Verständnis der Person fehlerhaft oder unvollständig ist. Aus diesem Grund besteht zwischen dem Problem der Kirche mit Europa und dem Problem der Kirche mit der Homosexualität ein so enger Zusammenhang. Für die Kirche erwächst die „Wahrheit über den Menschen" aus zwei Quellen, die sich gegenseitig stützen: aus einem richtigen Verständnis von Gott und einem richtigen Verständnis des natürlichen Sittengesetzes; diese beiden sind die wirklichen Kennzeichen einer moralischen Zivilisation, und beide sind nach Meinung der Kirche von Europa vernachlässigt worden:

„Wenn die fundamentalen Bedürfnisse der Würde des Menschen, seines Lebens, der Institution der Familie, der Gerechtigkeit der sozialen Ordnung, das heißt die Grundrechte des Menschen auf dem Spiel stehen, kann kein von Menschen geschaffenes Gesetz die vom Schöpfer in das Herz des Menschen eingeschriebene Norm umstoßen, ohne dass die Gesellschaft selbst in dramatischer Weise in dem getroffen wird, was ihre unverzichtbare Grundlage darstellt. Das Naturrecht wird so zu der jedem Menschen gebotenen wahren Gewähr dafür, frei und in seiner Würde geachtet zu leben [...]"[21]

Das natürliche Sittengesetz der Kirche: zweckdienlich?

Für Benedikt ist das Naturrecht eine wesentliche Voraussetzung für jedes moralische Rahmenwerk, weil es - in einer Welt, in der manche nicht an die Existenz einer gemeinsamen Menschlichkeit glauben und die Sittlichkeit auf reine Eigen- oder Gruppeninteressen beschränken - das gemeinsame moralische Erbe und Schicksal der Menschheit ausdrückt und jene Eigenschaften des menschlichen Lebens umreißt, die dem Wort „moralisch" überhaupt erst eine Bedeutung verleihen. Auf diese Grundlage des Naturrechts müsse die Kirche sich berufen, wenn sie Europa und die übrige Welt von der Wahrheit ihrer Lehre bezüglich der Homosexualität überzeugen will. Zwar beschränkt sich die Kirche im Zusammenhang mit den Homosexualitäten nicht ausschließlich auf naturrechtliche Argumente, doch aufgrund seiner angenommenen Allgemeingültigkeit ist das Naturrecht (anders als spezielle biblische und theologische Aussagen) über den jeweiligen religiösen Kontext hinaus verständlich und über alle nationalen, kulturellen, religiösen und epochalen Grenzen hinweg anwendbar. Zumindest wird dies behauptet. Dann aber wäre es völlig unproblematisch, „die vom Schöpfer in das Herz des Menschen eingeschriebene Norm" zu erkennen und zu deuten. Das kulturelle Erbe des Naturrechts ist alles andere als negativ. Doch die europäische und die kirchliche Geschichte sind voll von Beispielen einer falschen Anwendung der Naturrechtsargumentation - und zwar häufig vonseiten der Mächtigen und Privilegierten, denn sie rechtfertigten auf diese Weise eine ungleiche Behandlung, die die einen (häufig sie selbst und ihre Getreuen) bevorzugte und die anderen benachteiligte. Sie behaupteten, die betreffenden gesellschaftlichen Verhältnisse seien gottgewollt, Teil der Schöpfungsordnung und für den (in ihrem Fall keines-

wegs objektiven) menschlichen Verstand nachvollziehbar. Unveränderlich oder nicht - keine historische Analyse kann behaupten, dass die menschliche Vernunft im Lauf der Jahrhunderte immer ungehinderten Zugang zu den Forderungen des natürlichen Sittengesetzes gehabt hätte. Das mahnt zur Vorsicht: aufseiten derer, die ein solches Wissen für sich in Anspruch nehmen, und aufseiten derer, die erklären, es sei „jedem vernunftbegabten Geschöpf zugänglich".[22]
Die autorisierte katholische Version des Naturrechts ist gerade dort am wenigsten überzeugend und den menschlichen Verstandeskräften am wenigsten zugänglich, wo sie auf die Sexualmoral angewandt wird. Eine Anzahl ihrer Vorschriften erscheinen vielen instinktlos; die tugendhafte Person wird als lasterhaft etikettiert. Grund hierfür ist die Tatsache, dass es als moralisch entscheidend dargestellt wird, ob eine Handlung der von der biologischen Struktur der Spezies vorgesehenen Fortpflanzungsfunktion entspricht. Dies führt zu einem ontologischen Determinismus, der dem Reichtum und der Komplexität des menschlichen Daseins und Lebens nicht gerecht wird, dem sittlichen Handeln etwas Wesentliches raubt und moralische Überlegung vorwegnimmt und kurzschließt. Eine Aktivität, die nicht mit dem engen Muster akzeptablen Verhaltens übereinstimmt, gilt als unmoralisch. Elemente wie die gute Absicht der betreffenden Person oder die Umstände und Folgen der Handlung, die in allen anderen Fällen die sittliche Bedeutung des Verhaltens bestimmen und immer für jegliche moralische Bewertung einer Handlung und der handelnden Person relevant sind, sind in diesen Fällen überflüssig. Und so können gleichgeschlechtliche Beziehungen, die auf Liebe, Treue und Gegenseitigkeit beruhen, so behandelt werden, als ob es ihnen an sämtlichen moralischen Qualitäten fehlte, weil die Umsetzung dieser Werte für das moralische Verhaltensurteil der Kirche nicht von Belang ist. Die auf dem Naturrecht gründende kirchliche Sexualethik ist ein grobes, für moralische Feinheiten ungeeignetes Werkzeug. Gleichgeschlechtlicher und empfängnisverhütender Sexualverkehr gilt immer als falsch, unabhängig davon, ob man ihn als Teil einer liebevollen und verantwortungsbewussten Beziehung praktiziert oder im Rahmen einer sadomasochistischen Orgie missbraucht. Dadurch, dass sie sich weigert, das Gute und Wertvolle in gleichgeschlechtlichen Beziehungen anzuerkennen, und ganz unterschiedliche Verhaltenskategorien (Liebe, Missbrauch usw.) in einen Topf wirft und für unsittlich erklärt, hat die Kirche ihre eigene Wertekrise nur noch deutlicher gemacht und einen Teil ihrer moralischen Glaubwürdigkeit verloren. Gründe wie diese haben dazu geführt, dass viele europäische Katholiken die kirchliche Lehre über gleichgeschlechtliche Beziehungen als unangemessen empfinden.

Homosexualitäten und Katholizismen

Ist die weitverbreitete Ablehnung einer solchen naturrechtlichen Argumentationsweise ein Hinweis darauf, dass Europa Gott aufgegeben hat? Das weltliche Europa hat Gott keineswegs vergessen, auch wenn viele sich entscheiden, so zu

leben, als ob Gott nicht existieren würde. Doch für gläubige Europäer hat Gott viele Gesichter, und nicht alle sind schwulenfeindlich. Die offizielle katholische Kirche muss sich erst noch damit abfinden, dass Homosexualitäten existieren. Und sie muss sich damit abfinden, dass in ihr selbst Katholizismen koexistieren, die zum Teil auch in Europa zu finden sind.

Liebevolle und verantwortungsbewusste gleichgeschlechtliche Beziehungen und die Unterstützung, Fürsorge, Freundschaft und Solidarität, die Angehörige der Schwulen- und Lesbenszene einander inmitten von gesellschaftlicher Ablehnung, Ausgrenzung und Verachtung erweisen, sind ein machtvolles Zeugnis gegen die auch in Europa bestehende Kultur des selbstsüchtigen Individualismus und Hedonismus, in der die Menschen nur noch instrumentell und im Rahmen eigennütziger Transaktionen zueinander in Beziehung treten. Es ist zu hoffen, dass Europas wegbereitende Unterstützung schwuler und lesbischer Menschen immer mehr Christen zu der Erkenntnis führen wird, dass diese Lebensmodelle wertvoll sind und - neben anderen menschlichen Ausdrucksformen von Gemeinschaft - als positive Merkmale der Menschheitsfamilie und Vorwegnahme von Gottes heiligem Staat gefeiert werden sollten.

[1] Konferenz der Vertreter der Regierungen der Mitgliedstaaten, *Entwurf eines Vertrags zur Änderung des Vertrags über die europäische Union und des Vertrags zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft* (CIG 1/1/07 REV 1), Brüssel, 5. Oktober 2007, Artikel 2.

[2] Papst Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa,* 28. Juni 2003, Nr. 105, im Internet unter: www.vatican.va/.../apost_exhortations/ documents/ hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa_ge.htm.

[3] *Ecclesia in Europa,* aaO., Nr. 98.

[4] Papst Johannes Paul II., Botschaft zum XXIV. Weltfriedenstag *Wenn Du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen,* 1. Januar 1991, Teil IV „Intoleranz: Eine ernsthafte Bedrohung für den Frieden". Vgl. auch Teil VII „Eine pluralistische Gesellschaft und Welt". Der Text liegt im Internet auf Englisch vor unter www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/ messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121990_xxiv-world-day-for-peace_en.html.

[5] Papst Johannes Paul II., Botschaft zum XXII. Weltfriedenstag „Frieden schaffen, Minderheiten achten" (1. Januar 1989), Nr. 4. Der Text liegt im Internet auf Englisch vor unter www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19881 208_xxii-world-day-for-peace_en.html.

[6] Vgl. Kardinal Joseph Ratzinger, *Vortrag im Kloster der hl. Scholastika,* Subiaco, Italien, 1. April 2005. Die englische Fassung ist auf der Website des Catholic Education Resource Center unter dem Titel *Cardinal Ratzinger on Europe's Crisis of Culture* verfügbar: www.catholic-education.org/articles/politics/pg0143.html, 14. Oktober 2007. Eine von Claudia Reimüller aus dem Italienischen übersetzte deutsche Version findet sich auf der Internetseite www. decemsys.de/benedikt/reden/05-04-01.htm, 22. Dezember 2007.

[7] *Ecclesia in Europa,* aaO., Nr. 9.

[8] *Ecclesia in Europa,* aaO., Nr. 98.

[9] Papst Benedikt XVI., *Ansprache an führende Vertreter des politischen und öffentlichen Lebens sowie das diplomatische Korps,* Wien, 7. September 2007. Im Internet unter www.vatican.va/ holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070907 _hofburg-wien_ge.html.

[10] Ratzinger, *Vortrag im Kloster der hl. Scholastika*, aaO.

[11] *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 2358.

[12] Kongregation für die Glaubenslehre, *Einige Betrachtungen bezüglich der Antwort auf Gesetzesvorschläge zur Nicht-Diskriminierung homosexueller Personen*, 23. Juli 1992, Nr. 10.

[13] Ebd., Vorwort.

[14] Kongregation für die Glaubenslehre, *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben*, 16. Januar 2003, Nr. 2.

[15] Kongregation für die Glaubenslehre, *Einige Betrachtungen*, aaO., Nr. 11.

[16] Kongregation für die Glaubenslehre, *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz*, aaO., Nr. 4. Im Internet unter www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_ge.html.

[17] *Ecclesia in Europa*, aaO., Nr. 90.

[18] Kongregation für die Glaubenslehre, *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen*, 31. Juli 2003, Nr. 8. Im Internet unter www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_ge.html.

[19] Ebd., Nr. 5.

[20] Offener Brief von Kardinal Murphy-O'Connor an Premierminister Tony Blair. Der englische Text findet sich auf der Internetseite der Katholischen Kirche in England und Wales unter dem Titel *Cardinal writes to the Prime Minister and Members of the Cabinet re. Catholic Adoption Agencies*, 22. Januar 2007, unter www.catholic-ew.org.uk/cn/07/070122.htm, 7. November 2007.

[21] Papst Benedikt XVI., *Ansprache an die Mitglieder der internationalen Theologenkommission zum Abschluss ihrer Jahresvollversammlung*, 5. Oktober 2007. Im Internet unter www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071005_cti_ge.html.

[22] Ebd.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Homosexualität in Südafrika

Charles P. Ryan

I. Die Vergangenheit

In Südafrika zur Zeit der Apartheid herrschte in der Rechtsordnung eine tiefsitzende Homophobie. Die Nationale Partei, die dem Gedanken und der Praxis der Apartheid den Weg gebahnt hatte, war Erbin eines Systems, das „Sodomie" -

definiert als oraler oder analer Geschlechtsverkehr unter Männern - für ein Verbrechen hielt. Das bekannte „Unmoral-Gesetz" (*Immorality Act*) von 1957 hatte Männern außerdem „jederlei erotisches Verhalten" verboten, wenn mehr als zwei Personen anwesend waren. Das Sodomie-Gesetz von 1976 erklärte Homosexualität zu einem Verbrechen, das mit Freiheitsentzug bis zu sieben Jahren bestraft werden konnte. Besondere Gesetze wurden erlassen, um z.B. in der südafrikanischen Armee der Homosexualität „vorzubeugen". Zu diesem Zweck wurden verschiedene medizinische Maßnahmen vorgesehen, die darauf zielten, die sexuelle Orientierung zu ändern.

II. Die Gegenwart

Ob es nun eine bewusste Reaktion auf die extreme Unduldsamkeit der Apartheid-Ära war oder nicht, jedenfalls ging die vom Afrikanischen Nationalkongress (ANC) geführte Regierung, die 1994 zu Beginn der Demokratisierung gebildet worden war, schnell daran, praktisch alle restriktiven Gesetze, vor allem soweit sie die Sexualmoral betrafen, aufzuheben. Abschnitt 9 des 2. Kapitels der neuen Verfassung Südafrikas vom 8. Mai 1996 bestimmt: „Der Staat darf weder direkt noch indirekt jemanden unbilligerweise aus irgendeinem Grund oder mehreren Gründen diskriminieren, z.B. aufgrund von Rasse, sozialer oder physiologischer Geschlechtszugehörigkeit, Schwangerschaft, Familienstand, ethnischer oder sozialer Herkunft, sexueller Orientierung, Alter, Krankheit, Religion, Gewissensbindung, Glaube, Kultur, Sprache und Geburt." Artikel 10 derselben Verfassung sagt: „Jeder Mensch hat eine angeborene Würde und das Recht, dass seine Würde geachtet und geschützt wird."

Außer der allgemeinen Erklärung, dass eine „unbillige Diskriminierung" aufgrund „sexueller Orientierung" ungesetzlich sei, wurden besondere Gesetze erlassen, um die Rechte von homosexueller Personen noch detaillierter festzuhalten. Schon 1993 hatte der Afrikanische Nationalkongress die gesetzliche Anerkennung von Ehen zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern gutgeheißen. Und nun ging er daran, eine Reihe diesbezüglich befreiender Gesetze zu erlassen.

1999 wurde das Zusammenwohnen gleichgeschlechtlicher Paare legalisiert. Diese „Erlaubnis" wurde noch verstärkt, als der Oberste Staatsgerichtshof mit Sitz in Bloemfontein urteilte, es sei diskriminierend und daher verfassungswidrig, gleichgeschlechtlichen Paaren das Recht auf Eheschließung zu verweigern. Als diese Rechtssache in einem Berufungsverfahren dem Verfassungsgerichtshof Südafrikas vorgelegt wurde, urteilte dieser im Dezember 2005, es sei verfassungswidrig, Eheschließungen gleichgeschlechtlicher Paare verhindern zu wollen. Und das Parlament wurde angewiesen, dementsprechende Gesetze zu erlassen. Diese Gesetze wurden am 1. Dezember 2006 vom Parlament mit 231 Ja-Stimmen gegen 41 Nein-Stimmen und bei drei Enthaltungen beschlossen. So wurde Südafrika zum sechsten Land der Welt und zum ersten in Afrika, das Ehen gleichgeschlechtlicher Partner legalisierte.

Das Gesetz zum Schutz des Kindes (*Child Care Act*) von 1983 hatte gleichgeschlechtliche Paare gehindert, Kinder zu adoptieren. Als das Gesetz jedoch von du Toît und de Vos angefochten worden war, stellte der Verfassungsgerichtshof am 18. September 2002 fest: „Menschen, die in dauerhafter gleichgeschlechtlicher Partnerschaft leben, können Kindern eine stabile Beheimatung und die nötige Unterstützung und Zuwendung bieten." So wurde das Gesetz von 1983 rechtswirksam abgeschafft.

1998 wurde das Gesetz für Gleichberechtigung auf dem Arbeitsmarkt (*Employment Equity Act*) erlassen, um unbillige Diskriminierung von Arbeitnehmern aufgrund ihrer sexuellen Orientierung zu verhindern. 1999 erkannte das Land gleichgeschlechtlichen Partnern das Recht zur Einwanderung zu, und 2002 bewilligte es ihnen dieselben finanziellen Zuwendungen wie verheirateten heterosexuellen Partnern.

Schließlich erarbeitet das südafrikanische Parlament derzeit ein umfassendes Gesetz, das Schluss macht mit jeder Kriminalisierung einvernehmlicher sexueller Handlungen von Erwachsenen - seien sie nun heterosexuell oder homosexuell. Und der Zeitpunkt der Erreichung des Erwachsenenalters wird auf 16 Jahre festgesetzt. Früher galt die Altersgrenze von 16 Jahren nur für einvernehmliche *heterosexuelle* Handlungen, während die Grenze für *homosexuelle* Handlungen auf 19 Jahre festgesetzt war.

Mit anderen Worten: Im Blick auf die Verfassung und die Gesetzgebung hat Südafrika eine der befreiendsten und der befreitesten Regelungen der Welt, was Homosexualität betrifft.

III. Einige Probleme

Selbst wenn Südafrika heute, wie eine Zeitung schreibt, „jetzt bezüglich der Rechte von Schwulen eine der fortschrittlichsten Verfassungen der Welt hat"[1], so kann man nicht annehmen, dass die südafrikanische Gesellschaft so tolerant sei, wie die Verfassung und die Gesetze vermuten lassen könnten. Traditionell-afrikanische Gesellschaften überall auf dem Kontinent sind, wie allgemein bekannt ist, intolerant gegen Homosexualität. Dies hängt wahrscheinlich zusammen mit einem tief eingefleischten Bestreben, das Fortbestehen einer besonderen ethnischen Gruppe zu sichern; und da Homosexualität nicht zur Fortpflanzung taugt, ist sie hierfür nicht zweckdienlich. Südafrika hat aufgrund seiner langen Verbindung mit auswärtigen Kulturen und mit seiner länger als in anderen afrikani-

Der Autor

Charles P. Ryan ist ein aus Irland stammender Priester und Mitglied der St. Patrick's Missionary Society. Studium der Theologie in Irland und Rom, u.a. an der Academia Alfonsiana in Rom. Seit 1968 Lehrtätigkeit in Irland, in den USA und (28 Jahre lang) in Nigeria. Derzeit ist er Leiter der Abteilung für Moraltheologie am St. Joseph's Theological Institute in Cedara, Südafrika. Er hat zahlreiche Artikel und Kapitel in Sammelwerken zu verschiedenen Aspekten der Moraltheologie geschrieben.

Anschrift: P. O. Box 5000, Hilton 3245, Südafrika. E-Mail: cpryan@mweb. co.za.

schen Gesellschaften währenden Geschichte der Industrialisierung und Verstädterung Erfahrungen mit dem Phänomen offen gelebter schwuler Beziehungen gemacht, vor allem seit dem Aufkommen von Wohnheimen für ausschließlich männliche Bergarbeiter, die weit entfernt von ihren Heimatgemeinden leben. Alle derartigen Phänomene wurden jedoch als „unafrikanisch" betrachtet, und man nahm an, dass sie von fremden - „nichtafrikanischen" - Menschen eingeführt worden seien.[2]

Mit dem Zusammenbruch der Apartheid ist das „Afrikanertum" noch im Ansehen gestiegen, und so ist es politisch korrekt, nichtafrikanische Wertvorstellungen zu verdammen. Entsprechend ist die Häufigkeit von Gewalt und Diskriminierung homosexueller Menschen noch äußerst hoch - besonders in den traditionell-afrikanischen Gemeinschaften Südafrikas. Und sie ist in den verstädterten schwarzen Gemeinschaften, in denen die traditionelle Disziplin zusammengebrochen ist, in denen aber Reste der traditionellen „Instinkte" überlebt haben, sogar noch schwerwiegender.

Das Problem der Gewalt, vor allem in den von Armut bedrohten städtischen Siedlungen - die früher „townships"[3] genannt wurden -, wird in neuester Zeit lebhaft diskutiert. Es ist jedenfalls unbestritten, dass die Häufigkeit von Mord, Vergewaltigung, Raubüberfällen, Autodiebstahl, Kindesmissbrauch u.a. erschreckende Ausmaße angenommen hat. Ein besonders abscheulicher Aberglaube sagt, dass Geschlechtsverkehr mit einer Jungfrau von Aids heile, was dazu führt, dass eine große Zahl von weiblichen Kindern vergewaltigt wird. Fast ebenso zynisch ist die Meinung, dass eine lesbische Frau dadurch von ihrer „Abnormalität" geheilt werden könne, dass sie von einem Mann vergewaltigt wird. Dies führt zu einer Häufung von Vergewaltigungen, die sogar von Schuljungen an Mädchen begangen werden, die den Anschein erwecken, heterosexuelle Beziehungen abzulehnen. Wegen politischer Implikationen sind Statistiken nicht verfügbar oder nicht zuverlässig. Aber die Tatsache der weit verbreiteten Diskriminierung von homosexuellen Menschen und der gegen sie gerichteten Gewalttätigkeit ist unbestritten.

Dazu einige Beispiele: Am Sonntag, dem 8. Juli 2007, wurden eine lesbische Sozialarbeiterin der Beratungsstelle *Positive Women's Network* (PWN) und ihre Freundin Salome Masooa in Soweto brutal vergewaltigt und ermordet. Die beiden Frauen wurden zunächst gefoltert und dann durch einen Schuss in den Kopf getötet.[4] Die nationale Presse berichtete von den Morden, aber es folgte kein Bericht über Inhaftierungen. Ein anonymer Zuschauer, der von der *Sunday Times* interviewt wurde, sagte: „Solche Leute (sc. Lesben) haben hier nichts verloren."

Am Donnerstag, dem 11. Oktober 2007, berichtete die Zeitung *Natal Witness,* in einer Ortsgemeinde sei ein Plakat angebracht worden, das die Einwohner einlud, einer kulturellen Vereinigung beizutreten, und am Schluss hieß es da (in Zulu): „Siyabonga Ngezitabane." Buchstäblich heißt das: „Danke, Homosexuelle!" In diesem Zusammenhang bedeuten diese Worte aber: „Danke, Homosexuelle, dass ihr nicht beitretet!" Der örtliche Vertreter der Vereinigung von Schwulen und Lesben (*Gay and Lesbian Network*) übte Kritik an den Plakaten und erstattete

dann auch einen Bericht über die Situation bei der Pietermaritzburger Zweigstelle der Südafrikanischen Menschenrechtskommission. Es wird berichtet, dass die Reaktion des für die Anbringung der Plakate Verantwortlichen gelautet habe: „Lass sie nur Anzeige erstatten! Ich kümmere mich nicht darum."
Ähnliche Berichte über Gewalt und Diskriminierung sind nicht selten. Aber selbst wenn Bürokratie und mangelnde Motivierung die Durchsetzung der Antidiskriminierungsgesetze behindern, so haben die Aktivisten für Schwulenrechte dennoch ein Forum, vor dem sie ihre Beschwerden vorbringen können; und sie können auf eine schrittweise geschehende Verbesserung hoffen, wenn sie weiter energisch für die Sache eintreten. In dieser Hinsicht ist Südafrika noch einzigartig in Afrika.

IV. Christentum und Homosexualität in Südafrika

Als gleichgeschlechtliche Partnerschaften 2006 in Kapstadt vom Parlament legalisiert wurden, sagte ein gewisser Kenneth Meshoe, der als „christlicher Gesetzgeber" firmiert, dies sei „der traurigste Tag in unseren zwölf Jahren von Demokratie". Er warnte davor, dass Südafrika „Gottes Zorn provoziert".[5]
Am 20. März 2006 hat der Schreiber dieser Zeilen als Mitglied einer kleinen Arbeitsgruppe an einem Treffen in Durban teilgenommen, in dem man übereinkam, eine angemessene Reaktion der katholischen Kirche in Südafrika auf die unmittelbar bevorstehende Legalisierung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften zu erarbeiten. Den Vorsitz bei diesem Treffen führte ein sehr ranghoher Vertreter der Kirchenleitung. In einem schriftlich formulierten Antrag habe ich vorgeschlagen, die Kirche sollte

1. so hartnäckig wie möglich zu verhindern versuchen, dass das Wort „Ehe" bzw. „Eheschließung" für gleichgeschlechtliche Partnerschaften verwendet wird;
2. mit einer Reaktion abwarten, bis der Text des dem Parlament vorgelegten Gesetzes veröffentlicht wäre;
3. anerkennen, dass es kein Problem mit einem Vertrag über Gütergemeinschaft und gegenseitige Erbberechtigung usw. von gleichgeschlechtlichen Partnern gebe;
4. sich empirische Informationen verschaffen über mögliche Schäden bei Kindern, die durch Adoption oder auf andere Weise in gleichgeschlechtliche Partnerschaften aufgenommen wurden;
5. für katholische Christen eine klare, nicht in richterlicher Allüre auftretende Katechese zum Thema Homosexualität entwickeln (denn es war klar, dass das Gesetz ungeachtet der Einsprüche der Opposition verabschiedet würde).

Als das Gesetz im Dezember desselben Jahres schließlich angenommen worden war, erschien zur großen Überraschung aller die populärste Sonntagszeitung in Südafrika, die *Johannesburg Sunday Times*, mit Schlagzeilen, die den Widerstand der katholischen Kirche verkündeten. Kardinal Wilfred Napier, der Erzbischof von Durban, wurde zitiert mit den Worten, die gleichgeschlechtliche Ehe werde

„eine moralisch zerstörerische Auswirkung auf die Institution der Familie" haben; denn sie sei „die Billigung eines abweichenden Verhaltens" und sende „die falsche Botschaft [aus], indem sie für annehmbar erklärt, was widerwärtig ist". Die Worte des Kardinals und eine Stellungnahme des Presseamtes der südafrikanischen Bischöfe[6] erinnerten die Öffentlichkeit daran, dass die Verabschiedung eines Gesetzes zur Anerkennung der Eheschließung gleichgeschlechtlicher Partner „diese nicht moralisch richtig macht", denn „niemand kann gegen Gottes Willen verstoßen und ungeschoren davonkommen". Das Strafgericht Gottes anzudrohen und Worte wie „abweichend" und „widerwärtig" zu verwenden, ist jedoch kaum die richtige Weise, um das Bild eines von Mitleid beseelten und nicht als Richter auftretenden Erlösers Christus zu vermitteln.

Die Geschichte in Südafrika entwickelt sich vielfach genau so, wie sie sich in Westeuropa und den USA entwickelt hat. Homosexuelle Menschen haben sich in Bürgerrechts- und Selbsthilfegruppen organisiert. Sie haben sich auch von der „normalen" Gesellschaft abgesondert, indem sie gewisse Vororte in Großstädten wie Johannesburg und Kapstadt „besetzten" und gastfreundliche Versammlungsstätten wie Hotels, Clubs und Bars in kleineren Zentren benannten, wo sie als eine unangefochtene Subkultur wirken und sich relativ sicher fühlen können. In den traditionellen Großkirchen fühlen sie sich nicht willkommen, sondern schließen sich in einer kleinen Anzahl unabhängiger Kirchen zusammen, die Homosexuelle willkommen geheißen haben. Einige fundamentalistische Denominationen organisieren gelegentlich Demonstrationen mit Transparenten und Lautsprechern an bekannten Treffpunkten von Homosexuellen, aber sie achten sorgsam darauf, nicht gegen das Gesetz zu verstoßen, so dass eine auf vernünftige Weise friedliche Koexistenz vorherrscht.

Das Thema der homosexuellen Geistlichen wird in der anglikanischen Kirche in Südafrika offen diskutiert. Dies ist nur ein Reflex der Kontroversen in den USA, in Kanada und Nigeria. 2002 wurde eine Umfrage unter Priestern und Pastoren von sieben unterschiedlichen Denominationen in Südafrika durchgeführt.[7] Die Ergebnisse waren voraussagbar, insofern die Mitglieder der anglikanischen Kirchenleitung erkennen ließen, dass sie sich selbst mit dem Phänomen Homosexualität befassen und versuchen, homosexuellen Menschen einen Platz in der Kirche einzuräumen. Die katholischen Priester, die interviewt wurden, waren übereinstimmend der Meinung, dass Homosexuelle in der Kirche willkommen sein sollten, aber unter der wohlbekannten katholischen Bedingung, dass sie (sowohl als Kleriker als auch als Laien) zölibatär leben. Die Vereinigte Reformierte Kirche [*Hervormde Kerk*], die presbyterianische Kirche und die Niederländisch-Reformierte Kirche [*Nederduitse Gereformeerde Kerk*] (die am stärksten mit der konservativen Moral der Apartheidszeit verbundene Denomination) hießen - in dieser Reihenfolge - Homosexuelle am wenigsten willkommen, und das spiegelte sich auch in den Antworten wider, die dem Ausmaß der in den verschiedenen Kirchen jeweils zur Verfügung stehenden Seelsorge für homosexuelle Menschen galten. Es scheint, dass die Leoparden unter den kirchlichen Amtsträgern in Südafrika ihre angestammten Reviere noch nicht verlassen haben! Das wich-

tigste Ergebnis der Umfrage ist, dass das Thema Homosexualität nun auf eine vernünftig-gelassene Weise diskutiert wird. Dies muss als eine gute Nebenwirkung der offenen Diskussion über Homosexualität im Besonderen und über Sexualität im Allgemeinen gesehen werden. Die Diskussion ist notwendig geworden in einem Land, das dabei ist, sich von der Unterdrückung und den Gräueln der Apartheid zu befreien und sich mit der Tragödie zu befassen, dass es fast sechs Millionen HIV-positiver Staatsbürger gibt, die in ihrer Mehrheit Kulturen angehören, welche jede offene Diskussion über Sexualität verbieten.

V. Theologie und Homosexualität in Südafrika

Angesichts der offiziellen Erklärungen der katholischen Kirche zur Homosexualität und angesichts des Status der katholischen Kirche als einer Minderheit und als einer seit der Zeit der Kolonisierung des Landes etwas gefürchteten Denomination ist es nicht überraschend, dass die theologische Spekulation über Homosexualität sich praktisch darauf beschränkt, bessere Formulierungen für den Standpunkt zu suchen, wie er in Dokumenten wie dem *Katechismus der Katholischen Kirche* und der *Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik*[8] von 1975 vertreten wird - nämlich „dass die homosexuellen Handlungen in sich nicht in Ordnung" und deshalb „in keinem Fall zu billigen"[9] sind.

Im Jahr 2006 war ich zu einem Treffen von Priestern und Ordensleuten eingeladen, die in einer der südafrikanischen Provinzen in der Ausbildung von Seminaristen tätig sind. Die mir zugewiesene Aufgabe war, sie einzuführen in die soeben von der Kongregation für das Katholische Bildungswesen veröffentlichte *Instruktion über Kriterien zur Berufungsklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen.* Ich habe darauf hingewiesen, dass das Dokument drei Gruppen als nicht akzeptabel nennt: 1. diejenigen, die Homosexualität praktizieren; 2. diejenigen, die tiefsitzende homosexuelle Tendenzen haben; und 3. diejenigen, die „eine sogenannte *homosexuelle Kultur* unterstützen".[10] Aber zugleich habe das Dokument homosexuelle Menschen nicht völlig ausgeschlossen. Deswegen, so habe ich betont, sollten wir nicht „römischer als Rom sein". Dies führte zu einem emotionalen Ausbruch eines der Teilnehmer: „Als nächstes werden Sie noch dafür eintreten, wir sollten Geschlechtsverkehr mit Tieren haben!" Offenbar ist in der katholischen Kirche Südafrikas Homophobie noch sehr lebendig.

Es ist die anglikanische Kirche in Südafrika, die sich dadurch auszeichnet, dass in ihr eine bedeutsame theologische Reflexion und Diskussion stattfindet. Erzbischof Desmond Tutu, der Friedensnobelpreisträger, der immer noch als Anwalt der Versöhnung und des Dialogs zwischen den verschiedenen Gruppierungen Südafrikas tätig ist, wurde vom südafrikanischen Fernsehen interviewt, als die Auseinandersetzung über die Ordination von Homosexuellen in den USA und in Kanada ihren Höhepunkt erreicht hatte. Als er über Homosexualität im Klerus

der anglikanischen Kirche in Südafrika befragt wurde, schmunzelte er und sagte: „Bei uns ist das kein Thema!" Wenn Tutus Sicht auch allzu vereinfachend sein mag, so besteht hier anscheinend dennoch nicht die Gefahr einer Spaltung wie in anderen Ländern. Die Kirche hat tatsächlich ihre so genannten *„Trads"* und *„Chads"*.[11] Die *„Trads"* (die Traditionalisten) wollen die traditionellen Interpretationen der Heiligen Schrift und die überkommene disziplinäre Praxis bezüglich der Homosexualität beibehalten, während die *„Chads"* (abgeleitet von „change", Veränderung) sowohl Veränderungen der Schriftauslegung als auch eine größere Offenheit gegenüber homosexuellen Menschen in der Kirche wünschen.

VI. Ein Experiment

Im 2. Semester des akademischen Jahres 2006 habe ich einen Kurs über Sexualität und Ehe in einem der südafrikanischen Institute für katholische Theologie gehalten. Die Studenten kamen aus elf afrikanischen Ländern und zumeist aus traditionellen (nicht urbanisierten) Milieus. Außer dass ich mit den üblichen Hemmungen bei der Diskussion über Themen der Sexualität zu tun hatte, wurde ich auch einer gewissen Sorge (wenn nicht gar Furcht) angesichts des Themas Homosexualität gewahr. Deswegen beschloss ich, das Thema im Einzelnen aus psychologischer, exegetischer und theologischer Sicht anzusprechen. Nach der Darlegung der Problematik lud ich die Studenten ein zusammenzufassen, was sie jetzt über Homosexualität sagen wollten, und das Ergebnis waren die folgenden zwanzig „Thesen":

1. Jeder Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen, und deswegen ist er wie jeder andere der Achtung wert. Darin einbezogen sind auch homosexuelle Menschen.
2. Homosexualität existiert. Es gibt sie in jeder Kultur und allen ethnischen Gruppen, selbst wenn sie verheimlicht wird. Die Leugnung ihrer Existenz ist in bestimmten Kulturen häufig anzutreffen.
3. Die genaue Ursache der Homosexualität ist unbekannt. Sie kann genetisch, umweltbedingt oder auch eine Kombination beider Ursachen oder auch sonst etwas sein. Nur selten wird Homosexualität frei gewählt.
4. Psychiatrie und Psychologie betrachten sie nicht als eine Krankheit, die der Behandlung bedarf.
5. Es muss unterschieden werden zwischen Homosexualität als Ausrichtung und homosexueller Aktivität.
6. Umfragen besagen, dass 6 bis 15 Prozent der Weltbevölkerung homosexuelle Tendenzen bei sich wahrnehmen.
7. Es gibt keine äußeren Anzeichen dafür, dass jemand homosexuell ist, obwohl die gegenteilige Ansicht weit verbreitet ist.
8. Zölibatäres Leben ist sowohl eine Herausforderung als auch ein Charisma. Dies gilt sowohl für homosexuelle als auch für heterosexuelle Menschen.
9. Pädophilie ist ein psychologisches Problem. Es gibt keine Grundlage dafür,

sie mehr mit homosexuellen als mit heterosexuellen Menschen in Verbindung zu bringen.

10. Die katholische Kirche hat Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe immer verurteilt. Sowohl offenkundig heterosexuelle als auch homosexuelle (geschlechtliche) Aktivitäten sind in diese Verurteilung einbezogen.
11. Die Kirche akzeptiert gleichgeschlechtliche Partnerschaften nicht, weil sie a) „unnatürlich" seien und weil sie b) nicht offen für Fortpflanzung sind.
12. Homophobie ist eine in den meisten Gesellschaften vorhandene Wirklichkeit. Sie kann bei homosexuellen Menschen zu unangemessenen Entscheidungen führen, z.B. sich einer homosexuellen Kultur anzuschließen, heterosexuelle Promiskuität zu leben oder eine heterosexuelle Ehe zu schließen, um „Verdächtigungen zu entgehen".
13. Selbstachtung und Selbstannahme sind im Leben jedes Menschen von größter Wichtigkeit, wegen der weitverbreiteten Homophobie jedoch für homosexuelle Menschen äußerst schwierig. Diesbezügliche Beratung kann von großem Wert sein.
14. Seine sexuelle Orientierung zu ändern wird allgemein als unmöglich betrachtet, wenn eine Minderheit dies auch anders sieht.
15. Es ist äußerst schwierig, eine stimmige und ausgewogene Theologie der Sexualität zu entwickeln. Die Enzyklika *Deus caritas est* Papst Benedikts XVI. (2005) aber ist ein Beispiel dafür, dass die Kirche wirklich auf der Suche nach einer solchen Theologie ist.
16. Es muss für einen homosexuellen Menschen möglich sein, seine Orientierung zu akzeptieren und sich zu eigen zu machen. Die Alternative wäre ein Leben mit geringer Selbstachtung.
17. Wie in allen anderen Bereichen der Moral muss auch dort, wo es um Menschen mit homosexuellen Tendenzen geht, das Gewissen und die ihm zukommende Rolle in angemessener Weise respektiert werden. Letztlich kann nur die betroffene Person ihren Gewissensspruch beurteilen.
18. Man muss sich bewusst machen, dass äußere Verhaltensstandards in religiösen und weltlichen Gemeinschaften ihre Berechtigung haben. Solche Standards verpflichtend geltend zu machen, bedeutet nicht, Werturteile zu fällen. Es muss aber mit Sensibilität und Respekt geschehen.
19. Man muss sich auch bewusst machen, dass gewisse weltliche Autoritäten (wie z.B. die Regierung Südafrikas) jede Art der Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung für ungesetzlich erklärt haben. Die Kirche muss diesen Gesetzen Rechnung tragen.
20. In freier Umschreibung eines Vorfalls im Neuen Testament, als Jesus wegen eines blind geborenen Mannes befragt wird, müsste es möglich sein zu sagen, dass die Homosexualität eines Menschen weder von den Sünden seiner Eltern noch von der Sünde des Betroffenen verursacht ist, sondern dass sie dazu da ist, „dass das Wirken Gottes an ihm offenbar wird" (Joh 9,1-7). Das Wirken Gottes wird dann offenbar, wenn ein homosexueller Mensch „das

Leben in seiner Fülle" in einer Kirche und einer Gesellschaft leben kann, die ihn nicht stigmatisieren.[12]

VII. Schlussbemerkungen

Die besondere Geschichte Südafrikas hat eine Gesellschaft hervorgebracht, die ungewöhnlich „liberale" Gesetze zur Homosexualität geschaffen hat. Realität aber ist, dass Homophobie, Verleugnung, Diskriminierung und Vorurteile immer noch am Werk sind, sowohl im Leben der weltlichen Gesellschaft des Landes als auch in den Kirchen, die katholische Kirche einbezogen. Unbeherrschte Äußerungen führender Persönlichkeiten der Zivilgesellschaft und der Kirchen werden nicht dazu führen, dass eine Gesellschaft entsteht, in der homosexuelle Menschen den ihnen zukommenden Platz haben. Der Jesus, dem Christen nachfolgen, hat uns aufgefordert, nicht zu urteilen und Mitleid zu haben wie unser himmlischer Vater. Homosexualität dürfte wohl die einzige noch verbleibende Grenze sein, die mit Hilfe von Christi Mitleid und nicht durch Moralisieren und Urteilen überwunden werden muss.

[1] *„Mom, I'm gay"*, ein anonym erschienener Artikel in *Natal Witness*, einer angesehenen südafrikanischen Tageszeitung, 25. April 2006, S. 13.

[2] Diskussionen darüber, dass Homosexualität sich möglicherweise überall in traditionellen Gesellschaften findet, wenn sie auch verheimlicht wird, provozieren oft ärgerliche Ablehnung, selbst wenn es keine eindeutigen empirischen Daten gibt, welche die Behauptung oder Ablehnung dieser Vorstellung stützen.

[3] Weltweit war vieles über den allbekannten, „Soweto" (South Western Township) genannten Wohnbezirk von Johannesburg zu hören, aber es war wohl nicht allgemein bekannt, dass jede „weiße" Stadt in dem von der Apartheid geprägten Südafrika an ihrer Peripherie eine oder mehrere solcher Townships hatte. Dies waren die Bezirke, in denen die schwarzen Arbeiter wohnten und von denen her sie als Pendler in die anderen Bezirke kamen, um für die weißen Arbeitgeber zu arbeiten. Vierzehn Jahre nach Einführung der Demokratie besteht dieses Phänomen immer noch.

[4] Vgl. hierzu die Website www.blacklooks.org.

[5] Vgl. B. A. Robinson, *Same-sex marriage: Recognition of Same-sex Partnerships and Marriages in South Africa*, in: www.religioustolerance.org/hom_mare.htm.

[6] Chris Townsend (Leiter des Presseamtes der Südafrikanischen Katholischen Bischofskonferenz), *Initial Statement of the Catholic Bishops of Southern Africa on Same-sex-unions* (2006).

[7] IAM (Inclusive and Affirming Ministries), 2002: *A survey amongst clergy of 7 denominations in South Africa - on their attitude towards knowledge of, exposure and pastoral approach to Homosexuality*, im Internet unter: www.cpsajoburg.org.za/socres/sexuality.

[8] Erwähnenswert ist auch, dass es in Südafrika nur äußerst wenige katholische Theologen und vor allem Moraltheologen gibt.

[9] *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 2357.

[10] Kongregation für das Katholische Bildungswesen, *Instruktion über Kriterien zur Berufungsklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen*, 4. November 2005 (Verlautbarungen des

Apostolischen Stuhls Nr. 170), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005, Kapitel 2.

[11] Dank schulde ich Professor Kevin Balkwill, Rektor der „School of Animal, Plant and Environmental Sciences" der Universität von Witwatersrand in Johannesburg (und Postgraduate-Student der Theologie) für die in diesem Abschnitt vorgetragenen Gedanken. Er beschaffte mir auch das folgende wertvolle bibliographische Material zur Diskussion über Homosexualität in der anglikanischen Kirche in Südafrika: Bishops of the Province of Southern Africa (Anglican), *Statement from the Anglican Church in South Africa and Same-sex Relationships*, 2005, unter: www.cpsajoburg.org.za/bishsynetc; South African Anglican Theological Commission, *The Church and Human Sexuality*, Kapstadt 1992; South African Anglican Theological Commission, *Anglicans and Sexual Orientation*, Kapstadt 1997.

[12] Unter den 26 Studenten, die diesen Text verfassten, gab es auch einen, der damit nicht einverstanden war. Er fühlte sich nicht wohl mit dem, was er als einen „Missbrauch der Heiligen Schrift" in der letzten These bezeichnete. Die Studenten erlaubten mir, Gebrauch hiervon zu machen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Der Stille Krieg

Wie die Menschen in Lateinamerika sein können, was sie sein wollen

Nancy Cardoso Pereira

Ich werde eine Heilige sein, ich werde ein Pferd sein, eine Bougainvillea! Gewerkschaftsführerin!
Alt werde ich sein mit Flügeln! Ich werde Mann sein und Frau, werde sein, was ich will!
Ich werde unsichtbar sein! Sehend blind werde ich sein! Schlafwandlerin! Ein Tier!
Ich werde im Dunkeln sehen! Ich werde Anwalt, Priester, Kamel sein!
Ich werde leuchtend erstrahlen!

Manuel Scorza erzählt, dass einmal ein Mann - ein mächtiger Richter aus einer Provinz in den peruanischen Anden - eine Ein-Sol-Münze auf den Boden fallen ließ. Ein ganzes Jahr lang wagte es niemand, sie zu berühren! Die Münze blieb unberührt an ihrem Platz, regungslos wegen der Angst der gesamten Bevölkerung. Die Frau des Richters liebte es, Feste zu geben, und sie gab viele Feste! Und sie kam zu dem Schluss, dass es zu viel sei, zwölf Monate lang auf die nächsten Weihnachten zu warten. Deshalb beschloss sie, die Zeit zu beschleuni-

gen. Sie kürzte das Jahr ab und verkürzte die Monate, damit es möglich würde, zwei- oder dreimal im Jahr Weihnachten zu feiern ...
Scorza stellt die These auf: „Die sogenannte phantastische Literatur Lateinamerikas ist nichts weiter als realistisch. Die Übertreibungen gehen nicht auf das Konto der Literatur, sondern auf das der Wirklichkeit."[1]
Eine der ausdrucksstärksten Strömungen der lateinamerikanischen Kulturen, die sogenannte phantastische Literatur, umfasst ein Ensemble von Autorinnen und Autoren aus den unterschiedlichsten Gegenden Lateinamerikas über die Zeiten hinweg, deren erzählerische Originalität deutlicher hervortritt als ihre Gemeinsamkeiten. Es geht dabei um eine Art, über die Wirklichkeit zu schreiben, die nicht vorgibt, ein Spiegel der Wirklichkeit selbst zu sein! Die phantastische Literatur, das Irreale und das Imaginär-Magische sind Erfindungen mit wissenschaftlichem Anspruch und Erzählungen, die die lateinamerikanische Wirklichkeit erörtern und auf diese Weise die Vermarktung der Diskussion über die Identität unmöglich machen.

„... der phantastische Text ist politisch, nicht so sehr, weil er sich auf eine außergewöhnliche politische Begebenheit bezieht, sondern vor allem, weil er sich auf eine bestimmte Art von Literatur bezieht und sich der Kunst als Ware widersetzt."[2]

So bemerkt etwa Manuel Scorza, wenn er über die grundlegende Verfasstheit Perus schreibt: Die Zäune wachsen aus dem Erdboden! Die Zäune des Privateigentums fallen über das gemeinsame Land her wie lebendige Wesen brutalster Gewalt:

„Vor Wochen war der Zaun auf den Grasweiden von Rancas entstanden. Die Menschen liefen davon, aus Angst, jener Wurm könnte sie einholen, ‚der den Menschen überlegen war, denn er brauchte weder Essen noch Schlaf, noch Ruhepause.' Viele beteten auf dem Marktplatz. Sie konnten nicht mehr entkommen. ‚Die Bewohner des Tieflands konnten in die Wälder gehen oder in die Berge hinauf. Sie aber lebten auf dem Dach der Welt.' Es konnte nicht anders sein: ‚Dieser Zaun ist Teufelswerk.'"[3]

In einem Klima der ökonomischen, theoretischen, politischen und kulturellen Monokultur kann die Lektüre der lateinamerikanischen „phantastischen Schriftsteller" eine notwendige neuerliche Einübung von kritischen Verhaltensmustern sein, die von den Erfindern der Gleichmacherei der lateinamerikanischen Identität unmöglich gemacht wurden. Der phantastische Realismus ist zugleich eine Erzähltechnik und ein Experiment, das die Leser und Leserinnen an die Grenze zwischen dem Wirklichen und dem Außergewöhnlichen versetzt. Von dort aus kann aufgedeckt werden, nach welchen Mechanismen die Diskurse über die Realität und ihre Konflikte strukturiert sind. Die Literatur offenbart die Fabulierkunst der Wirklichkeit, ihre Risse und höchst unvollkommenen Fugen, die einen hartnäckigen methodischen Zweifel entstehen lassen: Wahr oder falsch? Möglich oder unmöglich?

„Auf diese Weise entwickelt sie eine Doppeldeutigkeit, die zu einem dritten Element wird und deren Sinn die Doppeldeutigkeit selbst ist. In dieser Perspektive besteht die Deutung dieser Doppeldeutigkeit für gewöhnlich darin, sie als Allegorie zu verstehen, und in diesem Sinne offenbart deren Entschlüsselung hinter der ‚als Fiktion entworfenen Realität' die Wirklichkeit selbst ... "[4]

Die lateinamerikanische Befreiungstheologie wählte in ihrer Leidenschaft für die Armen und deren revolutionäre Bewegungen ebenfalls diese phantastische Literatur zur Lehrmeisterin, ließ sich von ihr alphabetisieren und lernte auf diese Weise die Worte, die das Volk selbst erfindet. Sie eignete sich aber auch auf kritische Weise die starken Bilder und Ausdrucksweisen der Literatur an. Nicht immer war diese Auseinandersetzung fruchtbar ... Gewisse theologische Denkschemata konnten den viel längeren Weg der Literatur nicht mitgehen. Sie zogen die analytische und beschreibende Sprache der kritischen Wissenschaft vor.

„Inzwischen hat diese Theologie aufgehört, sich von den Sozialwissenschaften in Beschlag nehmen zu lassen, und sie unterdrückt und vernachlässigt nicht länger zentrale Aspekte des Lebens der Armen, wie zum Beispiel ihren Körper und ihre Sexualität [...] Die Befreiungstheologen der ersten Generation waren nicht dafür ausgebildet, sich mit der Leiblichkeit zu beschäftigen, die inmitten der Armut vor Bedürfnissen und sexuellem Begehren überquillt. Die befreiungstheologische Literatur scheint das deutlich zu machen, was nicht explizit in den Texten steht. Unseren Theologen fehlte das Rüstzeug, um diese Fragen anzugehen, ihnen fehlte das Wahrnehmungsorgan dafür, es mangelte ihnen an den theologischen Kategorien, mit deren Hilfe sie dies auf den Begriff hätten bringen können, es mangelte ihnen an Vorstellungskraft, um überhaupt auf die Idee zu kommen, dass solche Dinge existieren [...]"[5]

Die Autorin

Dr. Nancy Cardoso Pereira, geb. 1959 in Volta Redonda, Rio de Janeiro. Sie ist Theologin, methodistische Pastorin, hat promoviert in Bibelwissenschaft (Altes Testament), ist nationale Koordinatorin der Kommission für Landlosenpastoral (CPT) in Brasilien und Professorin für alte Geschichte am Institut der Methodistischen Kirche in Porto Alegre. Sie lebt in Rio de Janeiro, ist verheiratet und hat zwei Kinder. Sie ist Mitherausgeberin der renommierten Zeitschrift für lateinamerikanische Bibelinterpretation (RIBLA – Revista Latino Americana de Interpretação Bíblica). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Der bewegungslose Tanz. Körper und Bibel in Lateinamerika" in Heft 2/2002. Anschrift: Av. Luciano Guidotti 1350, ap. 331, 13424-540 Piracicaba/SP, Brasilien. E-Mail: nancycp@uol.com.br.

Im Sinne der sogenannten „Befreiung der Theologie"[6] lassen sich die Diskurse und Handlungsweisen nicht von in sich geschlossenen und bis zum Überdruss wiederholten Identitätsschemata gefangen nehmen. Der Dialog mit der phantastischen Literatur stellt deshalb eine ihrer schöpferischsten methodischen Herausforderungen dar. Insbesondere wenn es darum geht, die Wirklichkeit und ihre disharmonischen Verläufe dort kennen zu lernen, wo sich der Arme befindet - als Subjekt, als Klasse, als sein Körper -, hat die Literatur ein unverzichtbares Wort zu sprechen. Sie lehrt uns auch, die Bibel zu lesen, indem sie deren Codes und

deren sehr bewusst entworfene literarische Strukturen entschlüsseln hilft und so das Phantastische innerhalb der Tradition, die das nicht duldete, sichtbar werden lässt. Mit den Worten Pedro Casaldáligas:

„[...] mich beeindrucken diese Schriftsteller sehr. Sie haben die baskische Leidenschaft, die überströmende Phantasie der Kordilleren, der reißenden Flüsse, dieser Natur, die wir in Spanien nicht kennen. Zugleich haben die meisten von ihnen diese halb geheime Symbolsprache, wie sie die Mystik kennt, die Symbolsprache des Wortes und des Schweigens der indigenen Völker. Die lateinamerikanischen Romanschriftsteller arbeiten sehr viel mit Symbolen, die Handlungsstränge und Erzählfäden überkreuzen sich, sie vermischen sich mit Symbolik und Mythen. Unter den lateinamerikanischen Romanciers finde ich zwei große Poeten: García Marquez und den Peruaner Manuel Scorza mit seinem vulkanischen Text. Scorza verbindet auf explizitere Weise als García Marquez Wort und Leidenschaft. Beide indessen sind Schriftsteller von sehr hoher Qualität. Dies sind die beiden Parameter, von denen wir gesprochen haben: Auf der einen Seite gibt es einige, die sich, sagen wir, ein wenig akribisch am sozialistischen Realismus orientiert haben, und auf der anderen Seite haben wir sehr viele, die versucht haben, in Lateinamerika eine der Eigentümlichkeit des Kontinents angemessene Sprache zu prägen."[7]

Es könnte hier die Rede von der erkrankten und nicht enden wollenden Sinnlichkeit von Sierva Maria de Todos Los Angeles aus Garcia Marquez' *Von der Liebe und anderen Dämonen* und von ihrem kleinen Mund sein, der Trauben isst, die nicht weniger werden.

„Delaura hatte geträumt, dass Sierva Maria vor dem Fenster zu einem beschneiten Feld saß und von einer Traube, die in ihrem Schoß lag, eine Beere um die andere abpflückte und aß. Jede Beere, die sie pflückte, wuchs sofort am Stengel nach. In dem Traum war augenscheinlich, dass das Mädchen schon seit vielen Jahren vor jenem unvergänglichen Fenster saß und versuchte, die Traube leer zu pflücken, auch dass es keine Eile hatte, weil sie wusste, in der letzten Beere war der Tod."[8]

Doch ich entscheide mich für *La guerra silenciosa* („Der stille Krieg") von Manuel Scorza, denn dies ist gleichzeitig eine sorgfältige Chronik der Indianer- und Bauernaufstände in Peru seit den 1950er Jahren und ein Mosaik der unmöglichen Glaubensüberzeugungen, die das Volk inmitten des historischen und persönlichen Scheiterns am Leben halten. Es handelt sich um erhellende Erzählungen über Erfahrungen realen Scheiterns ... Das Phantastische macht die überhebliche Wirklichkeit rissig, stört die Disziplin der Sieger und lässt es zu, dass sich vermittels der Erzählung der unzulängliche Mut der Besiegten Bahn bricht. Es handelt sich nicht um eine heldenhafte In-Szene-Setzung der historischen Niederlagen der Indios und Bauern Lateinamerikas, wohl aber um eine Konstruktion, die alltäglich und phantastisch zugleich ist, um das glorreiche Wunder ihres Widerstands in Leibern, die Hunger und Kälte leiden, aber Liebe und Sehnsucht in sich bergen.

Die phantastische Sprache phantastischer Protagonisten in einer wahrhaft phantastischen Natur braucht wirkliche Körper ... Und diese körperliche Materialität der Erzählungen ist es, die Materialität der aus Leibern hervorgehenden Möglichkeiten, die festgelegte Identitäten überwinden und den Indio und Bauern als Wesen voller Doppeldeutigkeit darstellen. Möge man noch so sehr Alter, Tradition und Sitte beschwören: Die Verwundbarkeit und Doppeldeutigkeit werden dafür sorgen, dass die Armen weder durch die Geschichte noch durch die Mythen endgültig ausgerottet werden.

Der Stille Krieg: das Erzählwerk und seine Protagonisten

Während der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts schreibt Manuel Scorza einen Erzählzyklus, der unter dem Titel *La guerra silenciosa* bekannt wurde. Als Hintergrund dienen die indigenen und bäuerlichen Bewegungen Perus in ihrem Kampf um Land. Ausgehend von historischen Fakten, Dokumentenfragmenten und Notizen von diesen Ereignissen schreibt Scorza die folgenden fünf Novellen: *Redoble por Rancas* (1970; dt.: *Trommelwirbel für Rancas*); *Garabombo, el invisible* (1971; dt.: *Garabombo, der Unsichtbare*); *El jinete insomne* (1977; dt.: Der schlaflose Reiter); *Cantar de Agapito Robles* (1977; dt.: *Der Gesang des Agapito Robles*); und *La tumba del relámpago* (1979).[9] Scorza selbst erklärt dazu:

„Trommelwirbel für Rancas ist die individuelle Revolte; Garabombo, der Unsichtbare, die kollektive. Der schlaflose Reiter ist die Wiederherstellung des Mutes, ein taktischer Rückzug im Kampf [...] Der Gesang des Agapito Robles widmet sich von Neuem der kollektiven Aufgabe und ist Reflex eines vorläufigen Triumphs. Das Grab des Blitzes ist das Buch der Klarheit, die Erlangung eines kollektiven Bewusstseins."[10]

Seit der fünfhundert Jahre andauernden Besetzung durch Europa, die sich aktuell in der Herrschaft der nordamerikanischen kapitalistischen Unternehmen fortsetzt, leben die indigenen Gemeinschaften und ihre Völker außerhalb des Landes, sie wurden als Viehzüchter in die Berge gehetzt und überlebten frierend und hungernd. Viele verdingen sich in den Minen und verewigen so die Entfremdung vom Land im Dienste der Interessen peruanischer und ausländischer Eliten. Über diese Realität zu schreiben setzt Scorza zufolge auch voraus, sich in sie einzumischen, Materialien auszuwählen, sich für erzählerische Mittel zu entscheiden, die gleichzeitig interpretieren und politisch Stellung beziehen. Der politische Horizont Scorzas und seine Lektüre des peruanischen kommunistischen Aktivisten Mariátegui sind klar:

„Die indianische Frage ist in unserer Wirtschaft begründet. Sie hat ihre Wurzeln in der Verteilung des Grundbesitzes. Jeder Versuch, sie mit administrativen oder polizei-

lichen Maßnahmen, mit Erziehungsmethoden oder durch den Ausbau der Verkehrswege zu lösen, stellt ein oberflächliches und beliebiges Unterfangen dar, solange der Feudalismus der Gamonalen [gamonales] fortbesteht. "[11]

Indem Scorza das Genre der phantastischen Erzählung wählt, ahmt er keineswegs - und er tut auch nicht so! - den Kosmos der indigenen Mythologie nach, und ebenso wenig beugt er sich dem orthodoxen Denken des lateinamerikanischen Kommunismus, der in Linientreue zum Diskurs Moskaus steht. Es gibt ein Spezifikum der indigenen Welt, das man ausgehend vom Klassenkampf als Dialektik der geschichtlichen Materialität kennen, analysieren und deuten muss. Dieses Erfordernis der Materialität des Klassenkampfes, seine Fleischwerdung in Zeit und Raum von konkreten, einzigartigen und unersetzlichen Personen setzt die Überlieferungen der Vorfahren und die indianische Lebensweise in Beziehung zu Strukturen der Macht - nicht als Loblied auf eine überwundene Vergangenheit, sondern als möglicher Ort des Aufbaus von Geschichte. Mit den Worten Scorzas:

„Verstoßen aus Zeit und Raum, fliehen die Überlebenden der präkolumbianischen Kulturen in das einzig mögliche Land: den Mythos. Denn ein aus der Geschichte verstoßenes Volk kann nicht auf dem Weg der Geschichte in dieselbe zurückkehren, sondern nur vermittels des Mythos. Der Mythos ist der Panzer, der ihr entwertetes Sein schützt; die Schale, die das Mark ihres künftigen Seins bewahrt, die Identität, die sie in der Zukunft erwartet. Denn in bestimmten Fällen liegt die Geschichte eines Volkes nicht im Gestern, sondern im Morgen. In Amerika ist der Mythos kein literarischer Anspruch. Er ist vielmehr eine unabweisbare historische Konstruktion; eine Notwendigkeit der Existenz des Seins; das Skelett, welches das Fleisch des wiedererlangten Wortes trägt. "[12]

Diese Verbindungen zwischen Mythos und Geschichte werden in Scorzas Protagonisten auf phantastische Weise lebendig, ohne dass sich dies in Identitätsaussagen, Programmen oder Theorien erschöpfen würde. Die Personen der Erzählungen werden auf phantastische Weise konstruiert; sie sind voller Irrealität in ihren realen Körpern der Fiktion. Die Protagonisten Scorzas können das sein, was sie sein wollen! Sie sind völlig vom Leben der Vorfahren in Bann gezogen und in die alte Lebensweise eingetaucht; sie sind völlig zerbrechlich und verwundbar hinsichtlich der Schemata der Macht des Latifundiensystems und des Kapitals sowie auch im Hinblick auf die vorgefertigten revolutionären Theorien und Programme.
Voller Doppeldeutigkeit kann das soziale Subjekt sein, was es sein will, was es als überraschendes Arrangement aus persönlichem und kollektiven Willen, aus persönlicher und kollektiver Notwendigkeit sein muss. Um die Palette der Möglichkeiten zu erweitern: Nicht einmal die Geschichte und die Zeit selbst sind nun unerbittlich. Die Zeit steht still! Die Erzählung kann dies bewerkstelligen:

„Es handelt sich um die nicht chronologische Darstellung der Ereignisse. Der Fortgang der Erzählung ist nicht länger linear, er wird in jedem Moment zerstört und weist Unterbrechungen und Zeitsprünge nach vorne oder nach hinten auf. Dem Fortgang der Erzählung mit seinem Brüchen in der Ereignisfolge liegt selbst das Konzept eines Rhythmus zugrunde, der mit der Art und Weise, Geschichten zu erzählen, zu tun hat: Ihr ist selbst jene Kollektivität eigen, auf die sich der Erzählzyklus bezieht, nämlich die der Quechua-Bauern."[13]

Die Möglichkeiten der Personen

Jede Erzählung aus dem Zyklus des *Stillen Krieges* hat als Hauptprotagonisten die indigenen Gemeinschaften. Sie werden in ihrem Lebensraum, ihrer Lebensweise (Ernährung, Arbeit, familiäre Beziehungen, gemeinschaftliche Beziehungen, Religiosität, Sexualität usw.) und exemplarisch in der Charakterisierung einzelner Personen dargestellt, mittels deren Scorza das historische Subjekt der Rebellion konstruiert. In jeder Erzählung gibt es eine oder mehrere Personen, die durch ein völliges Aufgehen in der indigenen Gemeinschaft charakterisiert sind und spezielle, phantastische Voraussetzungen bzw. Charakteristika aufweisen.
In *Trommelwirbel für Rancas* vermag es Héctor Chacón, bei Nacht ebenso gut zu sehen wie am Tag; in *Garabombo, der Unsichtbare,* wird Fermín Espinoza nur für die Blicke der Mächtigen unsichtbar; in *Der Schlaflose Reiter* ist es Raymundo Herrera, der niemals schläft; im *Gesang des Agapito Robles* kann sich der Titelheld der Erzählung in ein Tier verwandeln; in *La tumba del relámpago* hat Genaro Ledesma überhaupt keine phantastischen Charakterzüge, doch er ist derjenige, der für die Gemeinschaft das kollektive Bewusstsein des Kampfes selbst entwickelt.
Diese besonderen Fähigkeiten sind zugleich Ausdruck der Situation der Unterdrückung der Indígenas und lebendige Strategien im Prozess der Organisation des Kampfes. Das ist zum Beispiel bei *Garabombo, dem Unsichtbaren,* der Fall. Seine Unsichtbarkeit ist einerseits eine Anklage der völligen Schutzlosigkeit und Nichtexistenz der indigenen Gemeinschaften in den Augen der Behörden und Mächtigen. Im Verlauf der Erzählung nutzt Garabombo seine Unsichtbarkeit für die Gemeinschaft, er geht in Kabinettzimmern und Militärlagern ein und aus und kann so Informationen für den Kampf sammeln Als sich die Gemeinden erheben und der offene Konflikt beginnt, hört Garabombo plötzlich auf, unsichtbar zu sein - und mit ihm auch das Volk!

„Man sah ihn. Der Menge entströmte etwas, das aus Erleichterung, Fremde und Angst geboren war. Man sah ihn! Garabombo hielt sein Versprechen - er war sichtbar! Niemand würde sie niederwerfen! Die Verheißungen bewahrheiteten sich. ‚Weder Quacksalber noch Zauberer werden mich heilen. An dem Tag, an dem ihr Mut beweist, werde ich gesund sein. An dem Tag, an dem ich die Kavallerie der Gemeinde befehlige.' Siegesgewissheit, mächtiger als die Felswände, richtete sie auf."[14]

Raimundo Herrera, der schlaflose Reiter, wird im Jahr 1705, als man den indigenen Gemeinschaften das Land raubt, von der Krankheit heimgesucht, nicht schlafen zu können. Für ihn bleibt die Zeit stehen, und er erholt sich von seiner Krankheit erst 275 Jahre später, an dem Tag, als die Gemeinschaft beschließt, um ihr Land zu kämpfen. Diese völlige Simultanität von Kollektivem und Individuellem ist ein wichtiger Bestandteil der Erzählweise Scorzas und hat die Funktion, die Herausbildung eines Klassenbewusstseins innerhalb des indianischen Bewusstseins selbst darzustellen. Diese Konstruktion steckt voller Widersprüche, Zweideutigkeiten und Brüche, die im Lauf der Geschichte überwunden werden; dabei kennt Scorza keine Gnade für Idealisierungen oder Hypostasierungen der gesellschaftlichen Subjekte. In der Figur des Genaro Ledesma bündeln sich alle früheren Erscheinungsweisen von Protagonisten in der Fähigkeit, den politischen Kampf zu bewerten, zu organisieren und anzuführen. Genaro ist jene Figur, der es an phantastischen Zügen mangelt, und gerade als solche vereint er die Fähigkeiten aller anderen Figuren in sich. Vom Rechtsanwalt wird er zum Anführer der Gemeinschaft und zum politischen Organisator. Als solcher muss er bei Tag und bei Nacht sehen können und im Lauf der Entwicklung der indianischen Aufstandsbewegung die Fähigkeit der Kritik bewahren.

Dieser Prozess findet im Leib der Personen statt. Das konkrete Szenario der Konstruktion der Subjekte zwischen Mythos und Geschichte vollzieht sich in Leiblichkeit und Materialität, die allen Menschen gleichermaßen eigen ist, die aber im Befreiungskampf die Grenzen des Gewohnten oder Natürlichen hinter sich lassen. Der Leib übersteigt sich selbst! Die Körper verwandeln sich in sie selbst ... in das, was sie sein können.

In einer extrem von Männermacht geprägten Welt - sowohl auf Seiten der politischen Elite und der Mächtigen als auch auf Seiten der Führungskräfte in den Gemeinden, Parteien und Gewerkschaften - beschäftigen sich Scorzas Texte mit der geschlechtlichen Identität, wobei er das oben beschriebene Erzählschema beibehält. Die Frauen erscheinen im *Stillen Krieg* in ihren als traditionell geltenden Rollen innerhalb der peruanischen Klassenstruktur: als Mütter, Töchter, Bräute, Prostituierte, jungfräuliche Mädchen, Arbeiterinnen. Die Frauen kennen und teilen miteinander alle Situationen des Verlustes und der Konfrontation immer innerhalb eines Schemas der Unterordnung ... bis auf jene, die in ihren Leibern den Rausch des Phantastischen und Übernatürlichen erleben.

Zwei Frauen verdienen besondere Erwähnung: Dona Añada und Maca. Über Dona Añada konnte ich bereits in einem anderen Beitrag etwas sagen.[15] In diesem Zusammenhang möge ein Zitat genügen:

„Es handelt sich um die Figur der Greisin Dona Añada, blind und gedemütigt durch den überheblichen Richter Montenegro, der sie unter Hinweis auf ihr Alter von der Hacienda vertrieb, auf der sie ihm ihr ganzes Leben lang gedient hat. Die Gemeinde Yanacocha, zu der die weise Alte gehörte, nimmt sie auf, und sie bedankt sich für diese Gastfreundschaft, indem sie einige Ponchos, mit historischen Motiven verziert, anfertigt. Doch ‚in ihrer Blindheit beging Dona Añada einen Irrtum: Anstatt, wie sie es

eigentlich wollte, die Niederlagen und Siege der Vergangenheit darzustellen, webte sie die zukünftigen Niederlagen und Siege in den Stoff'. Beim Zusammenfügen der Fäden zu einem Gewebe war sie ungehorsam und stachelte andere zum Ungehorsam an. Die Stimme der bunten Fäden Dona Añadas erhob sich, und sie wurden zum starken Bollwerk der Möglichkeit, des Widerstands: Die Person mit der geringsten Macht innerhalb der Gemeinschaft ist zugleich jene weibliche Stimme, in der man die höchstmögliche Autorität erkennt."[16]

Die Fähigkeit zu männlich-weiblicher Liebe: Santa Maca, bitte für uns!

Nun stehen wir vor Maca! Maco.
Mann? Frau? Heilige? Gangster? Sag es mir ... was ist sie?
Niemand weiß es. Niemand kann es mit Sicherheit sagen, denn Maca ist das, was sie sein will, je nach Notwendigkeit. Ihre Ambivalenz hat eine Geschichte, die zu den traurigsten überhaupt gehört. Aber wer schon von uns hätte keine traurige Geschichte zu erzählen?

Die Geschichte von Maca/Maco erstreckt sich über drei Erzählungen: *Garabombo, der Unsichtbare, Der Gesang des Agapito Robles* und *La tumba del relámpago.* Sie wird als kleines Mädchen von einer Familie von Banditen, Viehdieben, großgezogen und lernt reiten und schießen wie ihre Brüder. Als Junge hat sie mehr Überlebenschancen im Milieu der Ausgrenzung, in dem ihre Familie lebt. Im Gefängnis entdecken eines Tages andere Männer das Weibliche am Körper des jungen Diebes und missbrauchen sie. Die Gewalt im Körper von Maca/Maco unterscheidet sich so nicht viel von all der Gewalt im besetzten Land, von der Gewalt ihrer Entmündigung. Maca lernt, diese Ambivalenz zur Verteidigung ihrer Familie, ihrer zu den Ausgegrenzten zählenden Gruppe und ihrer selbst zu nutzen.
In ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen als Frau und Mann weckt sie im gesamten Werk des *Stillen Krieges* die gewaltsamsten und schönsten Leidenschaften. Die Frauen verzehren sich für Maco, die Männer für Maca. Wenn sie die Ambivalenz der verführerischen Schönheit erkennen, können sie schon nicht mehr sagen, ob es sich um einen Mann oder eine Frau handelt. Sie begehren Maca/Maco, je nach dem, wie er/sie sich zu erkennen gibt. Die Frauen begehren die Frau, die sich im Mann verbirgt. Die Männer begehren den Mann, der Maca auch ist. Die Frauen und Männer aus dem *Stillen Krieg* verlernen die Begierde, die sie gelernt haben, und lernen im Leib, dass die Begierde viele Gesichter, viele Formen hat. Frauen und Männer erschrecken über die verführerische Ambivalenz von Maca/Maco und geben sich schließlich offen der Begierde hin.
Die sexuelle Ambivalenz von Maca dient auch dazu, die Mächtigen zu verwirren. Die festgefahrenen Strukturen von Männlich und Weiblich werden dazu benutzt,

um Unterdrückung und Unterwerfung zu reproduzieren. Maca profitiert von ihrer ambivalenten Stellung, stürzt die Mächtigen in Verwirrung und kritisiert die gezähmte weibliche Sexualität, die sich servil den machthabenden Kerlen unterwirft.

Im *Gesang des Agapito Robles* schlägt Don Migdonio, ein mächtiger Großgrundbesitzer in der Region, Maca die Heirat vor, nachdem sie eine Nacht voller Sexualität durchlebt haben. Er sagt:

„‚Ich heiße Migdonio de la Torre y Covarrubias del Campo del Moral. Wir de la Torres haben mit dem Befreier Bolívar für die Unabhängigkeit gefochten. Aus unserer Familie sind ein Präsident der Republik, drei Generale, vier Bischöfe und zwei Mitglieder des Obersten Gerichts hervorgegangen. Möchtest du meine Frau werden?'
Maca antwortet: ‚Zuvor möchte ich ein paar schöne Maispasteten, sofern es keine Schande ist, Hunger zu haben, nachdem ich dich gesättigt habe.' ‚Maispasteten?', erwiderte der Mann. ‚Jawohl, und zwar grüne, es sei denn, deine erlauchten Vorfahren haben etwas gegen diese Farbe.'"[17]

Don Migdonio stürzt sich daraufhin ins Unglück, verlässt die Familie, gibt den Besitz auf und bekommt dennoch nicht das, was er begehrt: Maca! Padre Chasan wird im Beichtstuhl nicht müde, den Leuten zuzuhören, wenn sie von ihren verwirrten Gefühlen sprechen. Mit der Zeit gehen die Geschichten von Maca immer mehr mit Wundergeschichten und Krankenheilungen einher. Maca nimmt den phantastischen Ort der Göttinen und Heiligen ein. Ihre Ambivalenz macht sie zum Mythos. Die Heiligen sind ja genau das: ein Ort, auf den die Leute ihre Sehnsucht projizieren!

In *La tumba del relámpago* repräsentiert Doroteo Silvestre all den Schmerz und die Raserei, sich einer aufdrängenden Begierde zu entledigen, ja sogar sich von der bereits erfahrenen Begierde zu befreien. Doroteo sieht Maca von Ferne bei einem Banküberfall. Sie ist dabei als Frau gekleidet und befindet sich schießend auf der Flucht. Ihre Blicke kreuzen sich nicht mehr als einen Moment. Doroteo entbrennt vor Leidenschaft. Als er sich nach dieser Frau erkundigt, erhält er die Auskunft, dass es sich um einen Mann handle!

Das kann nicht sein! Doroteo möchte die Möglichkeit verleugnen, dass er als Mann am helllichten Tage einen anderen Mann begehren könnte, dass er sich von der Kleidung und dem flirtenden Blick habe verwirren lassen: Ein Mann, als Frau verkleidet! Doch Doroteos Körper vergisst die Begegnung nicht. In einer ersten Reaktion versucht er zu fliehen, der Erscheinung und seinem Begehren zu entkommen. Doroteo gibt sich schließlich geschlagen, und inmitten einer erotisch-religiösen Erfahrung bei der Betrachtung der Jungfrau Maria entschließt er sich, sich der Liebe, die sich ereignet hat, zu ergeben. Er macht sich auf die Suche nach Maca/Maco - was immer sie sein mag!

Dieser Entschluss bringt Doroteo zum Leuchten. Er kann es nicht verbergen, auf der Straße sehen alle seinen in Feuerschein getauchten Körper. Er versucht eine Ausflucht, indem er behauptet, es handle sich um eine Krankheit. Aber er weiß es

besser! Er ist erleuchtet durch diese Liebe, die nicht sein konnte. Ein Mann, der auf diese Weise einen anderen Mann liebt!!

Doroteo sucht die Nähe Macos auf. Wohin dieser/diese auch kommt, überall ereignen sich unglaubliche Geschichten unmöglicher, unverzeihlicher, nicht hinnehmbarer Liebe. Doch Doroteo geht bis zum Ende, er gerät mit Maco zuammen in einen Hinterhalt des Militärs. Beide sind umzingelt. Doroteo schießt und hält dabei seinen Blick auf Maco/Maca gerichtet: meine Liebe! Die Situation wird kompliziert. Ein kurzer Wortwechsel findet zwischen beiden statt, und Doroteo gesteht seine schon lange bestehende Liebe. Maco lächelt. Doroteo verliert die Konzentration, und ein Schuss trifft ihn. Ein Blutstrom aus seinem Mund verwandelt sich in eine blühende, in vielen Zweigen üppig wachsende Bougainvillea, mit deren Hilfe Maco dem Militär entkommen kann.

Diese erotische Ambivalenz durchzieht den gesamten politischen und revolutionären Befreiungskampf der Gemeinschaften für das Land. Es handelt sich nicht um eine andere Geschichte, nein, es ist ein und dieselbe! So ist alles miteinander vermengt, wie im Leben selbst. Die Männer und Frauen im Kampf haben ihre Geschichten, ihre körperlichen Empfindungen, die genauso von der Unterdrückung betroffen sind. Auch in den Leibern lässt der Kampf phantastische Ausdrucksweisen entstehen.

Die Lektüre des *Stillen Krieges* von Manuel Scorza vermittelt der Theologie der Befreiung und den Befreiungsprojekten andere Sichtweisen und ein anderes Verständnis der „Subjekte". Es sind die Armen in Gestalt vielfältiger und komplexer Ereignisse. Selbst innerhalb des analytischen Rasters von Klasse, Geschlecht und Ethnie übersteigt das Leben der Armen als Ereignis von Widerstand und Befreiung die vorgegebenen Kategorien.

Diese Vielfalt und Ambivalenz bedeutet keineswegs die Auflösung des historischen Subjektes, sondern vielmehr dessen Fleischwerdung. Ganz im Gegensatz zur postmodernen und bürgerlichen Perspektive derjenigen Theologen, die die Armen aus dem Zentrum des theologischen und politischen Projekts verdrängen wollen[18], radikalisieren die feministischen und die *Queer*-Theologien die vorrangige Option für die Armen, weil sie darum wissen, dass diese das sein können, was sie sein wollen! Die Gegenwart des Göttlichen wird sinnlich erfahrbar in den hungernden und kranken Körpern: also erstrahlen sie im Glanz! Sie wissen um das, was noch nicht ist, und sie werden stärker, schöner, kühner, als sie es je für möglich gehalten hätten.

Ich begleite landlose Frauen und Männer in Brasilien und habe es mehr als einmal erlebt oder jemanden davon erzählen gehört, dass ein Mensch sich in ein Tier verwandelt hat, dass jemand unsichtbar wurde, dass er Widerstand leistete ... Ich habe von Gemeinden erfahren, die den Hunger besiegt haben, von unterworfenen Frauen, die zu Anführerinnen wurden, von Männern, die sich um die Gemeinschaftsküche kümmerten, von Jugendlichen, die sich entschlossen, auf dem Land zu bleiben, von Mächtigen, die von ihrem Thron gestürzt wurden, von Hungernden, die satt wurden ... In diesen Stunden im Schein des Feuers, während die Morgenröte über einen weiteren Tag der Landbesetzung heraufzieht, höre ich

erstaunt hin, und manchmal weiß ich nicht, ob das Wort, das uns am Leben hält und wieder einmal mit Freude erfüllt, aus der Bibel oder von Scorza stammt. Gott weiß es.

[1] Auf einer Website zur lateinamerikanischen Literatur (auf Portugiesisch und Spanisch): www.memorial.sp.gov.br/memorial/revistaNossaAmerica/21/port/26-melhor_literatura.htm.

[2] Tânia Pellegrini, *Rezension von: Hermenegildo José- Bastos, Literatura e Colonialismo. Rotas da navegação e comércio no fantástico de Murilo Rubião*, in: Crítica Marxista 16 (2003), 177.

[3] Manuel Scorza, *Trommelwirbel für Rancas. Eine Ballade, die davon erzählt, was geschah - zehn Jahre, bevor Oberst Marruecas den zweiten Friedhof von Chinche gründete*, Frankfurt am Main 1980, 20; 39.

[4] Pellegrini, *Rezension*, aaO., 177.

[5] Cláudio Carvalhaes, *O pobre não tem sexo. A ausência dos discursos de sexualidades na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação*, in: www.margens.org.br/sis/revista3/artigos/tdl.pdf.

[6] Juan Luis Segundo, *Libertação da Teologia*, São Paulo 1978.

[7] Interview mit Pedro Casaldáliga, unter: www.fpa.org.br/portal/modules/news/article.php?storyd=1262.

[8] Gabriel García Márquez, *Von der Liebe und anderen Dämonen*, Köln 1994, 116-117.

[9] Folgende Bücher von Manuel Scorza sind auch auf Deutsch zugänglich: *Trommelwirbel für Rancas*, aaO.; *Garabombo, der Unsichtbare*, Frankfurt am Main 1981 (hier zitiert nach der Taschenbuchausgabe: Rastatt 1988); *Der schlaflose Reiter*, Berlin 1981; *Der Gesang des Agapito Robles*, Berlin 1984. Aus dem Zyklus *La guerra silenciosa* konnte lediglich keine deutsche Übersetzung von *La tumba del relámpago* (Das Grab des Blitzes) aufgefunden werden.

[10] Juan González Soto, *La guerra silenciosa de Manuel Scorza. Poesia crônica e parodia*, in: www.hispanista.com.br/revista/artigo=4.htm.

[11] José Carlos Mariátegui, *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen*, Berlin/Fribourg 1986, 35.

[12] Manuel Scorza, *Literatura: el primer territorio libre de América*, in: www.64.233.169.104/search?q=cache:SUF-4QTRo_YJ:www.larepublica.com.pe/content/view/123047/28/+%22manuel+scorza+%22&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=27&gl=br.

[13] González Soto, *La guerra silenciosa de Manuel Scorza*, aaO.

[14] Scorza, *Garabombo, der Unsichtbare*, aaO., 230.

[15] Nancy Cardoso Pereira, *Changing Seasons: About the Bible and Other Sacred Texts in Latin America*, in: International Symposium about Feminist Exegesis and the Hermeneutics of Liberation, Tessin 2003. Journal for the Study of the Old Testament / Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation, London 2000, 48-59.

[16] José Miguel Lorenzo Arribas, *Discurso histórico y tradiciones críticas. Posibilidad del ecofeminismo y desobediencia*, in: www.antimilitaristas.org/article.php3?id_article=2221.

[17] Scorza, *Der Gesang des Agapito Robles*, aaO., 72f.

[18] Antônio Carlos de Melo Magalhães, *Teologia no Brasil nas décadas dos 70 e 80. Retrospectiva e propostas*, in: Simpósio 47 (2005).

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

„Ein G-String-Tanga ist nicht samoanisch"

Erkundungen zu einer grenz-überschreitenden pazifischen Theologie des Dritten Geschlechts

Philip Culbertson und Tavita Maliko

> „Die Kirche beurteilt die Menschen gemäß ihrer Sündentheologie. Was immer du tust: Wenn du deinen Penis nicht so gebrauchst, wie es vorgeschrieben ist, dann bist du ein Homosexueller. Was immer das heißen soll!"
>
> *Tavita im Interview am 31. August 2007*

Es ist eine alte christliche Tradition, Gott ein Geschlecht zu geben. Von bestimmten Ausnahmen abgesehen (z.B. Juliana von Norwich), hat man Gott als männlich begriffen - bis zum Aufkommen der zweiten Phase der feministischen Theologie (für die Mary Daly, Elizabeth Johnson, Phyllis Trible, Rosemary Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Sallie McFague, Marcella Althaus-Reid und andere stehen), in der begonnen wurde, Gott mit weiblichen Attributen zu versehen. Das war einer der Wege, die geschichtlich gewachsene Umklammerung durch Androzentrismus und patriarchalische Bildsprache in Frage zu stellen.
Selbstverständlich können geschlechtsspezifische Metaphern für das Göttliche niemals die Wirklichkeit Gottes oder die komplexe göttlich-menschliche Beziehung erfassen; sie können bestenfalls unser Nachdenken darüber, wer oder was Gott sein könnte, vielgestaltiger machen. Die besten Metaphern sind dabei diejenigen, die unseren zwanghaften Anthropomorphismus aufbrechen und ihn dekonstruieren. Wenn wir jedoch weiterhin geschlechtsspezifische Bilder für Gott brauchen, dann finden wir neuen Raum für kreatives Theologisieren möglicherweise außerhalb dessen, was Musa Dube die „Theologie des Imperiums"[1] nannte - das heißt, in den Geschlechtervorstellungen traditioneller indigener Kulturen. Eine solche Möglichkeit bietet die geschlechtsspezifische Struktur der samoanischen Kultur.

I. Das Dritte Geschlecht in Polynesien

Samoa ist ein Inselstaat im Südpazifik. Man glaubt, dass die Samoaner vor ungefähr 3000 Jahren von Südostasien her auf ihre Inseln gelangten, und die samoanische Kultur wird im Allgemeinen zu jenen Kulturen gerechnet, die man bisweilen als „polynesisch" bezeichnet. Der französische Forschungsreisende

Louis de Bougainville sichtete Samoas Inseln 1722 und gab ihnen den Namen „Navigator-Inseln". Innerhalb von vierzig Jahren begannen europäische Händler, die den Pazifik bereisten, Samoa anzulaufen, um Nachschub aufzunehmen, und einige Weiße ließen sich unter den Eingeborenen nieder. Die stärkste Auswirkung des Westens auf die Samoaner hatte jedoch die Ankunft christlicher Missionare, insbesondere der Missionare der Londoner Missionsgesellschaft, im Jahr 1830.

Über die indigenen pazifischen Kulturen vor der Ankunft der europäischen Seefahrer und christlichen Missionare sind nur schwer Informationen zu bekommen. Die spärlichen Berichte deuten an, dass die weißen Ankömmlinge überrascht waren, auf männliche Einheimische zu treffen, die eine erkennbar weibliche soziale Rolle spielten - Versuche eingeschlossen, die Seemänner zu verführen.[2] Und tatsächlich kennt die samoanische Kultur traditionell zumindest drei Geschlechter.

Die Geschlechtskonstruktion, um die es in diesem Beitrag geht, heißt auf Samoanisch *fa'afafine*. Während *-fafine* „Frau" bedeutet, ist die kausative Vorsilbe *fa'a-* schwer zu übersetzen. Die gängige Übersetzung ist „wie eine Frau", obwohl das zu wörtlich ist, um die soziale Rolle der *fa'afafine* genau zu beschreiben. Der Anthropologe Douglass Drozdow-St.Christian definiert den Begriff folgendermaßen:

„Die fa'afafine *sind genetisch männlich, denn sie besitzen Penisse. Sie gebrauchen ihre Penisse auf genau dieselbe Weise, wie es Männer tun: beim heterosexuellen Geschlechtsverkehr, beim Urinieren und beim Behaupten der sozialen Rollen auf dem Wege der Selbstbescheidung oder Selbstentblößung. Dennoch sind die* fa'afafine *nicht männlich, und ihre Penisse sind keine männlichen Geschlechtsorgane. Es sind* fa'afafine*-Organe. Das heißt, es sind Geschlechtsorgane, aber keine, die die* fa'afafine *als männlich definieren."* [3]

Etwas einfacher umschreiben Sue Farran und Alexander Su'a den Ausdruck:

„Menschen, die sich, obgleich männlichen Geschlechts, wohl als dem weiblichen Geschlecht zugehörig betrachten und von anderen so betrachtet werden"[4].

Um der Einfachheit willen ziehen wir es vor, *fa'afafine* zu definieren als *Menschen mit männlichen Genitalien, die, was ihre soziale Rolle betrifft, dem weiblichen Geschlecht zuneigen.*

Um das indigene Konzept multipler Geschlechter zu verstehen, muss man von Judith Butlers Überlegung ausgehen, dass Genitalien zwar das biologische Geschlecht (*sex*) bestimmen, aber keineswegs auch das soziale Geschlecht (*gender*) oder gar die Sexualität.[5] Im Butlerschen Denken wird das soziale Geschlecht „performativ", durch öffentliche Aufführung, konstituiert - und im Rückschluss auch die Sexualität - unabhängig von den Genitalien, mit denen man geboren ist. Denkt man Geschlechterrolle und Sexualität unabhängig von den Genitalien, dann ergibt sich ein ganzes Spektrum von Möglichkeiten, innerhalb dessen diese

Rollen in der sozialen Arena aufgeführt werden können. Und wenn man hier Butlers Ideen mit denen von Robert Connell[6] kombiniert, dann kann man sagen, dass es in der samoanischen Kultur multiple Maskulinitäten, Femininitäten und *fa'afafini*täten gibt. Tatsächlich kennen die meisten pazifischen Kulturen innerhalb der ihnen zugänglichen sozialen und sexuellen *performances* ein drittes Geschlecht: die *fakafefine* in Tonga, die *mahu* auf Tahiti und Hawaii, die *vakasalewalewa* auf den Fidschi-Inseln, die *whakawahine* bei den Maori, die *akava'ine* auf den Cook-Inseln und die *pinapinaaine* von Tuvalu und Kiribati.

II. Methodik

Philip ist ein in Amerika geborener Weißer im mittleren Alter, der seit 15 Jahren in Neuseeland als Wissenschaftler tätig ist. Tavita ist auf Samoa geboren, mittleren Alters, männlich, und lebt seit zehn Jahren in Neuseeland, wo er an der Universität Auckland an seiner Dissertation arbeitet. Im Laufe einiger Jahre, in denen wir wissenschaftlich miteinander arbeiteten, ist zwischen uns ein gutes Maß an Offenheit und Vertrauen gewachsen, und wir haben mittlerweile zusammen geschrieben und veröffentlicht.[7] Bei der Beschäftigung mit dem Thema stellen uns unsere Unterschiede jedoch vor zwei Probleme. Das erste besteht darin, dass keiner von uns beiden ein *fa'afafine* ist, und so kommt es, dass wir über Menschen sprechen, deren Identitäten sich entschieden von den unseren unterscheiden. Das zweite ist, dass wir, wenn wir diesen Beitrag zusammen schreiben, als kulturenüberschreitendes Forschungsteam fungieren. Die sozialwissenschaftliche, psychologische und praktisch-theologische Literatur thematisiert ausführlich die Problematik solcher kulturenüberschreitender Forschung, was Kenntnisse, Machtunterschiede und Voraussetzungen betrifft. So hatten wir, um gemeinsam schreiben zu können, einige Sicherheitsmaßnahmen zu treffen.

Die Autoren

Philip Culbertson, geb. in den USA, studierte Theologie in New York, Jerusalem und St. Louis. Seit 15 Jahren unterrichtet er an der Universität Auckland und ist Direktor des Departments für Pastoraltheologie. Er ist außerdem Priester der Episkopalkirche und praktizierender Psychotherapeut. Seine derzeitigen Forschungsprojekte verbinden ihn stark mit der Gemeinschaft der pazifischen Völker. Veröffentlichungen u.a.: The Spirituality of Men (Minneapolis 2001); Penina Uliuli: Contemporary Challenges in Mental Health for Pacific People (als Mitherausgeber, Honolulu 2007).
E-Mail: p.culbertson@auckland.ac.nz.

Tavita Maliko, geb. in Samoa, ist Doktorand der Theologie an der Universität Auckland und Pastor der Congregational Christian Church of Samoa. Er forscht zurzeit auf dem Gebiet der Theologie des Körpers, besonders zur Frage einer männlichen Körpertheologie. Ein Artikel von ihm erschien in dem oben erwähnten Band: Penina Uliuli (Honolulu 2007). E-Mail: tsmaliko@xtra.co.nz.

Als erste Maßnahme nahm Philip, der Nicht-Samonaner, ein zweistündiges Interview mit Tavita, dem auf Samoa geborenen Samoaner, auf Band auf; denn Tavitas Ansichten und Erfahrungen sollen in diesem Beitrag im Vordergrund stehen. Zweitens galt es zu berücksichtigen, dass westliche Anthropologen immer wieder über die *fa'afafine* und die samoanische

Geschlechterkonstruktion geschrieben haben, denn dritte Geschlechter sind natürlich ein anthropologisches Kuriosum.[8] Diese Anthropologen haben viele ausgezeichnete Arbeiten vorgelegt, die diesem Beitrag als wertvolle Quellen dienen. Doch in einer kulturenüberschreitenden Studie muss es den *fa'afafine* gestattet sein, für sich selbst zu sprechen, und sobald sie das tun, wird offensichtlich, dass nicht alle Anthropologen die Erfahrung des *fa'afafine*-Seins auf dieselbe Weise verstehen. Um mit dieser Diskrepanz umzugehen, haben wir für diese Studie auch Stimmen von *fa'afafine* herangezogen, die in den Printmedien veröffentlicht wurden. Nur auf diese Weise können wir beginnen zu verstehen, warum „ein G-String-Tanga [...] nicht samoanisch" ist.

In der Theologie ist bislang nur wenig über Konstruktionen eines dritten Geschlechts veröffentlicht worden, die *fa'afafine* eingeschlossen.[9] Dieser Beitrag ist darum ein Versuch, den kreativen Möglichkeiten nachzugehen, die sich eröffnen, wenn Gott sprachlich und vom Sozialverhalten her - selbstverständlich metaphorisch - als drittgeschlechtlich gedacht wird.

III. Fa'afafine: Der Teufel steckt in den Details

Wir gehen davon aus, dass die *fa'afafine*-Konstruktion, auf die sich dieser Beitrag bezieht, Teil der traditionellen samoanischen Gesellschaftsstruktur ist. Nach dieser Logik wäre zu erwarten, dass das Konstrukt der *fa'afafine* auch im Pantheon der indigenen samoanischen Götter und Göttinnen auftaucht, wie sie in der traditionellen Mythologie beschrieben werden. Wir haben dafür jedoch keinen klaren Beweis. Es gibt den samoanischen Mythos von Pili, dem Sohn des Schöpfergottes Tagalaolagi. Pili paarte sich mit Sinaletavae und hatte vier Kinder. Die Bewohner der kleinen, zu Samoa gehörenden Inseln Apolima und Manono glauben, dass diese vier Kinder männlich waren. In Variationen des Mythos wird jedoch erzählt, dass drei dieser Kinder männlich waren, dass das vierte aber, Tolufale, ein *fa'afafine* war.[10]

Üblicherweise wird bei Kindern im Alter von etwa zwölf Jahren begonnen, sie in die Geschlechterrollen, die ihre Kultur festlegt, einzuweisen. Die Freiheit der Kindheit wird von dieser Zeit an eingeschränkt. Ausgehend vom biologischen Geschlecht werden um die verschiedenen Geschlechter-*performances* Grenzen gezogen - durch elterliche Belehrungen über geschlechtstypisches Verhalten. Einige Familien „erkennen", dass ihre Kinder *fa'afafine* sind, etwa zu Beginn der Pubertät oder im frühen Teenager-Alter; dennoch behauptet zumindest ein *fa'afafine,* dass er/sie spätestens im Alter von vier Jahren als *fa'afafine* zu erkennen war und sogar seinen Taufnamen Tafi durch den selbstgewählten Namen Alicia ersetzt hat.[11]

Die Entstehungszusammenhänge der *fa'afafine*-Identität sind unklar. Da die Arbeit in der samoanischen Kultur sehr stark geschlechtsspezifisch verteilt ist, vertreten manche Autoren die Ansicht, dass ein *fa'afafine* in jenen Familien „rekrutiert" wird, die zu viele Jungen und nicht genügend Mädchen haben für die

Aufgaben, die traditionell Frauen übertragen werden.[12] Diese Überlegung kann jedoch nicht erklären, warum es auch Familien mit vier oder mehr *fa'afafine* in einer Generation gibt, besonders wenn durch eine solche „Rekrutierung" einer Familie zu wenige Jungen bleiben würden, um die spezifisch „männliche" Arbeit zu erledigen. Die Selbstdeutungen von *fa'afafine*, die wir ausfindig machen konnten, scheinen nahezulegen, dass *fa'afafine* sich im Allgemeinen als „so geboren" verstehen.[13]
Innerhalb der Familie „neigen" *fa'afafine* im Allgemeinen jenen Aufgaben des Familienerhalts zu, die traditionell den weiblichen Familienmitgliedern zugeteilt werden, etwa der Nahrungszubereitung, dem Weben und der Herstellung von Stoffen sowie der Betreuung der Kleinen und der Alten. Dennoch

„werden fa'afafine *von ihren* aiga *[Familien] als Söhne oder Brüder, nicht als Töchter oder Schwestern angesehen. Sie haben die Freiheit, sich herumzutreiben und sich außerhalb des Dorfes aufzuhalten, was man eher den Jungen als den Mädchen erlaubt. Zugleich kann ihnen gestattet werden, mit ihren Schwestern zu arbeiten und sogar mit ihnen dieselbe Schlafgelegenheit zu teilen, denn sie werden nicht als sexuell bedrohlich wahrgenommen ... [M]anche Dorfräte erkennen an, dass die* fa'afafine *Frauenaktivitäten den Tätigkeiten der Männer vorziehen, manche erlauben ihnen das Tragen weiblicher Kleidung im Dorf, manche nicht."*[14]

Ein *fa'afafine*, obwohl genetisch männlich, kann auch die Rolle der *taupou* wahrnehmen, der symbolischen und rituellen „weiblichen Jungfrau" des Dorfes.[15] Manche *fa'afafine* heiraten irgendwann und zeugen Kinder, andere nicht.[16] Manche *fa'afafine* tragen Kleidung, die Männlichkeit signalisiert; andere bringen mit ihren Kleidern Weiblichkeit zum Ausdruck.[17] Einige bevorzugen heterosexuellen Sex und die Ehe, einen Familienstand, der besonders angesehen ist aufgrund des hohen Wertes, den man der Zeugung der nachfolgenden Generationen großer Familien beilegt[18]; andere mögen Sex sowohl mit biologisch männlichen als auch mit biologisch weiblichen Partnern.[19] Wieder andere bevorzugen Sex mit ausschließlich biologisch männlichen Partnern, worin aber keine Übereinstimmung mit westlichen Vorstellungen von „Homosexualität" gesehen wird; denn Sex zwischen einem Mann und einem *fa'afafine* wird gesehen als Sex zwischen einem männlichen und einem nicht-männlichen Partner.[20]
Im Allgemeinen sind *fa'afafine* in der Öffentlichkeit am ehesten sichtbar zwischen ihrer Adoleszenz und Mitte dreißig. Danach sind einige verheiratet, während andere - eine Entwicklung in jüngerer Zeit - aus Samoa ausgewandert sind. Über das Leben älterer *fa'afafine* gibt es nur sehr spärliche Erkenntnisse. Tavita kann sich nicht erinnern, ältere *fa'afafine* gesehen zu haben, solange er in Samoa lebte, und wir stießen nur auf zwei aussagekräftige Hinweise in der Literatur.[21]

IV. Fa'afafine und die Maßstäbe für Männlichkeit

Traditionell werden in der samoanischen Kultur die sozialen Sphären von Jungen und Mädchen deutlich voneinander getrennt gehalten, sobald diese einmal älter als acht Jahre sind. In westlichen Kulturen mit ihrer (generell unschöpferischen) binären Opposition von Männlich und Weiblich wird Männlichkeit danach gemessen, wie weit sie von allem entfernt ist, das nach Femininität riecht. Wie aber funktioniert das in einer Kultur mit drei Geschlechtern?

Tavita: *„Kinder beschimpfen sich oft gegenseitig, und ich wurde als* fa'afafine *beschimpft - zum Glück nicht von anderen Kindern, sondern nur in meiner eigenen unmittelbaren Familie - denn als ich vier Jahre alt war, hatte ich mich einmal beklagt, etwas vom Boden aufheben zu sollen, was zu schwer für mich war. Dies sind Wunden, die ich immer noch in mir trage und die womöglich mein Verhältnis zu Frauen und besonders zu schwulen Männern sehr weitgehend geprägt haben. Denn ich hasste es, als* fa'afafine *bezeichnet zu werden, ich lernte, mich so fern wie nur möglich von dieser Art Menschen aufzuhalten, verweigerte generell jede mögliche vertrauliche Beziehung mit Männern."*

Mit anderen Worten: Um als männlicher Jugendlicher in Samoa aufzuwachsen, lernte Tavita, „seine Männlichkeit zu ermessen", indem er sein geschlechtsspezifisches Verhalten nicht vom Verhalten der Mädchen abgrenzte, sondern von jenem der *fa'afafine.*
Vor einiger Zeit fand Tavita für dieses Abgrenzungsverhalten einen weiteren Anhaltspunkt. Sein Schwager ist ein *fa'afafine* und arbeitet zurzeit als Dozent für die darstellenden Künste an einer Universität im Pazifik.

Tavita: *„Ich habe vor 15 Jahren geheiratet. Als ich der Familie meiner Frau vorgestellt wurde, bemerkte ich, dass ihr jüngster Bruder ein* fa'afafine *ist. Die Mutter musste ihn immer verteidigen, denn der Vater fluchte, sooft er seinen* fa'afafine*-Sohn zu Gesicht bekam, und nannte ihn einen ‚Scheiß-*fa'afafine*'. Doch dieser Sohn wurde erwachsen und fand sein Auskommen, und jetzt trägt er eine traditionelle Männer-Tätowierung [*pe'a*, ein kompliziertes Tattoo von der Taille bis zum Knie, bestehend aus genau festgelegten Motiven]. Dass er sich diese Tätowierung machen ließ, scheint dem Vater bestätigt zu haben, dass sein Sohn jetzt ein richtiger Mann ist. Es ist eine Bestätigung für die Öffentlichkeit: Nein, mein Sohn ist männlich."*

Seit also Tavitas Schwager das traditionelle samoanische Tattoo, das Männlichkeit signalisiert, seinem Körper eingeschrieben und in seinem gewählten Beruf Zustimmung gefunden hatte, scheint dessen Vater ihn nicht mehr als *fa'afafine* betrachtet zu haben, sondern als einen samoanischen Mann, wie ihn die dortige Kultur vorsieht.

V. Spielarten der fa'afafine in Geschichte und Gegenwart

So wie die Butlersche Gedankenwelt uns hilft, die Vielzahl der Möglichkeiten zu verstehen, wie Männlichkeit und Weiblichkeit performativ konstituiert werden, so gibt es auch zahlreiche Variationen der Geschlechterrolle der *fa'afafine*, die sich ebenfalls performativ herausbilden. Drozdow-St.Christian schreibt:

„[...] fa'afafine, *die sich über das Tragen von Frauenkleidern definieren, sind - für die Samoaner selbst! - zu unterscheiden von anderen* fa'afafine. *Es gibt Straßen-*fa'afafine, *Business-*fa'afafine, *die traditionellen Dorf-*fa'afafine, *die homosexuellen Männer. Immer noch feinere Unterscheidungen werden getroffen. Der Geschlechtsabsolutismus - d.h. das Definieren des Unsichtbaren mit der Macht, eine bestimmte Bedeutung auszuschließen, bevor die Bedeutung überhaupt zu Tage treten kann - begleitet bis heute die repressiven Tendenzen der Christianisierung ebenso wie die Erfindung dessen, was viele Samoaner als ‚moderne Sensibilität' bezeichnen."*[22]

Man unterscheidet nun verheiratete und unverheiratete *fa'afafine*, städtische und ländliche, in Samoa und in Neuseeland geborene, jüngere und ältere, und man kennt nun *fa'afafine*, die von Samoa nach Auckland, Sydney, Los Angeles, Detroit und sogar nach Alaska ausgewandert sind.[23] Die Globalisierung und die rastlosen Gezeiten der Migration wirken sich auf die Geschlechter-*performance* und die Identität der *fa'afafine* aus. Identitätsgrenzen werden gezogen. So natürlich und unausweichlich das alles sein mag - einige Samoaner sehen im Zusammenbruch der *fließenden* Geschlechtergrenzen ihrer Kultur eine Bedrohung.

Tavita: *„Mein Schwager ist ein populärer Bühnenkünstler in den Ländern des Pazifik. Wenn es darum geht, als* echter *samoanischer Künstler wahrgenommen zu werden, spielt sein Tattoo eine wesentliche Rolle dabei, seinen Status als Mann, als männlicher Entertainer zu bekräftigen.*
Philip: *„Das heißt, wenn er ein* pe'a *hat, kann er keinen G-String-Tanga und einen kurzen Rock tragen?"*
Tavita: *„Oh doch, er trägt schon G-Strings. Ich habe eine ihrer Vorstellungen auf DVD, und in einer der Nummern kam er in einem G-String auf die Bühne. Das ist allerdings wie ein ... also dass er G-String und* pe'a *trägt, das ist etwas ganz anderes, als einen G-String ohne* pe'a *zu tragen. Du bist auf jeden Fall fast nackt, aber natürlich wirst du mit einem* pe'a *angesehen, als wärest du angezogen."*
Philip: *„Aber sieht die Kombination eines G-String-Tangas über einem* pe'a *nicht ein bisschen seltsam aus für ein pazifisches Publikum?"*
Tavita: *„Für mich auf jeden Fall! Ich hatte gedacht, es wäre besser gewesen, den G-String zu bedecken - nicht, weil ich keine G-Strings mag, sondern weil der G-String ein westliches Element von ihm als Entertainer herausstellte. Wenn er etwas gemacht hätte mit ein paar Blumen, dann hätte ich sehen können, ob er bedeckt wäre ... selbst wenn der G-String in Form von Blumen gewesen wäre, wäre das besser als ... denn ein*

G-String-Tanga ist nicht samoanisch. Also für mich als Teil des Publikums war das verstörend.“
Philip: *„Denkst du, das war es, was er wollte: verstören?“*
Tavita: *„Ich weiß es nicht. Ich werde ihn fragen!“*

Es war nicht die Geschlechts-*performance* seines Schwagers als *fa'afafine* oder dessen Beinahe-Nacktheit auf der Bühne, die Tavita verletzt hat. Es war vielmehr die Kombination eines westlichen Kleidungsstückes mit sexuellen Untertönen mit einem traditionellen Symbol der Männlichkeit und Ehre - wie überdeterminiert auch immer -, die die Gefühle von Tavita als einem Samoaner mittleren Alters vom Range eines Häuptlings verletzt hat. „Ein G-String-Tanga ist nicht samoanisch.“ Diese einfache Feststellung bringt das Unbehagen in den traditionellen pazifischen Kulturen auf den Punkt - ein Unbehagen angesichts der drohenden Veränderungen ihres kulturellen Erbes durch die Globalisierung.

VI. Evangelische Missionare und die fa'afafine

Als die Londoner Missionsgesellschaft (*London Missionary Society*) 1830 nach Samoa kam, brachte sie eine Form des viktorianischen evangelischen Christentums mit, das auf den Inseln schnell Wurzeln schlug. Dieses missionarische Erbe enthielt auch den unbewussten Versuch, die westliche dichotomische Opposition zweier Geschlechter der indigenen Struktur mit drei Geschlechtern aufzuzwingen. Ebenso war es offenbar Teil der missionarischen Strategie, die traditionelle Autorität der *matai* (Häuptlinge) durch die Autorität des örtlichen Pastors zu ersetzen und dabei dem Pastor die Macht zu verleihen, Familien zu „trennen“, wenn sie es wünschten, indem *fa'afafine* vom Gottesdienstbesuch ausgeschlossen wurden. Einige örtliche Kirchen führten einen solchen Ausschluss durch, andere nicht, so dass die samoanischen Kirchen hier bis heute kein einheitliches Bild bieten, weder in Samoa noch in Übersee.[24] Es gibt jedoch, soweit wir in Erfahrung bringen konnten, keine *fa'afafine*, die ordinierte Geistliche in samoanischen Gemeinden geworden sind. Allerdings nehmen *fa'afafine* in vielen örtlichen Gemeinden am Gemeindeleben teil.

Tavita: *„In unserer Kirche ist ein* fa'afafine *Dirigent des Chors. Am letzten Sonntag hatte ich zu predigen, und vor dem Gottesdienst saß ich in der Kanzel und schaute dem Chor zu. Da hörte ich diesen sehr hohen Sopran aus der Gruppe der Soprane. Ich schaute genauer hin und stellte fest, dass es der* fa'afafine *war, der Dirigent. Er saß direkt vor den jungen Mädchen und sang mit höchster Stimme, noch über jeder anderen der jungen weiblichen Soprane. Nun, er wird akzeptiert.“*
Philip: *„Wie alt ist er?“*
Tavita: *„Mindestens 30, aber unter 40. Aber zur Kirche kommt er gekleidet wie ein Mann, im Hemd, mit Krawatte und einem* lavalava *[Herrenanzug, d. Ü.] und so.“*
Philip: *„Wissen alle in der Gemeinde, dass er ein* fa'afafine *ist?“*

Tavita: *„Ich denke schon."*

Farran und Su'a stellen ebenso die wichtige Rolle heraus, die *fa'afafine* in örtlichen Gemeinden spielen:

„Fa'afafine *sind [...] oft wertvolle Glieder der Kirche, singen in Chören, machen beim Spendensammeln mit, werden Diakone, organisieren Kindergottesdienste, leiten kirchliche Jugendgruppen und nehmen an vielen kirchlichen Unternehmungen teil. Sie besuchen den Gottesdienst vielleicht sogar im Kleid oder in der samoanischen* puletasi *[trad. Damenkleid, d. Ü]. Dennoch sind sich viele Kirchen nicht im Klaren darüber, wie sie mit den* fa'afafine *umgehen sollen. Es kommt vor, dass* fa'afafine *von der Kanzel herab oder von Gemeindemitgliedern harsche Zurechtweisungen erdulden müssen."*[25]

Tavita hat den Eindruck, dass diese Formen der Diskriminierung gegen *fa'afafine* in der Kirche im Zunehmen begriffen sind; ein Grund dafür könnte der wachsende Einfluss bestimmter Formen des konservativen evangelikalen Christentums sein, das von Übersee importiert wird. In manchen Kirchen lehren die Pastoren, die korrekte Übersetzung für *fa'afafine* sei „Homosexueller", und zu den vermeintlichen „Sünden" von Sodom und Gomorra habe auch das *fa'afafine*-Sein gehört. Natürlich hat die Bibel nur ein sehr begrenztes Vokabular dafür, wie wir Geschlecht und Sexualität in einer Butlerschen Welt diskutieren. Dennoch finden wir es überraschend, dass die samoanischen Geistlichen, die fast alle in Samoa geboren und ausgebildet wurden, die traditionellen Strukturen der Geschlechter-*performance* mit einem dualistischen und essentialistischen Verständnis der Sexualität verwechseln konnten. Indem sie einer solchen Konfusion zum Opfer fallen, werden die samoanischen Geistlichen selbst zu erneuten Kolonisatoren ihres eigenen Volks und drohen dabei, die indigenen samoanischen Familienstrukturen, ihre Weisheit und ihre Spiritualität zu zerstören. Generell gibt es nur selten offenen Widerstand gegen die Vorstellungen und Bibelauslegungen des westlichen Christentums, aber im Fall der *fa'afafine* erscheint uns dies besonders tragisch.

VII. Eine grenzüberschreitende fa'afafine-Theologie erkunden

Könnten wir die geschlechtsspezifischen Metaphern, die wir üblicherweise für Gott verwenden, weiter auseinandertreiben, was würden wir wohl in der „an den Rand gedrängten Mitte" finden? Was könnten wir von Gott verstehen, wenn wir metaphorisch vom Göttlichen *Fa'afafine* sprechen würden, dem Bewohner der Zwischenräume, anstatt vom Vater und Herrn oder von Mutter Gott? Um diesen neuen Raum zu erkunden, müssten wir all jene Metaphern für Gott zurückweisen, die göttliche Geschlechtsmerkmale implizieren. Stattdessen müssten wir uns mit der Geschlechter-*performance* innerhalb von Bundesbeziehungen zwischen Gott und Mensch auseinandersetzen. Gottes Geschlechter-*performance* würden wir

dabei begrifflich wohl nur als „transgressiv", d.h. grenzüberschreitend, fassen können.

Der/die Göttliche *Fa'afafine* kann mit den Jungen außerhalb der Dorfgrenzen, der vertrauten Orte der Sicherheit und Geborgenheit umherstreunen, kann aber zugleich Ruhe finden und Kraft schöpfen in den Räumen, wo die Frauen schlafen. Der/die Göttliche *Fa'afafine* könnte in der Kleidung von Männern oder Frauen erscheinen, je nach Lust und Laune, und für uns wäre das völlig in Ordnung. Der/die Göttliche *Fa'afafine* könnte *kava* zerstoßen, um unseren Geist zu erfrischen, und wunderschöne *tapa*-Stoffe weben, in denen wir unsere Toten begraben könnten. Der/die Göttliche *Fa'afafine* würde besonderes Gefallen finden an Beschäftigungen wie Musik und Tanz, Dienst an anderen und einer Erziehung, die Tradition und Zukunft vereinen würde. Wir könnten darum bitten, dass der Leib Gottes wie ein *pe'a*, ein traditionelles samoanisches Tattoo, unseren eigenen Theologien und Frömmigkeitsformen eingeschrieben würde. Der/die Göttliche *Fa'afafine* würde unsere Kirchen heimsuchen, gekleidet in ihre *puletasi* Sopran im Chor singen und in seinem *lavalava* die Möbel umstellen, aber auch regelmäßig von der Kanzel herab beschimpft werden, weil unsere menschlichen und kulturellen Vorurteile und Erwartungen ihr in den Weg geraten.

Und zuletzt würde sich der/die Göttliche *Fa'afafine* vielleicht einen Gefährten oder eine Gefährtin suchen. Im Himmel, wo Grenzen durchbrochen und die Verstoßenen erwählt werden, würde sie/er vielleicht Ninawaki, die Frau mit dem männlichen Herzen, treffen, die - nach den Erzählungen der Blackfeet-Stämme - Spaß an Politik hat, gerne schmutzige Witze erzählt und Pferde besitzt.[26] Und dann würde alles, alles gut werden.

[1] Musa Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, Nashville 2000.

[2] Vgl. Nico Besnier, *Polynesian Gender Liminality through Time and Space*, in: Gilbert Herdt (Hg.), Third Sex, Third Gender, New York 2006, 288-292; Kerry James, *Effeminate Males and Changes in the Construction of Gender in Tonga*, in: Pacific Studies 17 (1994), 39-40; George Mortimer, *Observations and Remarks Made During a Voyage ...*, London 1791, Faksimlie-Nachdruck Amsterdam/New York 1975.

[3] Douglass Drozdow-St.Christian, *Elusive Fragments: Making Power, Propriety & Health in Samoa*, Durham, NC 2002, 96.

[4] Sue Farran/Alexander Su'a, *Discriminating on the Grounds of Status: Criminal Law and Fa'afafine and Fakaleiti in the South Pacific*, in: Journal of South Pacific Law 9 (2005/1), unter: www.paclii.org/journals/fJSPL/vol09no1/5.shtml, 1.

[5] Judith Butler, *Undoing Gender*, New York 2004.

[6] Robert W. Connell, *Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Wiesbaden ^{3}2006.

[7] In: Philip Culbertson et al. (Hg.), *Penina Uliuli: Contemporary Challenges in Mental Health for Pacific Peoples*, Honolulu 2007.

[8] M. Morgan Holmes, *Locating Third Sexes*, in: Transformations Nr. 8/2004, 1-14, unter: www.transformationsjournal.org/journal/issue_08/article_03.shtml; Rosalind Morris, *All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender*, in: Annual Review of Anthropology 24 (1995), 567-592.

[9] Eine Ausnahme ist Marcella Althaus-Reid, *The Queer God*, New York 2003.

[10] So die Auskunft des samoanischen Ministerpräsidenten Tuilaepa Sailele Malielegaoi laut Terry Tavita, *Faafafine are Useful People, says PM*, in: Savali Newspaper, 27. Juli 2006, unter: www.govt.ws/sv_article.cfm?sv_id=260.

[11] Julie O'Malley, *Born a Boy in Samoa, Living as a Woman in Alaska*, im Online-Journal Pop Matters, unter: www.popmatters.com/pm/news/article/47598/born-a-boy-in-samoa-living-as-a-woman-in-alaska, 23. August 2007.

[12] Sue Farran, *Transsexuals, Fa'afafine, Fakaleiti and Marriage Law in the Pacific: Considerations for the Future*, in: Journal of the Polynesian Society 113 (2004), 2, 120; Australian Broadcasting Corporation, *Fa'afafine - Samoan Boys Brought up as Girls*, unter: www.abc.net.au/ra/pacific/people/hazy.htm.

[13] Der samoanische Ministerpräsident Tuilaepa Sailele Malielegaoi vertritt die Ansicht: „Und wenn die Blinden und die *fa'afafine* so geboren sind, hat sie dann nicht Gott so geschaffen? Und sollten wir nicht alle Schöpfungen Gottes akzeptieren und respektieren wie sie gemacht sind nach Seinem Bilde?", in: Tavita, *Faafafine are Useful People*, aaO.

[14] Farran/Su'a, *Discriminating on the Grounds of Status*, aaO., 7.

[15] Ebd.

[16] Vgl. Drozdow-St.Christian, *Elusive Fragments*, aaO., 30, 155; Farran, *Transsexuals*, aaO., 138. Den Überlegungen von Tamasailau Sua'ali'i (*Samoans and Gender: Some Reflections on Male, Female, and Fa'afafine Gender Identities*, in: Tangata O Te Moana Nui, Palmerston North 2001, 170), wonach *fa'afafine* nur nach einem medizinischen Eingriff Kinder zeugen können, stimmen wir nicht zu.

[17] Holmes, *Locating Third Sexes*, aaO., 7, lehnt den Gebrauch von Begriffen wie „Transgender" oder „Transvestiten" zur Beschreibung von *fa'afafine* ab, ebenso Nico Besnier, *Polynesian Gender Liminality*, aaO.

[18] Farran, *Transsexuals*, aaO., 138.

[19] Drozdow-St.Christian, *Elusive Fragments*, aaO., 155.

[20] O'Malley, *Born a Boy in Samoa*, aaO., 2. *Fa'afafine* Alicia versteht sich selbst als „normale" Frau, die sich von „normalen" Männern angezogen fühlt.

[21] Australian Broadcasting Corporation, *Fa'afafine - Samoan boys brought up as girls*, aaO., erwähnt einen älteren *fa'afafine* namens Hazy; und der Artikel *Growing Divide Between Central and South Auckland Third Sex' Communities*, in: Express, 12. September 2007, 4, erwähnt ältere *fa'afafine*, die in South Auckland, Neuseeland, leben.

[22] Drozdow-St.Christian, *Elusive Fragments*, aaO., 32f.

[23] Farran/Su'a, *Discriminating on the Grounds of Status*, aaO., 2; Farran, *Transsexuals*, aaO., 121, 137; O'Malley, *Born a Boy in Samoa*, aaO.

[24] Vgl. Farran/Su'a, *Discriminating on the Grounds of Status*, aaO., 6: „Es gibt auch einen Unterschied zwischen jenen Kirchen, die in die *fa'asamoa* [d.i. die samoanische Kultur; d. Ü.] aufgenommen wurden, und den Kirchen, die später nach Samoa kamen und einen stärker verwestlichten Ansatz vertreten, der manchmal zum Konflikt mit den traditionellen samoanischen Lebensweisen führt. Bei Ersteren dürfte es eine stärkere Akzeptanz von *fa'afafine* als Teil der *fa'asamoa* geben, obwohl auch hier keine Einheitlichkeit besteht."

[25] Farran/Su'a, *Discriminating on the Grounds of Status*, aaO., 5.

[26] Alison Shaw/Shirley Ardener (Hg.), *Changing Sex and Bending Gender*, Oxford 2005.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Un-Fixing Nature: Für die Wieder-Befreiung der Natur

Homosexualität und die Erneuerung des Naturrechts

Erik Borgman

Ende Oktober 2007 gab es in Italien eine Kontroverse über ein Plakat, das gegen die Diskriminierung von Homosexuellen protestierte. Das Plakat zeigte die Photographie eines Säuglings, der ein Armband mit der Aufschrift „homosexuell" trug.

Dies ist nur eines der vielen Beispiele, aus denen offenkundig wird, dass derzeit ein Streit über zwei Begriffe von Natur im Gange ist. In dem einen Fall fungiert „Natur" als Garantie für das, was als normales Verhalten betrachtet wird. Was dabei als normal gelten soll, wird auf intellektuell unterschiedlichem Niveau vorgetragen, aber es läuft auf die Behauptung hinaus, dass es für Menschen natürlich sei, von Menschen des jeweils anderen Geschlechts angezogen zu werden. Hier wird Natur als etwas Gattungsbezogenes betrachtet, und sie hat die Funktion einer angeblich objektiven Norm. Es gibt zwar Menschen, die anders empfinden und handeln, aber was sie tun, ist demnach gegen die Natur. Das Heilmittel für sie wäre dann, sich der wahren Natur zu unterwerfen und sich wieder an sie anzuschließen.

Die andere Art, „Natur" zu sehen, ist personbezogen und subjektiv. Die Begründung dieser Sicht kommt auch hier auf intellektuell unterschiedlichem Niveau daher, aber sie läuft auf Folgendes hinaus: Für mich als Frau ist es meine Natur, von Frauen angezogen zu werden, und für mich als Mann ist es meine Natur, von Männern angezogen zu werden. Auch hier fungiert Natur als Norm. Wenn dies meine Natur ist - oder religiös formuliert: wenn Gott mich so geschaffen hat -, dann ist es mein Recht oder sogar meine Pflicht, mich dementsprechend zu verhalten, wenn es niemandem schadet. So wird Homosexualität von manchen als naturgemäß und von anderen als wider die Natur betrachtet. Die eine Partei versucht fanatisch zu beweisen, dass die andere im Unrecht ist, wenn sie denkt, Homosexualität sei biologisch begründet. Die andere Partei versucht hingegen zu beweisen, dass die erstgenannte Partei tatsächlich homophob sei und Argumente verwende, die zwar wissenschaftlich zu sein scheinen, tatsächlich aber ideologischer Art seien.

Vor einigen Jahren hat der Psychologe und Sexualforscher J. Michael Bailey im Zusammenhang mit einer Kontroverse um sein Buch über das Überschreiten von Geschlechtergrenzen (*gender bending*) und Transsexualität behauptet, Identitätspolitik sei eine „Behinderung der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis"[1]. In seiner Sicht ist die von vielen Transsexuellen bezeugte Erfahrung, dass sie sich

immer als in einen männlichen Körper eingesperrte Frauen gefühlt hätten und dass die Natur daher einen Fehler begangen habe, der durch die Operation der Geschlechtsumwandlung behoben worden sei, trügerisch. Ich will mich hier nicht mit Baileys stark umstrittener Behauptung auseinandersetzen, Transsexualität sei entweder eine extreme Homosexualität oder „Autogynephilie", die Neigung, sexuell erregt zu werden durch den Gedanken oder die Vorstellung, eine Frau zu sein.[2] Was mich hier beschäftigt, ist die Tatsache, dass in dieser Debatte in Sachen Sexualität die Argumentation von der Natur her anscheinend für glaubwürdig gehalten wird. Bailey denkt wirklich, dass Homosexualität etwas sei, mit dem man aufgrund von ererbten und vorgeburtlichen Einflüssen geboren wird. Deswegen solle sie akzeptiert und für etwas Selbstverständliches gehalten werden. Zugleich aber deutet er an, dass Transsexualität einen psychologisch bedingten Ursprung habe, und deswegen könne und solle sie umgestaltet werden. Wer das nicht einsehen will, klammert sich in Baileys Sicht an die trügerische Gewissheit, es gebe eine biologisch fundierte Geschlechtsidentität, und blockiert auf diese Weise die weitere Forschung darüber, wie sich Geschlechtsidentität bildet.

Was Bailey jedoch anscheinend nicht erkennt, ist genau das, worauf ich hier hinauswill. Die bloße Existenz von Identitätspolitik ist eine Herausforderung, die alle essentialistischen Vorstellungen von sexueller Orientierung in Frage stellt. Offensichtlich gibt es in dem, was jemand unter sexuellen oder anderweitigen Aspekten als seine Identität erfährt, ein gewichtiges soziokulturelles Element. Zugleich fungiert in den Debatten über sexuelle Identität Natur als eine wichtige Quelle der Autorität. Ich will in diesem Beitrag zeigen, dass die katholische Tradition des „Naturrechts" einen Weg anbietet, anders über Sexualität zu denken. Ihr Begriff von Natur schließt nämlich die Kultur, die Ausrichtung auf das gute Leben und die Offenheit für unerwartete Möglichkeiten einer gottgeschenkten Zukunft mit ein. Leider hat die katholische Naturrechtstradition in ihrer kirchenamtlichen Form die modernen Vorstellungen von „Natur" als einer statischen gemeinsamen Norm übernommen, die irgendwie sichtbar sei in der Weise, wie die Dinge vor sich gehen in dem, was als Natur betrachtet wird. Diese „Biologisierung" der Natur in den vorherrschenden Theolo-

Der Autor

Erik P. N. M. Borgman, geb. 1957 in Amsterdam, ist Professor für Systematische Theologie an der Univeristät Tilburg, Niederlande. Er ist verheiratet, Vater von zwei Töchtern und Laiendominikaner. Er studierte Theologie und Philosophie an der Katholischen Universität Nimwegen (Promotion zum Doktor der Theologie 1990), arbeitete im Dienst der niederländischen Dominikaner an einer Untersuchung der historischen Hintergründe und der aktuellen Bedeutung der Theologie von Edward Schillebeeckx und war bis 2007 Direktor des Heyendaal Instituut an der Radboud-Universität Nimwegen, eines interdisziplinären Forschungsinstituts für Theologie, Wissenschaft und Kultur. Er gehört dem Herausgeberkreis und dem Präsidium von CONCILIUM an. Veröffentlichungen u.a.: Alexamenos aanbidt zijn God (Zoetermeer 1994); Dominican Spirituality: An Exploration (London/New York 2002); Edward Schillebeeckx: a Theologian in His History (London/New York 2003). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Theologie: Wissenschaft an den Grenzen" in Heft 2/2006. Anschrift: Departement Religiewetenschappen en theologie, Kamer D 146, Postbus 90153, 5000 LE Tilburg, Niederlande. E-Mail: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl.

gien hat in den achtziger Jahren zum Entstehen einer Theologie geführt, die den Anspruch erhebt, „gegennatürlich" zu sein. Im Einklang mit gewissen Aspekten der Befreiungstheologie und mit Karl Barths Widerstand gegen die „natürliche Theologie" sowie in dem Verdacht, dass das, was vorgeblich „naturgemäß" sei, tatsächlich der auf die Natur projizierte Status quo sei, wurde behauptet, Homosexualität sei ein wichtiges Thema im gegenkulturellen Kampf für Befreiung.[3]

Tatsächlich stellt das, was als Homosexualität etikettiert wird, letztlich die Idee einer festgelegten „Natur", zumindest was Menschen betrifft, in Frage.[4] Um die damit gegebenen theologischen Implikationen deutlich herauszustellen, halte ich es für wichtig, eine alternative Sicht einer nicht festgelegten Natur, deren tätige Teile wir sind, zu entwickeln. Das ist es, was ich in diesem Artikel mittels einer Neubetrachtung der Naturrechtstradition tun möchte.

Homosexualität und die Offenheit von Sexualakten für die Zeugung von Nachkommenschaft

Die offizielle Lehre der römisch-katholischen Kirche besagt, „dass die homosexuellen Handlungen in sich nicht in Ordnung sind und keinesfalls in irgendeiner Weise gutgeheißen werden können". Sie „entbehren einer wesentlichen und unerlässlichen Zielgerichtetheit", weil sie nicht „den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe" realisieren.[5] Es wird nie ausdrücklich gesagt, dass homosexuelle Partner einander nicht wirklich lieben können. Mehr noch: Die Dokumente sprechen deutlich aus, dass Menschen mit einer homosexuellen Neigung, die endgültig ist aufgrund „irgendeines angeborenen Instinkts oder einer als unheilbar beurteilten pathologischen Konstitution", respektiert und nicht „ungerecht zurückgesetzt" werden sollen, wobei offen bleibt, was mit „ungerecht" gemeint ist. Die letzte Schlussfolgerung jedoch ist, dass homosexuelle Handlungen „gegen das natürliche Gesetz" seien, denn „die Weitergabe des Lebens bleibt beim Geschlechtsakt ausgeschlossen". Zudem „entspringen" solche Handlungen „nicht einer wahren affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit", die es allein zwischen Mann und Frau gebe. Dies kommt dann doch der Behauptung recht nahe, dass homosexuelle Liebe niemals wahre Liebe sein könne.[6]

Es ist eigentlich selbstverständlich, dass Geschlechtsverkehr zwischen Menschen desselben Geschlechts nicht auf den Empfang des „Geschenks des Lebens", d.h. auf die Empfängnis eines Kindes, zielt. Wichtig ist dennoch ein etwas näherer Blick auf die Forderung, dass jeder einzelne Sexualakt offen sein sollte für dieses Geschenk des Lebens, weil er innerlich darauf ausgerichtet sei. Wie oftmals festgestellt worden ist, wird die Forderung, dass jeder einzelne Sexualakt auf die Zeugung neuen Lebens ausgerichtet sein müsse, weil dies seiner objektiver Natur entspreche, in der offiziellen katholischen Lehre stark betont. Das hat mit der Veröffentlichung von *Humanae vitae* im Jahr 1968 begonnen und steht in

Kontrast zu dem, was im Zweiten Vatikanischen Konzil erklärt wurde. Dort wird die Aufgabe der Ehepaare viel weiter formuliert: Sie besteht darin, „menschliches Leben weiterzugeben und ihre Kinder zu erziehen"; die Eheleute wissen sich „als mitwirkend mit der Liebe Gottes des Schöpfers und gleichsam als Interpreten dieser Liebe". Dabei ist es ihre Verantwortung zu entdecken, was dies in den jeweiligen Umständen von Ort und Zeit konkret bedeutet, aber sie sollten sich dabei bewusst sein, „dass sie nicht nach eigener Willkür vorgehen können; sie müssen sich vielmehr leiten lassen von einem Gewissen, das sich auszurichten hat am göttlichen Gesetz [... und am] Lehramt der Kirche, das dieses [...] authentisch auslegt"[7]. Wenn man hier einmal absehen würde von den eindeutigen Festlegungen der offiziellen Kirche, dann könnte man aus diesen Worten ebenso leicht Argumente für die Adoption von Kindern durch verheiratete homosexuelle Paare ableiten wie gegen den Gebrauch von empfängnisverhütenden Mitteln.

Schon in *Humanae vitae* verlagert sich der Schwerpunkt von der Mitwirkung mit der schöpferischen Liebe Gottes hin zum demütigen und ehrfurchtsvollen Empfangen neuen Lebens als eines von Gott kommenden Geschenks und einer Betrauung mit Verantwortung. In dieser Enzyklika erklärt Paul VI., dies sei die „innerste Struktur" des „ehelichen Aktes" (Kirchenjargon für Geschlechtsverkehr). „Während der eheliche Akt die Gatten aufs innigste vereint, macht er sie gemäß seiner innersten Struktur zur Zeugung neuen Lebens fähig entsprechend den Gesetzen, die in die Natur des Mannes und der Frau eingeschrieben sind." Diese „untrennbare Verbindung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes, die von Gott gewollt ist [...], nämlich die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung", solle respektiert und nicht „eigenmächtig" aufgehoben werden. Hier ist eine große Ehrfurcht vor dem Mysterium der Zeugung neuen Lebens wirksam, in der *Humanae vitae* den fast direkten Ausdruck von Gottes Schöpferkraft sieht: „Wie nämlich der Mensch über seinen Körper im Allgemeinen kein unbeschränktes Verfügungsrecht hat, so hat er dieses aus besonderen Gründen auch nicht über die Zeugungsfähigkeit als solche wegen ihrer inneren Hinordnung auf die Weckung des Lebens, dessen Seinsgrund Gott ist."[8] So führt die allgemeine Behauptung, dass „jene überaus schwerwiegende Verpflichtung, das menschliche Leben weiterzugeben", die die Eheleute zu „freien und verantwortlichen Mitarbeitern des Schöpfergottes macht", mit der die Enzyklika beginnt, zu der Schlussfolgerung, „dass jeder eheliche Akt an sich für die Weitergabe des Lebens bestimmt bleiben muss", nämlich als Ausdruck des Bewusstseins der Ehegatten, dass ihre Ehe „ihren letzten Urgrund in Gott hat, der ‚Liebe ist' (1 Joh 4,8), im ‚Vater, von dem jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat' (Eph 3,15)."[9]

Ist die Fähigkeit des Menschen zur Fortpflanzung ein Ausdruck der Schöpferkraft Gottes?

Dies ist kein Biologismus im strengen Sinn des Wortes. Es ist nicht so, dass nur der biologische Aspekt sexuellen Verhaltens betrachtet würde und das menschliche Tun zur Sinngebung der Sexualität ignoriert würde.[10] Aber es ist Biologismus in einem tieferen Sinne oder sogar „Biotheologie", wenn man es so nennen möchte. Die biologische Wirklichkeit des zur Fortpflanzung führenden sexuellen Handelns wird selbst und folgenschwer mit religiöser Bedeutung aufgeladen. So kann das menschliche Eingreifen zur Korrektur und zur Veränderung dessen, was gemeinhin für „Natur" oder „natürlich" gehalten wird, *in sexualibus* nur als Bruch der Verbindung zwischen der sexuellen Intimität und dem Geschenk des Lebens, das in sich selbst heilig ist, gesehen werden. Tatsächlich aber ist dieses eingreifende Handeln ein Aspekt fast aller kulturellen Aktivität, und theologisch wird es begründet mit dem Gedanken, dass die Natur, in der wir leben und deren Teil wir sind, nicht die Welt ist, die Gott geschaffen hat und die er „sehr gut" genannt hat (Gen 1,31), sondern dass die Natur der *Prozess* ist, aus dem jene Welt entsteht, was z.B. zur Akzeptanz von Medizin führt.

Johannes Paul II., der sich bereits mit dem Thema Sexualität und Ehe befasste, als er noch Erzbischof Karol Wojtyła von Krakau war, und der an den Vorarbeiten zu *Humanae vitae* beteiligt war, machte dieses religiöse Verständnis der biologischen Fakten und Charakteristiken zum Ausgangspunkt eines bisher noch nie dagewesenen philosophisch-theologischen Systems.[11] Im September 1979 begann er mit dem Vortrag einer Reihe von insgesamt 130 Ansprachen bei den Generalaudienzen im Vatikan, in denen er eine systematische „Theologie des Leibes" entwickelte.[12] Seiner Ansicht nach ist es das Wesen des Menschseins, Liebe zum Ausdruck zu bringen in einer leiblichen Beziehung gegenseitiger Selbsthingabe zwischen einem Mann und einer Frau, die ausgerichtet ist auf Fruchtbarkeit als Offenheit für Gottes Geschenk neuen Lebens. Nach Johannes Paul II. „ist die Zeugungsfähigkeit, die in die menschliche Sexualität eingeschrieben ist, in ihrer tiefsten Wahrheit ein Mitwirken mit Gottes Schöpferkraft". In dieser Sicht heiligen die Sexualpartner ihr Leben nicht in erster Linie dadurch, dass sie ihr Sexualleben im Einklang mit Gottes Heilswillen für die Welt - wie er in der Botschaft und im Leben, im Tod und in der Auferstehung Jesu als des Gesalbten offenbart ist - gestalten, sondern dadurch, dass sie sich den ungestörten inneren Mechanismen der menschlichen Fruchtbarkeit unterwerfen.[13]

Die Tradition des Naturrechts

Es bedarf keiner ausgefeilten Ideologiekritik, um die heterosexuelle Voreingenommenheit in dieser Analyse der menschlichen Sexualität aufzudecken. Diese direkte theologische Deutung der biologischen Fakten heterosexuellen Verkehrs als eines unmittelbaren Ausdrucks des Willens Gottes macht es unmöglich, auch

nur zu erwägen, dass sexuelle Intimität von Menschen desselben Geschlechts ein wertvoller Ausdruck menschlicher Liebe sein könnte. Die hier entwickelte Sicht der Natur entspricht jedoch eher den im 18. und 19. Jahrhundert entwickelten Spielarten einer „Physikotheologie" als der katholischen Tradition des Denkens in Kategorien des Naturrechts und der natürlichen Theologie.[14] Die Physikotheologie sah Gott hinter der wunderbaren und ehrfurchtgebietenden Harmonie des natürlichen Universums am Werk. Tatsächlich identifizierte sie beide so sehr, dass diese Harmonie selbst als Gegenwart des Göttlichen in der Welt betrachtet wurde. Die offizielle kirchliche Lehre von Gottes Gegenwart in den physischen Mechanismen der Fortpflanzung, Empfängnis und Schwangerschaft hat mit der Physikotheologie die Neigung gemeinsam, die Natur so, wie wir sie zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte kennen und verstehen, zum unmittelbaren Ausdruck von Gottes Willen zu machen.

Die ist nicht der Fall in der viel älteren Tradition des Denkens in Kategorien des „Naturrechts". In der aristotelischen und thomistischen Tradition dieses Denkens ist der wichtigste Aspekt von „Natur", dass sie „Ausgerichtetheit" hat. Alles, was ist, hat die natürliche Tendenz, seine Sinnbestimmung zu erfüllen. Wenn es die Sinnbestimmung der Eichel ist, zu einer Eiche heranzuwachsen, so ist es die Sinnbestimmung von Menschen, dadurch glücklich zu werden, dass sie das Gemeinwohl suchen und verwirklichen, worin ebenfalls eine Beziehung zu Gott liegt, der der Eine ist, der die Güte selbst ist. Menschen sind geschaffen, nicht um zu bleiben, was sie sind, sondern um ihr wahres Glück zu verwirklichen. Die Natur - Natur als Aspekt menschlicher Existenz, aber auch Natur als das Leben von Tieren und Pflanzen und als Vorhandensein lebloser Natur - ist gut, insofern sie zum Glück in einer allumfassenden Gemeinschaft beiträgt. Aber dies gilt auch umgekehrt: Wahres Glück besteht in der Harmonie mit dem, was die Natur, die eine Gabe desselben Gottes ist, der das Ziel allen Glücksstrebens ist, ermöglicht und erlaubt. Was den Leib verletzt, aber auch das, was gegen die Erhaltung der Erde verstößt, kann nicht das wahre Glück sein, welches das Ziel unseres gottgeschenkten Lebens ist.[15] Von Menschen sollte die Erreichung dieses Zieles in Freiheit angestrebt werden. Deswegen ist das „Naturrecht" in Angelegenheiten, welche die menschliche Moral betreffen, das Recht praktischer Vernunft und das Recht menschlicher Tugend.[16]

Die Fülle der Güte Gottes als transzendentales Ziel des Lebens ist in Einklang mit den Bedürfnissen, die den Menschen, den Tieren, den Pflanzen und - wenn es sinnvoll ist, hier von „Bedürfnissen" zu sprechen - der leblosen Natur innewohnen: Das ist die grundlegende Behauptung der theologischen Tradition des Denkens in Kategorien des „Naturrechts". Deswegen ist es kein Sakrileg, gutes Kochen und gutes Liebemachen als sakramentale Repräsentationen zu betrachten und zu erleben - als Zeichen und Werkzeuge jenes letzten Glücks, in dem das Ziel des menschlichen Daseins besteht. Dies schließt ein, dass die Natur nicht einfach als bloßes Instrument im Dienst irgendeines menschlichen Strebens nach wahrem Glück behandelt werden darf, sondern dass sie in sich selbst einen Wert darstellt. Aber es schließt auch ein, dass kein Mechanismus oder Aspekt der

Natur in sich selbst als direkter Ausdruck von Gottes Macht betrachtet werden darf. Die Natur, so wie sie ist, ist nicht schon die Natur, wie sie sein sollte, damit Gott alles in allem sein kann - ebenso wenig wie die Gesellschaft, so wie sie ist, schon die ist, die sie sein sollte, um Gottes Reich auf Erden zu vergegenwärtigen.[17]

Die Erkundung neuer Möglichkeiten als Beitrag zum sittlich guten Leben

In dieser Sicht wird sexuelles Verlangen zum Ausdruck des dringenden menschlichen Bedürfnisses sich zusammenzuschließen, einander zur Erfüllung der Sehnsüchte zu verhelfen, sich am Umgang miteinander zu freuen und sich daran zu freuen, dass ein anderer Mensch sich am Umgang mit einem freut und einen als Erfüllung seiner Sehnsucht erlebt. Aus dieser Warte sind keinerlei konkrete Formen sexuellen Verhaltens in sich selbst natürlich oder widernatürlich, genauso wie es keine natürliche oder widernatürliche Art zu essen oder sich zu bewegen gibt. Kein Gebrauch der Geschlechtsorgane ist natürlich oder widernatürlich, und in dieser Hinsicht erfinderisch zu sein, ist nicht sündiger, als erfinderisch beim Kochen oder Tanzen zu sein. Kein sexuelles Verhalten muss entschuldigt werden. Wenn es dauerhafte und humanisierende Bindungen gegenseitiger Verpflichtung und Achtung aufbaut, in denen *éros* zum Ausdruck von *agápe* wird, trägt es bei zu den vielfältigen Formen des Guten und des Gutseins, die in die Fülle des Lebens integriert werden, welche das Ziel unseres gemeinsamen Daseins in Gemeinschaft mit allen übrigen Geschöpfen ist. Einem wahren schwulen oder lesbischen Leben in all seinen Aspekten nachzugehen - oder einer anderen sexuellen Identität, die keinen Namen hat, die zu entwickeln man sich aber gerufen fühlt - und dabei alle Schranken niederzureißen und neue und befreiende Möglichkeiten zu entdecken: das kann ein wertvoller Beitrag zur Menschlichkeit und so auch für die Gemeinschaft der Kirche sein. Das eröffnet Möglichkeiten, gut und wahrhaftig zu sein, die bisher unentdeckt waren.[18]

Wir sollten Homosexualität nicht deshalb akzeptieren, weil ohnehin nichts daran zu ändern ist - ein Eindruck, der oft sogar in angeblich „fortschrittlichen" theologischen Äußerungen erweckt wird. Wir sollten Homosexualität vielmehr deshalb akzeptieren, weil sie neue Möglichkeiten eröffnet, dem guten Leben Ausdruck zu verleihen und es zu kultivieren; Möglichkeiten, die bisher verborgen oder unterdrückt waren, die aber beitragen zur Fülle des Glücks, das die künftige Bestimmung der Menschen in Gott ist. Und sofern sie dies tun, sollten sie nicht bloß akzeptiert und toleriert werden, sondern aus religiösen und theologischen Gründen als in sich selbst wertvoll betrachtet werden.

„Die Kirche sollte mehr über Sex nachdenken" ist der letzte Satz eines Buches des britischen Dominikanertheologen Gareth Moore über „Sex und Katholizismus"[19]. Diese Forderung ist eigentlich nicht sofort eingängig. Nach Ansicht

vieler unserer Zeitgenossen, ob Katholiken oder anderer, denkt die Kirche viel zu viel über Sex nach. Es ist fast zu einem Gemeinplatz geworden, dass, wenn Theologie und Kirche aufhören würden, sich in Fragen von Sex und sexuellem Verhalten einzumischen, ihre Probleme automatisch verschwinden würden. Es scheint aber, dass Moore dennoch recht hat. Die offizielle Kirche und ihre Theologie reden sehr viel über Sex und erklären fest und unmissverständlich, was sie für richtig und falsch halten. Das bedeutet aber, dass sie es tatsächlich vermeiden, über Sex nachzudenken. Bei Sex geht es jedoch wie bei allem menschlichen Verhalten nicht in erster Linie um Regeln und Vorschriften, sondern darum, das Leben zu kultivieren, indem eine besondere Kultur entwickelt und aufrechterhalten wird, ein komplexes System von Umgangsformen sowie ein Nachdenken über diese Umgangsformen. Die kritische Frage lautet, ob eine Kultur - im Allgemeinen und unter ihren verschiedenen Aspekten - dem lebenschenkenden Gott dient, von dem die Bibel und die christliche Überlieferung sprechen, und ob sie beitragen zu einer Sicht, in der dieser Gott die Zukunft aller Menschen ist, die ihre Sehnsucht und ihr natürliches Streben nach Glück überreichlich erfüllt. Die Reflexionen über das „Naturrecht", die ich in diesem Artikel vorgetragen habe, führen daher nicht zu einer Variation der Biotheologie, sondern zu einer Theologie der Kultur, die ausgerichtet ist auf die Kultivierung und Erfüllung der Welt als Gottes Schöpfung.[20]

Damit wird das christliche Bekenntnis zur Inkarnation und zur *kénosis* Gottes in Jesus Christus ernst genommen. Gott ist in bisher nie dagewesener Intimität unter uns gegenwärtig, nicht nur in ehrfurchtgebietenden Mechanismen der Fortpflanzung, sondern auch in unserem elementarsten Verlangen und in unseren ärmlichsten, oft nicht sehr glorreichen Akten des sexuellen Liebesspiels. Gott ist darin gegenwärtig als das Geheimnis, das uns in und durch die Gestaltung und Umgestaltung der Welt in allen ihren Aspekten, eingeschlossen darin uns selbst, eine Zukunft von Glück gibt, wie wir es uns noch nie vorgestellt haben und auch nicht vorstellen können. Der Autor der Johannesapokalypse spricht von einem neuen Himmel und einer neuen Erde: „Der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen" (Offb 21,1). Die Natur, wie sie jetzt ist, und unsere Vorstellung von dem, was sie bedeutet, was sie erlaubt und wozu sie befähigt, können nicht die Grenzen dessen, was sein wird, definieren. Weder hinsichtlich der Gesellschaft noch hinsichtlich der Sexualität. Gleichzeitig aber nimmt dieser kulturell-theologische Zugang zur Sexualität die Tatsache ernst, dass es ein Sexualverhalten gibt, das falsch und sogar böse ist: egoistisch, gewalttätig, demütigend, erniedrigend, entmenschlichend. Dies alles trägt eindeutig nicht zur Fülle des Glücks bei und sollte vermieden werden. Das Recht jedoch, das in Sachen Sexualität zwischen dem, was falsch ist, und dem, was richtig ist, unterscheidet, ist nicht einfach zuhanden und eindeutig zugänglich. Was zu tun und zu unterlassen ist, entdecken wir nicht, indem wir die Funktionen unserer Geschlechtsorgane betrachten. Die Erkenntnis dessen, was gut ist, muss in der menschlichen Natur und ihrer Ausgerichtetheit gesucht werden, aber es muss sich immer und immer wieder offenbaren in der neuen Zukunft, nach der diese Ausgerichtetheit sucht

und die Gott gibt: „Herr, weise mir den Weg deiner Gesetze, und ich will ihn einhalten bis ans Ende." (Ps 119,33)

[1] J. Michael Bailey, *The Man Who Would Be Queen: The Science of Gender-Bending and Transsexualism,* Washington D.C. 2003. Vgl. www.iasr.org/meeting/2003/abstracts2003.pdf.

[2] Zur Geschichte vgl. Ray Blanchard, *The Origin of the Concept of Autogynephilia,* www.autogynephilia.org/origins.htm. Zur Kontroverse vgl. Yolanda L. S. Smith et al., *Transsexual subtypes: Clinical and theoretical significance,* in: Psychiatry Research 137 (2005), 151-160. Umstritten ist jedoch auch Baileys ethisches Verhalten als Forscher und die tatsächliche oder nicht gegebene wissenschaftliche Qualität seines Buches.

[3] Siehe Guy Ménard, *De Sodome à l'Exode: Jalons pour une théologie de la libération gaie,* Montréal 1980; Rinse Reeling Brouwer/Frans-Joseph Hirs, *Die Erlösung unseres Leibes. Schwultheologische Überlegungen wider natürliche Theologie,* Wittingen 1995.

[4] Vgl. Marcella M. Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender, and Politics,* London 2000; dies., *The Queer God,* London 2003; dies., *The Sexual Theologian: Essay on Sex, God, and Politics,* London 2004.

[5] Kongregation für die Glaubenslehre, *Persona humana. Erklärung zu einigen die Sexualethik betreffenden Fragen* (29. Dezember 1975), Nr. 8 u. 5; vgl. *Gaudium et spes. Pastoralkonstitution über die Kirche in der heutigen Welt* (7. Dezember 1965), Nr. 49 u. 51.

[6] *Katechismus der katholischen Kirche* (11. Oktober 1992), Nr. 2357.

[7] *Gaudium et spes,* aaO., Nr. 50.

[8] Paul VI., Enzyklika *Humanae vitae* (25. Juli 1968), Nr. 12 u. 13.

[9] Ebd., Nr. 1 u. 11. Hier zitiert die Enzyklika Pius' XI. Enzyklika *Casti connubii* (31. Dezember 1930) und Pius' XII. Ansprache an den Kongress der Italienischen Katholischen Vereinigung der Hebammen (29. Oktober 1951).

[10] Dies wird von Kritikern der Enzyklika *Humanae vitae* - fälschlicherweise - oft unterstellt; vgl. Janet E. Smith, *Humanae Vitae: A Generation Later,* Washington 1991, 68-128.

[11] Siehe sein schon 1960 in Polnisch verfasstes und 1985 in München in deutscher Übersetzung erschienenes Werk *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie.* Zu Wojtyłas Beziehung zu *Humanae vitae* zur Zeit ihrer Entstehung vgl. George Weigel, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II,* New York 1999, 206-210.

[12] Es sollte schließlich zu folgender Publikation Johannes Pauls II. führen: *The Theology of the Body: Human Life in the Divine Plan,* Boston 1997 (auf Deutsch nicht erschienen). Zum Hintergrund und zur Planung der Ansprachen als einer Möglichkeit, öffentlich eine Alternative zu modernen westlichen Anschauungen von Sexualität vorzustellen, vgl. Weigel, *Witness to Hope,* aaO., 333-343. Zu einer Zusammenfassung der Ansichten von Wojtyła/Johannes Paul II. über Ehe und Sexualität vgl. Smith, *Humanae vitae,* aaO., 230-265.

[13] Dies ist auch der Grund, warum Familienplanung mittels Berücksichtigung der „natürlichen" Perioden der Unfruchtbarkeit der Frauen als erlaubt betrachtet wird und warum die Ehe ihren Wert nicht verliert, wenn sie aus „natürlichen" Gründen unfruchtbar bleibt. Vgl. auch Johannes Paul II., Apostolische Exhortatio *Familiaris consortio* über die Rolle der christlichen Familie in der modernen Welt (22. November 1981), Nr. 32.

[14] Ich stehe Charles Currans Kritik am „Physikalismus" und am statischen „Klassizismus" von *Humanae vitae* und an der nachfolgenden offiziellen Lehre über die Sexualität sehr nahe, aber ich bin nicht einverstanden mit seiner Meinung, dies mache die Naturrechtstradition obsolet; vgl. Charles E. Curran, *Contraception, Authority and Dissent,* New York 1969; ders. et al., *Dissent in and for the Church: Theologians and Humanae Vitae,* New York 1969; ders., *Natural*

Law, in: Themes in Fundamental Moral Theology, Notre Dame 1977, 27-69; ders., *Directions in Moral Theology,* Notre Dame 1985.

[15] Zu dieser Sicht des „Naturrechts" siehe Jean Porter, *Nature and Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law,* Grand Rapids/Cambridge 2005; vgl. auch dies., *Natural and Divine Law: Reclaiming the Tradition for Christian Ethics,* Ottawa/Grand Rapids 1999.

[16] So Martin Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin, Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik,* Innsbruck/Wien 1987, 139-146.

[17] Dies ist verwandt mit der Sicht der „Natur", wie sie Bruno Latour entwickelt hat; siehe z.B. *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie,* Frankfurt am Main 2001 (frz. Original: *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie,* Paris 1999). Diese Sicht hat auch wichtige Konsequenzen für einen theologischen Blick auf die Technik; vgl. meine Veröffentlichung *Technology as Grace?,* in: Bulletin ET 18 (2007/1).

[18] Zu den religiösen und theologischen Auswirkungen des Lebens und der Autobiographien homosexueller Männer auf ihre katholische Identität vgl. Dugan McGinley, *Acts of Faith, Acts of Love: Gay Catholic Autobiographies as Sacred Texts,* New York/London 2004.

[19] Gareth Moore, *The Body in Context: Sex and Catholicism,* London 1992, 213.

[20] Damit möchte ich auf den theologischen Ansatz von Edward Schillebeeckx verweisen, der in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts begann, das Projekt einer „Theologie der Kultur" zu entwickeln. Vgl. mein Buch *Edward Schillebeeckx: A Theologian in his History.* Teil I: A Catholic Theology of Culture 1914-1965, London/New York 2003. *Gott, die Zukunft des Menschen,* Mainz 1969, ist der Titel einer wichtigen Artikelsammlung von Edward Schillebeeckx.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Begegnungen mit Tieren: Lesbische Bibelhermeneutik auf dem Weg

Deryn Guest

Es war der Titel dieser Zeitschrift, der mich zum Thema des vorliegenden Beitrags inspiriert hat: *concilio,* zusammenbringen, *reconcilio,* Versöhnungsarbeit, und die Ratsversammlung, *concilium,* in der man seine Überlegungen äußert, um sie bewerten zu lassen. Dementsprechend werde ich an dieser Stelle nicht noch mehr über lesbische Bibelhermeneutik schreiben und keine zusätzlichen Beispiele für ihre Anwendung anführen[1], sondern von der Motivation sprechen, die dem Projekt der lesbischen Bibelhermeneutik zugrunde liegt, und davon, wie man sie

im Sinne einer Versöhnung verstehen kann. Als ich dieses Projekt auf den Weg brachte, war meine Motivation eher akademischer Natur: Ich wollte den feministischen Themenkatalog in der Bibelwissenschaft erweitern und einige Prinzipien und Strategien für die lesbische Bibelauslegung genauer definieren. Dahinter aber stand mein persönlicher Wunsch, die bereits existierenden lesbischen Auslegungen biblischer Texte bei einem größeren Publikum bekannt zu machen. Wie Deborah Bright, die in Standbilder aus wohlbekannten Hollywoodfilmen lesbische Figuren hineinmontierte und damit den Betrachterinnen Entzückensschreie entlockte, hoffte ich, zeigen zu können, dass die Bibel in ähnlicher Weise ein Ort für lesbische Verspieltheit und Freude sein kann.[2] Ich verstand nur zu gut, wie viel es Jüdinnen und Christinnen, die sich als lesbisch verstehen, kostet, diese Identitäten miteinander in Einklang zu bringen, oder wie schwer es für sie ist, wenn sie die eine um der anderen willen aufgeben müssen. Der erste Teil dieses Beitrags befasst sich daher mit der Frage, inwiefern die lesbische Bibelhermeneutik als erster Schritt zur Versöhnung betrachtet werden kann, weil sie hilft, die lesbische Identität mit der Treue zur Schrift zu vereinbaren - einer Schrift, die häufig dazu benutzt wird, die mit dieser Identität verbundenen Entscheidungen zu verurteilen.

Doch ich habe noch eine zweite Gruppe von Adressaten im Blick, die implizit oben bereits erwähnt worden ist: diejenigen, die die Bibel benutzen, um eine antilesbische Rhetorik zu verbreiten. Religiöse Stellungnahmen zur Homosexualität stützen sich in der Regel auf eine Handvoll Texte, an denen man die gesamte Debatte festmacht: Gen 19, Lev 18,22 und 20,13, Röm 1,18-32, 1 Kor 6,9 und 1 Tim 1,9-10 nebst einigen ausgewählten Versen aus Genesis 1-3. Unter den Händen von Exegeten, die irrtümlicherweise annehmen, diese Texte ließen sich in irgendeiner Weise auf einvernehmlich geschlossene lesbische Partnerschaften des 21. Jahrhunderts beziehen, wird - über die Jahrhunderte und geographischen Entfernungen hinweg - ein unmissverständlicher göttlicher Urteilsspruch in sie hineingelesen. Ängstlich und in selbstgerechter Empörung über eine weltliche Gesetzgebung, die Gottes Pläne für die (heterosexuelle) Menschheit zu untergraben scheint, präsentieren sich die Vertreter der religiösen Autorität als Wächter der biblischen Wahrheit, als umkämpfte und belagerte Verteidiger der offenbarten Absichten Gottes mit der Menschheit.

In diesem Zusammenhang ist es von existentieller Bedeutung, der lesbischen Bibelauslegung eine Stimme zu geben - nicht nur, um sich gegen diese Texte des Terrors und die Art, wie sie in der heutigen Welt instrumentalisiert werden, zur Wehr zu setzen, sondern auch, um biblische Geschichten in einer Weise fruchtbar zu machen, die zeigt, dass die Bibel eben nicht nur der einen Seite als Munitionslager dient. Lesbische Bibelauslegung ist ein Akt des politischen Aktivismus; sie leistet ihren eigenen, unverwechselbaren Beitrag und konfrontiert Ausschüsse und Räte, die mit der Ausarbeitung religiöser Stellungnahmen betraut sind, mit alternativen Sichtweisen. Letztlich ist damit die Hoffnung verbunden, dass die Debatte Fortschritte macht und nicht nur eine symbolische Duldung, sondern eine bereitwillige und herzliche Aufnahme *praktizierender,* froher lesbischer

Christinnen und Jüdinnen erreicht werden kann. Das könnte erhebliche Folgen haben: ein Ende der religiösen Opposition gegen eine fortschrittliche Gesetzgebung, die lesbischen Paaren das Recht gibt, zivile Partnerschaften einzugehen/zu heiraten, Kinder zu adoptieren und ihr Leben zu leben, ohne diskriminiert zu werden; und auch ein Ende des Verbots für praktizierende Lesben, im religiösen Leben als Jugendleiterinnen, Priesterinnen oder Rabbinerinnen eine voll anerkannte Rolle zu spielen. Noch erheblicher aber wäre der Nutzen für Lesben in nichtwestlichen Ländern, wo der religiöse Diskurs an der Basis noch unverhohlener und nachhaltiger unterdrückt wird. Kurz: Es bestand und es besteht die Hoffnung auf Versöhnung mit religiösen Flügeln, die die Bibel bisher eher dazu benutzen würden, solchen Bewegungen entgegenzutreten und lesbische Menschen vom zivilen und religiösen Leben auszuschließen.

Diese beiden Dinge - Versöhnung im Sinne der Selbstheilung von einer verinnerlichten negativen Haltung gegenüber Homosexualität und Versöhnung im Sinne der Auseinandersetzung mit jenen, die die Bibel zur Grundlage einer Verurteilung machen würden - geschehen nicht isoliert voneinander, sondern sind miteinander verzahnt; und das eine wird sich schwerlich ohne das andere weiterentwickeln. Überdies scheint es, als ob die erstgenannte Versöhnung relativ reibungslos vonstatten gehen könnte, während die letztgenannte über eine sehr viel holprigere Straße führt, an der Tiere und die Gespenster von Pädophilen lauern. Der vorliegende Beitrag wird sich mit einigen Fragen befassen, die aufgekommen sind, als wir die lesbische Bibelhermeneutik „auf den Weg" gebracht haben, und ich werde versuchen, einige Aspekte des Widerstands, der mir entgegengebracht worden ist, zu analysieren.

Versöhnung mit sich selbst

Lesben, die in einem religiösen Umfeld aufgewachsen sind, empfangen in der Regel negative Botschaften hinsichtlich ihrer Entscheidungen in puncto *Gender* und Sexualität. Die Wirkungen dieser Botschaften sollten nicht unterschätzt werden: Sie können langfristig und toxisch sein. Eine über Jahre hinweg durch die religiöse Erziehung verinnerlichte Homophobie ist von Therapeuten als wirkliches Problem erkannt worden, während eine lesbenfreundliche Bibelauslegung erwiesenermaßen eine nützliche therapeutische Hilfe im Genesungsprozess sein kann.[3] Sie kann den Betroffenen helfen, sich selbst wiederzufinden - nicht nur, weil wir in biblischen Ereignissen und Charakteren Anklänge an unser eigenes Leben und Lieben entdecken oder uns an genussreichen *queeren* Lesarten unerwarteter Texte erfreuen können, sondern auch, weil lesbische Lesarten von Texten uns helfen, Ärger und Groll zum Ausdruck zu bringen.[4]

Zwar wird die Vorstellung, dass es überhaupt ein auffindbares „Selbst" gibt, von den Poststrukturalisten ins Wanken gebracht. Man kann glauben, dass man zum Kern der lesbischen Identität vorgedrungen ist, nur um festzustellen, dass die Reise weitergeht oder plötzlich in eine ganz andere Richtung führt.[5] Man kann

von einem lesbischen zu einem trans- oder bisexuellen Selbstverständnis übergehen oder eine eher *queere* als lesbische Position einnehmen. Es kann auch Widersprüche zwischen einer nach außen hin stolz zur Schau getragenen Identität und Momenten des inneren Zweifels und Aufruhrs geben. Versöhnung mit sich selbst ist also ein Prozess, eine Reise mit sich selbst. Dementsprechend sind Aspekte lesbischer Bibelhermeneutik vielleicht nur an bestimmten Lebensstationen von größerer Bedeutung.

Dies fügt sich nahtlos in meine stärker werdende Überzeugung ein, dass es auch für die frühen lesbischen und schwulen Theologien, von denen die *Queer*-Theologien sich zuweilen distanzieren, immer einen Platz geben wird. Denken Sie nur an die „Stufentheorien", die in der soziologischen und psychologischen Literatur eine so bedeutende Rolle spielen.[6] Solange man sich darüber einig ist, dass es keine „Einheitstheorie" und keinen linearen Fortschritt, sondern eine kurvenreiche Reise mit zahllosen Umwegen gibt, erscheint die allgemeine Vorstellung plausibel: dass sich in dem Prozess der Abwendung von vorgegebenen heteronormativen Erwartungen und der Hinwendung zu einer erklärten lesbischen Identität Übergänge erkennen lassen. An bestimmten Punkten dieser Entwicklung wird eine lesbische Theologie und/oder Bibelhermeneutik vermutlich größeren Anklang finden. Wenn Paula Rust daher von dem Bedürfnis spricht, „den Verlust der heterosexuellen Identität und sozialen Beziehung sowie des bisher für selbstverständlich gehaltenen Gefühls der Zugehörigkeit zum gesellschaftlichen und kulturellen Mainstream zu betrauern", dann kann man sich vorstellen - und hierzu finden sich auch Belege in der Literatur[7] -, wie diese Trauer durch den Verlust der religiösen Heimat noch verschärft wird. Vielleicht braucht man in solchen Zeiten und Kontexten, wo es einfach keine sichere Option ist, geoutet oder *queer* zu sein, eine weniger kühne und demonstrativ *queere* Theologie und eher die Arbeit eines frühen Pioniers wie John J. McNeill, dessen auf der Psychotherapie fußendes Werk in konstruktiver Weise darüber spricht, welche Probleme mit einem erstmaligen offenen Auftreten in einem durchaus ungastlichen religiösen Umfeld verbunden sind. Ähnlich kann, so glaube ich, auch die lesbische Bibelinterpretation eine vermittelnde Funktion ausüben, die sich als lesbisch verstehenden Menschen hilft, mit der Schrift umzugehen und sie an bestimmten Stationen ihres Lebenswegs aus ihrem eigenen Blickwinkel zu deuten. Das Projekt der lesbischen Bibelhermeneutik ist demzufolge nicht statisch, sondern muss immer in Bewegung und in der Lage sein, auf eine ganze Palette von unterschiedlichen Strategien zurückzugreifen.

Das poststrukturalistische Denken erinnert uns jedoch auch daran, dass der Begriff des Selbst de facto eine fortdauernde Arbeit ist, die sich im Prozess der sozialen Interaktion mit anderen vollzieht. Die Kunst, sich mit sich selbst zu versöhnen, setzt also auch die Bereitschaft zur Versöhnung mit umgebenden Diskursen, Glaubensüberzeugungen und Werten voraus. Dies hat zu einem veränderten Denken und dazu geführt, dass man nun nicht mehr von „verinnerlichter Homophobie" (einem auf Lesben als Objekte fokussierten Begriff, der sie erneut pathologisiert)[8], sondern von „homonegierenden Prozessen" spricht und

damit den Schwerpunkt dorthin legt, wo er sein sollte - auf die vernetzten sozialen, politischen, religiösen und familiären Diskurse, die das bilden, was Russell und Bohan als „Einstellungsnebel" bezeichnen, der „mit Homonegativität versetzt" ist und

„uns alle an der Schaffung und Aufführung von Homophobie beteiligt. Das gilt ebenso für die sich als LGBT [lesbian/gay/bisexual/transgender - lesbisch/schwul/bisexuell/transsexuell; Anm. d. Ü.] Verstehenden wie auch für alle anderen. Dementsprechend wird das, was als „verinnerlichte Homophobie" bezeichnet worden ist, besser als die unvermeidliche Wiederholung allgegenwärtiger und weitgehend unreflektierter kultureller Glaubensinhalte verstanden. LGBTs bringen einfach diejenigen Haltungen zum Ausdruck und setzen sie um, die sie durch ihre Teilnahme an der Kultur übernommen haben."[9]

Sie gelangen zu der Schlussfolgerung, dass in puncto Homonegativität „niemand von uns einfach der Täter oder das Opfer ist; und dass der Nebel selbst, nicht seine Bauchredner, angesprochen werden müssen"[10]. Der Bezug auf das Bauchreden ist interessant. Bachtin verwendet diesen Begriff, um die Art und Weise zu beschreiben, wie

„wir alle wie Puppen agieren, die auf dem Schoß ihrer kollektiven Gewissheiten sitzen und als Werkzeuge zum Ausdruck dieser Gewissheiten dienen. Wir alle nehmen die Botschaften in uns auf, und ohne bewusst Stereotypen verbreiten zu wollen, geben wir regelmäßig kulturelle Prämissen in unserem eigenen Sprechen und Handeln wie Bauchredner von uns, wobei wir das, was wir so ganz und gar in uns aufgenommen haben und ganz sicher für wahr halten, einfach nur wiederholen oder aufsagen. In diesem Prozess tragen wir zur weiteren Schaffung und Verbreitung derselben Glaubensinhalte bei."[11]

Die Autorin

Deryn Guest unterrichtet biblische Hermeneutik an der Universität Birmingham. Davor war sie Offizierin der Heilsarmee und bewahrte sich aus dieser Zeit ein lebhaftes Interesse am Spannungsverhältnis zwischen der akademischen Welt und der religiösen Lebenspraxis, insbesondere an der Praxis von Lesben, Schwulen, Bi- und Transsexuellen. Veröffentlichungen u.a.: When Deborah Met Jael: Lesbian Biblical Hermeneutics (London 2005), The Queer Bible Commentary (als Mitherausgeberin, London 2006). Anschrift: Department of Theology, University of Birmingham, Edgbaston, Birmingham B15 2TT, Großbritannien. E-Mail: D.P.Guest@bham.ac.uk.

Russell und Bohan weisen im weiteren Verlauf darauf hin, dass Bauchreden gemeinschaftlich ist und ein Festhalten an den Parametern derselben soziolinguistischen Gemeinschaft daher bedeutet, dass man „wiederholte Bestätigung für die Glaubensinhalte" finden wird, „die wir äußern, und dass diese Bestätigungen die Phänomene reproduzieren, von denen wir sprechen".[12] In den Kontext unserer Diskussion übertragen hilft uns dies zu erklären, weshalb die „Schlacht um die Bibel" auch weiterhin *ad nauseam* geführt wird. Bauchreden verstärkt die Gewissheit hinsichtlich der eigenen Glaubens- und Wertekonstruktionen, die wiederum dadurch

existieren, dass sie ausgesprochen werden. Für LGBTs, die der Diskurs schwulen- und lesbenfeindlicher religiöser Stellungnahmen direkt betrifft, sind die Auswirkungen erheblich, während die Botschaft für die sexuelle Mehrheit insofern weitaus geringere Auswirkungen hat, als die Heteronormativität durch sie bestätigt wird. Wenn die Homonegativität jedoch im sozialen Bereich einen festen Platz hat, so Russell und Bohan, bedeutet dies, dass sie nicht nur konstruiert, sondern auch *der Veränderung* durch den kollektiven Diskurs *unterworfen* ist: „Wenn man bedenkt, dass wir alle gleichermaßen homophoben und heterosexistischen Erzählungen unterworfen sind, wird die Verantwortung und Chance, daraus etwas Besseres zu machen, zu einer kollektiven Aufgabe."[13]

Im gegenwärtigen Klima religiöser Homonegativität wird eine solche Versöhnungsarbeit immer sehr schwierig sein. Hier prallen Überzeugungen aufeinander, die nicht leicht in Einklang zu bringen sein werden, wenn wir nicht alle über die engen Grenzen der Debatte hinaussehen und bereit sind, unseren Anteil am Bauchreden zuzugeben und Verantwortung dafür zu übernehmen. Die Chance, dass dies bereits in naher Zukunft geschehen wird, schätze ich allerdings in Anbetracht der Erfahrungen, von denen ich im weiteren Verlauf berichten werde, nicht sehr optimistisch ein.

Versöhnung mit denjenigen, die die pro-lesbische Bibelauslegung verurteilen

Versöhnung muss immer zumindest zwei Seiten haben. In den verschiedenen Kontexten, in denen ich im Rahmen einer Einladung oder Anstellung über lesbische Bibelhermeneutik gesprochen habe, haben meine Vorträge oder Vorlesungen oft Unbehagen ausgelöst, was sich in der Regel in zwei typischen Reaktionen äußerte. Erstens in einem Vorwurf: Die lesbische Bibelauslegung folge einem Wunschdenken oder besonderen Eigeninteressen. Und zweitens in einer Frage: Wäre ich gegenüber Lesarten der Schrift von Gruppen, die Bestialität (Sex mit Tieren) und/oder Pädophilie befürworten, genauso aufgeschlossen? Von den Vorwürfen war ich nicht überrascht, denn die Vertreter der *Queer*-Theorie müssen sich regelmäßig mit solchen Behauptungen auseinandersetzen, doch die Assoziation mit der Bestialität verblüffte mich, bis ich in Diskussionen mit Kollegen erfuhr, dass diese mit ähnlichen Fragen konfrontiert worden waren.[14] Es lohnt sich, ein wenig Zeit zu investieren und herauszufinden, was es mit diesen Anklagen auf sich hat, denn es liegt auf der Hand, dass sie jeden Versöhnungsprozess behindern.

Wenn Vertreter der *Queer*-Theorie selbstbewusste Aussagen treffen wie: „Unsere Lesart der Texte ist ein Akt der Per-Version. Sie verkehrt oder dekonstruiert die maßgebliche Auslegung und bietet eine Gegenlesart oder eine alternative Version ..."[15], dann scheinen sie die schlimmsten Befürchtungen des Publikums zu bestätigen. Doch der eigentlich wichtige Teil dieses Zitats kommt erst im Anschluss: Es ist eine alternative Version, *„die keine Endgültigkeit oder Autorität beansprucht. Unsere Lesarten bleiben Versuche, offen für weitere Fragen und einen*

kritischen Disput sowie für neu aufkommende Bedeutungen"[16]. Genau das aber scheint die eigentliche Ursache des Unbehagens zu sein: die Möglichkeit, dass es vielleicht gar keine „gültige" Interpretation der Bibel gibt, die getrost und sicher angewandt werden kann und Gottes Hass gegen die Homosexualität für alle Zeiten und alle Orte bestätigt. Wenn lesbische Bibelauslegungen kritisiert werden, weil sie parteiisch seien, dann wird der Seufzer der Erleichterung, der sich hinter dieser Kritik verbirgt, fast hörbar: Es sind nur Lesben, die versuchen, etwas aus der Bibel herauszulesen, was nicht darin steht - ich muss mich auf dieses Geschwätz gar nicht einlassen. Nur ganz selten wird anerkannt, dass *jede* Bibelauslegung parteiisch ist, dass es kein festgelegtes und maßgebliches Wort gibt - sondern nur vorherrschende gemeinschaftliche Lesarten, an die die Mitglieder der betreffenden Gemeinschaft sich halten. Es geht hier um nichts anderes als um die Frage, wem die „korrekte" (das heißt die vorherrschende) Deutung der Bibel „gehört". Die Tatsache, dass *kein Akt der Auslegung wirklich frei ist von Eigeninteressen,* wird dabei unterdrückt. Obwohl der historisch-kritische Ansatz nach wie vor eine maßgebliche Rolle spielt, ist der hermeneutische Zirkel in der akademischen Welt ein weithin anerkanntes Phänomen, von dem das Aufkommen feministischer, schwarzer, postkolonialer und autobiographischer Ansätze ein beredtes Zeugnis ablegt. Offenbar ist diese Erkenntnis aber noch nicht bis zu den Laien durchgedrungen, die sich nach wie vor dem „endgültigen" Wort der Schrift verpflichtet fühlen und davon ausgehen, dass die eigene Interpretation dieser Schrift von vorgefassten Meinungen oder kontextuellen Einflüssen frei sei. Auf diese Weise entsteht eine harte, festgefahrene Position, die sich unmöglich eingestehen kann, dass sie selbst das Ergebnis bewusster oder unbewusster interpretatorischer Entscheidungen ist.[17] So wird den Vortragenden der Boden entzogen. Wenn man sich vertrauensvoll an die oben erwähnten Textfetzen und die gewaltige Masse der heterosexistischen Auslegungstradition klammert, dann ist es verhältnismäßig einfach, jeden Versuch einer Neubewertung solcher Bibelstellen verächtlich abzutun (da ja auch das Argument der Parteilichkeit stets zur Hand ist) und ungläubig auf schwulen- oder lesbenfreundliche Interpretationen anderer Geschichten zu schielen. So wird bei einer pro-lesbischen Deutung von Geschichten wie der über Rut und Naomi unweigerlich sofort auf Ruts Hochzeit mit Boas verwiesen. Jede Lesart, die größeres Gewicht auf ihre Liebesbeziehung zu Naomi legt, ist schlicht und einfach das Ergebnis einer besonderen Voreingenommenheit.

In solchen Reaktionen scheint sich der Wunsch zu manifestieren, das eigene Unbehagen an die Vortragenden zurückzugeben, die ihre Niederlage eingestehen und von solchen „wilden Spekulationen" Abstand nehmen sollen. Es ist weitaus einfacher, das Gegenüber - wenn auch mit der gebotenen Höflichkeit - anzugreifen, als sich den eigennützigen Charakter der eigenen privilegierten und traditionsreichen Interpretationen selbstkritisch einzugestehen. Die lesbische Interpretation muss sich irren. Doch das geht an der Sache vorbei, denn die lesbischen Lesarten, so Alpert, versuchen nicht

„zu beweisen, dass sich die Geschichte tatsächlich so zugetragen hat, sondern inner-

halb der Tradition einen Raum für Veränderung zu schaffen und gleichzeitig einen historischen Präzedenzfall für eine solche Veränderung vorzuweisen. Für eine lesbische Interpretation des Buchs Rut Raum zu schaffen ist ein Weg, Lesben in der heutigen jüdischen Gemeinschaft willkommen zu heißen."[18]

Hinzu kommt, dass es bei den Psalmen oder Micha 6,8 nachweislich schwieriger ist, die betreffende Interpretation abzutun. Die Tatsache, dass die Psalmen *queer* gelesen werden können, bedeutet für Kamionkowski „nicht zwangsläufig, dass sie translesbischwulenfreundlich sind"; dennoch zeigen ihre Deutungen, dass „keine einzelne Gruppe exklusiven Anspruch auf dieses reiche Korpus religiöser Dichtung erheben kann", und sie bringt die herkömmlichen Vorstellungen darüber, wie der Psalter gelesen werden kann, kühn ins Wanken. Alperts Deutung von Micha 6,8 bezieht sich nicht auf die enge Freundschaft alttestamentlicher Frauencharaktere, sondern auf den biblischen Appell, in Ehrbarkeit und Würde vor Gott zu wandeln.[19]

Die Propheten oder die Psalmen durch eine lesbische Brille zu lesen, ist unerwartet und allem Anschein nach eher beunruhigend. Vielleicht erklärt dies auch, weshalb meine Lebensentscheidungen immer wieder auf einer Ebene mit Bestialität und Pädophilie gesehen werden. Offenbar handelt es sich um einen Reflex: einen Selbstverteidigungsmechanismus, der diesen (überzeugenderen?) lesbischen Interpretationsansatz im Keim erstickt, ehe er „ansteckend" wird. Es ist ein Weg, das Gehörte nicht nur abzulehnen, sondern es auch *herabzusetzen* und zu verurteilen. Die „Logik", die dem zugrunde liegt, ist die allgemeine Auffassung, dass mit Bestialität oder Pädophilie verbundene Interessen am Tisch der Bibelexegese gewiss kein Recht haben. Mit der Aussage, niemand würde sich den Lesarten von Gruppen, die sich mit Bestialität oder Pädophilie beschäftigen, anschließen wollen, gewinnt man die Zustimmung der Zuhörer, die daraufhin als Grundlage der Kritik an den (gleichermaßen „verachtenswerten") lesbischen Lesarten genutzt wird.

Die Besorgnis bzw. Furcht ist nachvollziehbar. Die lesbische Bibelhermeneutik trifft die Heteronormativität und die Rolle, die die Bibel bei ihrer Untermauerung gespielt hat, ins Herz und macht auf die Tatsache aufmerksam, dass die konventionellen Lesarten der Schrift nicht nur androzentrisch, eurozentrisch, oft antisemitisch und imperialistisch, sondern auch heterosexistisch gewesen sind. Dies zu hinterfragen heißt soviel wie das gewaltige Gebäude der gängigen Annahme zu erschüttern, dass eine heterosexistische Gesellschaft die gottgewollte, überlegene und gebotene Ordnung für die Menschheit ist.

Wenn es hierauf eine vollkommen zufriedenstellende Antwort gäbe, dann wäre diese Diskussion vermutlich überflüssig und die „Schlacht um die Bibel" stünde kurz vor ihrem Ende. Doch solange eine vorbehaltlose Offenheit gegenüber Lesben, Schwulen, Transsexuellen, Bisexuellen, *Dragkings* und *Dragqueens* oder Fetischisten als der Beginn eines gefürchteten glitschigen Abhangs gesehen wird, der letztlich zu einer Eingliederung aller Arten von „uneinsichtigen Sündern" führt, wird es sehr schwierig sein, Fortschritte zu erzielen.

In diesem Zusammenhang ist die Arbeit von Gayle Rubin von Bedeutung. Die Vorstellung von einem glitschigen Abhang ist in ihrem Begriff von der sexuellen Hierarchie anschaulich dargestellt. Ihr erstes Schaubild besteht aus einem kleinen „geborgenen Kreis": Er umschließt heterosexuelle, verheiratete, monogame, fruchtbare, nichtkommerzielle, private, nicht pornographische, feste „Blümchensex"-Beziehungen innerhalb von Paaren, die derselben Generation angehören - die „gute, normale, natürliche, gesegnete Sexualität". Diesen Kreis umgibt ein zweiter (die „schlechte, abnorme, unnatürliche, verdammenswerte Sexualität"), der sich auf „homosexuelle, außereheliche, promiskuitive, nicht der Fortpflanzung dienende oder kommerzielle" Formen der Sexualität bezieht. Diese Sexualität kann „in Masturbation, der Teilnahme an Orgien oder Gelegenheitssex bestehen, sie kann die Generationengrenzen überschreiten und ‚in der Öffentlichkeit' stattfinden ... Sie kann den Gebrauch von Pornographie, Fetischen, Sexspielzeug oder unüblichen Rollen beinhalten"[20]. Kern der Debatte, so ihr Kommentar, ist die Frage, „wo die Grenze zu ziehen ist und wie festgelegt wird, welche anderen Aktivitäten gegebenenfalls zugelassen und für akzeptabel erklärt werden können".[21] Ihr zweites Bild zeigt Ziegelwände, und dieses Diagramm passt sehr gut zu meinen Erlebnissen mit dem Bestialitätsthema. Rubin zufolge gibt es „eine Domino-Theorie der sexuellen Gefahr", und die Wände stehen „zwischen der sexuellen Ordnung und dem Chaos. Darin drückt sich die Angst aus, dass, wenn irgendetwas diese ‚erotische entmilitarisierte Zone' passiert, die Barriere gegen sexuelle Gräuel in sich zusammenstürzen und etwas Unaussprechliches herüberkommen wird".[22] Während eine monogame, partnerschaftliche Homosexualität vielleicht in der Lage ist, diese Wand zu übersteigen, „werden promiskuitive Homosexualität, Sadomasochismus, Fetischismus, Transsexualität und Verbindungen über die Generationengrenzen hinweg noch immer als ungeordnete und grauenvolle Erscheinungen betrachtet, die nichts mit Zuneigung, Wahlfreiheit, Freundlichkeit oder Transzendenz zu tun haben können."[23] Ängste, Besorgnis, Unwissenheit und die fehlende Bereitschaft, das Andersartige zu respektieren, sind die Kennzeichen dieser Hierarchie. Rubin jedoch legt den Schwerpunkt auf gegenseitige Einwilligung, Rücksicht und Freundlichkeit. Deshalb sollten ethische Debatten nicht danach fragen, „ob sexuelle Akte schwul oder hetero, in Paaren oder in Gruppen, nackt oder in Unterwäsche, kommerziell oder unentgeltlich, mit oder ohne Videokamera vollzogen werden. In ihrer Wunschversion des Schaubilds sind die Ziegelwände nicht länger um fromme Wahrnehmungen „gesegneter" sexueller Verbindungen und ihrer dämonisierten Alternativen herum errichtet, sondern grenzen ein Spektrum der Wechselseitigkeit und Rücksichtnahme gegen eine andere Seite ab, die von willkürlicher Gewalt und Missbrauch geprägt ist. Diese Sichtweise mit den Überzeugungen derjenigen zu versöhnen, die sich durch die lesbische Bibelhermeneutik beunruhigt fühlen, wird solange ein mühsames Unterfangen sein, wie die einzig akzeptable christliche Theologie eine dezente „Blümchentheologie" ist und vor den fruchtigeren Düften zurückschreckt, die Althaus-Reid zutage fördert. Sie leistet Pionierarbeit, geht zu den sexuellen Minderheiten und entdeckt das Antlitz

Gottes, das sich dort in den unterschiedlichsten Facetten offenbart. Auf diese Weise dekonstruiert sie heterosexistische Konstrukte, die die Grundlagen der abendländischen Theologien gebildet haben, und macht uns offen dafür, wer und was Gott sein kann: ein befreiter Gott, der uns überrascht und unser spirituelles Leben erneuert. „Warum können wir uns Gott nicht als Schwuchtel vorstellen?", fragt sie in ihrer *Indecent Theology* und gibt selbst die Antwort: weil „wir das Göttliche nicht außerhalb der verkürzenden Strukturen einer systematischen Sexualtheorie sehen können, die außerhalb einer von kontrollierbaren sexuellen Kategorien bestimmten sittlichen Ordnung nur wenig von Liebe versteht".[24]
Versöhnung? Ja, sie ist ein wichtiger Teil meiner Arbeit, aber der Weg ist noch weit.

Schluss

Viele Lesben werden noch immer aus ihrer religiösen Heimat vertrieben oder entscheiden sich gegen den Versuch einer Versöhnung mit religiösen Organisationen, deren Homophobie unheilbar scheint. Einige aber bleiben und kämpfen. Diejenigen, die an ihrem Platz ausharren, brauchen eine Methode der Bibelinterpretation, die ihre Liebe und ihr *queeres* Geschlechtsleben nicht vor Gott und den Vertretern Gottes verbirgt, sondern daraus Ressourcen schöpft, die eine kühne und mutige Haltung oder Gratwanderung ermöglichen.[25] Das bedeutet, sich mit den Texten des Terrors und der Art, wie sie in der heutigen Welt instrumentalisiert werden, auseinanderzusetzen, doch es bedeutet auch, in der Schrift eine freudige und überschwängliche Bestätigung zu finden.
Doch die Arbeit der lesbischen Bibelhermeneutik richtet sich nicht nur an diejenigen, die bleiben und kämpfen, sondern leistet auch einen positiven Beitrag zu jenem „Einstellungszusammenhang", auf den Russell und Bohan sich beziehen, denn wenn eine Versöhnungsarbeit stattfinden soll, dann wird sie eine Veränderung und Umwandlung des homonegativen „Nebels" herbeiführen, den wir *alle* einatmen. Anzuerkennen, dass „alle an homonegierenden Prozessen beteiligt sind", bedeutet - und das ist wichtig - auch, dass „wir alle uns ebenso an ihrer Demontage beteiligen können".[26] Ich glaube, dass ich hierzu meinen Beitrag leiste, und ich möchte an diejenigen, die zurzeit noch auf der anderen Seite der Straße stehen, appellieren, ohne Furcht vor lauernden Tieren herüberzukommen und sich in aller Ruhe umzuschauen.

[1] Vgl. dazu Deryn Guest, *When Deborah Met Jael: Lesbian Biblical Hermeneutics*, London 2005.

[2] Die lesbische Figur in Brights Arbeiten bricht die Szene auf und bringt heterosexuelle Voraussetzungen ins Wanken, indem sie die Affinitäten und Wünsche, die die lesbischen Fans der betreffenden Filme empfinden, sichtbar macht. Bright schreibt, dass ihr Werk bei lesbischen Freundinnen „Schreie des Wiedererkennens und des Vergnügens ausgelöst" habe (Deborah Bright, *Dream Girls*, in: T. Boffin/J. Fraser [Hg.], Stolen Glances: Lesbians Take Photographs, London 1991, 144-155, hier 154).

[3] Kimeron Hardin beispielsweise schreibt von „schwulen und lesbischen Patienten [, die] insofern emotional missbraucht worden waren, als man ihnen immer und immer wieder gesagt hatte, dass Gott sie ‚verabscheue' oder sie ‚in die Hölle kommen' würden, weil sie sich zu einem Angehörigen desselben Geschlechts hingezogen fühlten. Für viele der Betroffenen wuchsen sich diese Botschaften zu einem tief verwurzelten Grauen und zu der Überzeugung aus, dass sie keine spirituelle Fürsorge verdienten oder nicht einmal Freude empfinden dürften" (*The Gay Self-Esteem Book: A Guide to Loving Ourselves*, Oakland, CA 1999, 172). Unter den verschiedenen Wegen, die Hardin vorschlägt, um vom religiösen Leben zu profitieren, ohne sich in negativen Botschaften zu verstricken, findet sich auch die Methode, „die Interpretation antischwuler biblischer oder anderer heiliger Schriften mithilfe der Theorie der kulturellen Relevanz oder aufgrund linguistischer Ungenauigkeit in Frage zu stellen" (ebd., 66). Er bietet auch eine sehr hilfreiche Bibliographie (202f). Deana F. Morrow gibt „professionellen Helfern" den ähnlichen Rat, „eine Lektüreliste mit pro-lesbischen theologischen und spirituellen Werken" zu erstellen (*Cast Into the Wilderness: the Impact of Institutionalized Religion on Lesbians*, in: Journal of Lesbian Studies 7 [2003], 109-23, hier 120). Das Projekt der lesbischen Bibelhermeneutik ist ebenfalls Teil einer solchen pro-lesbischen Arbeit.

[4] Vgl. Deryn Guest, *Lamentations*, in: Deryn Guest/Robert E. Goss/Mona West/Tom Bohache (Hg.), The Queer Bible Commentary, London 2006, S. 394-411, und dies., *Liturgy and Loss: A Lesbian Perspective on using Psalms of Lament in Liturgy*, in: Stephen Burns/Michael N. Jagessar/Nicola Slee (Hg.), The Edge of God: New Liturgical Texts and Contexts in Conversation, London, in Vorbereitung.

[5] Ein Beitrag, der sich auf hilfreiche und positive Weise damit auseinandersetzt, wie lesbische Identitäten als „werdend" betrachtet werden können, und zugleich erkennt, inwiefern dies der kirchlichen Debatte schaden kann, ist die Arbeit von Christina K. Hutchins, *Unconforming Becomings: The Significance of Whitehead's Novelty and Butler's Subversion for the Repetitions of Lesbian Identity and the Expansion of the Future*, in: Ellen T. Armour/Susan M. St. Ville (Hg.), Bodily Citations: Religion and Judith Butler, New York 2006, 120-156.

[6] Hier ist Vivienne C. Cass' einflussreicher Essay zu nennen (*Homosexual Identity Formation: A Theoretical Model*, in: Journal of Homosexuality 4 [1979], 219-235). Die Stufentheorien sind vor allem während der 1980er und 1990er Jahre entstanden (wobei allerdings das Material zur bisexuellen und Transgender-Entwicklung sehr viel weniger umfangreich ist, vgl. Ronald C. Fox, *Bisexual Identities*, in: Anthony R. D'Augelli/Charlotte J. Patterson, [Hg.], Lesbian, Gay and Bisexual Identities over the Lifespan: Psychological Perspectives, New York 1995, 48-86 und Aaron H. Devor, *Witnessing and Mirroring: A Fourteen Stage Model of Transsexual Identity Formation*, in: Journal of Gay and Lesbian Psychiatry 8 [2004], 41-67). Die Stufentheorie ist problematisch, und jüngere Beiträge zu dieser Debatte weisen darauf hin, dass die Vorstellung von einem linearen Fortschreiten zutiefst fragwürdig ist: Eine Entwicklung kann sich in Spiralen vollziehen, Menschen können Stufen überspringen, und die meisten Modelle kranken an einer unzureichenden Auseinandersetzung mit der Andersartigkeit. Nützliche Überblicke über die Stufentheorie bieten Chad M. Mosher, *The Social Implications of Sexual Identity Formation and the Coming-Out Process: A Review of the Theoretical and Empirical Literature*, in: The Family Journal: Counseling and Therapy for Couples and Families 9 (2001), 164-173; Michele Eliason/Robert Schope, *Shifting Sands or Solid Foundation? Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Identity Formation*, in: Ilan H. Meyer/Mary E. Northridge, (Hg.), The Health of Sexual Minorities: Public Health Perspectives on Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Populations, New York 2007, 3-26; ein eigens auf lesbische Identitäten fokussierter Überblick findet sich bei Celia Kitzinger/Sue Wilkinson, *Transitions from Heterosexuality to Lesbianism: The Discursive Production of Lesbian Identities*, in: Developmental Psychology 31 (1995), 95-104.

[7] Paula C. Rust, *Finding a Sexual Identity and Community: Therapeutic Implications and Cultural Assumptions in Scientific Models of Coming Out*, in: Esther D. Rothblum/Lynn A Bond, Preven-

ting Heterosexism and Homophobia, Thousand Oaks 1996, 87-123, hier 92f). Leanne McCall Tigerts (begrenzte) Daten heben „Verlust und Verlustangst" als wiederkehrendes und bedeutendes psychologisches Thema hervor, wobei dies nicht nur den Verlust der Arbeitstelle, der Sicherheit oder der Familie, sondern auch der kirchlichen Heimat betrifft (*Coming Out Through Fire: Surviving the Trauma of Homophobia,* Cleveland, OH 1999, 37). In ihren früheren Arbeiten schreibt sie: „Wenn man die Kirche seiner Kindheit [verlässt], muss man mit beträchtlichen emotionalen Verlusten rechnen. Man trennt sich von der Gemeinschaft, in der man aufgewachsen und als Kind Gottes bestätigt und gefestigt worden ist [...] die Erfahrung der psychologischen Zugehörigkeit - vor allem zu der Kirche der Herkunftsfamilie [...] ist auf bewusster wie unbewusster Ebene sehr tief" (*Coming Out While Staying In: Struggles and Celebrations of Lesbians, Gays ad Bisexuals in the Church,* Cleveland, OH 1996, 118). Morrow (*Cast into the Wilderness,* aaO.) zeigt, wie der Konflikt zwischen lesbischen Identitäten und religiösen Überzeugungen zum Verlust der konfessionellen Heimat und einem Leben in der Wildnis führen kann. Zum letztgenannten Thema vgl. auch Alison Webster, *Found Wanting: Women, Christianity and Sexuality,* London 1995.

[8] Zu den Signalwörtern einer verinnerlichten Homophobie zählen Begriffe wie „gestört", „negativ" oder „verkehrt", die „die Diagnose stützen, dass LGBTs an verinnerlichter Homophobie erkrankt sind" (Glenda M. Russell/Janis S. Bohan, *The Case of Internalized Homophobia: Theory and/as Practice,* in: Theory Psychology 16 [2006], 343-66, hier 346).

[9] Russell/Bohan, *Internalized Homophobia,* aaO., 351.

[10] Ebd.

[11] Ebd., 350.

[12] Ebd.

[13] Ebd., 352.

[14] Als ich diesen Artikel schrieb, sendete Radio 4 (am 30. Juli 2007) im Rahmen der Reihe „Beyond Belief" einen Beitrag über die Bibel und Homosexualität. Im Verlauf der Debatte waren beide Reaktionen zu erkennen. Jede offen lesbische oder schwule Interpretation der Geschichten über David und Jonatan wurde rasch beiseite geschoben. Die beiden Charaktere hätten einander zwar nahe gestanden, doch darin eine sexuelle Beziehung zu sehen, sei das Ergebnis einer unverbürgten Exegese. Der Direktor von *Changing Attitudes,* Rev. Colin Coward, wurde später gefragt, ob aus der Akzeptanz von Homosexualität die Akzeptanz von Inzest oder Ehebruch folgen würde. Den Tieren ist er immerhin entkommen.

[15] Robert E. Goss, *Insurrection of the Polymorphously Perverse: Queer Hermeneutics,* in: J. Michael Clark/Robert E. Goss, (Hg.), A Rainbow of Religious Studies, Texas 1996, 9-31, hier 22.

[16] Ebd., Hervorhebung hinzugefügt.

[17] Ein gutes Beispiel hierfür bietet Daniel Pattes Artikel darüber, wie Lesarten von Röm 1,26f je nach Interpretationsrahmen und persönlichen Entscheidungen ganz unterschiedliche Ergebnisse hervorbringen können (*Can One Be Critical Without Being Autobiographical?,* in: Ingrid Rosa Kitzberger, [Hg.], Autobiographical Biblical Criticism: Between Text and Self, Leiden 2002, 34-59).

[18] Rebecca Alpert, *Finding Our Past. A Lesbian Interpretation of the Book of Ruth,* in: Judith A. Kates/Gail Twersky Reimer (Hg.), Reading Ruth: Contemporary Women Reclaim a Sacred Story, New York 1994, 91-96.

[19] Vgl. Rebecca Alpert, *Like Bread on the Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition,* New York 1997 und S. Tamar Kamionkowski, *Psalms,* in: Guest u.a. (Hg.), The Queer Bible Commentary, aaO., 304-324.

[20] Gayle Rubin, *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality,* in: Carol S. Vance, (Hg.), Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality, London 1992, 267-319, hier 281f.

[21] Rubin, *Thinking Sex*, aaO., 282.

[22] Ebd.

[23] Ebd., 283.

[24] Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London/New York 2001, 67-69.

[25] Das treffende Bild von der Gratwanderung oder dem „Tanz auf der Kante" (*dance on the edge*) stammt aus dem Titel eines Buchs von Richard Holloway (*Dancing on the Edge: Making Sense of Faith in a Post-Christan Age*, London 1997) und findet sich darüber hinaus in den inspirierenden Gedichten von Rosie Miles, in: Geoffrey Duncan (Hg.), *Courage to Love: An Anthology of Inclusive Worship Material*, London 2002, 78f.

[26] Russell/Bohan, *Internalized Homophobia*, aaO., 361.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Queer-Theorie und Befreiungstheologie

Der Durchbruch des sexuellen Subjekts in der Theologie

Marcella María Althaus-Reid

> Meine Erfahrungen mit Welten, für die ich anders war, haben mich über die Verhandelbarkeit grundlegender Wahrheiten belehrt.
> *George Mentore* (2005, 16)

Brennende Flaggen

Es war am 15. August 2003, dem Fest Mariä Himmelfahrt. Das traditionelle Hochamt in der Kathedrale von Santiago de Chile war fast beendet, als sich am Kirchenportal eine Gruppe von Menschen versammelte. Die letzten Klänge der liturgischen Feier wurden von anderen Stimmen und Liedern übertönt. Die Menschen am Tor der Kathedrale waren Aktivisten des chilenischen *Movimiento de Integración y Liberación Homosexual* (MOVILH). Sie waren zusammengekommen, um gegen die vatikanische Haltung zur Homosexualität und darüber hinaus gegen die Tatsache zu protestieren, dass die chilenische Gesetzgebung sich so strikt an die Lehren der Kirche hält. Solche Protestakte waren in Lateinamerika keine Seltenheit, doch diesmal war es anders: Die Demonstranten verbrannten die vatikanische Flagge.[1] Schauplatz dieses Ereignisses war Chile, ein Land, in dem die Geschicke von Kirche und Staat schon immer eng miteinander verknüpft waren. Es spricht für sich, dass es in Lateinamerika kein Pendant zu dem Wort

„säkular" gibt. Es wird in der Regel mit *laico* übersetzt, doch dieser Begriff stammt selbst aus dem religiösen Bereich und beschreibt die gegenwärtige Welt aus der Sicht einer kirchlichen Ideologie. So weist etwa das nationale Zivilrecht starke Parallelen zum Kirchenrecht auf. Vor diesem Hintergrund war die Verbrennung der vatikanischen Flagge durch die MOVILH-Aktivisten nicht einfach nur Ausdruck einer Meinungsverschiedenheit unter Christen, sondern eine Demonstration nationaler Souveränität. Dies wurde durch eine Presseerklärung unterstrichen, in der der MOVILH-Präsident deutlich machte, dass man mit der Verbrennung der Flagge gegen vatikanische Eingriffe in die „Unabhängigkeit" (Souveränität) der nationalen Gesetzgebung zur Homosexualität habe protestieren wollen. Bei dieser Gelegenheit setzten sich die Protestler nicht für die chilenische Gesetzgebung, sondern für jene Art einer liberalen Sexualgesetzgebung ein, wie man sie in den USA findet.

Welche Flagge ist die beste?

Das Verbrennen der vatikanischen Flagge kann als komplexe Erzählung gelesen werden, die aus vielen skandalösen Schichten besteht. Ein Skandal folgt auf den nächsten - so wie die ideologischen Grenzen ständig neu gezogen werden, so wie die Menschen immer wieder neue Bündnisse eingehen, um in einer globalisierten Welt zu überleben, in der sie ständig davon bedroht sind, ausgeschlossen zu werden. Wer hätte gedacht, dass Chilenen jemals öffentlich für die USA Partei ergreifen würden? Das allein war für viele schon ein Skandal. Tatsache ist jedoch, dass Sexualität und insbesondere die Theologien der Sexualität bei der Neuziehung der Grenzen in Lateinamerika historisch gesehen eine entscheidende Rolle gespielt haben. Denken Sie etwa an die Ereignisse in Buenos Aires im Juni 1945, als das argentinische Parlament ein Gesetz verabschiedete, das den bis dato als „illegitim" klassifizierten Kindern das Bürgerrecht gewährte. Statistiken aus dieser Zeit zeigen, dass damals allein in Buenos Aires 200 von 1000 Kindern als *„adulterinos"* (aus außerehelichen Beziehungen hervorgegangen) oder *„incestuosos"* (aus inzestuösen oder von der Kirche nicht gebilligten Beziehungen hervorgegangen) kategorisiert wurden. Im Norden des Landes waren die Zahlen noch höher: Hier wurden 400 von 1000 Bürgern als religiös, politisch und gesellschaftlich illegitim eingestuft. Das bedeutete, dass ihnen die der übrigen Bevölkerung zuerkannten Bürgerrechte vorenthalten wurden. Illegitime Kinder wurden vom Schulsystem in der Regel nicht erfasst und waren dazu verurteilt, als Ausgebeutete am Rande der Gesellschaft zu leben.[2]

Als die Regierung beschloss, dieser Klassifizierung von Kindern nach den Umständen ihrer Geburt ein Ende zu setzen, nutzte die Kirche das Fronleichnamsfest zu einer öffentlichen Demonstration: In einem öffentlichen Akt wurde die argentinische Flagge vor der Kathedrale von Buenos Aires durch die vatikanische Flagge ersetzt. Die Argumente, die im Laufe dieses Flaggenkriegs vorgebracht wurden, sind zahlreich, doch sie lassen sich in einem Satz zusammenfas-

sen: In Lateinamerika zählt nicht, was man glaubt, sondern welches politische Bündnis das mächtigste ist. Deshalb sind Argentinien 1945 und Chile 2003 Beispiele für eine komplexe Neufestlegung rechtlich-theologischer Grenzen zwischen unterschiedlichen Souveränitätsansprüchen - und beide hängen mit der Sexualität zusammen. Denn die Sexualität ist für die lateinamerikanische Bevölkerung nun einmal eine öffentliche Angelegenheit, die sich an vielen Punkten mit Fragen der Identitätsdefinition überschneidet. Und sie ist die Grundlage, auf der viele zu Armut und Elend verurteilt werden (Solberg 1974, 128).
Chile ist - wenn wir einmal die Tatsache beiseitelassen, dass wir in einer Welt leben, in der täglich an so unterschiedlichen politischen Schauplätzen wie G8-Gipfeln und besetzten Gebieten Flaggen verbrannt werden - ein Land, in dem der Kampf um die Menschenrechte eine lange Geschichte hat und von Jahrzehnten des Terrors geprägt worden ist, als das Land von einem der meistgefürchteten Militärregimes des ganzen Kontinents beherrscht wurde. Diese historischen Ereignisse sind eine pädagogische Lektion: nicht nur für die Bevölkerung, die gelernt hat, für ihre Rechte einzutreten, sondern auch für die Kirche. Ich beziehe mich hier in erster Linie auf die chilenische Kirche, die mit der *Vicaría de la Solidaridad*[3] einen hohen Preis bezahlt hat, um diese Rechte gegen ein Regime zu verteidigen, das Konzentrationslager errichtet und selbst die elementarsten Bürgerrechte eingeschränkt hat.

Sexualität und die Option für die Armen

Als ob das Verbrennen der vatikanischen Flagge und das augenscheinliche Bündnis der Schwulen mit den USA noch nicht genug wären, wartet die Geschichte dieser Ereignisse mit einer weiteren Wendung auf, die die tief verwurzelte Komplexität von *Queer*-Theologie und Sexualität verdeutlicht. Im weiteren Verlauf des Geschehens schrieb und unterzeichnete der Präsident von *TravesChile*, einer der größten Transvestitenorganisationen des Landes, einen offenen Brief an die Kirche, in der er sich im Namen der Transvestitengemeinschaft von den Vorfällen distanzierte. „Wir sind zutiefst verstört", so heißt es darin, „und wir bitten die Kirche um Vergebung, denn wir wollen klarstellen, dass MOVILH und sein Präsident [...] nicht die Gesamtheit aller homosexuellen Gemeinschaften in Chile repräsentieren. Wir [Transvestiten] sind der Jungfrau Maria in tiefer Verehrung zugetan."[4] Diese Episode, an der sich so viele Schichten der Unterdrückung ablesen lassen, ist noch heute als der „Schwulenverrat" der chilenischen Transvestiten an der Homosexuellenbewegung in Lateinamerika bekannt. Doch vielleicht war es gar kein Verrat: Jedenfalls versetzt uns gerade die Komplexität dieses Vorfalls in die Lage, entscheidende Aspekte unseres Nachdenkens über Theologie, *Queer*-Theorie und Sexualität zu untersuchen.
In den Adern der lateinamerikanischen Kirche fließt, wenn man so will, das Blut einer langen befreiungstheologischen Geschichte. Hunger und die verheerenden Auswirkungen der sozialen Deprivation sind Gegebenheiten des Alltagslebens,

die keine Kirche, unabhängig von ihrer theologischen Position, ignorieren kann. Orthodox oder liberal - auch Christen müssen essen. Mit anderen Worten: Die Randgruppen sind kein Teil eines Diskurses über das *Anderssein* - es sind dieselben Menschen, die Sonntag für Sonntag unsere Kirchenbänke füllen. Auf einem Kontinent, wo selbst die weltfernsten Kirchen der USA früher oder später Suppenküchen organisieren, hat die Speisung der Armen einen sakramentalen Status. Doch bis jetzt hat sich keine Kirche weder aus dem konservativen noch aus dem befreiungstheologischen Lager trotz ihrer Ausgrenzung und trotz der Tatsache, dass zuweilen sogar straflos Verbrechen gegen sie begangen werden, der Homosexuellen angenommen. Mit der einzigen Ausnahme der Transvestiten. Wir wollen uns kurz mit der Frage beschäftigen, warum das so ist.

Die Tatsache, dass die Kirche die Transvestiten in einigen Fällen in das weite Spektrum ihrer Option für die Randgruppen mithineingenommen hat, hat vermutlich mehrere und vielschichtige Gründe. Zunächst stellen die Transvestiten in Lateinamerika eine der ärmsten und verletztlichsten dieser Randgruppen dar. Darüber hinaus ist es jedoch auch denkbar, dass Transvestiten mit ihrer äußerst weiblichen Performativität auf einem extrem patriarchalischen Kontinent mit streng festgelegten und stereotypen *Gender*-Konstruktionen als nicht so bedrohlich empfunden werden wie Homosexuelle. Vieles davon haben die Medien zu verantworten. Vielleicht stimmen einige der prägenden Identitätsmerkmale von Transvestiten in Lateinamerika mit Elementen der weiblichen *Gender*-Konstruktion überein. Transvestiten werden in den Medien als Archetypen der Weiblichkeit und Koketterie und nicht unbedingt als Intellektuelle, sondern vor allem als Menschen mit einem stark ausgeprägten emotionalen Leben dargestellt. Wie oft habe ich den Gemeinplatz gehört, Transvestiten bräuchten in ihrem Leben viel Zuneigung! Der Dualismus von Rationalität und Emotion hat im Transvestismus eine neue Verkörperung gefunden.

Ist es diese von den Medien so gerne porträtierte Aufführung (*performance*) einer verletzlichen, ja geradezu häuslichen Weiblichkeit, die die Transvestiten als eine schwache, aber auch abhängige Gruppe erscheinen lässt? Ist es das, was das Mitleid der Kirche erregt? Mag sein - doch vielleicht gibt es auch andere Gründe, die Transvestiten als Gruppe zu bemitleiden. Sie gehören zu den Ärmsten der Armen mit dem geringsten gesetzlichen Schutz. Prostitution scheint für sie de facto die einzige Möglichkeit zu sein, sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen, obwohl die Transvestiten selbst lange Zeit um die Chance gekämpft haben, in anderen Bereichen Arbeit zu finden.

Wir flicken Blusen mit Nadel und Faden

In der Zeit der Ereignisse, die letztlich zur Verbrennung der vatikanischen Flagge führten, unterstützte die chilenische Kirche Bildungsprojekte für Transvestiten wie Näh-, Koch- und Frisierkurse. Ein Schnellkurs mit dem Titel *Con Hilos y Agujas Zurcimos Cierres y Blusas* („Wir flicken Blusen mit Nadel und Faden") war besonders erfolgreich. Die Kirche hatte auch die Einrichtung einer Suppenküche

für Transvestiten in die Wege geleitet. Ein Foto auf der Website von *TravesChile* zeigt einen Priester, der in einer dieser Suppenküchen das Tischgebet spricht, während die Transvestiten in betender Haltung vor ihren Tellern sitzen. Hier geht es nicht um Sexualität, sondern um Armut und Not.

Solche von der Kirche unterstützten Sozialprojekte, aber auch die dort erfahrene Fürsorge und Zuneigung mögen der eigentliche Grund dafür gewesen sein, dass die Transvestiten sich gegen die Verbrennung der vatikanischen Flagge wandten. Sie fühlten, dass die Kirche ihnen tätige Liebe schenkte, nachdem die Gesellschaft und die religiösen Strukturen sie längst im Stich gelassen hatten.

Dennoch müssen wir zwei wichtige Aspekte bedenken: Erstens bezieht sich die Option der Kirche in Chile nicht auf Transvestiten, sondern auf arme Transvestiten. Zweitens herrscht trotz der gemeinsam erfahrenen Unterdrückung unter Transvestiten und Schwulen keine Homogenität, weder, was die Identitätsfragen, noch was die Ziele betrifft. Beide Gruppen haben unterschiedliche Interessen und eine unterschiedliche Unterdrückungsgeschichte. Hier sind vielfältige ideologische Bündnisse und Konflikte denkbar, zumal es auch zu Überschneidungen mit der Klassen- oder Rassenproblematik kommen kann. Zudem mag die patriarchalische Ideologie mehr Spuren bei Schwulen als bei Lesben und Transvestiten hinterlassen haben.

Diesen Überlegungen liegt, auch wenn sie noch unspezifisch sind, bereits eine *queere* Konzeption von Sexualität zugrunde. Die *Queer*-Theorie geht nicht von homogenen sexuellen Identitäten unter homosexuellen Menschen aus, weil auch unter heterosexuellen Menschen keine solche Homogenität besteht. Überdies sind sexuelle Identitäten für die *Queer*-Theorie instabil und zwangsläufig durch politische oder religiöse Grundlagen bedingt. Dies gilt auch für die Instabilität von Heterosexualität, obwohl es sich bei dieser um eine anerkannte sexuelle Ideologie handelt.

Die *Queer*-Theorie ist für die theologischen Implikationen von Sexualität deshalb wichtig, weil die Theologie sich auf hermeneutischer Ebene mit dem historischen Durchbruch des sexuellen Subjekts auseinandersetzen muss - ebenso, wie die Befreiungstheologen sich mit dem Durchbruch der Kirche der Armen oder der „Underdogs der Geschichte" (Gustavo Gutiérrez) auseinandersetzen mussten. Die Konstruktion des einheitlichen Subjekts erfolgt sowohl in der Sexual- wie auch in der Kolonialforschung nach Macht- und Unterwerfungsprinzipien, doch in Zeiten des postkolonialen Bewusstseins sollte die Theologie inzwischen klüger geworden sein.

Die Autorin

Professor Marcella María Althaus-Reid, geb. in Rosario, Argentinien, studierte am Instituto Superior Evangelico de Estudios Teologicos (ISEDET) und an der Universität von St. Andrews, Schottland. Seit 2007 ist sie Inhaberin des Lehrstuhls für Kontextuelle Theologie an der Universität Edinburgh. Zu ihren Forschungsgebieten gehören v.a. Befreiungstheologie und Queer Studies. Veröffentlichungen u.a.: Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics (2000); The Queer God (2004); Liberation Theology and Sexuality (2006). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Kreuzigungen im Volk und nicht beherrschbare Auferstehungen in Lateinamerika" in Heft 5/2006. Anschrift: School of Divinity, The University of Edinburgh, Edinburgh EH1 2LX, Schottland, Großbritannien. E-Mail: Marcella.Althaus-Reid@ed.ac.uk.

Queer-Theorie und Befreiungstheologie

Wenn der Durchbruch des sexuellen Subjekts *per se* (also losgelöst etwa von der Kategorie der Armen) polemisch ist, dann sollten wir auch bedenken, dass jeder Versuch der Kirche, eine Theologie mit einem neuen theologischen Subjekt zu entwickeln, ebenfalls immer von Konfrontation und Polemik geprägt gewesen ist. Die letzten Jahrzehnte haben hierfür zahlreiche Beispiele geliefert: Auf die Armen als theologisches Subjekt folgten die Frauen als Fokus der feministischen Theologie und schließlich auch die kontextuellen schwarzen und asiatischen Theologien, in denen sich das Ringen um die Autonomie des Anderen in der Theologie manifestierte.

Das liegt daran, dass der Durchbruch des Anderen jedermanns Leben verkompliziert: das Leben der Theologie, der Theologen und der Kirche. Warum? Weil das Anderssein mit an Bord zu nehmen sehr viel mehr heißt, als das Andersartige in einen vertrauten Diskurs zu integrieren, wie dies beispielsweise bei der Indigenisierung geschieht, die eine kooptative Vorgehensweise ist. Das Anderssein mit an Bord zu nehmen heißt, sich auch den hermeneutischen und kirchlichen Herausforderungen eines Subjekts zu stellen, das bis dato zum Schweigen gezwungen war. Ein so definiertes Subjekt ist in einem System, das einen symbolischen und apriorischen Ausschluss praktiziert, unrepräsentiert und unrepräsentabel. Mithin steht uns nicht nur ein thematischer Wandel, sondern eine radikale Kritik an bestehenden theologischen Methoden bevor, die unvollständig sind, weil sie das lebendige Potential des Anderen aus unserer Mitte herausschneiden.

Das Andere in puncto Gender, Rasse, Klasse oder Sexualität bringt die Kritik an der Theologie jedoch nicht nur mit sich, sondern verkörpert selbst eine lebendige Kritik - wie das biblische Blut des Gerechten, das zum Himmel schreit und vor Gott Klage führt über die Verbrechen, die in jeder theologischen Orthodoxie gegen das Andersartige verübt worden sind. Die historisch Unbedeutenden (wie Gutiérrez sie nennt), also diejenigen, die keiner sozialen, politischen oder theologischen Bedeutung für würdig erachtet werden, stellen den Offenbarungshorizont der Kirche dar. Und Offenbarung ist eine epistemologische Frage.

Das sexuelle Subjekt der Theologie

Das sexuelle Subjekt ist schon immer theologisch bedeutungslos gewesen. Aus diesem Grund hat die Sexualtheologie als solche nie existiert: Wir haben nicht einmal eine angemessene Theologie von Beziehungen wie beispielsweise der Ehe. Wir haben liturgische Entwicklungen und Gesetze, aber historisch gesehen haben wir die Chance verpasst, aus den tatsächlichen sexuellen Erfahrungen der Menschen zu lernen. Deshalb fehlt es der Kirche auf diesem Gebiet an ernsthafter Reflexion. Als die *Gender*-Forschung die Theologie mit der ideologischen Konstruktion der weiblichen (und männlichen) Rollen in der Gesellschaft konfrontierte, bestand die einzige Reaktion der Kirche darin, sich gegen die bloße Möglich-

keit einer seriösen Beschäftigung mit den realen sexuellen Subjekten der Geschichte zu verschanzen. Man muss nur einen kurzen Blick in eine römisch-katholische Zeitschrift wie das britische Journal *The Tablet* werfen, um einen Eindruck von dem zu gewinnen, was ich vor einiger Zeit als „Festung Vatikan" bezeichnet habe: eine Kirche, die mannhaft gegen eine ganze Armee von sexuellen Fragen kämpft. Nehmen Sie zum Beispiel die Ausgabe vom 21. September 2007. Im internationalen Teil finden sich Artikel über lesbische Partnerschaften in Kanada, einen Fall von sexuellem Missbrauch durch einen Priester in Deutschland und die Meinungsverschiedenheiten innerhalb der anglikanischen Kirche zur Weihe von schwulen Bischöfen. Zeitungen in katholischen Ländern enthalten Diskussionen über Abtreibung, Empfängnisverhütung und Sexualerziehung in Schulen. Trotz alledem aber gibt es keine Sexualtheologie, die als Basis für eine ausgewogene Beschäftigung mit irgendeiner dieser Fragen dienen könnte.

Die Kontrolle heterosexuellen Verhaltens und die Zuweisung von Geschlechterrollen haben in der Kirche eine lange Entwicklungsgeschichte. Doch damit ist das Thema nicht abgeschlossen. Schwule und später auch lesbische Theologien entstanden aus dem Wandel sexueller Paradigmen. Die Medikalisierung der Sexualität stellte die Theologie vor neue Herausforderungen. Es besteht ein deutlicher Unterschied zwischen mittelalterlicher Biologie und einem Verständnis von Sexualität innerhalb politischer und religiöser Machtprozesse. Weil die schwulen und lesbischen Theologien Aspekte der Sexualität, aber auch Aspekte von Politik und Gesellschaft in Frage stellten, mussten die sexualepistemologischen Grundlagen des Christentums aus der Perspektive eines neuen sexualtheologischen Subjekts überdacht werden.

Das ist aber noch nicht das Ende der Reise: Sie geht weiter und führt uns zu dem, was wir als *Queer*-Theorie bezeichnen.

Die *Queer*-Theorie ist konstruktivistisch, doch das ist die *Gender*-Theorie auch. Geschlechtsverhalten wird nicht als Teil der unveränderlichen Gesetze Gottes aufgefasst. Dennoch geht die *Queer*-Theorie weiter und analysiert nicht nur Geschlechterrollen, sondern auch Sexualitäten als ideologisch produzierte Konstruktionen. Wir sollten uns also etwas detaillierter damit befassen, was *„queer"* eigentlich ist.

Queer-Theorie

„Hey, queer!" Keine Antwort. Kein Bekenntnis.
Donald Hall (2003, 18)

Wie die Befreiungstheologien hat sich die *Queer*-Theorie Begriffe des Spotts und der Ablehnung zu eigen gemacht. Der ursprünglich abwertend gebrauchte Begriff *„queer"* (= schräg, seltsam, verdächtig, zweifelhaft, schwul) ist positiv umgedeutet worden, um die Betonung auf Elemente der Unkonventionalität, des Nonkonformismus und der Gebrochenheit zu legen. Dasselbe aber könnte man auch von den Begriffen „Kirche der Armen" oder „Volkstheologie" sagen, obwohl wir uns

inzwischen vielleicht an sie gewöhnt haben. Nach Jahrzehnten eines positiven Diskurses über die vorrangige Option für die Armen wird heute leicht vergessen, dass die Armen nie als theologisches Subjekt mit einer eigenen Wertigkeit betrachtet worden sind. Und auch die Popularkultur galt nie als ernstzunehmender theologischer Partner. Vor einigen Jahren, als ich mich in Großbritannien niederließ, fragten mich meine Verleger, was ich mit dem Begriff „Volkstheologie" eigentlich meinte - sie vermuteten darin eine womöglich ironische Bezeichnung für eine nicht akademisch betriebene Theologie.

Wie die Befreiungstheologien ist auch die *Queer*-Theorie nicht in akademischen Kreisen, sondern unter Randgruppenaktivisten entstanden. Sie stammt aus der Frauenbewegung der *Chicanas* in den USA, die sich gegen die kulturellen, rassen- und klassenbezogenen Implikationen der Definition (und Normativität) zur Wehr setzten, die ihren lesbischen Identitäten durch den privilegierten Diskurs in den USA auferlegt wurden. Gleichzeitig fühlten sich indigene Menschen nicht angemessen repräsentiert, wenn sie mit der homogenen Identität der Armen im lateinamerikanischen Befreiungsdiskurs konfrontiert wurden. Und es gab Frauen in der indigenen wie auch in der städtischen Bevölkerung, die mit dem Idealismus pauschaler Armutsdefinitionen brachen. Das verkomplizierte das Leben der Befreiungstheologen, die aus vielen - auch strategischen - Gründen ein einheitliches Subjekt vorgezogen hätten.

Das Problem liegt darin, dass die Theologie nicht an instabile Subjekte gewöhnt ist: Sie verhält sich vielmehr wie ein Verfassungs- oder Rechtssystem, das keine Ausnahmen zulässt, solange diese nicht zuvor genehmigt worden sind. Die *Queer*-Theorie hat auch in mehrfacher Hinsicht mit den geschriebenen Gesetzen sexueller Identitäten gebrochen. Erstens hat sie unterschiedliche sexuelle Subjekte wie Bisexuelle und Transvestiten zur Geltung gebracht. Zweitens hat sie es abgelehnt, den verschiedenen sexuellen Optionen homogene Identitäten zuzuordnen. Drittens hat sie gezeigt, dass nicht nur das *Gender*, sondern auch die Sexualität erlernt und einstudiert ist. Genau das ist der pädagogische Aspekt der Geschlechterrolle. Wenn man einer Frau beibringt, wie sie sich zu kleiden, wie sie bestimmte Aufgaben zu erledigen, wie sie zu gehen oder in welchem Tonfall sie zu sprechen hat, dann bringt man ihr bei, eine Frau zu werden. Das ist kurz gesagt das, was Butler als *Gender*-Performativität bezeichnet: „[d]ie stillschweigende kollektive Übereinkunft, diskrete und entgegengesetzte Geschlechtsidentitäten als kulturelle Fiktionen aufzuführen, hervorzubringen und zu erhalten". Und sie fügt hinzu, dass diejenigen, die „die Glaubwürdigkeit dieser Produktionen" in Frage stellen, bestraft werden (Butler 1991, 205). *Gender* erfordert Glauben, und so überrascht es nicht, dass viele Sünden auf *Gender*-Ungläubigkeit beruhen.

Doch lassen Sie uns noch etwas eingehender über die *Queer*-Theorie nachdenken. Die Entwicklung dieser Forschungsrichtung hat der Pionierarbeit von Michel Foucault, Eve Kosofsky Sedgwick und Judith Butler vieles zu verdanken. Michael Warner definiert die *Queer*-Theorie wie folgt: „[Die *Queer*-Theorie] stellt ... einen Widerstand gegen die Herrschaft des Normalen dar" (Warner 1993, xxvi). Das „Normale" ist hierbei eine ideologische Konstruktion, die sich nicht nur auf

wirtschaftliche und kulturelle Erzeugnisse, sondern auch auf ein soziorelegiöses Erzeugnis, nämlich das Identitätsgefühl der Menschen auswirkt. Die Konzeptualisierung der sexuellen Identität ist verhältnismäßig jung. Sie ist aus den medizinischen Diskursen des späten 19. Jahrhunderts erwachsen, doch biologische Darstellungen der sexuellen Identität gehen über Augustinus, der Inzest und Vergewaltigung für eher akzeptabel hielt als Masturbation und Homosexualität (Hampson 2002, 189), bis auf Aristoteles zurück. Theologen haben sich bei ihrer Konzeptualisierung von Sexualität nicht nur auf biologischen Determinismus, sondern auf unwissenschaftliche mittelalterliche Vorstellungen gestützt, die sie in anderen Bereichen wie der Wirtschaft oder der Kommunikation keine Sekunde lang in Betracht gezogen hätten.

Die *Queer*-Theorie erforscht ferner die Frage der Identität, und man ahnt schon, inwiefern dies für die Kirche im Hinblick auf die Konstruktion des theologischen Subjekts zu einer Herausforderung wird. Der Schlüssel der *Queer*-Theorie - übrigens auch im Fall der chilenischen Transvestiten, die sich (zumindest bei dieser einen Gelegenheit) von der Schwulenbewegung distanzierten - heißt Diversität. Dasselbe gilt für das Diversitätsverständnis, das die indigenen Nationen Lateinamerikas seit Jahrhunderten, nämlich seit der sogenannten „Entdeckung" des Kontinents fordern. „Entdeckung" hätte etwas Gutes und Positives sein und zu einem Begriff für eine Begegnung mit dem Anderen werden können, bei der dieses Andere nicht zerstört und die kulturellen, religiösen und politischen Unterschiede nicht ausgemerzt worden wären. Auch die schwarzen und asiatischen Theologien rufen dazu auf, die Diversität zu achten. Das Recht, ihre eigenen Identitäten zu definieren, ist ihnen wichtig: Theologisch gesprochen ist es sogar entscheidend, denn Identitätsbildungsprozesse sind nicht neutral.

Mithin kann *Queer*-Theorie als ein Oberbegriff für einen Forschungszweig betrachtet werden, der sich mit Prozessen der Bildung sexueller Identität im Verhältnis zur Macht beschäftigt. Das schließt auch die Herrschaft der von Rassen- und Klassenidentitäten diktierten Normalität mit ein.

Queer-Theologie

Es gibt ein „Eines" vor dem Gender.
Judith Butler (1993, 21)

Die *Queer*-Theologie (genauer gesagt, die *Queer*-Theologien) ist das komplexe Ergebnis eines theologischen Nachdenkens darüber, was die unterschiedlichen Konstruktionen von Sexualität und *Gender* für unser Verständnis von Gott, Liebe und Gemeinschaft bedeuten. Die *Queer*-Theorie war von der poststrukturalistischen Bewegung beeinflusst, die sich gegen die Vorstellung von einem stabilen Subjekt wandte und sich mit der ideologischen Bildung sexueller Identitäten auseinandersetzte. Ausgehend von diesen Überlegungen sind es vor allem zwei zentrale Elemente der theologischen Fragestellung, die näher untersucht werden müssen: erstens ihre mutmaßliche Prämisse, dass Heterosexualität eine allge-

meingültige und stabile sexuelle Identität und als solche Teil einer natürlichen (geheiligten) Ordnung ist. Und zweitens der Umgang mit der Tatsache, dass hegemoniale Konstruktionen sexueller Identität historisch gesehen zur Verfestigung unterdrückerischer Machtstrukturen in der christlichen Kirche und in der Theologie beigetragen haben.

Dies klingt nach einem postmodernen Trend, doch wir sollten uns daran erinnern, dass die Frage nach Macht und Identität in der Theologie bereits zu einem Zeitpunkt gestellt worden ist, als es die postmoderne Bewegung noch gar nicht gab. Tatsächlich war den Theologen der Disput über ideologische Aspekte der Identität niemals fremd - man denke nur an die zahlreichen kontextuellen Theologien, die im 20. Jahrhundert aufgekommen sind: Die schwarzamerikanischen, afrikanischen, feministischen, indigenen, postkolonialen und anderen Theologien sind nichts anderes als das Ergebnis einer *„queeren"* Sicht auf die universalistischen Ansprüche des theologischen Subjekts, wie es die kolonialen Tendenzen der nordatlantischen Theologie hervorgebracht haben. Die feministische Theologie hat als erste den von *Gender*-Ideologien getragenen patriarchalischen Machtdiskurs der klassischen Theologie aufgezeigt, der mit Kategorien wie „normal" oder „natürlich" arbeitet und diese als Ausdruck des göttlichen Willens für heilig erklärt. Dadurch, dass die Theologie die Unterschiede zwischen den theologischen Subjekten nicht in Betracht zog, ignorierte sie die historische religiöse Erfahrungs- und Gedankenwelt nicht etwa von Minderheiten, sondern tatsächlich von Mehrheiten. Unzählige Frauen, Schwarze, indigene Gemeinschaften oder Homosexuelle wurden den theologischen hierarchischen Strukturen religiöser und sozialer Diskriminierung, Kontrolle und Unterdrückung unterworfen.

Doch so wichtig die *Gender*-Kategorien auch gewesen sind, scheinen sie den *Queer*-Theologien im Hinblick auf Identitätsbildungsprozesse in der Theologie doch weniger entscheidend zu sein als der Sexualitätsdiskurs. Schon Mitte der 70er Jahre bezeichneten schwule und lesbische Theologien die Heterosexualität als eine alles durchdringende und prägende Ideologie, die nicht nur zur Schaffung einer Struktur der Ungleichheit und Gewalt, sondern auch zur Missachtung der religiösen Erfahrung nicht-heterosexueller Menschen beigetragen habe. Wie John D'Emilio gezeigt hat, besteht ein Zusammenhang zwischen den Kategorien der Heterosexualität und Homosexualität und dem Aufkommen des industriellen Kapitalismus im 19. Jahrhundert (D'Emilio 1977, 170). Demnach sind sexuelle Identitäten keine natürlichen, sondern konstruierte Identitäten, die eng an sozio-politische und kulturelle Vorstellungen gebunden und keineswegs so in sich stimmig und historisch stabil sind, wie sie immer dargestellt werden. Schwule und lesbische Identitäten wurden mithin als das Ergebnis des von nicht-heterosexuellen Gruppen geführten Kampfs um Gerechtigkeit und Frieden betrachtet. Sexuelle Identitäten sind nicht biologisch, sondern politisch zu definieren. In dieser Hinsicht und auch aufgrund ihrer Anfechtung der Heterosexualität als der einzig gültigen epistemologischen Basis von Kirche und Gesellschaft verfolgen Sexualtheologien wie lesbische und schwule und *queere* Theologien gemeinsame Interessen, obwohl die Unterschiede zwischen ihnen nach wie vor bestehen

bleiben. Der Hauptunterschied liegt in der Auffassung, dass, wenn sowohl Homosexualität als auch Heterosexualität konstruierte Identitäten sind, es darüber hinaus andere Sexualitäten geben muss, die sich nicht zwangsläufig in eine der beiden genannten Kategorien einordnen lassen. Und wenn Homosexualität eine auf der Grundlage heterosexueller Vorstellungen erfundene Kategorie ist, dann ist sie womöglich in sich von Merkmalen des heterosexuellen Denkens geprägt. Mit anderen Worten: Die *Queer*-Theorie stellt nicht nur die Heterosexualität als Ideologie in Frage, sondern zieht auch in Erwägung, dass nicht-heterosexuelle Identitäten sich um die Achse innerer Kohärenz herum entwickelt haben, mit der die Heterosexualität sich selbst organisiert. So wird beispielsweise die Schwulenehe in Schwulenkreisen kontrovers diskutiert. Sollte die Ehe, eine zwar emotionale, aber auch wirtschaftliche und zudem in der patriarchalischen Heterosexualität entstandene Einrichtung, übernommen oder verändert werden?

Theologisch gesprochen sind mit der Hinterfragung des epistemologischen Status der Heterosexualität tiefgreifende Herausforderungen verbunden. Selbst der Begriff „nicht-heterosexuell" hat sich in Abhängigkeit von kolonialen Konzeptionen entwickelt und trägt dazu bei, die Vorstellung vom ideologischen Primat der Heterosexualität aufrechtzuerhalten. Die *Queer*-Theologie dagegen zieht, indem sie sexuelle Identitäten außerhalb der begrifflichen Polarität von Heterosexualität und Homosexualität postuliert, andere theologische Subjekte und sexuelle Epistemologien wie beispielsweise Bisexualität, Transgenderismus und Transsexualität in Betracht. Überdies ermöglicht die *Queer*-Theologie eine kritische Reflexion über die soziale Konstruktion von Heterosexualität und darüber, inwiefern auch die heterosexuellen Menschen selbst vom heterosexuellen Denken betroffen sind.

Queer-Theorien sind komplex. Judith Butler, eine der wichtigsten *Queer*-Forscherinnen, hat auf der Grundlage der Figur der *Dragqueen* als eines pädagogischen Mittels zur Personifizierung oder Theatralisierung des Geschlechts (wie oben bereits angesprochen) eine anspruchsvolle Theorie darüber entwickelt, welche Rolle das Geschlecht in der heterosexuellen Bildung spielt. *Dragqueens* imitieren, und zwar imitieren sie ein spezifisches Geschlecht, das in Wirklichkeit gar nicht existiert. Es existiert nur als oberflächliche Produktion, denn Frausein hängt nicht davon ab, wie man sich kleidet, wie man das Haar trägt und wie man im Sitzen die Beine übereinanderschlägt. Diese *Gender*-Imitation bezeichnet Butler als Performativität, durch die der Rezipient pädagogisch angerufen wird. Anrufung (Interpellation), daran sollten wir uns erinnern, ist der Begriff, den Althusser verwendet, um zu erklären, wie Ideologien die Menschen kooptieren, statt Widerstand hervorzurufen. Ähnlich hat auch Freire die Neigung der unterdrückten Mehrheiten in Lateinamerika, ihren Herren fraglos zu gehorchen, als Verinnerlichung der Unterdrückung bezeichnet.

Geschlechterrollen sind also Imitationen ohne Originale, und doch sind sie es, die die Frau das Frausein und den Mann das Mannsein lehren. Um ihren Anspruch auf Natürlichkeit aufrechtzuerhalten, muss die Heterosexualität ihre eigenen *Gender*-Akte permanent wiederholen. Und doch beweisen vielleicht gerade diese

Wiederholungsstrategien der Heterosexualität, dass Geschlechterrollen lediglich pädagogische Kunstgriffe sind, die in erster Linie dem Zweck dienen, die vorherrschende sexuelle Identität zu lehren. Für Butler besteht eine mögliche Veränderungsstrategie darin, die Vorführung der Herrschaft des Normalen, die sich in immer gleichen Geschlechterrollen wieder und wieder selbst inszeniert, zu unterbrechen.

Abschließende Überlegungen: Risikobereite Theologien

> [Das Risiko besteht darin,] nicht nach dem tiefsten, sondern nach dem unschuldigsten (Wissen) zu streben.
>
> *Yuderkys Espinosa-Miñoso* (2004, 143)

Damit sind wir am letzten Punkt unserer Überlegungen angekommen. Wir haben uns mit der Bedeutung und den Herausforderungen einer Theologie befasst, die offen ist für neue historische Subjekte. Doch wir sollten noch einen Schritt weitergehen und uns im Licht der *Queer*-Theorie fragen, wie die Konstruktion einer obligatorischen Heterosexualität unser Verständnis von Gott und der Kirche beeinflusst und beeinträchtigt hat. Oder, um der befreiungstheologischen Praxisnähe gerecht zu werden: Wie können wir den Gemeinschaften mittelloser Transvestiten dazu verhelfen, dass sie während des Prozesses in einer Weise vertreten werden, die ihre eigene (und ihre christliche) Identität respektiert? Meine Antwort lautet, dass dies wichtige Themen für eine *Queer*-Theologie der Compassion und des Handelns sind, die auch einen dialogischen Prozess des gegenseitigen Lernens und Teilens beinhalten werden. Und es ist womöglich einiges, was die Kirche von der Gegenwart Gottes unter den Armen - auch unter Schwarzen, Frauen und Transvestiten - lernen kann.

Das Sexualitätsverständnis der *Queer*-Theorie wird der Ungenauigkeit menschlicher Identitäten gerecht. Das an sich ist bereits ein wirkungsvolles Element des Widerstands nicht nur gegen einen autoritären sexuellen Diskurs, sondern auch gegen die ideologische Domestizierung Gottes. Die Kirchengeschichte durch diese Brille zu lesen bedeutet, versteckte und zerstörende sexuelle Elemente in der kirchlichen Geschichte und Tradition zu entlarven. *Queer*-Theologen waren außerdem aktiv an der Entwicklung von Strategien für die Schriftauslegung beteiligt, um für diese Texte ein anderes als das bisher angenommene Subjekt zu postulieren.[5] Auf diese Weise treten Elemente zutage, die die Herrschaft des „Normalen" in der Interpretation des Wortes Gottes untergraben und herausfordern. Überdies wirkt sich die *Queer*-Theorie auf die christliche Ethik und die praktische Theologie aus, indem sie zum Beispiel die Sexualökonomie der christlichen Familie und Ehe, den Ein-/Ausschluss des Leiblichen in der christlichen Liturgie und die Lenkung von Spiritualität in Frage stellt. Ferner haben *Queer*-Theologien Beiträge auf dem Gebiet der Sakramentenlehre, der Christologie und

der Dogmatik geleistet. Doch *Queer*-Theologien sind plurale Theologien. Sie weisen kontextuelle Schwerpunkte und unterschiedliche Ansätze auf, die von den jeweiligen historischen Umständen und den Bedürfnissen bestimmter Gemeinschaften abhängen.

Als lateinamerikanische Theologin habe ich projektweise an einer *queeren* Befreiungstheologie gearbeitet, die die *Queer*-Theorie mit dem marxistischen Denken verknüpft. Andere Kollegen wie Tom Hanks und Nancy Cardoso Pereira haben ebenfalls anspruchsvolle theologische Denkansätze entwickelt, die die Klassenanalyse mit *queerer* Hinterfragung kombinieren.[6] In den USA haben führende Theologen wie Robert Goss, Mary Hunt, Carter Heyward und Mark Jordan Pionierarbeit geleistet. Goss war besonders einflussreich bei der Entwicklung einer *queeren* Befreiungstheologie. Sein Diskurs thematisiert Ausgrenzung und Ablehnung und ruft in aller Deutlichkeit zu sozialem Wandel auf. Goss' einflussreiches Buch *Jesus Acted Up* (1993), das auf Foucaults Theorie basiert, entlarvt die Ideologie der Homophobie im Kontext der christlichen Theologie. Auf der Basis einer befreiungstheologischen Methodologie prangert es Unterdrückung an und beschreibt Aktionen gegen Ungerechtigkeiten wie die Stonewall-Revolte und die AIDS-Krise. Die Kategorie des „Coming-out" ist wichtig für Goss. Jesus hat in seiner Verkündigung dessen, was Ada María Isasi-Díaz das Reich Gottes genannt hat (2001), in radikaler Solidarität mit den Ausgegrenzten und Unterdrückten „aufbegehrt" (*to act up*). Wenn Goss Jesus als *queer* bezeichnet, bezieht er sich damit nicht unbedingt auf seine sexuelle Identität. Goss verwendet den Begriff *„queer"*, um theologische homophobe Praktiken in der Christologie, Ekklesiologie und biblischen Hermeneutik zu identifizieren und zu erschüttern.

Ich möchte gerne mit dem Gedanken fortfahren, dass die *Queer*-Theologie eine Befreiungstheologie ist, die auf einer kritischen Reflexion über vielfältige Identitätskonstruktionen basiert. Sie ist eine kritische Theologie, die das Element zur Sprache bringt, das alle Diskurse und öffentlichen Schlachten der Kirche beherrscht: die Sexualität. Sie sollte keine Theologie der „sexuellen Inklusivität", sondern der Unterschiedlichkeit sein. Sie ist ein Aufruf zur Entwicklung einer *queeren,* christuszentrierten Theologie des Nachdenkens und Handelns, ein Aufruf zu einem sozial engagierten und verwandelten Jüngersein inmitten jener mächtigen ideologischen Aussagen, die sich in Rasse, Geschlecht, Sexualität und Klasse ausdrücken und frühere christliche Theologien durchdrungen haben. Doch auch *Queer*-Theologien bedürfen der Selbstreflexion und Kritik. Einige Theologen sind nicht unbedingt glücklich darüber, dass die *Queer*-Theorie sexuelle Identitäten auslöscht - vor allem dann, wenn sie dabei die politischen Kämpfe vergisst, die Schwule und Lesben ausgefochten haben, um ihre Identitäten überhaupt erst einmal zu etablieren. Manche *Queer*-Theologen können überdies im Lauf ihrer Arbeit *déraciné* werden, ihre Wurzeln im Leben der Gemeinschaften verlieren oder sich in ihrem Diskurs unbewusst von den Klassen- und Rassenbegriffen privilegierter Gruppen leiten lassen.

Abschließend ist zu sagen, dass *Queer*-Theologien sich von Natur aus einfachen Definitionen entziehen. Sie sind kontextuelle Theologien mit einer Option für

jene, die von heterosexuellen Ideologien an den Rand gedrängt werden. Als solche sind sie dekonstruktivistische Theologien, die die binäre Einheit von Sexualität und Geschlecht in der christlichen Theologie in Frage stellen und gleichzeitig danach streben, alle Strukturen der Sünde in der Gesellschaft zu verwandeln. Das Ziel, das auch die Befreiungstheologen ursprünglich für sich in Anspruch genommen haben, besteht letztlich darin, Gott selbst von den ideologischen Unterdrückungsstrukturen zu befreien, mit denen das Christentum im Lauf der Geschichte das Verständnis des Heiligen, das Lesen der Schrift und die Sicht von Kirche umbaut hat. Die Befreiungstheologen des 20. Jahrhunderts sind ein großes Risiko eingegangen: Sie zahlten einen hohen Preis - manche bezahlten mit ihrem Leben - für ihr Anliegen, das Evangelium unter den Ausgegrenzten zu verkünden. In diesem neuen Jahrhundert sind die Risiken nicht kleiner geworden, denn es wird immer schwieriger, Armut, Elend und ein globalisiertes System strafloser Ungerechtigkeit zu bekämpfen. Bei alledem ist die Aufgabe, sexuelle Ideologien in der Theologie zu entlarven, keine Kleinigkeit. Sie ist ein wichtiger Beitrag zu der historischen Befreiung der Macht der Liebe Gottes und der Botschaft des Evangeliums zu einer Zeit, in der die Armen begonnen haben, theologische Subjekte zu werden. Der Kampf darum, die Liebe Gottes von unseren eigenen vergänglichen ideologischen Konstruktionen einer auf Sexualität, Geschlecht, Rasse, Religion oder Kultur basierenden Macht zu befreien, muss von den Gläubigen weitergekämpft werden.

[1] Einzelheiten sind nachzulesen in dem Artikel *Homosexuales quemaron bandera del Vaticano en frontis de Catedral Chilena,* in: Opus Gay, Primer Periódico Gay de Chile, unter: www.opusgay.cl/1315/article-36183.html.

[2] Vgl. den Artikel von Carl Solberg, *Farm Workers and the Myth of Export-Led Development in Argentina,* 1974. Die Hauptthese des Autors besagt, dass die sogenannten illegitimen Kinder aufgrund des fehlenden Zugangs zu Bildungssystemen und aufgrund ihrer Ausgrenzung bis in die 1950er Jahre dazu beigetragen haben, Argentinien mit billigen Arbeitskräften zu versorgen. Das Gesetz von 1945 sollte möglicherweise dem Zweck dienen, die argentinischen Arbeitnehmer zu integrieren und auf ein Zeitalter der Neuindustrialisierung vorzubereiten.

[3] Die *Vicaría de la Solidaridad* wurde auf Antrag von Kardinal Raúl Silva Henríquez von Papst Paul VI. geschaffen. Zwischen 1976 bis 1992 fungierte sie als kirchliche Einrichtung für die Verteidigung der Menschenrechte. Heute besteht sie als Archiv weiter, in dem über 80.000 Zeugnisse und Dokumente jener Vorgänge aufbewahrt werden, die die Kirche während der chilenischen Diktatur zur Unterstützung von Familien eingeleitet hatte.

[4] Vgl. Carla Antonelli, *Diario Digital de Información Transexual,* August 2003, unter: www.carlaantonelli.com/agosto%20%202003%20noticias%20transexuales.html, S. 14.

[5] Siehe z.B. den Artikel von Tom Hanks, *Good News for Sexual Workers,* in: Robert Goss/Mona West (Hg.), Take Back the Word. A Queer reading of the Bible, Cleveland 2000.

[6] Eine Sammlung von Beiträgen lateinamerikanischer Befreiungstheologen zur Queer-Theologie findet sich in dem von mir herausgegebenen Buch *Liberation Theology and Sexuality,* London 2005.

Literatur

Althaus-Reid, Marcella, *Indecent Theology,* London 2000

Althaus-Reid, Marcella (Hg.), *Liberation Theology and Sexuality,* London 2005

Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter,* Frankfurt am Main 1991

Butler, Judith, *Critically Queer,* in: GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 1 (1993), 17-32

Espinosa-Miñoso, Yuderkys, *A una década de la performatividad: de percepciones erróneas y malos entendidos,* in: Josefina Fernández/Mónica D'Uva/Paula Viturro (Hg.), Cuerpos Ineludibles, Buenos Aires 2004

Goss, Robert, *Jesus Acted Up. A Gay and Lesbian Manifesto,* Scranton 1993

Goss, Robert /West, Mona (Hg.), *Take Back the Word. A Queer reading of the Bible,* Cleveland 2000

D'Emilio, John, *Capitalism and Gay Identity,* in: Roger Lancaster/Micaela Di Leonardo (Hg.), The Gender/Sexuality Reader, London 1997

Isasi-Díaz, Ana María, *Mujerista Theology* , New York 2001

Gutiérrez, Gustavo, *Theologie der Befreiung,* Mainz [10]1992

Hall, Donald E., *Queer Theories,* Hampshire 2003

Hampson, Daphne, *After Christianity,* London 2002

Mentore, George P., *Of Passionate Curves and Desirable Cadences. Themes on Waiwai Social Being,* Lincoln 2005

Solberg, Carl, *Farm Workers and the Myth of Export-Led Development in Argentina,* in: The Americas 31 (1974/2), 121-138

Warner, Michael, *Introduction,* in: ders. (Hg.), Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory, Minneapolis 1993, vii-xxxi

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Brief an einen jungen schwulen Katholiken

James Alison

Carissimo,

was für ein Privileg, dass ich die Chance habe, dir zu schreiben! Es ist so groß, dass ich das Wort „du" noch ein bisschen auskosten möchte. Und ich möchte dich bitten, dir klar zu machen, wie neu diese Anrede ist und wie offen!

Wie oft bist du in einer katholischen Publikation schon mit „du" angesprochen worden? Nicht mit jenem nichtssagenden Du aus den Annoncen, wo Fragen gestellt werden wie: „Hast du schon einmal darüber nachgedacht, Priester oder Nonne zu werden?" Diese Annoncen meinen nicht wirklich *dich.* Sie meinen

„jemanden, der in jeder Hinsicht so ist wie du, nur eben nicht schwul oder zumindest besser darin, es zu verbergen". Wenn sonst in katholischen Publikationen von schwulen Angelegenheiten die Rede ist, wird der Stil plötzlich merkwürdig steif, und es erscheint ein geheimnisvolles „sie". Dieses „sie" stammt offenbar von einem anderen Planeten als dem, den du bewohnst. Und wer dieses „sie" benutzt, lebt tatsächlich auf einem anderen Planeten, einem Planeten, wo ein seltsamer Sauerstoffmangel die Benutzung der Pronomen „ich", „du" und „wir" unmöglich macht. Wenn jemand beginnt, diese Pronomen zu benutzen, spürst du schon bald, dass einzig und allein ihre Heterosexualität ihnen diese Freiheit gibt - und dass sie ehrlich genug sind einzugestehen, nicht wirklich zu wissen, was es damit auf sich hat.

Vielleicht hast du schon einmal versucht, darüber zu sprechen, dass du schwul und katholisch bist: mit einem Priester oder sogar mit einem Bischof, bei dem dein schwuler Radar dir gesagt hat, dass er zur „Familie" gehören könnte. Und dann hast du wahrscheinlich bemerkt, dass trotz ihres aufrichtigen Wunschs, freundlich zu sein, eine unterschwellige Reserviertheit in ihre Stimme tritt. In ihrem Inneren ist eine Art einstweiliger Verfügung in Kraft, und wenn sie „du" sagen, merkst du, dass das „ich", das spricht, den Modus gewechselt hat: Es hat sich maskiert, ist irgendwie offiziell geworden, und das „du", mit dem sie dich ansprechen, ist ohne Lebenshauch. Stattdessen trägt es ein Etikett, ist ausgewiesen als etwas, das „mit extremer Vorsicht behandelt werden muss". Hinter der sprechenden Stimme und ebenso laut wie alles andere, was gesagt wird, lässt sich ein „aber" vernehmen, und dieses „aber" meint: „du, aber nicht so, wie du bist".

Jetzt aber bist du hier, liest eine katholische Publikation, nimmst teil an jenem gewaltigen und phantastischen weltweiten Kommunikationsnetzwerk, das zu den Freuden des Katholischseins gehört - und plötzlich darf etwas Neues geschehen. Denn du, ein Katholik, der zufällig schwul ist (was immer das bedeutet), wirst als der, der „du" bist, von einem Katholiken angesprochen, der in der Lage ist zu sagen: „Ich bin ein Katholik, der zufällig schwul ist, was immer das bedeutet." *Ich* darf zu *dir* sprechen, zu dir, dem bewusst ist, dass du am Anfang einer Lebensgeschichte stehst, in der dein Schwulsein eine Rolle spielt. Und ich habe die Chance, zu dir zu sprechen: nicht in Ausübung einer offiziellen Funktion, sondern als ein Bruder, ein Bruder mit einem Stück Lebensgeschichte, zu der auch gehört, dass ich ein offen schwul lebender Mann bin. Ich habe die Chance, dich von derselben Ebene aus anzusprechen, auf der auch du stehst. Ich weiß nicht besser als du selbst, wer du bist, ja, ich weiß nicht einmal sehr viel darüber, wer ich bin. Und doch ist etwas Neues geschehen. Es ist möglich geworden, dass das Wort „du" in einer katholischen Mainstream-Publikation offen ausgesprochen wird, in einer Weise, die hoffentlich in deinem Dasein einen kreativen Nachhall erzeugen wird, und ausgesprochen von einem „ich", das durch ein Leben als offen schwul lebender Mann innerhalb der katholischen Kirche erweitert und gedehnt worden ist.

Als ich mit dem Privileg konfrontiert wurde, an dieser Kommunikation teilzunehmen, wollte ich, wie alle Feiglinge, spontan einfach nur weglaufen. Denn ein

Privileg ist eine Verantwortung. Und dieses spezielle Privileg ist zudem besonders ehrfurchtgebietend, denn eigentlich kann nur Einer dich so als ein „du" ansprechen, dass er dich mit dieser Anrede ins Dasein ruft, ohne dich zu verbiegen oder zu bedrängen. Und das ist unser Herr selbst. Er hat diese Fähigkeit erworben, indem er durch den Tod hindurchgegangen ist: Deshalb ist er in der Lage, dich und mich ins Dasein zu sprechen und uns beiden ein „ich" zu geben, das nicht vom Tod und der Furcht vor dem Tod beherrscht ist. Es ist alles andere als einfach, einen anderen so mit „du" anzureden, dass man ihn durch diese Anrede ins Dasein ruft.

Wenn die offiziellen Lehrer unserer Kirche sich auf sich selbst besinnen - und das tun sie meistens, wenn sie in der Defensive sind -, dann weisen sie darauf hin, dass das, was sie als „Lehramt" bezeichnen, niemals ein Ersatz für das Gewissen, sondern immer nur eine Stimme sein kann, die neben deiner eigenen und auf derselben Ebene erklingt und ebenso wie sie vom Atem unseres Herrn getragen wird. Eine Stimme, die dich ermutigt, dich berät, dir hilft, dein Gewissen zu bilden - und niemals eine Stimme, die dich übertönt, sodass du nur noch auf sie hörst und dir nicht mehr die Mühe machst, deine eigene Stimme zu finden.

Damit haben sie völlig recht. Und ich habe, wenn ich mit dir spreche, nicht das Recht, weniger vorsichtig zu sein als das Lehramt. Wie du siehst, liegt der Unterschied zwischen meinem Versuch, dich als „du" anzusprechen, und dem Versuch des Priesters oder Bischofs mit der Reserviertheit, dem unterschwelligen „aber" in seiner Stimme, nicht darin, dass er ein Heuchler ist und ich nicht, dass er Zwängen unterworfen ist und ich nicht. Nein: Ich bin ein ebensolcher Heuchler wie er, und ich bin ebensolchen Zwängen unterworfen. Auch in meiner Stimme gibt es ein unterschwelliges „aber", wenngleich es sich nicht auf dich bezieht. Doch ich wäre nicht ehrlich, wenn ich behaupten wollte, dass mein Bestreben, die Kirche als schwuler Mann zu lieben, im Resonanzboden meiner Stimme keine Kratzer hinterlassen hätte. Dieselben Realitäten, die den Priester oder Bischof dazu veranlassen, auf angespannte und unnatürliche Weise zu dir zu sprechen, zwingen mich dazu, lange und gründlich darüber nachzudenken, wie ich zu dir sprechen soll. Und ich wage gar nicht daran zu denken, wie unzulänglich du mich fändest, wenn du von Angesicht zu Angesicht mit mir sprechen würdest, statt mir in dieser Maske aus Worten zu begegnen, Worten, die ich korrigieren und überarbeiten und verändern kann, ehe sie dich erreichen.

Der Autor

James Alison, geb. 1959, ist katholischer Priester, Theologe und Autor. Er studierte und arbeitete in Mexiko, Brasilien, Bolivien, Chile und den USA sowie in seinem Heimatland England. Er erwarb seinen Doktortitel an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Belo Horizonte, Brasilien. Er unterrichtet, hält Vorträge, schreibt und leitet Exerzitien in Europa, Nord- und Südamerika. Wenn er nicht unterwegs ist, lebt er in London. Er ist einer der theologischen Vertreter des Denkens von René Girard. Veröffentlichungen u.a.: The Joy of Being Wrong. Original Sin Through Easter Eyes (New York 1998); Faith Beyond Resentment: Fragments Catholic and Gay (London/New York 2001); Undergoing God (London/New York 2006). Homepage: www.jamesalison.co.uk. E-Mail-Adresse: cgfragments@btinternet.com.

Wenn es zwischen der Stimmlage, in der ich zu dir spreche, und der, an die du gewöhnt bist, einen Unterschied gibt, dann ist dies weitgehend Zufall oder Fügung, je nachdem, wie du es interpretieren möchtest. Und ja: *Du* wirst es interpretieren müssen, *du* wirst entscheiden müssen, ob ich, der ich dich als „du" anspreche, dies dank einer Panne oder einem Riss im System tun kann oder ob du in dieser nicht autorisierten Stimme, die hier zu dir spricht, etwas von der Stimme des Hirten hörst, die du kennst und vor der du keine Angst hast. Ich kann nicht den Anspruch erheben, ein Organ für diese Stimme zu sein. Niemand von uns kann das. Wir können nur hoffen, dass wir eingesetzt oder auf unseren Einsatz vorbereitet werden. Doch nur diejenigen, die jeder Einzelne von uns anspricht, können wahrnehmen, wer zu ihnen spricht, was für eine Mischung von Stimmen das ist, die da über unseren Äther gesendet wird.

Wenn es einen Unterschied gibt, dann, so möchte ich gestehen, beruht er auf einem Akt von Trotz oder Starrsinn meinerseits. Einer Weigerung, etwas zu glauben. Das ist das unterschwellige „aber" in meiner Stimme. „... Aber der Gott, der uns in Jesus offenbart wurde, hätte doch unmöglich diesen kleinen Teil der Menschheit, der schwul und lesbisch ist, in eine solche Zwickmühle gebracht, wie die Kirche es tut. Er hätte auf keinen Fall gesagt: ‚Ich liebe dich, aber nur, wenn du ein anderer wirst', oder: ‚Liebe deinen Nächsten, aber in deinem Fall nicht wie dich selbst, sondern als ob du jemand anders wärst', oder: ‚Deine Liebe ist zu gefährlich und zerstörerisch, finde etwas anderes, das du tun kannst'." Und ein Akt von Trotz oder Starrsinn scheint für einen Katholiken kein sehr guter Anfang. Trotz oder Starrsinn haben einen teuflischen Klang. Es sei denn, diese Weigerung, etwas zu glauben, beruht auf der festen Überzeugung, dass jemand ein guter Mensch ist und es daher ein schweres Unrecht wäre, ihn der Handlungsweisen für fähig zu halten, die ihm unterstellt werden.

Du und ich, wir können uns eine Frau vorstellen, die sich weigert, an die Schuld ihres Mannes zu glauben, obwohl ein ordentlich bestalltes Gericht und eine Geschworenenjury ihm vorwirft, Gelder hinterzogen zu haben. Alle Indizien scheinen dafür zu sprechen, doch die Frau weigert sich trotzig und starrsinnig zu glauben, dass ihr Mann etwas Derartiges getan haben könnte, obwohl er selbst bei seiner eigenen Verteidigung zuweilen ins Schwimmen gerät und ihr damit vielleicht sogar signalisieren will, dass sie nicht zu ihm halten muss. In manchen Fällen wird der Prozess mit einer neuen Beweislage oder veränderten Umständen enden, die den Mann vollständig entlasten und zeigen, dass die Frau Recht hatte, unbeeindruckt von der öffentlichen Verleumdung weiter an seinen guten Charakter zu glauben. In anderen Fällen dagegen wird es kein glückliches Ende geben, und alle, die dabei waren, werden die Frau als pathetische und realitätsferne Person betrachten, die sich solange selbst belogen hat, dass sie nun nicht mehr zu akzeptieren vermag, dass ihr Mann ein Betrüger ist.

Nun, ich will ehrlich zu dir sein! Ich bin eine solche trotzige und starrsinnige Frau, und die Geschichte ist noch nicht zu Ende. Ich weiß nicht, ob meine Weigerung zu glauben, dass Gott schwule und lesbische Menschen so behandelt, wie die Dorfältesten und der örtliche Gerichtshof es sagen, aus dem Glauben an

eine Liebe erwächst, die sich als wahr herausstellen wird, oder schlicht ein Zeichen meiner Selbsttäuschung und Realitätsflucht ist. Ich weiß es nicht, und du weißt es auch nicht. Diejenigen, die mit Reserviertheit in der Stimme zu dir sprechen, wissen genau, dass beides möglich ist, und sind ernsthaft um deine Sicherheit besorgt. Deshalb wollen sie dich nicht auf eine so gefährliche Reise schicken.

Ja, ich will ehrlich zu dir sein. Es fällt mir nicht leicht, dich an den Platz der trotzigen Frau zu rufen, denn solange die Geschichte nicht zu Ende ist, ist es ein Platz der Verwundbarkeit und Unsicherheit. Es ist ein furchteinflößender Platz. Denn ich kann dir keine Lösung anbieten. Ich weiß nicht, ob es nicht arrogant von mir ist zu sagen: „Lieber will ich dieses Wagnis eingehen, hindurchgehen durch diese Angst, dass das Schwulsein nur eine Lüge, eine Form der Selbsttäuschung ist, die nirgendwohin führt, lieber will ich mich der Furcht stellen und darauf vertrauen, dass der Geist Gottes sie vertreibt, die Angst als Trugbild entlarvt und mich Kind werden lässt - lieber das, als mich an die Meinung zu klammern, dass die Angst unserer Sicherheit dient und uns vor dem Abgrund der Sinnlosigkeit schützt, und mich von dem klugen ‚Nein' unserer kirchlichen Tradition leiten zu lassen."

Wie du siehst, verachte ich dieses kluge „Nein" nicht mehr. Früher habe ich es verachtet. Früher habe ich die Feigheit, die Doppelgesichtigkeit und die Lügen gehasst. Doch nun weiß ich, was es kostet, sich von alledem zu befreien, und ich weiß auch, wie vorsichtig ich sein muss, wenn ich mit dir spreche. Denn wer von uns kann sagen, ob es ein launenhafter Heldenmut oder tatsächlich der Odem des Herrn ist, der uns treibt und uns zuruft *„Duc in altum!"* - „Fahr hinaus auf den See!" (Lk 5,4)? Dorthin, wo es nach Ansicht der Klugen keine Fische gibt, keine Menschen, die es verdienen, als Ebenbürtige geliebt zu werden, sondern nur einen Strudel ungeordneter und unheilbarer Sehnsüchte. Aus diesem schützenden „Nein!" herauszutreten, zu glauben, dass jemand mich ohne jenes gefürchtete „aber" als ein „du" anspricht, bedeutet, nackt vor dem Geist und verwundbarer denn je vor meiner eigenen Selbsttäuschung zu stehen. Und die Lösung erfahren wir erst, wenn die Netze an Land gezogen werden, und das werde ich und wirst du vielleicht nicht mehr erleben.

Nein, ich will nicht behaupten, dass es leicht oder selbstverständlich ist, ein offen schwul lebender Katholik zu sein. Ganz im Gegenteil. Allein die Tatsache, dass du einen Brief wie diesen hier überhaupt lesen willst, ist schon ein Zeichen dafür, wie viele Hindernisse du bereits überwunden haben musst. Vielleicht hast du Hass und Diskriminierung erfahren: in deinem eigenen Land, von Familienmitgliedern, in der Schule, von Gesetzgebern, die nach billigen Stimmen haschen, von reißerischen Schlagzeilen, die deine Seele verbrennen und so grell sind, dass dir nichts einfällt, was du zu deiner Verteidigung sagen könntest. Und du hast vermutlich festgestellt, dass die Kirche, die sich selbst als deine Heilige Mutter bezeichnet und dies auch ist, angesichts dieses Hasses und dieser Furcht bestenfalls schweigt. Während ihre Wortführer sich wahrscheinlich allzu oft auf das Niveau zweitklassiger Politiker herabgelassen und ihre Stimme dem Hass gelie-

hen haben, obwohl sie doch behaupten, für die Liebe einzutreten. Die bloße Tatsache, dass du inmitten all dieser hasserfüllten Stimmen, durch sie hindurch und ihnen zum Trotz die Stimme des Hirten gehört hast, der dich in seine Herde ruft, ist schon ein viel größeres Wunder, als du ahnst, und bereitet dich auf ein viel subtileres und zarteres Werk vor, als diese Stimmen es sich vorstellen können.

Weil du an dem Glauben festhältst, der dir mitgegeben worden ist, wirst du alle Verachtung erfahren, die die moderne Welt der katholischen Kirche entgegenbringt - man wird dich für jemanden halten, der wenig Wertvolles zu bieten hat. Und weil du katholisch bist, werden deine Zeitgenossen bei allen nur denkbaren Projekten, die sie auf den Weg bringen wollen, in dir immer nur eine Art Verräter sehen. Das ist Revierverhalten und nicht weiter überraschend. Darüber hinaus aber wirst du auch innerhalb der Kirche als eine Art Verräter betrachtet werden. „Nicht wirklich einer von uns." Und ganz sicher niemand, der die Kirche öffentlich vertreten und sichtbarer Teil des Zeichens sein kann, das zum Heil führt. Wie könnte es auch anders sein? Denn wenn Schwulsein ein Fehler in der Schöpfung ist, wie man sagt, dann kann sich die Gnade nur daran erweisen, dass das Schwulsein aus deiner oder meiner Identität getilgt wird.

Sei also nicht überrascht, dass man diejenigen für loyal und vertrauenswürdig hält, die jeden nur vorstellbaren psychologischen Irrweg verfolgen, um wissenschaftliche Anhaltspunkte dafür zu finden, dass Schwulsein pathologisch ist. Man wird sie dafür loben, dass sie ein „Zeichen des Widerspruchs" sind und sich gegen den Zeitgeist stemmen. Du dagegen wirst, wenn überhaupt, als ein schlechter Katholik betrachtet werden. Denn während sich die evangelikalen Gruppen inzwischen von ihrer „reparativen Therapie" und der „Ex-Gay-Bewegung" distanziert und die Gruppenleiter sich für die Irreführung der Gläubigen entschuldigt haben, finden dieselben Ideen nun bei Katholiken Rückhalt und Unterstützung, weil sie der gängigen katholischen Lehre schmeicheln. Doch du solltest vor diesen Ideen keine Angst haben und diejenigen, die sie verbreiten, nicht hassen. Sie sind unsere Brüder. Die bloße Tatsache, dass diese Brüder die Wahrheit der kirchlichen Lehre auf die Basis naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zu stellen versuchen, bedeutet, dass die Evidenz dieser Wahrheit uns letztlich befreien wird. Und diese Wahrheit wird größer sein als du oder ich oder sie sich jetzt vorstellen können, und sie wird uns alle befreien.

Doch was ist mit der langen „Zwischenzeit"? Für dich, der du bei deinem Namen gerufen bist, und für mich, der ich lerne, ein „ich" zu empfangen, beinhaltet Katholischsein eine Berufung zu einer Art priesterlichem Dienst, einer Art kreativem Vollziehen, einer Art öffentlicher Nachahmung des Lebens und Sterbens unseres Herrn. Ich will dir nichts vormachen: Du wirst feststellen, dass du einen solchen Dienst ausübst, so wie ich selbst einen solchen Dienst ausübe, und das ohne jeglichen öffentlichen Rückhalt vonseiten kirchlicher Autoritäten. Es wird sein, als ob du nicht existiertest. Du wirst lernen müssen, in der Stille der Nichtbilligung und der Nichtmissbilligung zu leben. Du wirst den Blicken der Menschen entzogen sein, und wenn du dich ebenso verzweifelt wie ich danach

sehnst, dass jemand dich zustimmend ansieht, dann wirst du dies wie eine Art Tod empfinden. Denn jedem von uns ist es gegeben, das, was wir sind, durch den Blick der anderen zu sein, und wir erwidern diesen Blick, lassen es zu, dass er uns unsere Identität gibt, und verhalten uns entsprechend. Deshalb ist es entsetzlich und gefährlich, durch den Boden, der unter uns nachgibt, in einen Raum zu stürzen, wo es keine zustimmenden, ja, wo es nicht einmal mehr missbilligende Blicke gibt.

Es ist natürlich auch möglich, dass ich durch den Boden in diesen Raum ohne Blicke hineingestürzt bin, weil ich mich in meinem eigenen Stolz und meiner eigenen Selbsttäuschung verschlossen habe. In diesem Fall werde ich nie einen Blick erhaschen, sondern immer nur zum Rhythmus dieser Täuschung tanzen und mich selbst für sehr heilig und besonders halten - bis der Tod kommt. Oder ich bin vom Geist Gottes geleitet, und der Platz ohne Blicke verwandelt sich in den Raum, wo Gott mich ansieht. Und ich erfahre diesen Platz als ein *„nada"*, ein Nichts, das mich umgibt, und nur die anderen sind vielleicht in der Lage zu erkennen, dass dort ein „ich" ist, das von Einem ins Leben gerufen wird, dessen Augen mich sehen, obwohl ich sie nicht sehen kann, und dessen Odem mich trägt, obwohl ich ihn nicht fühlen kann. Und natürlich werden die anderen das, was sie da ins Leben treten sehen, nicht unbedingt besser verstehen als ich selbst.

Auf was für eine Reise lässt du dich ein? Ich will versuchen, es dir an einem Beispiel zu veranschaulichen. Ich weiß nicht, ob du alt genug bist, um dich an den Kalten Krieg zu erinnern. Oder ob der Kalte Krieg in deinem Teil der Welt wichtig genug war, um dich als Heranwachsenden zu beeindrucken. Eines der Nebenprodukte des Kalten Krieges war das literarische und filmische Genre der Spionagegeschichten, die von Intrigen, dem Leben im Untergrund und (schlimmstenfalls) vom Kampf der Guten gegen die Bösen oder - in einigen selteneren, besseren Fällen - von moralisch zweideutigen Menschen auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs zwischen NATO und Ostblock handelten.

Versuche dir vorzustellen, du seiest einer dieser Agenten der einen oder der anderen Seite - mir fällt es am leichtesten, mir vorzustellen, ich sei ein westlicher Agent, den es tief in die kommunistischen Länder verschlagen hat. Und dann stell dir vor, dass der Chef deines Geheimdienstes dir vor langer Zeit deine Instruktionen erteilt und dir für deine Mission bestimmte „Kontaktpersonen" genannt hat. Im Vertrauen auf diesen Rückhalt hast du dich also in die Arbeit gestürzt und tief im Feindesland begonnen, eine Gemeinschaft aufzubauen und kleine Zeichen des Königreichs aufzurichten, dem du dienst. Stell dir weiter vor, dass etwas Seltsames passiert, eine Art Umsturz in der Dienststelle, die dich beauftragt hat, ein Kurswechsel, und dass alle deine Kontaktpersonen, die dich kennen und dich vorbereitet haben, stillschweigend abberufen werden. Plötzlich stehst du ohne Verbindung zu deiner Dienststelle da. Du bist tief im Untergrund und hast plötzlich keine Deckung, keinen Rückhalt, keine Hilfsmittel und keine Identität mehr. Der Dienst schickt neue Agenten aus, die nicht einmal wissen, dass du existierst, und wenn du ihnen sagst, wer du bist, werden sie dich wahrscheinlich als Überbleibsel einer alten und inzwischen allgemein missbilligten Weise der

Annäherung an das „Feindesland" verachten, in dem du so lange *„undercover"* gearbeitet hast.

Natürlich gibt es im Geheimdienst noch Menschen, die dich kennen, doch sie können es sich nicht leisten, das zu sagen. Denn wenn der Eindruck entsteht, dass sie mit dir in Verbindung stehen, würde dies ihre eigene Stellung im Dienst gefährden. Kurz: Du bist zu einer Unperson geworden. „Der existiert in unseren Büchern nicht, Madam", lautet die stereotype Antwort, die das Hauptquartier jedem erteilt, der sich nach dir erkundigt und töricht genug ist zuzugeben, dass er dich gekannt hat. Glaubhafte Bestreitbarkeit ist das Schmieröl, das diesen Geheimdienst in Gang hält.

Was sollst du tun? Du arbeitest noch immer vor Ort, denn du liebst das Projekt, mit dem man dich ursprünglich beauftragt hatte. Doch die Kommunikation ist praktisch zusammengebrochen. Im Radio hörst du die offiziellen Stellungnahmen des Geheimdienstes. Zwischen den Zeilen liest du die „eigentliche" Bedeutung des Gesagten, doch du existierst nicht, du hast keine Verbindung zum Hauptquartier, du bist ein Niemand. Wirst du also vor lauter Ärger und Groll über die Art, wie der Dienst dich behandelt, die Arbeit an dem Projekt aufgeben, für das man dich ursprünglich berufen und trainiert hat? Oder liebst du das Projekt so sehr, dass du sogar bereit bist, die Dienststelle zu lieben, die dich inzwischen hasst, und darauf zu vertrauen, dass die Dinge sich letzten Endes klären werden? Die Dienststelle zu lieben, wenn sie dich liebt, ist einfach, aber sie auch dann noch zu lieben, wenn sie dich verleugnet? Hier hast du nun einen Fingerzeig Gottes!

An genau dieser Stelle würde ich versuchen, dir - und mir selbst, auch wenn die Kraft oft schwindet - mit aller Deutlichkeit und allem Nachdruck bewusst zu machen, in was für einer privilegierten Situation wir uns befinden. Ja, die Verbindung zum Hauptquartier ist ausgefallen; das Hauptquartier spricht nur noch von einem „sie" und spricht dich nicht als „du" an; und ja, entweder wissen sie nichts von unserer Existenz, oder sie halten sich in ihrem eigenen Interesse an die glaubhafte Bestreitbarkeit, und doch können wir in der Zwischenzeit hier, tief im Feindesland, damit fortfahren, nicht nur eine winzige Ecke irgendeiner Verteidigungsanlage, sondern die katholische Kirche selbst aufzubauen - das Ganze, den kompletten Satz. Und das ironischerweise mit deutlich geringeren Störungen vonseiten irgendwelcher Wichtigtuer, als wenn die Kommunikation noch funktionieren würde. Wagen wir es also, unsere Liebe zu auszudehnen und ohne Erlaubnis etwas aufzubauen, während wir sehnsüchtig auf den Tag warten, an dem die Berliner Mauer fällt und die Kommunikation wiederhergestellt wird? Kannst du die Verantwortung dafür übernehmen? Kannst du ausharren?

„¡Esto va para largo ...!", „Das wird eine langwierige Sache!" - so der weise Kommentar eines meiner Ausbilder, einer meiner Kontaktpersonen, der nicht nur ein schwuler Mann, sondern überdies Historiker ist. Er hat mir gesagt, was ich dir jetzt sage: dass der Prozess der Abstimmung auf die Wahrheit in diesem Bereich sehr viel Zeit in Anspruch nehmen wird. Und dieser Prozess wird sich nur dann vollziehen, wenn Menschen wie du und ich bereit sind, das Projekt zu lieben und

uns nicht um das Durcheinander in der Dienststelle zu kümmern; wenn wir großzügig sind und den Kontaktpersonen Zeit geben, all ihren Mut zusammenzunehmen, uns aufzusuchen und uns als Mitarbeiter anzusprechen. Eines der Dinge, die uns Halt geben werden, ist die Tatsache, dass wir zu diesen geheimnisvollen Treffpunkten des Kalten Krieges zurückkehren können, an denen unser ursprünglicher Ausbilder und unsere erste Kontaktperson, der Eine, der unser Projekt als Erster ins Leben gerufen hat, uns aus alten Texten heraus und in Brot und Wein Mut und Stärke und Beharrlichkeit zusprechen wird, während die neuen Agenten ziellos hin und her rennen, sinnlosen Lärm veranstalten und es doch letzten Endes nicht schaffen, den alten Code zu knacken.
Wer weiß, mein Freund, ob diese Gelegenheit zur Kommunikation wiederkehrt? Wer weiß, ob es nicht nur ein kurzes Aufflackern ist und es den katholischen Störsendern gelingen wird, einen weiteren offenen Austausch zwischen einem katholischen „ich" und einem katholischen „du", die beide zufällig schwul sind, in Zukunft zu unterbinden? Oder ob der kirchliche Dauerfrost vielleicht doch zu tauen beginnt und es viel, viel leichter werden wird, miteinander zu sprechen? Wie dem auch sei - ich will dir sagen, was ich in meinen Jahren der Untergrundarbeit im Feindesland entdeckt habe: Du bist nicht allein, und Seine Verheißungen sind wahr.

Mit einer herzlichen Umarmung
von deinem Bruder
James

concilium
Theologisches Forum

Die Zeichen der Zeit lesen

CONCILIUM – Wegbegleiter auf einer gemeinsamen Reise

Felix Wilfred

Die Zeichen der Zeit zu lesen ist etwas ungemein Anregendes. Es steigert die Intensität bei der Reise des Lebens, da neue Möglichkeiten und Herausforderungen am Horizont auftauchen. Zugleich ist es eine schwierige Aufgabe. Denn das Lesen vollzieht sich in einer Welt der Mehrdeutigkeiten mit einer Fülle verwirrender Zeichen. Da ist die Globalisierung mit ihren Möglichkeiten und Gefahren, die Hegemonie der Marktkräfte und die sich daraus ergebende Konsumkultur; da sind endemisch auftretende Armut und Unterdrückung, massenhafte Wanderungsbewegungen, die einerseits die Möglichkeit gegenseitiger kultureller und wirtschaftlicher Bereicherung in sich tragen, andererseits aber Fremdenangst aufkommen lassen; da ist der weltweit eskalierende Terrorismus, der ein tief verwurzeltes Gefühl der Unzufriedenheit mit den etablierten Systemen und der internationalen Ordnung zum Ausdruck bringt, und die zwiespältige Vermehrung der Atommächte. All diese Zeichen bestehen neben einer tiefen und beharrlichen Suche nach Frieden in Gerechtigkeit, neben Demokratisierungsbemühungen, die den Menschen in allen Lebensbereichen ein Mitwirken ermöglichen sollen, und einer Sehnsucht nach neuen Formen von Gemeinschaft, neben dem Auftauchen der Peripherien im globalen Blickfeld und dem Sichtbarwerden und Erstarken neuer sozialer Bewegungen, die sich für Veränderungen einsetzen.

Identität ist eines der herausragenden Zeichen der Zeit. Um das Problem der Identität kristallisieren sich einige der ernsthafteren Probleme, denen sich die Menschheit heute gegenübergestellt sieht. Am meisten beunruhigt dabei die

Tatsache, dass die Mehrdeutigkeit von Identität und ihrer Konstruktion zu einer Ursache weltweiter Konflikte und Gewalt geworden ist. Identität kann töten - ebensogut wie sie beleben und Vertrauen stiften kann. Fundamentalismus, welcher Färbung und Schattierung auch immer, und das Bestehen auf ethnischer Eigenständigkeit lassen sich auf ungelöste Identitätsfragen zurückführen. Frieden, Eintracht und Gerechtigkeit sind daher unlösbar verknüpft mit der Art und Weise, wie die Menschheit an die Lösung der Identitätsprobleme herangeht.

Das Thema hat viele Facetten: Auf einer Ebene könnte man das Problem als mehrdeutigen Konflikt zwischen Bejahung und Verneinung von Identitäten beschreiben. Die Bejahung einer Identität könnte einerseits einen Schritt in Richtung auf eine Konsolidierung von Macht bedeuten - ein Beispiel dafür ist Samuel Huntingtons Buch *Who are we: Die Krise der amerikanischen Identität* (Hamburg 2004), das zur Wiederbelebung und zur nachdrücklichen Behauptung der protestantischen Identität seines Landes aufruft. Andererseits ist die Identitätsbehauptung häufig ein Mittel, die einem Volk verweigerte Würde und vorenthaltenen Rechte durchzusetzen - wenn zum Beispiel die Dalits (die „Unberührbaren") Indiens, die Indios Lateinamerikas sowie die Aborigines Australiens ihre Identität geltend machen. Diese letztere Art der Selbstbehauptung erfordert die Verlagerung der Aufmerksamkeit vom Zentrum an die Peripherie. Sie stellt die Verordnung von Identitäten auf der Basis von Tradition und konventioneller Machtausübung grundsätzlich in Frage. Früher beanspruchten die Zentren den Besitz wahrer Identität für sich selbst und maßten sich an, die Identität der Anderen zu bestimmen. Heute gibt es eine starke Bewegung, solche Ansprüche zu bestreiten.

Hier tauchen inzwischen auch einige positive Zeichen auf - mit Blick auf die Frage, wie wir an dieses Grundproblem herangehen sollen. Eine klare Linie, die uns sehr hoffnungsvoll stimmt, läuft auf die Überzeugung zu, dass wir jede Art von Grenzen überwinden müssen - zwischen Kulturen, Nationen, Ideologien, Disziplinen oder Religionen - und dass wir über das Syndrom der singulären Identität hinwegkommen und erkennen müssen, dass Identität in Wirklichkeit ein sehr vielschichtiges Phänomen darstellt. Es ist dringend geboten, die notwendigen Wertvorstellungen und Haltungen zu entwickeln, um Grenzen überwinden zu können: Wertvorstellungen und

Der Autor

Professor Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamilnadu, Indien, studierte in Rom und Perugia, Italien, sowie in Caen, Frankreich. Er ist Magister der Philosophie, Doktor der Theologie und katholischer Priester. An der Staatsuniversität von Madras ist er Vorsitzender der geisteswissenschaftlichen Fakultät, Vorstand der Schule für Philosophie und religiöses Denken sowie Leiter des Departments für christliche Studien. Er hält Vorträge und unterrichtet in allen Teilen der Welt und verbindet dabei die Felder der Soziologie, Geschichte, Anthropologie, Philosophie und Religionswissenschaft – immer mit dem Blick auf jene, die weltweit an den Rand gedrängt leben. Veröffentlichungen u.a.: Margins: The Site of Asian Theologies (Delhi 2007); Dalit Empowerment (Delhi ²2007); Theologie vom Rand der Gesellschaft – eine indische Vision (Freiburg 2006). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Das Christentum und der globale demokratische Prozess" in Heft 4/2007. Anschrift: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras, Indien. E-Mail: fwilfred@satyam.net.in.

Haltungen, die helfen, entweder die eigene Identität im Verhältnis zum Anderen neu zu bestimmen - für alle eine große Bereicherung - oder das eigene Selbst auf einer alle Grenzen und Schranken überschreitenden Reise zu entdecken - eine aufregende Erfahrung voller Überraschungen. Ein weiteres Hoffnungszeichen ist die konvergente Entwicklung auf eine einzige Weltgemeinschaft hin im Sinne eines spirituellen Projekts, das eine andere Rangordnung von Werten sowie andere geistige Haltungen entstehen lässt als jene, die mit der Globalisierung verknüpft sind.

Dass Identitätsfragen auf der Tagesordnung stehen, bringt für das Christentum mächtige Herausforderungen mit sich: Zum einen geht es darum, die eigene Identität vom Aufbau neuer grenzüberschreitender Beziehungen her neu zu bestimmen; zum andern geht es um den christlichen Beitrag zur Lösung ausweglos scheinender Probleme, vor die sich die Menschheit mit der Frage nach der Identität gestellt sieht, die ja in unterschiedlichen Kontexten ihre je eigene spezifische Struktur und Gestalt aufweist. All das ist selbstverständlich auch eine Einladung, das Wesen und die Rolle der Theologie neu zu bedenken und zu bestimmen.

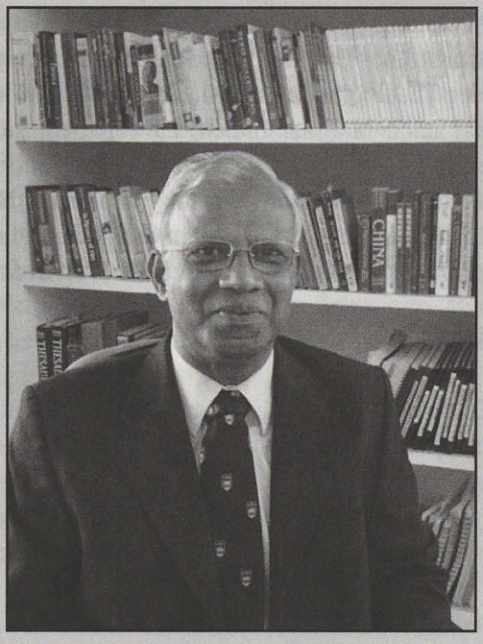
In gewisser Hinsicht lässt sich die grundlegendste und radikalste Form der Frage nach der Identität exemplarisch am *Gender*-Problem aufzeigen. Durch alle Zeiten hindurch hat das männliche Geschlecht die Fülle des Menschseins für sich reklamiert und sich selbst entsprechend definiert. Dieser unberechtigte, vom Mann allein erhobene Anspruch auf menschliches Sein - das ja beiden, Mann und Frau, in gleicher Weise zukommt - ist auch der Grund, warum Frauen an den Rand gedrängt werden und ihre Identität allein vom Körper her definiert wird: Sie seien unfähig zu denken, zu handeln und eigenständige Personen zu sein. Dank der feministischen Bewegung und dank der Tatsache, dass Frauen die Grenzen zwischen dem häuslichen und öffentlichen Lebensbereich überwunden haben, sieht sich die Menschheit herausgefordert, ein neues Selbstverständnis zu gewinnen und in eine umfassendere Ganzheit hineinzuwachsen.

Ein weiteres Zeichen der Zeit sind die neuen ethischen und moralischen Fragen, die sich der Menschheit stellen. Die stürmischen Entwicklungen in allen Bereichen des Lebens haben ebenfalls neue, bisher nie dagewesene, ethisch zwiespältige Entscheidungssituationen hervorgerufen. Die Neuartigkeit und das Tempo der neuen Entwicklungen in Naturwissenschaft und Technik hatten soziale und kulturelle Auswirkungen. Am stärksten ins Auge fällt dabei das schreiende Ungleichgewicht in der Teilhabe an den Ressourcen der Welt, ihren Gütern und Dienstleistungen sowie die ungleich verteilte Chancengerechtigkeit. Auffallend ist die Tatsache, dass die ethische Reflexion mit diesen Entwicklungen weder Schritt gehalten hat noch in der Lage war, die provozierendsten moralischen Fragen und Dilemmata unserer Zeit überzeugend aufzuarbeiten.

Ein weiteres Ungleichgewicht entsteht durch den Gebrauch der rechnenden Vernunft bei der Erforschung und Kontrolle der Natur und ihrer Gesetzmäßigkeiten auf der einen und deren Anwendung in hochkomplexen Technologien auf der andern Seite. Diese Entwicklungen mit Hilfe der instrumentellen Vernunft

verliefen nicht synchron mit dem Fortschritt der moralischen Vernunft, die in den zwischenmenschlichen Beziehungen Gerechtigkeit sichergestellt hätte. Auch hinkte diesen Entwicklungen die - wenn ich so sagen darf - ökologische Vernunft hinterher, welche eine ganzheitlich verstandene menschliche Entwicklung in die Grenzen der Nachhaltigkeit eingefügt und den Rhythmus der Natur nicht gestört hätte. Darüber hinaus haben die genetischen und biologischen Forschungen neue Fragestellungen entstehen lassen, die so radikal sind, dass sie eine Revision unseres herkömmlichen Menschen- und Naturverständnisses erfordern.

Was die Religionen betrifft, so haben sie in ihrer traditionellen Rolle als moralische Lehrmeisterinnen an Glaubwürdigkeit eingebüßt, und zwar nicht nur aufgrund der Kluft zwischen den Idealen, die sie verkünden, und den tatsächlichen Verhältnissen, sondern oft auch infolge ihres Versagens, sich effektiv für den Schutz der Armen und Schwächeren einzusetzen. Es gibt inzwischen andere moralische Instanzen, wie etwa die neuen sozialen Bewegungen (Umwelt- und Menschenrechtsbewegungen usw.), die der Menschheit ein tieferes moralisches Bewusstsein nahebringen. Eine der großen Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils war die Erkenntnis, dass die Kirche nicht für all die Probleme und Fragen, die auf unsere Welt einstürmen, Lösungen hat. Die daraus folgende



Felix Wilfred, langjähriges Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM und Herausgeber vieler Themenhefte, ist der neugewählte Präsident von CONCILIUM. Gefragt, wie er es geschafft habe, sich in zwölf Sprachen verständigen zu können, erzählt er: „Wenn ich eine Sprache lernen möchte, beschäftige ich mich zuerst ein bisschen mit der Grammatik, und dann fange ich an, das Neue Testament in dieser Sprache zu lesen. Ich kenne ja die Geschichten – und dann lese ich so lange weiter, bis ich die Sprache kann."

Öffnung zur Welt und der erforderliche Dialog mit ihr bleiben dauerhafte Merkmale heutiger Glaubenspraxis und daher auch Merkmale aller Theologien. Sie versetzen die Kirchen, den Glauben und die Theologie in die Situation einer gemeinsamen Reise, die ein Überschreiten vieler Identitäten, Grenzen und Schranken beinhaltet.

CONCILIUM versteht sich heute als eine Unternehmung, die sich auf einem Weg, auf einer Reise befindet. Die Publikation einer Zeitschrift, deren Name an das Konzil erinnert, ist Ausdruck einer Verpflichtung, auf die Zeichen und Herausforderungen unserer Zeit zu antworten. Sie will der Gemeinschaft der Gläubigen helfen, Kirche und Glauben auf eine Weise zu verstehen, die es ihr ermöglicht, sich aktiv zu beteiligen an der Suche nach Antworten auf die Fragen, die heute auf die Menschheitsfamilie einstürmen, und mitzuwirken an der Schaffnung von Einheit, Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung. Die Tatsache, dass CONCILIUM vielleicht noch immer die meistabonnierte theologische Zeitschrift weltweit ist, ist ein Anhaltspunkt dafür, dass ihre Beiträge auf das Bedürfnis antworten, so über den Glauben nachzudenken, dass dabei den Zeichen der Zeit Rechnung getragen wird. Und darin spiegelt sich auch etwas von dem Ernst, mit dem die Gemeinschaft der Theologinnen und Theologen im Umkreis der Zeitschrift die verschiedenen Ausgaben Jahr für Jahr vorbereitet.

Dass CONCILIUM jetzt einen Theologen aus einem Entwicklungsland zum Vorsitzenden seines Präsidiums gewählt hat, ist selbst eine klare Botschaft auf dem Weg, den die Zeitschrift über Grenzen und Schranken hinweg zurückgelegt hat. Die Entscheidung der Theologinnen und Theologen, die die Zeitschrift herausgeben, das Sekretariat nach Madras, Indien, zu verlegen, zeigt auch, wie sehr CONCILIUM weiterhin bemüht ist, die Zeichen der Zeit zu lesen und eine neue Identität als Antwort auf ihren steten Wandel aufzubauen. Mit diesen Veränderungen hofft CONCILIUM als theologische Zeitschrift, dem Pfad, der vor ihm liegt, zu folgen und seinen Dienst am Volk Gottes und der Welt kreativ fortzusetzen.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Humanae vitae – 40 Jahre danach

Ein Anlass zu Überlegungen, die über die Kontroverse zur Empfängnisregelung hinausführen

Dietmar Mieth

Die Enzyklika *Humanae vitae* war ein vieldiskutiertes Thema in der katholischen Moraltheologie und immer wieder auch eine öffentliche Referenz für eine kirchenkritische Anmerkung in den Medien. In der Tat hat die Enzyklika auf die Moraltheologie, aber auch auf die Dogmatik, nicht zuletzt auf die lehramtliche Verkündigung stark eingewirkt. Dabei ist unbestritten, dass die Enzyklika in ihrer Stellungnahme zur Liebe als Sinn der Ehe - unterschieden, wenn auch nicht getrennt von der Fruchtbarkeit als Zweck der Ehe - Bahnbrechendes geleistet hat. Dies wurde durch *Familiaris consortio* (1981) verstärkt. Der bleibende Kritikpunkt war das Verbot empfängnisregelnder Mittel (nicht nur der abortiven). Da die Kirche sich für dieses Verbot auf die Kontinuität ihrer Autorität und auf ihre Auffassung des Naturrechtes bezog[1], wurde die Reichweite der lehramtlichen Autorität ebenso zum Punkt der Auseinandersetzung wie die Art der Inanspruchnahme des Naturrechtes. Von Tübingen her gesehen war Hans Küngs Kritik an der Unfehlbarkeitsbehauptung und -begründung der Höhepunkt der einen, die Begründung einer katholischen Schule der „autonomen Moral" durch Alfons Auer und Franz Böckle der Höhepunkt der anderen Auseinandersetzung. Die Bischofskonferenzen, z.B. in der Schweiz, in Österreich und Deutschland bezogen sich auf die Lehre vom Gewissen der Gläubigen. Diskutiert wurde auch immer wieder die Tatsache, dass die Lehre von der Empfängnisregelung von den Gläubigen nicht rezipiert wurde[2], nicht aus Schwäche, sondern aus Überzeugung. Hier ging es neben der Gewissensfrage um die Frage des „sensus fidelium" in der Moralbildung in der Kirche.

Ich gehe hier aber nicht auf die Debatte ein, welche die kirchliche Norm entfacht hat und die bis zur Diskussion der Enzyklika *Veritatis splendor* andauerte.[3] Die Frage ist vielmehr weitaus allgemeiner, zu welchen Veränderungen es aus meiner Sicht in der Konzeption einer christlichen Ethik gekommen ist. Und die zweite Frage ist, wie man angesichts dieser Veränderungen weiter nach vorne schauen kann.

Humanae vitae hat vor allem in der Art und Weise, wie es seitens des Lehramtes zum Symbol der Kirchentreue von Theologen und Theologinnen gemacht wurde, die europäische und weithin ebenso die nordamerikanische Moraltheologie dazu veranlasst, das Naturrecht neu als autonomes Vernunftrecht zu deuten und dabei einen Anschluss an Thomas von Aquin zu suchen, der, trotz phasenweiser Bestreitung, sich weithin durchgesetzt hat.[4] Dabei ging es weder um Autonomie im Sinne der Selbstbestimmung, der Willkür und der Wahl (im Gegensatz zur „pro

choice"-Bewegung), noch, trotz einiger Bezüge auf Immanuel Kant, um dessen Autonomie als „Selbstverpflichtung" in Freiheit, vielmehr um die eigenständige Rationalität der Wirklichkeit bzw. um die Eigenständigkeit der vernunftoffenen Auslegung der Wahrheit der Schöpfung. Diese eigenständige Erkenntnisquelle nicht durch einen Christomonismus und durch davon abgeleiteten Ekklesiomonismus aufsaugen zu lassen, gehört zur Tradition des Naturrechts.[5] Dies ist bis heute an der katholischen Soziallehre, wenn es auch dort nicht tiefgründig reflektiert wird, erkennbar. Die ethisch relevante Erkenntnis sollte also nicht erst als eine amtlich „getaufte" Erkenntnis zum Zuge kommen. Von daher ergaben sich neue Relevanzen für die moralische Erkenntnislehre im theologischen Kontext: der Bezug zu den Human- und Sozialwissenschaften (in Frankreich besonders ausgeprägt), aber auch neue Bemühungen um die philosophische Debatte, sei es im Gefolge der neueren Kant-Rezeption, sei es im Gefolge der Gerechtigkeitsdebatte um John Rawls.

Das dabei gewonnene Terrain, zunächst auch in der säkularen gesellschaftlichen Debatte (etwa in Deutschland), wies aber auch eine Verlustrechnung auf. Zum einen haben die Befreiungstheologie und politische Theologien überhaupt ja ihre ethisch relevanten Ansätze oft christologisch unterbaut und damit die naturrechtlich-schöpfungstheologische Eigenständigkeit eines „Weltethos" („mundial ethic" im Sinne Alfons Auers) unterlaufen, zum anderen hat der „religious turn" eher den Blick auf die (un-)moralische Kraft der Religionen und eines möglichen Konsenses im „Weltethos" („global ethic" im Sinne von Hans Küng) gelenkt, und zum dritten hat sich die in Europa vom Säkularismus in den Laizismus triftende wissenschaftliche, politische und mediale Welt immer weniger um eine theologisch motivierte Ethik, die doch philosophisch argumentierte, gekümmert. Zwischen diesen „Stühlen" platziert, konnte die „autonome Moral im christlichen Kontext", obwohl sie sich trotz lehramtlicher Behinderungen akademisch immer mehr, nicht zuletzt aufgrund ihrer Differenzierungen, durchsetzte, nur dann gesellschaftliches Terrain gewinnen, wenn ihre Vertreter sich mit praktischer ethischer Kompetenz, unabhängig von ihrem Glauben, Gehör zu verschaffen wussten.

Das alles hat *Humanae vitae* zwar nicht bewirkt und nicht zu verantworten, aber manches oder gar vieles wäre ohne *Humanae vitae* auf eine andere Spur der Entwicklung geraten. So sah es auch der Wiener Kardinal Christoph von Schönborn, als er in einer Ansprache zur Emeritierung des Wiener Moraltheologen Günter Virt (am 16. 3. 2007) auf die Fixierung (oder auch das Fixiertwerden) der Moraltheologie auf diesen Punkt als „unglücklich" verwies. Ich beklage mit anderen insbesondere die Selbstfixierung des Lehramtes, in der das Verbot künstlicher Mittel der Empfängnisregelung oft wie ein Gesslerhut bei Wilhelm Tell wirkte.

Nach Christoph von Schönborn verhinderte dieser Konflikt eine reichhaltigere Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der Blick sei wie gebannt auf die „Autonomie" in *Gaudium et spes* gerichtet gewesen, während andere Konzilsdokumente (über die Offenbarung und über die Kirche) doch auch Grundlagen der

Moraltheologie hätten liefern können. Ich meine, dass diese Bilanz nicht auf die Schriften der Moraltheologie zutrifft, eher auf die Rezeption und Breitenwirkung dieser Schriften.

Gewiss liegt es auch am Lehramt, den Konflikt zu entschärfen. Eine Brücke könnte die Tolerierung des Kondoms im Kampf gegen Aids sein. Eine andere Brücke der Rückgriff auf die dogmatische Doktordissertation von 1971 des Kardinals Levada, jetzt an der Spitze der Glaubenskongregation, in welcher die Möglichkeit einer Unfehlbarkeit in konkreten naturrechtlichen Fragen bestritten wird.[6] Eine dritte Brücke wäre die Stärkung der Gewissenslehre.[7] Eine vierte Brücke wäre die deutlich sichtbare Einbeziehung christlich gelebter Überzeugungen in die abgerufenen „témoignages". Dies wurde bisher in Rom eindeutig vernachlässigt. Es gibt hier viele Brücken für einen berufenen Brückenbauer, einen „pontifex maximus". Viele dieser Brücken sind in der Diskussion der Enzyklika *Veritatis splendor* vorgeschlagen worden.

Dazu eine kleine Geschichte: Im Jahr 1989, nachdem weltweit Theologen und Theologinnen im Gefolge der „Kölner Erklärung" auch wegen der Probleme zwischen Lehramt und Moraltheologie protestiert hatten, hatte ich u.a. Gelegenheit, mit 80 polnischen Priestern in Kattowitz über die Norm der Empfängnisregelung zu diskutieren. Ich konfrontierte sie mit der Geschichte, dass ein römischer Prälat in einem Extremfall im Lauf eines Gespräches in der Einzelbeichte die Pille erlauben würde. (Der Extremfall war gekennzeichnet durch: drei Kinder waren geboren, die nächste Schwangerschaft gesundheitsgefährdend, die Methode der Zeitwahl nicht anwendbar.) Die Priester waren aber an Gewährung oder Verweigerung im Einzelfall nicht interessiert, schon gar nicht an dieser Auslegung der Vollmacht des Beichtvaters: Sie wollten alle eine generelle Regelung.

Damit komme ich zu meinem Ausblick: Die vom Papst für die Überprüfung der kirchlichen Lehre eingesetzte Aids-Kommission sollte ihre Aufgabe erweitern (siehe dazu unten). Oder die neuen Herausforderungen des Embryonenverbrauchs sollten bewusst werden lassen, wo die Linie zu ziehen ist: bei der Erhaltung gezeugten menschlichen Lebens. Es ist schizophren, wenn diese Linie von der Kirche bei politischen Einflussnahmen (etwa in Italien) behauptet wird, Moraltheologen und Moraltheologinnen aber weit hinter dieser Linie kirchlich angegriffen werden.

40 Jahre mangelnder Rezeption eines sehr ins Detail gehenden Verbotes sollten

Der Autor

Prof. Dr. Dietmar Mieth, geb. 1940 in Berlin. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie in Freiburg, Trier, München und Würzburg. 1974–1981 Professor für Moraltheologie an der Universität Fribourg (Schweiz). Seit 1981 Professor für Theologische Ethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Seit 1986 Aufbau des interfakultären Zentrums „Ethik in den Wissenschaften" an der Universität Tübingen. 2007 erhielt er das Bundesverdienstkreuz. Neuere Veröffentlichungen: Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik (Freiburg u.a. 2002); Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst (Düsseldorf 2004); Kleine Ethikschule (Freiburg 2004); Ethik – Geschlecht – Wissenschaft (hg. mit Ursula Konnertz und Hille Haker, Paderborn 2006). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Universale Werte oder Sonderethik?" in Heft 4/2001. Anschrift: Kath.-theol. Seminar, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen. E-Mail: dietmar.mieth@uni-tuebingen.de.

genügen, um eine Revision zu überlegen. Man kann durchaus das retten, was u.a. einige Befreiungstheologen an *Humanae vitae* „prophetisch" genannt haben: die Kritik an der totalen (und nicht nur der partiellen) Herrschaft der planenden Vernunft in der Liebesbeziehung und die zunehmende Technologisierung der Reproduktion.

Man kann es natürlich auch so sehen, dass *Humanae vitae* am Ende einer Insel gleicht, an deren Riff sich Wellen und mutige Boote brachen, die diese Insel anders bebauen wollten, eine Insel, die aber jetzt auf eingefahrenen Bahnen umschifft wird. Was nicht mehr greift, das wird vergessen. Bei jungen Christen und Christinnen, Theologinnen eingeschlossen, hat sich die Aufregung gelegt. *Humanae vitae* trifft sie und ihr Verhalten nicht mehr existentiell. Es hört damit nicht auf, Gegenstand weiterer moraltheologischer Betrachtungen zu sein. Aber die Zuhörerschaft wird zusehends kleiner.

Moraltheologisch ist aber wohl aufzuarbeiten, dass eine philosophisch begründete Vernunftmoral heute „de facto" Grenzen aufzeigt, die sie „de jure" nicht zu haben bräuchte, wenn sie sich den Verzicht auf weiterführende Fragen nach dem Sinn unserer Existenz nicht gerade in der Ethik selbst auferlegte. Die philosophische Moral hat in ihrer Auseinandersetzung um Gerechtigkeit und Menschenrechte viele Gärten und Blüten, aber auch manches Abfallprodukt hervorgebracht. Man trennt aber diese „politische Philosophie" von der „Moralphilosophie". Diese letztere mäandert mit vielen Flussarmen, die meist in einem großen Meer säkularer und pluralistischer Beliebigkeit münden. Die großen Fragen nach der Kontingenz des Menschen, nach Schuld und Leid fallen dabei aus. Sie gehören nicht in das säkular umgrenzte Gelände der Prüfung analytischer Richtigkeit in den Gedankenlaboratorien, die mit der Wirklichkeit wenig zu tun haben, ebenso wenig mit den Fragen nach dem Sinn des Lebens und nach unverdient geschenktem Glück. Die philosophische Moral präsentiert sich oft als liberal, aber „gnadenlos". Die Popularphilosophen, die Literaten und die Esoteriker verwalten diesen Ausfall auf ihre Weise. Aber diese wiederum bestellen das Feld der moralischen Verantwortung nicht, sie lassen es ihrerseits brach liegen. Die theologische Ethik hat eine Chance wegen ihrer reichhaltigeren Anthropologie.

Das katholische Lehramt will oft die Vernunft nur „getauft" zulassen und erlässt dafür Vorschriften, wer, wie und wann „taufen" darf. Natürlich ist Theologie in einem gewissen Sinne auch „getaufte Vernunft". Aber mit der Moral ist es wie mit der Taufe, die durch alle Christen und Christinnen gespendet werden kann. Die Vernunft ist theologisch eine Freigelassene der Schöpfung, eine wandernde und irrtumsfähige, aber, vor allem als neuzeitlich reflektierende, zugleich eine selbstkritische Vernunft - keine Vernunft ohne „Kritik der Vernunft". Diese kritische Vernunft, unterstützt von breit gefächerter Erfahrung, wandert auch in der Kirche ein und aus. Die Hausgenossen können mit ihr Freundschaft schließen und mit ihrer Hilfe rechnen - versklaven lässt sie sich nicht, ohne zu pervertieren. Wer Angst vor ihrer Freiheit hat, der sollte nicht Theologie treiben, weil ihm der Logos verloren geht. Wer freilich alles von ihrer Freiheit erhofft, der täuscht sich

ebenso. Da haben die Befreiungstheologen m.E. recht: Die unheilsgeschichtlich gewordene Unfreiheit erreicht auch die Vernunft und ruft zu ihrer Befreiung auf. Große philosophische Themen, große moralische Themen haben oft in der Geschichte theologische Impulse aufzuweisen, nicht ausschließlich, aber doch oft gute Impulse.

Vieles am aufgeklärten Humanum hat christologische Quellen, vor allem im Menschwerdungsglauben, in der christologischen Präsenz in den Armen, im Gewaltverzicht und damit im Herrschaftswechsel. Diese Auffassung ist aber von einem normativen Christomonismus zu unterscheiden. Man kann Menschen zeigen, dass Christus nicht heteronom ist, wenn er die religiöse Identität des Christen von innen her bestimmt. Ebenso wenig wie die Vernunft, welche die philosophischen Laboratorien sprengt, gehört Christus ausschließlich in das von der Kirche eingerichtete Lehrhaus.

So führt ein Blick auf 40 Jahre *Humanae vitae* in weitläufige Fragen der heutigen (Moral-)Theologie. Aber auch sehr konkrete. Deshalb sei nochmals an das anschauliche moralische Fazit erinnert: Kondome bei Aids und klarer Lebensschutz nach der Zeugung!

[1] Die Begründung wurde in *Familiaris consortio* verändert. Im Vordergrund stand nun die personal ganzheitliche Akzeptanz des Partners im Sexualakt als potentiellem Vater oder Mutter. Auch diese Begründung wurde jedoch wegen Exaltiertheit der dabei abgerufenen Erfahrungen kritisiert. Vgl. Dietmar Mieth, *Geburtenregelung*, Mainz 1990, 166.

[2] Vgl. Vor allem Helmut Juros, *Die Rezeption ethischer Normen*, in: Theologische Quartalschrift 169 (1989), 11-122.

[3] Vgl. Dietmar Mieth (Hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor"*, Freiburg/Basel/Wien 1994.

[4] Vgl. zuletzt Franz-Josef Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz des Thomas von Aquin*, Stuttgart 1999; ders., *Theologie und „autonome Moral"*, in: Theologie und Philosophie77 (2002), 216-232.

[5] Vom Christomonismus ist eine christologische Begründung der christlichen Ethik zu unterscheiden, die eine heilsgeschichtliche Differenzierung zulässt und das Humanum in seiner Eigenständigkeit von der Menschwerdung her würdigt.

[6] Diss. Kurzfassung Gregoriana, Rom 1971. Im Vorwort antwortet Levada deshalb auf Hans Küng, *Unfehlbar?* Einsiedeln 1970.

[7] Vgl. Bruno-Marie Duffé, *Conscience morale et Magistère catholique*, in: Mieth (Hg.), Moraltheologie, aaO., 144-176.

Humanae vitae: Die Herausforderungen einer Aktualisierung nach 40 Jahren

Márcio Fabri dos Anjos

Eine zeitgemäße Lektüre der Enzyklika *Humanae vitae* entdeckt bestimmt vielfache und komplexe Themen. Die unterschiedlichen Fragen, die sie aufwirft, wurden seit dem Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung diskutiert und analysiert. Und alle zehn Jahre nahm man das Jubiläum zum Anlass, Bilanz zu ziehen und die Enzyklika neu zu lesen. Heute, vierzig Jahre danach, haben wir es mit einer neuen Situation zu tun: Nicht, dass sich der Text der Enzyklika geändert hätte, es haben sich jedoch die Kontexte, in die sie hineinspricht, verändert. Für eine neuerliche Lektüre der Enzyklika ist es deshalb unter anderem entscheidend zu sehen, wie die Positionen, die die Enzyklika bezieht, in Wechselwirkung mit einer sich verändernden Welt treten. Gleichzeitig gehen wir davon aus, dass dieses Dokument eine wegweisende Bedeutung hat, das heißt, dass es die Botschaft des Evangeliums für die Welt rund um die Frage der Empfängnisverhütung sein will. Auf diese Weise ist uns eine schöne Leitfrage für die Relecture an die Hand gegeben: Inwieweit erfüllten und erfüllen die Inhalte dieser Enzyklika diese Aufgabe der Evangeliumsverkündigung für unsere Welt? In diesen knappen Überlegungen wird dieses Anliegen im Zentrum stehen. Wir streben keine Zusammenfassung ihrer Entwicklung im Verlauf der Geschichte an; dies wäre eine sehr anspruchsvolle Zielsetzung für einen bibliographischen Band.[1] Darüber hinaus müsste man dabei berücksichtigen, dass sich viele Inhalte von *Humanae vitae* in anderen kirchlichen Dokumenten wiederfinden, ohne dass *Humanae vitae* direkt zitiert wird.[2] Mein Beitrag will viel bescheidener sein und beschränkt sich auf persönliche Anmerkungen, die andere Sichtweisen zum Thema ergänzen mögen.

Die Herausforderung von Realitäten im Wandel

Am Ursprung der Enzyklika kann man zwei unterschiedliche Arten von Problemen ausmachen: jene, die mit den *Fakten* der Entdeckung und des Gebrauchs von empfängnisverhütenden Methoden zu tun haben, und jenen, die mit den Werten und Kriterien ihrer *ethischen Beurteilung* verknüpft sind. Aus der Verbindung beider Problemkreise ergeben sich der Aufbau der Enzyklika sowie die prophetischen und gleichzeitig polemischen Aspekte ihrer Aussagen. Die unterschiedliche Rezeption der Aussagen von *Humanae vitae* spiegelt mit Sicherheit gegensätzliche Auffassungen von Werten und Kriterien der *ethischen Beurteilung* wider.

Dies wiederum wirft aber die komplizierte Frage nach den Unterschieden im moralischen Gewissen als der Instanz auf, von der her die Menschen die Fakten wahrnehmen, analysieren und bewerten. Letztlich müsste man sagen, dass sich die Enzyklika eben genau als Instrument der evangeliumsgemäßen Gewissensbildung zu diesem Thema versteht.

Nach dieser kurzen theoretischen Anmerkung möchte ich die Fakten rund um die Empfängnisverhütung, die Anlass für die Enzyklika waren, etwas näher betrachten. Ein erstes Problem scheint hierbei die biologische Wirkung eines weitverbreiteten Gebrauchs von empfängnisverhütenden Mitteln darzustellen. Das Bewusstsein davon wurde im Lauf der Jahre schärfer. J. Gafo schreibt, dass die Synode zum Thema Familie im Jahr 1980, also zwölf Jahre nach dem Erscheinen von *Humanae vitae,* ein zunehmendes Misstrauen aufgrund der unerwünschten Wirkungen von Hormonpräparaten verzeichnete, was zu einem entsprechenden Rückgang im Gebrauch in den reichen Ländern geführt habe.[3] Der Fortschritt in der Forschung bis in die Gegenwart hat zu einer immer besseren Dosierung geführt, doch die Nebenwirkungen sind immer noch vorhanden. Langsam wächst in der Welt das ethische Bewusstsein von der Notwendigkeit eines anderen Umgangs mit den technischen Mitteln, und es entstehen stärker *ökologisch* geprägte Lebensweisen.

Eine zweite Gruppe von Problemen stellt die zwischenmenschliche Dimension des Gebrauchs von Antikonzeptiva dar. In armen Ländern wie in Lateinamerika verordnet die offizielle Politik Empfängnisverhütung mittels „starker wirtschaftlicher Druckausübung, wenn etwa Entwicklungshilfe an die Bedingung von Kampagnen zur Bevölkerungspolitik geknüpft wurde"[4]. Innerhalb einer Beziehung trägt die Frau in weit stärkerem Maß die Last der Empfängnisverhütung. So wiesen etwa Statistiken aus dem Jahr 1994 darauf hin, dass in einer Region Brasiliens 44 Prozent der Frauen im gebärfähigen Alter (zwischen 15 und 45) sterilisiert waren.[5] Kampagnen der Regierung, wie etwa zurzeit in Brasilien, die die Sterilisation des Mannes propagieren und fördern, ändern wenig an dieser Situation.

Die Veränderungen bezüglich der Werte und Kriterien wurden vom ordentlichen Lehramt in einer Reihe von Dokumenten, insbesondere von Papst Johannes Paul II., festgehalten - namentlich in den Enzykliken *Evangelium vitae, Veritatis splendor* und *Fides et ratio.* Sie stellen in dieser Hinsicht eine wichtige Weiterentwicklung von *Humanae vitae* dar.

Die Akzeptanz von Werten und Kriterien in einer im Wandel begriffenen Welt

Die Akzeptanz von *Humanae vitae* hing und hängt immer noch von der Haltung zu den Werten und Kriterien ab, die dem moralischen Urteil über den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel zugrunde liegen. Wir werden hier drei Aspekte betrachten, die dieses Feld abstecken: den theoretischen, den praktischen oder erfahrungsorientierten und den normativen Aspekt.

a) Was die *theoretischen Aspekte* von *Humanae vitae* betrifft, so kann es hier nicht darum gehen, den Begriff des Naturrechts oder die Argumentationsweise zu diskutieren, deren sich die Enzyklika bedient, um die *intrinsische* Unaufrichtigkeit im Gebrauch von empfängnisverhütenden Mitteln zu begründen. Dieses Thema steht im Zentrum der Auseinandersetzung über die Enzyklika, denn bereits zum Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung herrschte hinsichtlich dieser Begriffe theoretische Uneinigkeit. Bekanntermaßen drückte sich die Unabgeschlossenheit dieser Frage in den beiden unterschiedlichen Abschlussberichten aus, die die Expertenkommission zur Vorbereitung der Enzyklika erstellte. Diese Spannung existiert immer noch in der Kirche, wie man am Beispiel der Enzyklika *Veritatis splendor*[6] sehen kann, die 1993 veröffentlicht und ebenfalls nur mit Schwierigkeiten rezipiert wurde.[7]

Wir wollen damit lediglich festhalten, dass *Humanae vitae* als lebendiges theologisches Gewissen fungiert. Bereits in der Bilanz nach zwanzig Jahren stellte man einen großen Wandel des theoretischen Rahmens fest: „Der Gesamthorizont der Moraltheologie hat sich in den letzten Jahren tiefgreifend verändert [...] es bildet sich eine Lehrmeinung heraus, derzufolge eher die Existenz und nicht so sehr die Essenz, eher die Kultur und nicht so sehr die Natur, eher die Geschichte und nicht so sehr die Unveränderlichkeit, eher das Subjektive und nicht so sehr das Objektive zum Ausgangspunkt von Werturteilen genommen wird."[8] Diese Unruhe im Denken ist weit von einer Lösung entfernt und stellt eine bleibende Herausforderung für die Rezeption der Enzyklika dar.

b) Auf der anderen Seite ist die *Lebenserfahrung der Menschen* ein großes Versuchslaboratorium für die Bildung von Werten und moralischen Normen. Vor mehr als zwanzig Jahren hatte ich ein interessantes Gespräch mit einem Beichtenden, der sich selbst bezichtigte, künstliche Verhütungsmittel zu gebrauchen. Ich fragte ihn, was er vor Gottes Angesicht darüber denke. Er antwortete, dass es keineswegs eine Sünde sei; er habe sich bloß deswegen schuldig bekannt, weil die Priester sagten, es sei eine Sünde. Aber Gott verstehe die Situation sehr gut. Er habe bereits fünf Kinder, seine Frau sei krank, und er selbst sei nicht aus Stein. Das ist ein gutes Beispiel dafür, dass die moralischen Normen von *Humanae vitae* nicht mit genügend Überzeugungskraft das Leben der Menschen erreichen. Die konkreten Notwendigkeiten des Lebens machen sich inmitten von komplexen Situationen, die die Theorien nicht erfassen können, deutlich bemerkbar.

Innerhalb einer *pastoralen Sichtweise,* die dem Leben des Volkes verbunden ist, kommt das moralische Urteil, das den Bedürfnissen und Wohltaten des konkreten Lebens Rechnung trägt, zu Schlussfolgerungen, die einige Aussagen von *Humanae vitae* zumindest abschwächen. Ein Beispiel dafür ist die ethische Bewertung des Gebrauchs von Kondomen zur HIV-Prävention. Kardinal Paulo E. Arns von São Paulo gab dazu im Jahr 1995 ein Interview, in dem er den Gebrauch von Kondomen als das *geringere Übel* bewertete.[9] Vor Kurzem äußerte sich Carlo Maria Martini, der Kardinal von Mailand, in ähnlicher Weise. Er betonte dabei noch zusätzlich die Notwendigkeit, dass sich die Partner innerhalb einer Ehegemeinschaft gegenseitig vor dem Virus schützen. „Mit Sicherheit kann der Ge-

brauch des Präservativs in bestimmten Situationen das kleinere Übel darstellen. Das ist besonders bei Ehepartnern der Fall, von denen einer mit Aids infiziert ist. Der Infizierte ist dazu verpflichtet, den Partner zu schützen, und der andere Partner muss die Möglichkeit haben, sich selbst zu schützen."[10]

Im Jahr 2001 wurde bei Priestern einer armen Region im Bundesstaat Rio de Janeiro eine Erhebung darüber gemacht, „was die Priester zum Thema Sexualität und Fortpflanzung sagen und was sie nicht sagen". Sie zeigt deutlich diese Spannung zwischen Theorie und pastoraler Praxis. Die Priester stellen „eine sehr große Diskrepanz zwischen dem" fest, „was die Kirche sagt, und dem, was das Volk tatsächlich lebt". Und nicht nur eine Diskrepanz, sondern bisweilen sogar einen Widerspruch, denn „das kirchliche Gesetz stößt sich hier sehr hart mit der konkreten Situation". Angesichts dieser Tatsache reagieren die befragten Priester allesamt mit der Haltung, „nach diesem Thema nicht zu fragen". Und von Seiten des Volkes wird es immer seltener, dass jemand in der Beichte ein entsprechendes Bekenntnis ablegt.[11]

Diese Unstimmigkeiten in der Pastoral sind weltweit bekannt und lagen schon zur Zeit der Veröffentlichung der Enzyklika offen zutage. In einer Analyse dieser Frage zehn Jahre nach der Veröffentlichung der Enzyklika kommt man zusammenfassend zum Schluss: „Das Verhalten der Menschen hinsichtlich der Fortpflanzung verändert sich, das Bedürfnis nach religiöser Legitimation verändert sich, und der Widerspruch zwischen der traditionellen Lehre der katholischen Hierarchie und dem Verhalten der Katholiken hinsichtlich der Fortpflanzung wird immer stärker."[12]

c) Die Betrachtung der *normativen Seite* scheint mir hier für die Reflexion unverzichtbar zu sein. Was ist - angesichts der Unterschiedlichkeit der Situationen und der Entwicklung moralischer Urteile - zur Rezeption des *normativen* Aspekts der Enzyklika zu sagen? Auch in diesem Fall möchten wir nicht den normativen Stellenwert von Aussagen des Lehramtes diskutieren. Doch es ist interessant festzustellen, dass die Rezeption von *Humanae vitae* seitens der Pastoral weithin von der Vorstellung einer eindeutigen Norm geprägt ist, die den Gebrauch der „künstlichen Empfängnisverhütungsmethoden" als Sünde identifiziert. Verschiedene, von autoritärem Denken geprägte kirchliche Gruppen betonen gerade diesen Vorschriftcharakter und tragen damit dazu bei, dass aus den Angeboten der Enzyklika eine große Disziplinarfrage wird.

Diese disziplinarische Seite wurde deutlich durch offizielle Maßregelungen gegen

Der Autor

Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos, geb. 1943 in Brasilien, forscht und lehrt am Centro Universitário S. Camilo in São Paulo. Sein Fachgebiet ist die Theologische Ethik, er ist Direktoriumsmitglied der Brasilianischen Gesellschaft für Bioethik und gehört der Kammer für Bioethik des Bundesstaates São Paulo an. Auf Deutsch erschien von ihm kürzlich „Das Brot als Zeichen des Teilens und des Widerspruchs. Ein ethisch-theologischer Versuch" (in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 1/2007). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Auferstehung als Prozess eines neuen Lebens" in Heft 5/2006. Anschrift: Rua Oliveira Alves, 164, 04210-060 São Paulo SP, Brasilien. E-Mail: mfabri@terra.com.br.

unterschiedliche Theologen aufgrund von Themen, die mit den Inhalten der Enzyklika zu tun haben. Die oben erwähnte Umfrage unter Priestern offenbart auch die Angst, Stellung zu nehmen und sich damit eine Vorverurteilung einzuhandeln. So lehnte es fast ein Drittel erwartungsgemäß ab, ein Interview zu geben. Man begründete dies mit der „Schwierigkeit, ein umstrittenes Thema anzusprechen, das voller Vorurteile und Tabus sei und über das man nach der Meinung vieler lieber schweigen sollte“[13].

In jüngerer Zeit hat jedoch der Umgang mit Disziplinarmaßnahmen erhebliche Veränderungen erfahren. Wenn man hartnäckige Fundamentalismen einmal außer Betracht lässt, ist der Dialog mit den jeweils subjektiven Sichtweisen ein zwingendes Erfordernis der *Legitimation* religiöser Normen selbst. Wenn man auf der einen Seite nicht voraussetzen kann, dass das moralische Gewissen der christlichen Gemeinde und eines jeden ihrer Glieder gut gebildet ist, dann wird es andererseits um so fragwürdiger, dieses Gewissen durch Disziplinarmaßnahmen bilden zu wollen.

Herausforderung der Aktualisierung: Perspektiven

Man muss anerkennen, dass die Enzyklika abgesehen von ihren umstrittenen Aspekten in ihren grundlegenden Fragen eine beständige Aktualität besitzt. Damit ist aber auch die Herausforderung bleibend aktuell, dass die christliche Moraltheologie heute in derselben Weise, wie es die Enzyklika tut, einen wertenden Beitrag liefert. Mit anderen Worten: Es geht darum, die Inhalte der Enzyklika vorwärtsgewandt zu prüfen und danach zu streben, dass sie ein aktueller, evangeliumsgemäßer Beitrag zur Bildung des christlichen Gewissens hinsichtlich dieses Themas werden kann. Angesichts des begrenzten Raums, der uns für diesen Beitrag zur Verfügung steht, wählen wir nur drei Gesichtspunkte aus, um zu sehen, in welcher Weise die Enzyklika aktualisiert werden kann.

a) Die *prophetische Kraft* der Enzyklika, mit der sie sich gegen verschiedene Tendenzen der modernen westlichen Kultur wendet, wurde immer wieder anerkennend hervorgehoben. Und tatsächlich gibt es weltweit eine wahre Flut an Literatur über den Einfluss der instrumentellen Vernunft und des Individualismus auf die Bildung von Werten und Kriterien moralischen Handelns. *Humanae vitae* ermutigt dazu, innerhalb einer umfassenden Sichtweise des Menschen in seiner leiblichen und spirituellen Dimension sowie in seinen Beziehungen nach ethischen Kriterien zu suchen. Ungeachtet des gegen die Enzyklika erhobenen Vorwurfs des Biologismus, bleibt die Frage der Enzyklika nach dem Respekt vor biologischen Vorgängen bestehen, wie ihn heute in gewisser Weise auch das ökologische Gewissen bejaht. Vom relationalen Gesichtspunkt her - insbesondere in armen Weltgegenden - springt insbesondere der Akzent auf der sozialen Verantwortung und der Gerechtigkeit bei der menschlichen Fortpflanzung ins Auge. Zusammenfassend geht es darum, auf ethischem und spirituellem Gebiet für den verantwortlichen Umgang mit der menschlichen Fortpflanzung auf ein

christliches Profil zu hoffen, dessen am Evangelium orientierte Inhalte Gerechtigkeit und Unentgeltlichkeit sicherlich einen Kontrast zu vielen Zeitströmungen bilden.

b) Aber wie lassen sich Gerechtigkeit und Unentgeltlichkeit innerhalb von komplexen Situationen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens heute verwirklichen? Seit der Zeit des Entstehens der Enzyklika antwortete man auf diese Frage, die bereits das Zweite Vatikanische Konzil gestellt hat[14], mit Hilfe von *unterschiedlichen Modellen einer theologischen Ethik.*[15] Das eigentliche Problem dabei ist nicht die theoretische Pluralität, sehr wohl aber die Art und Weise, wie man mittels dieser unterschiedlichen Theorien innerhalb des kirchlichen Beziehungsgefüges agiert. In dem Maß, in dem der Dialog zwischen den ethischen Modellen nicht vorankommt, gerät man in eine Sackgasse. Das Schweigen einer der Parteien wäre eine Lösung, um miteinander auszukommen, aber nicht im Sinne einer echten Begegnung und einer theoretischen Annäherung.

c) Die Kluft zwischen der *offiziellen Lehre* und der *Praxis der Gläubigen* hinsichtlich des Gebrauchs von empfängnisverhütenden Methoden ist vielleicht der wichtigste Punkt einer vorwärtsweisenden Neubewertung der Enzyklika. Denn hier bündeln sich die unterschiedlichen Herausforderungen, die eine solche Kluft ausmachen: 1. Sie kann auf eine Distanzierung von den evangeliumsgemäßen Werten der Gerechtigkeit und Unentgeltlichkeit in der Frage der Fortpflanzung hindeuten; auf diese Weise hätten wir es mit einer missionarischen Herausforderung für die Verkündigung des Evangeliums in unserer Zeit zu tun. 2. Sie kann fehlender Zustimmung zu den Kriterien und Werten entspringen, die der Bewertung und der moralischen Normativität in dieser Frage zugrunde liegen; in diesem Fall bestünde die Herausforderung darin, mit der urteilsfähigen Vernunft der Gläubigen heute in Dialog zu treten und gleichzeitig der Versuchung zu widerstehen, diese Frage einfach mit disziplinarischen Mitteln lösen zu wollen. 3. Sie kann auf die Tatsache zurückzuführen sein, dass man den Zusammenhang zwischen dem Wort Gottes (das durch die Enzyklika oder ausgehend von ihr gedeutet wird) und der komplexen Wirklichkeit, wie sie heute von den Menschen im realen Leben erfahren wird, nicht erkennt. Hier spitzt sich die Herausforderung zu, die schon im obengenannten Punkt deutlich wurde und mit einer Pädagogik der christlichen Moral zu tun hat, die einen Beitrag zur Gewissensbildung leisten will, um die Menschen instand zu setzen, verantwortlich zu handeln. Denn innerhalb einer komplexen Wirklichkeit ändern sich Gerechtigkeit und Unentgeltlichkeit nicht substantiell, sie müssen nur in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck kommen. Eine solche pädagogische Herausforderung setzt den Dialog mit Subjekten komplexer Erfahrungen voraus, die in letzter Instanz die verantwortlichen Subjekte eines moralischen Urteils in ihrem Handeln vor Gottes Angesicht sind.[16]

Im Laufe der vierzig Jahre seit ihrer Veröffentlichung stellt uns *Humanae vitae* auf diese Weise vor die Herausforderung, dass uns das Wort Gottes als Licht für unsere ethische Urteilsfähigkeit in einer so komplexen und umfassenden Materie dient. Sie stellte eine mutige Initiative angesichts der Probleme und Fragen dar,

wie sie noch heute bestehen. Doch um der eigenen Übereinstimmung mit dem Dienst am Evangelium willen setzt sie eine weitergehende Aktualisierung voraus, mit deren Hilfe ihre Inhalte und Methoden den Menschen, denen sie helfen will, näher gebracht werden.

[1] Vgl. zum Beispiel die zehn Jahre nach dem Erscheinen angefertigte Bibliographie: Francisco Javier Elizari, *A los diez años de „Humanae Vitae". Boletín bibliográfico,* in: Moralia 1 (1979), 235-253.

[2] In Brasilien zum Beispiel zitiert der 143 Seiten umfassende Text der *Campanha da Fraternidade* („Kampagne der Brüderlichkeit" - die Fastenaktion der brasilianischen Bischöfe; d. Übers.) von 2008 *Humanae vitae* überhaupt nicht, obwohl er Themen behandelt, die direkt mit der Fruchtbarkeit zu tun haben.

[3] Javier Gafo, *La anticoncepción en el Sínodo. Claroscuros del valor profético de la Humanae Vitae,* in: Sal Terrae 69 (1981), 30.

[4] Secretaría General del CELAM, *Globalización y Nueva Evangelización. Reflexiones del CELAM (1999-2003),* Bogotá 2003, 25.

[5] Quelle: IBGE (Instituto Brasileiro de Geografía e Estadísticas), Rio de Janeiro 1994.

[6] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Enzyklika VERITATIS SPLENDOR über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 111), Bonn 1993.

[7] Vgl. zum Beispiel Jean Desclos, *Resplendir de vraie liberté. Lectures de Veritatis splendor,* Montreal 1994.

[8] Jaime Snoek, *Humanae Vitae vinte anos depois,* in: Perspectiva Teológica 2 (1988), 310.

[9] In: Folha de São Paulo (brasilianische Tageszeitung; d. Übers.), 16. April 1995, 9.

[10] Im Internet unter: www.espresso.repubblica.it/dettaglio-archivio/1464314 (aufgerufen am 3. Oktober 2007)

[11] Lucia Ribeiro, *Sexualidade e reprodução. O que os padres dizem e deixam de dizer,* Petrópolis 2001, 56ff.

[12] Antonio Flávio Pierucci, *Igreja: contradições e acomodação. Ideologia do clero católico sobre a reprodução humana no Brasil,* in: CEBRAP (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento) 30 (1978), 33.

[13] Ribeiro, *Sexualidade e reprodução,* aaO. 47.

[14] *Gaudium et spes,* Nr. 51.

[15] Aus der unüberschaubaren Literatur dazu vgl. die Übersicht bei José Vico Peinado, *Eticas teológicas ayer y hoy,* Madrid 1993.

[16] *Gaudium et spes,* Nr. 50.

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

Humanae vitae im Rückblick: eine philippinische Bewertung

José M. de Mesa

I. Die Reaktion der philippinischen Bischöfe: zu Beginn und am Schluss

Als *Humanae vitae* im Juli 1968 promulgiert wurde, unterstützte die katholische Bischofskonferenz der Philippinen umgehend, von ganzem Herzen und in aller Klarheit die Enzyklika Pauls VI. im Oktober desselben Jahres.[1] Der Grundzug ihrer Erklärung war der des demütigen Gehorsams gegenüber „rechter moralischer Wegweisung"[2]. Ein Ungehorsam aus Gewissensgründen konnte ihrer Ansicht nach in diesem überwiegend katholischen Land nicht gebilligt werden, auch wenn kirchenamtliche Stellen ausdrücklich einräumten, es handle sich nicht um eine unfehlbare Lehre.[3] Die Bischöfe machten geltend, dass der Papst „über das Charisma des Beistands des Heiligen Geistes [verfüge, ...] dessen ich mich in meinen privaten Studien nicht erfreue"[4]. Für die philippinischen Bischöfe, die bis heute ein einflussreiches Gremium sind, lag der Hauptgrund für jede Art von Opposition in einem Missverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, und zwar einem, das man als „nachkonziliaren Glaubensabfall unter dem Deckmantel der Erneuerung"[5] betrachten könnte. Dieser öffentlich vertretene Standpunkt hatte zur Folge, dass die institutionelle Kirche jedem Versuch der philippinischen Regierung, das Bevölkerungswachstum durch Förderung moderner Mittel der Geburtenkontrolle in geordnete Bahnen zu lenken, damals wie heute konsequenten Widerstand entgegensetzte.

Bis heute blieb diese offizielle Haltung der philippinischen Bischofskonferenz unverändert. Das bestätigt ein kurzer Blick auf die jüngste maßgebliche Stellungnahme der philippinischen Kirche, die *Acts and Decrees of the Second Plenary Council* (= Beschlüsse und Erlasse der II. Vollversammlung) von 1991. Wenn auch im Ton nicht so kritisch wie ihre erste Reaktion von 1968, wiederholt sie fest und eindeutig jenen anfänglichen Standpunkt: „In Treue gegenüber ihren Lehren appelliert die Kirche an die Verantwortung aller, die es angeht, mitzuhelfen, den Begriff verantworteter christlicher Elternschaft so darzustellen, wie er in *Gaudium et spes, Humanae vitae* und *Familiaris consortio* enthalten ist." In diesem Sinne „sollte eine umfassendere, entschiedenere und systematischere Anstrengung unternommen werden, damit die natürlichen Methoden, die menschliche Fruchtbarkeit zu regulieren, bekannt gemacht, respektiert und angewandt wer-

den“[6]. Sie betrachtet die „direkt gewollte Abtreibung, Sterilisierung und Empfängnisverhütung weiterhin als in sich schlecht“[7].

Von daher ist es nur konsequent, wenn die Bischöfe bzw. einige ihrer Repräsentanten gegenüber jedem Versuch der Regierung, angesichts des rapiden Bevölkerungswachstums alle verfügbaren Mittel der Geburtenkontrolle zu fördern, erneut und sehr schnell die offizielle Position der Kirche bekräftigen: das Verbot aller empfängnisverhütenden Methoden außer solchen, die als natürlich angesehen werden wie die Zeitwahl- oder die Eisprungmethode. Es ist natürlich schon seltsam, dass die offiziellen kirchlichen Lehräußerungen, die sich gegen die künstlichen Mittel der Geburtenregulierung aussprechen, aber die sogenannten natürlichen befürworten, den Heiligen Augustinus weder zitieren noch auf ihn hinweisen, der ja alles streng verurteilt hat, was der Zyklus- bzw. Eisprungmethode ähneln könnte.[8] Man fragt sich, was dieses Schweigen wohl zu bedeuten hat.

II. Entwicklungen

In der philippinischen Kirche hat es zu diesem Thema keine wirkliche Diskussion gegeben, und man hat auch zu keiner Zeit zur Diskussion ermuntert.[9] Man stößt jedoch hin und wieder auf eine Befürwortung dessen, was die Regierung fördern möchte, und auf die Zurückweisung dieser Position durch amtliche Stellen der Kirche oder kirchlich anerkannte Organisationen, welche die offizielle kirchliche Position mit ihren Familienprogrammen unterstützen. Das einzige philippinische Mitglied der Kommission, die Paul VI. zu seiner Beratung in dieser Frage eingesetzt hatte, eine Demographin, die über die große Anzahl von Frauen, die im Lande Verhütung praktizieren, Bescheid wusste, betrachtet die unnachgiebige Position der Kirche gegenüber allen Formen der Geburtenregelung im Land als „unaufgeklärt“[10]. Heute freilich haben beide, Regierung wie Kirche, zumindest offiziell, das ganze Ausmaß des Problems zunehmender Armut und ständig wachsender Bevölkerungszahlen klar erkannt.[11]

Es wäre jedoch verfehlt zu meinen, dass es im Denken der philippinischen Bischöfe überhaupt keine Veränderung gegeben habe. Eine Entwicklung muss nicht unbedingt in der Zurücknahme des früher einmal Gesagten zum Ausdruck kommen, sie kann sich auch im Reden über andere, aber verwandte Fragen zeigen. Nicht ohne Bedeutung ist es, hier auf die Tatsache hinzuweisen, dass asiatische Kulturen im Allgemeinen und die philippinische im Besonderen in hohem Maße kontextgebundene Kulturen sind.[12] In solchen Kulturen brauchen gewisse Dinge nicht gesagt zu werden, um sie mitzuteilen. Daher muss man für den Kontext in diesen Kulturen eine Sensibilität mitbringen, um zu „hören“, was vielleicht nicht ausdrücklich gesagt wird. Im Gegensatz dazu verlangen Kulturen mit niedriger Kontextgebundenheit eine ausdrückliche Erläuterung von allem, was mitgeteilt werden soll.

Man kann daher aus anderen Lehräußerungen, die die Bischöfe abgegeben haben, durchaus einen Wandel in ihrer Einstellung zum ehelichen Geschlechtsverkehr

„heraushören". Denn selbst wenn die Bischöfe an der offiziellen kirchlichen Position zur Frage der Geburtenregelung ausdrücklich festhalten, so haben sie in der jüngeren Vergangenheit über andere Fragen tiefer nachgedacht, die sie zumindest für ebenso wichtig, wenn nicht sogar für noch wichtiger erachteten. In einem kulturellen Kontext, wo ausdrücklicher Widerspruch die Eintracht stört und als respektlos aufgefasst werden könnte, ist ein solcher „Schritt" durchaus erwähnenswert.

So hat sich zum Beispiel die philippinische Amtskirche, höchstwahrscheinlich in enger Anlehnung an *Humanae vitae* selbst, in der jüngeren Vergangenheit die personale Dimension der Ehe zu eigen gemacht und sie sogar weiterentwickelt. Von daher konnte die II. Vollversammlung feststellen, „dass es die Aufgabe der christlichen Familie ist, die Liebe Gottes sichtbar zu machen und mitzuteilen", indem sie eine „Gemeinschaft von Personen bildet" und „durch Zeugung und Erziehung der Kinder dem Leben dient"[13].

Und wenn die Bischöfe, um ein anderes Beispiel anzuführen, in den späten sechziger Jahren jeden möglichen Einwand gegen die Enzyklika mit ihrer Aufforderung zu demütigem bedingungslosem Gehorsam sozusagen schon zuvorgekommen sind, betonen sie zu Beginn der neunziger Jahre die Mitverantwortung der Laien in einer Kirche, in der alle mitwirken, und unterstreichen damit einen wichtigen Aspekt von Kirche als Gemeinschaft. Sie erklären, dass die Laien nicht „zu bloßen Objekten pastoraler Sorge" gemacht werden können, „zu passiven und willfährigen Empfängern der Verkündigung durch ihre Hirten."[14] Und wenn sie die Laien zu aktiver Beteiligung an der innerkirchlichen Verantwortung ermutigen, sagen die Bischöfe jetzt gerne, dass „niemand so arm ist, dass er nichts zu geben hätte, und niemand so reich, dass er nichts zu empfangen bräuchte"[15]. Das heißt sicher auch, dass aus dem Beitrag der Laien die aus Erfahrung gewonnenen Einsichten nicht ausgeschlossen werden sollen.

Nur begrüßen kann man in diesem Zusammenhang, dass die *Federation of Asian Bishops' Conferences* (FABC, Föderation der asiatischen Bischofskonferenzen), zu der ja auch die philippinischen Bischöfe gehören, gegenüber einer in Hingabe gelebten ehelichen Sexualität eine zunehmend positive Haltung einnimmt, wie sie in ihrer Stellungnahme zur Familie auf der achten Vollversammlung 2004 zum Ausdruck kam. Ohne vom Grundgedanken der *communio* abzuweichen, erklärt dieses in den späten siebziger Jahren gegründete Bischofsgremium, dass in der ehelichen Spiritualität in der Beziehung von Mann

Der Autor

José M. de Mesa, geb. 1946 in Manila, ist ein verheirateter philippinischer Laientheologe. Er studierte Philosophie und Theologie in Manila und promovierte in Religionswissenschaft an der Katholischen Universität Löwen, Belgien. Er ist Fellow an der De-La-Salle-Universität in Manila und Professor für angewandte systematische Theologie am übergemeindlichen Theologischen Zentrum von Quezon City auf den Philippinen. Zurzeit ist er außerdem Gastprofessor am Catholic Theological Union in Chicago, USA. Veröffentlichungen u.a.: Maginhawa – den Gott des Heils erfahren: Theologische Inkulturation auf den Philippinen (1992); Marriage is Discipleship (1995); Why Theology is Never Far Away from Home (2003). Anschrift: P.O. Box 221, U.P. Campus 1101, Quezon City, Philippinen. E-Mail: kajosedemesa@yahoo.com.

und Frau die ganze Person beteiligt sei, mit ihren „Gefühlen, Empfindungen, mit Leib und Seele". Dann bricht die Erklärung offen mit dem Denkmuster, welche die Sexualität nur mit Argwohn betrachtet, und spricht von der gegenseitigen Selbsthingabe im ehelichen Akt als einem „wahrhaft wunderbaren Geschenk und Geheimnis Gottes"[16].

Die Erklärung beschreibt die geschlechtliche Begegnung in der Ehe auf unzweideutig positive und sehr intime Weise: „Das tiefe Empfinden, eins zu sein, das Ehepaare im ehelichen Akt empfinden, das beglückende Gefühl, sich dem Geliebten in selbstvergessener Liebe hinzugeben, deutet eine *mystische Erfahrung von Ehe* an, in der jeder sich ganz an den anderen verliert. Sie werden von der Güte des Lebens selbst an- und zu ihr hingezogen und gelangen so dazu, das eigentliche Wesen Gottes als liebende Selbstmitteilung (*agape*) tiefer zu verstehen." Die Erklärung schließt dann mit den Worten, dass „die liebende Gemeinschaft von Leib und Seele, wie sie im ehelichen Akt zum Ausdruck kommt, die Spiritualität keineswegs schwächt, wie das in einer dualistischen Perspektive der Fall ist, die den menschlichen Körper abwertet, sondern sie im Gegenteil als Spiritualität der Gemeinschaft lebendig erhält, stützt und stärkt." Diese Entwicklung ist hochbedeutsam, wenn man an den Argwohn vieler denkt, wonach *Humanae vitae* offenbar darin versagt habe, das Misstrauen gegenüber der Sexualität abzuschütteln.[17]

III. Überlegungen

Theologisch kann die konstitutive Bedeutung der Erfahrung im Verstehensprozess des Glaubens nicht bestritten werden. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* selbst folgt diesem Muster, wenn sie besondere Lebenssituationen „im Licht des Evangeliums und der menschlichen Erfahrung" betrachtet (vgl. *Gaudium et Spes*, Nr. 46). Die Missachtung der Erfahrung führt leicht dazu, in einer speziellen Angelegenheit die falschen Fragen zu stellen. Die Fragestellung ist ganz entscheidend dafür, was und wie etwas diskutiert wird. Meiner Frau und mir scheinen die von *Humanae vitae* aufgeworfenen Fragen und die dort gegebenen Antworten für Verheiratete nicht gerade die wichtigsten zu sein. Wichtig erscheint uns die lebendige Verknüpfung zwischen dem Ehe- und Familienleben und dem Evangelium; während die Spaltung zwischen beiden „zu den schweren Verirrungen unserer Zeit" (*Gaudium et Spes*, Nr. 43) gehört. Es ist daher das *umfassende* Wohl unserer Ehe und Familie, das den theologisch-sittlichen Rahmen unserer Beziehung zueinander und zu unseren Kindern bildete und weiter bilden wird, nicht aber, dass jeder Sexualakt zeugungsoffen sei. Dass es in der Hauptsache Unverheiratete waren, welche die Fragen stellten, ist wohl kein ganz unwichtiger Aspekt in der Diskussion.

Ein spezifischer Punkt, den meine Frau und ich als Ehepaar in der Diskussion um *Humanae vitae* und in der Enzyklika selbst schmerzlich vermissen, ist eine Aussage über die Freude, zu lieben und ehelich verbunden zu sein, und die Freude, sich

in der sexuellen Begegnung als Ausdruck hingebender Liebe zu verschenken.[18] Wir werden den Verdacht nicht los, dass es das weiterbestehende, aus dem Dualismus stammende Misstrauen gegenüber dem Sexuellen ist, das die Kirchenleitung veranlasst, die tiefe Freude ausgelassener sexueller Leidenschaft und den körperlichen Genuss, den Verheiratete empfinden, durchkreuzen zu wollen.[19] Dieser Einfluss steckt wohl auch noch hinter der Aussage, dass jene, welche eine ehelose Lebensweise annehmen, auf die Ehe *verzichten.* Schließlich erklären ja jene, die heiraten, auch nicht, dass sie auf den Zölibat verzichten!

Gegenüber der eindeutigen Beschreibung einer lustvollen sexuellen Leidenschaft von Mann und Frau füreinander, wie sie das Hohe Lied der Liebe (5,10-16; 7,1-9) besingt, mögen vielleicht zölibatäre Hirten der Kirche geneigt sein, sich auf Augustinus zu berufen, der meint, ein Mann, der ein allzu heißer Liebhaber seiner Frau sei, werde zum „Ehebrecher mit seiner eigenen Frau"[20]. Wir jedoch betrachten gerade den sexuellen Genuss als ehrliches Kompliment an Gott, der uns unsere männlichen und weiblichen Körper gab und sie für diesen Zweck ausgestattet hat. Diese gute Schöpfungsgabe zu genießen heißt Gott lobpreisen. Das hat nichts zu tun mit einer schamlosen Gier nach Lust ohne jede Rücksicht auf die Konsequenzen (Hedonismus) noch mit selbstsüchtiger Ablehnung von Kindern (Egoismus), die zu einem sittlichen Niedergang führen würde, welche die furchtsame Enzyklika Pauls VI. damit verbunden sah.[21]

Was die besondere Frage, Kinder zu haben, betrifft, so sollten wir wohlweislich nicht vergessen, dass die Ehe eine Glaubensantwort auf die eine und einzige Berufung aller Christen ist: zuerst und vor allem das Reich Gottes zu suchen (Mt 6,33). Die Ehe ist eine Form christlicher Jüngerschaft. In ihren Entscheidungen zum Beispiel, wie Eheleute ihr Zusammenleben gestalten, ihr Geld ausgeben, ihre Zeit verbringen und ihre Kinder großziehen, treffen sie religiöse Entscheidungen für oder gegen das Reich Gottes, das sie vornehmlich in und durch ihre Ehe und ihr Familienleben suchen. Wenn Eheleute in der sexuellen Begegnung ihre Liebe füreinander und ihre Verpflichtung zur Förderung des Lebens ausdrücken und verkörpern, so ist das zugleich Ausdruck der Treue oder Untreue gegenüber den Geboten des Reiches Gottes. Vor dem Hintergrund der Aufforderungen zum Gehorsam gegenüber dem, was *Humanae vitae* verlangt, lohnt es sich zu bedenken, was das Zweite Vatikanische Konzil über das Recht auf Religionsfreiheit sagt, und zu sehen, wieweit das auch innerkirchlich anwendbar ist (vgl. *Dignitatis humanae,* Nr. 2). Die eheliche Partnerschaft zu leben und Entscheidungen zu fällen, damit sie gelinge, sind sittlich begründete Imperative. In diesen Glaubensentscheidungen ist die Freiheit von Eheleuten eher zu wahren als auf irgendeine Weise zu beschneiden.

Nach Gottes Willen zu fragen ist zweifellos Teil der jüdisch-christlichen Tradition. Wir müssen genau darüber nachdenken, was Gott von uns in den konkreten Lebensumständen verlangt. Eine vernachlässigte Seite der gleichen Tradition ist jedoch die Wahrheit, dass Gott das Leben und was daraus werden soll, uns anvertraut hat (vgl. Gen 1,28)[22], indem er die Verantwortung und das Vorrecht, bezüglich des Lebens die richtigen Entscheidungen zu treffen, in die Hände der

Menschheit gelegt hat. Wir wissen, welche Kraft von geschenktem Vertrauen ausgeht. Geschenktes Vertrauen erfüllt uns mit Zuversicht und dem wirklichen Gefühl von Verantwortung. Gott ist als vertrauensschenkender Gott zu sehen. Gott hat Vertrauen in uns. Das ist die davidische Sicht auf das Leben im Kontext des Bundes.[23] Das uns anvertraute Leben ist gleichsam ein Blankoscheck, den wir dann als Menschheit mit unserem Leben vollständig ausfüllen. Man fragt sich, welches Gottesbild in *Humanae vitae* und den Erklärungen, die dessen Standpunkt wiederholen, vorherrscht. Gewiss nicht das eines Gottes, der den Menschen vertraut, der zuversichtlich ist, dass Eheleute letztlich die richtigen Entscheidungen treffen werden, wohl aber das einer Gesetzgeber- und Richtergottheit, die Regeln erlässt und darauf achtet, dass sie befolgt werden, und die mit Lohn und Strafe Recht spricht.

Da schließlich bei der Veröffentlichung von *Humanae vitae* die Autorität ein Streitpunkt war und bleibt, sollte die in der Taufe begründete Gegenseitigkeit der Verantwortung zur Anhörung kommen. Erwachsene christliche Eheleute sind in der Kirche keine kleinen Kinder, die unwissend sind und denen man einfach nur sagen muss, wo es langgeht. In einer juridisch konzipierten Ekklesiologie waren ein Klerus, der lehrt, und passive Laien, die belehrt werden, die bisher vorherrschende Norm. Doch mit der Rückbesinnung auf echte Gleichheit in Würde und Verantwortung durch die Taufe im Zweiten Vatikanischen Konzil (*Lumen Gentium,* Nr. 31) muss von Klerus und Laien in gleicher Weise gegenseitiges Lernen und Lehren gepflegt werden. Dieser Glaube an die Gegenseitigkeit von Würde und Verantwortung (Mit-Verantwortung), die das Zweite Vatikanische Konzil auf diese Weise bewahrt hat, hätte in *Humanae vitae* bekräftigt und durch Beispiele veranschaulicht werden können, wenn Paul VI. die Erfahrung von Eheleuten als konstitutiv für ein Verstehen der Gebote des christlichen Glaubens ernst genommen hätte, wie das die von ihm berufene Kommission getan hat. Wir wissen heute, es war eine verpasste Gelegenheit.

[1] Die katholische Bischofskonferenz der Philippinen, *Hirtenbrief über die Enzyklika Humanae vitae,* in: Richard P. Hardy (Hg.), The Philippine Bischops' Speak (1968-1983), Quezon City 1984. Im Folgenden zitiert als CBCP *Hirtenbrief.* Vgl. auch William Shannon, *The Lively Debate,* New York 1970, 134-135.

[2] CBCP, *Hirtenbrief,* Nr. 6.

[3] CBCP, *Hirtenbrief,* Nr. 10, 14; vgl. William Shannon, *The Lively Debate,* aaO., 114.

[4] CBCP, *Hirtenbrief,* Nr. 14; vgl. auch William Shannon, *The Lively Debate,* aaO., 134. Shannon berichtet, dass in Asien die Bischöfe von Sri Lanka zu einer „uneingeschränkten und loyalen Zustimmung" der Katholiken zur Enzyklika aufriefen und die indischen Bischöfe ihre Unterstützung zusicherten. Ebenso forderten die japanischen Bischöfe zu einer gehorsamen Annahme der Enzyklika auf, aaO., 122, 132, 138.

[5] CBCP, *Hirtenbrief,* Nr. 17; vgl. William Shannon, *The Lively Debate,* aaO., 135.

[6] Catholic Bischop's Conference of the Philippines (Hg.), *Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines,* Manila 1992, 242.

[7] Ebd., 198.

[8] Vgl. Uta Ranke-Heinemann, *Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität*, Hamburg [2]1988, 87-90.

[9] Im angeführten Hirtenbrief erklärt die CBCP: „Wir stellen mit Freude fest, dass sich von unserem Klerus und den Führern des Laienapostolats nicht eine einzige Stimme öffentlich gegen die Enzyklika geäußert hat." Vgl. CBCP, *Hirtenbrief*, Nr. 14.

[10] So zitiert bei Robert McClory, *Turning Point*, New York 1995, 161.

[11] Interessant ist der Hinweis, dass die II. Vollversammlung mehr von den kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Problemen des Landes spricht, vor allem über die Kluft zwischen Armen und Reichen, und das Problem der Geburtenkontrolle eher nebenbei erwähnt als näher ausführt. Vgl. *Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines*, aaO., 10-13, 198, 242.

[12] Melba Maggay, *Understanding Ambiguity in Filipino Communication Patters*, Quezon City 1999, 12f.

[13] *Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines*, aaO., 195

[14] Ebd., 39.

[15] Ebd.

[16] Federation of Asian Bishops' Conferences (Hg.), *The Asian Family Toward A Culture of Life*, 2004, 104. Das Dokument wurde am 29. September 2007 im Internet zugänglich gemacht unter: www.fabc.org/asian_mission_congress/docs/AsianFamily.doc.

[17] Vgl. William Shannon, *The Lively Debate*, aaO., 190.

[18] Diesen Punkt erwähnt Colette Potvin, eine verheiratete Frau in der Päpstlichen Kommission und Unterzeichnerin des Mehrheitsgutachtens, als ein „Geschenk der Freude und physischer und psychischer Erfüllung". Vgl. McClory, *Turning Point*, aaO., 106

[19] Vor allem in Nr. 17 von *Humanae vitae*, vgl. McClory, *Turning Point*, aaO., 116.

[20] Vgl. Ranke-Heinemann, *Eunuchen*, aaO., 100.

[21] Shannon, *The Lively Debate*, aaO., 110-111.

[22] Ein im Mehrheitsgutachten der von Paul VI. einberufenen Päpstlichen Kommission näher ausgeführter Gedanke. Vgl. Robert McClory, *Turning Point*, aaO., 112-114, 172-179.

[23] „Was Gott zuerst, am besten und am meisten tut, ist, *seinen [Leuten] in ihrem geschichtlichen Augenblick Vertrauen zu schenken.* Er vertraut ihnen, er befreit sie von der Notwendigkeit, ihm durch Befolgung des Gesetzes, durch Kult oder Frömmigkeit zu gefallen. Er vertraut seinen [Leuten], dass sie nicht den Tod bringen, sondern das tun, was um der ganzen Gemeinschaft willen getan werden muss." Walter Brueggemann, *In Man We Trust: The Neglected Side of Biblical Faith*, Atlanta 1972, 33-34.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Verbindliche, bedingungslose Liebe und relationale Gerechtigkeit

Mary E. Hunt

Verbindliche, bedingungslose Liebe begegnet uns in vielerlei Gestalt. Sie ist keine „Lebensphase", sondern eine gnadenerfüllte Erfahrung, die häufig, wenn auch keineswegs immer, zur Gründung einer Familie oder Gemeinschaft führt. Im christlichen Leben bildet sie das Gefüge der ganzen Gemeinschaft und ist damit nicht einfach eine private Angelegenheit, sondern Teil des Gemeinwohls.

Früher wurde die verbindliche Liebe im Ehebund sakramentalisiert und/oder legalisiert. Da mehr und mehr Kulturen anerkennen, dass heterosexuelle Paarbindungen nur *eine* Form von verbindlicher, bedingungsloser Liebe sind, ist es an der Zeit, kritisch über *weitere* Wege nachzudenken, zu denen christliche Gemeinschaften die Menschen ermutigen können, um sich in eine solche Liebe zu vertiefen und sie zu erhalten. Andernfalls wird sowohl die religiöse Unterstützung der Liebe als auch ihre Feier für viele Menschen verloren gehen - und das wäre auch ein spürbarer Verlust für die gesamte Gemeinschaft.

Die gleichgeschlechtliche Ehe stellt heute den sichtbarsten und umstrittensten Versuch dar, die Basis der verbindlichen Liebe über die von den meisten Gesellschaften festgesetzten Grenzen hinaus zu erweitern. Der Heterosexismus ist die Beschränkung der legalen Liebe auf eine Frau und einen Mann und die Bevorzugung dieser Form der Liebe vor allen anderen.[1] Diese Form der Unterdrückung prägt den Unwillen der meisten christlichen Kirchen, die gleichgeschlechtliche Ehe anzuerkennen, obwohl viele (wenngleich nicht alle) Lesben, Schwule und Bisexuelle sehr gern wie ihre heterosexuellen Gegenüber verheiratet wären.[2] Bemühungen, die gleichgeschlechtliche Ehe zu ermöglichen (erfolgreich in Ländern wie Belgien, Kanada, den Niederlanden, Südafrika, Spanien und im Commonwealth Massachusetts in den USA), haben ein kreatives Denken über die Natur und Vielfalt verbindlicher Liebe angeregt, das wichtige Auswirkungen für christliche Kirchen hat.

Obwohl die Ehe der naheliegende Ort für die Diskussion zu sein scheint, stelle ich fest, dass, wenn man mit ihr beginnt, nicht die bedingungslose, verbindliche Liebe, sondern das Maß an gesetzlichen Verträgen zunimmt. Die Geschichte der Ehe verdeutlicht, dass sich die Institution im Laufe der Jahrtausende gewandelt hat, dass sie stets aber auch irgendeine Form von Eigentumsaustausch und/oder Eigentumsgemeinschaft beinhaltet hat, die vom Staat und/oder von einer Religion sanktioniert werden.[3] Als Gesellschaftsvertrag ist die Ehe elastisch genug,

um gleichgeschlechtliche Paare zu integrieren. Damit wird jedoch die bedingungslose, verbindliche Liebe außerhalb von Zweierbeziehungen nicht unbedingt gefördert. Aber diejenigen, die mit Kindern oder ohne Kinder in Zweierbeziehungen leben, haben somit die gleichen gesetzlichen Startbedingungen, solange sie die Rechte und Verpflichtungen eingehen wollen, die die Rechtsordnung bietet. Eine sakramentale Dimension in Verbindung mit dieser gesetzlichen zu schaffen, scheint mir jedoch Grenzen zu haben, wenn die Förderung der großen Vielfalt an Möglichkeiten angestrebt wird, wie Menschen verbindliche Liebe erfahren und ausdrücken.

Der Widerstand gegen die Ausdehnung der Ehe auf gleichgeschlechtliche Paare kann sehr heftig sein. So haben zum Beispiel religiöse Konservative in den USA, einschließlich der meisten katholischen Bischöfe, die Verhinderung der gesetzlichen Anerkennung der gleichgeschlechtlichen Ehe zum obersten Gebot gemacht. In diesem Gefecht muss man jedoch zwangsläufig für oder gegen die Ehe sein, als ob es für eine rechte Beziehung zwischen und unter Menschen, die zueinander stehen, keine andere Entscheidung gäbe. Das ist schlicht und einfach nicht wahr und keineswegs hilfreich, wenn es um das Ziel geht, aus einer christlichen Perspektive die vielen Formen verbindlicher, bedingungsloser Liebe, die diese Welt begnaden, zu stärken und zu fördern.

Ich glaube, dass es hier um relationale Gerechtigkeit und nicht um mehr Ehen geht.[4] Ich vertrete zwar die Auffassung, dass jedes Paar, das das gesetzliche Alter hat und zustimmungsfähig ist, heiraten und sich übrigens auch wieder scheiden lassen darf, möchte jedoch andere Formen verbindlicher, bedingungsloser Liebe untersuchen, denen weder gesetzliche noch religiöse Aufmerksamkeit geschenkt wird. Ich mache bei Bewegungen wie *Beyondmarriage.org* mit, die „eine neue strategische Vision für alle unsere Familien und Beziehungen" suchen.[5] Die Ausweitung ehelicher Rechte auf gleichgeschlechtliche Paare ist zwar ein Akt der Gerechtigkeit, lässt jedoch sehr viele andere Formen menschlicher Bindungen außer Acht. Wenn zudem die Kriterien für die Ehe quantitativ (zwei Menschen) statt qualitativ (geht es um Kinder oder andere Personen, die Fürsorge brauchen?) sind, fürchte ich, dass zu viele Menschen durch die Maschen fallen.

Es gibt viele Formen verbindlicher, bedingungsloser Liebe: zum Beispiel alleinerziehende Eltern mit Kindern, religiöse Gemeinschaften, Kinder, die sich um Erwachsene, in der Regel alte Eltern, kümmern, Freundeskreise, die miteinander einen Bund schließen, ganz zu schweigen von den Komplexitäten polyamouröser Verbindungen. Es wäre ethisch und theopolitisch einfach, all diese als moralisch anomal, für das Paradigma verbindlicher Liebe namens Ehe unpassend abzuschreiben und weiterzugehen. Ironischerweise würde ein solches Vorgehen tatsächlich erfordern, die gleichgeschlechtliche Liebe als ehewürdig zu betrachten, da sie im Vergleich zu diesen Alternativen von der gegenwärtigen Norm nur minimal abweicht. Angebracht ist jedoch eine wesentlich weiter reichende Bemühung, verbindliche, bedingungslose Liebe und relationale Gerechtigkeit zu überdenken. Die folgenden Überlegungen sind ein katholischer feministischer Beitrag.

Mit seinem raschen, technologisch bestimmten Tempo und seinem globalisierten Kontext ist das postmoderne Leben der verbindlichen, bedingungslosen Liebe nicht gerade zuträglich. Ich halte das für einen bedauerlichen Verlust, da die Liebe im Laufe der Zeit in einer gelegentlich isolierenden und entfremdenden Gesellschaft soziale Stärkung bedeutet. Namhafte gesellschaftliche Faktoren wie Kriege, Grenzen und Immigrationsbeschränkungen, ökonomische Ungerechtigkeit und dergleichen mehr halten viele eng vertraute Partner und Partnerinnen und/oder Familienmitglieder voneinander getrennt. Mediengeschürte psychologische Faktoren wie der Kult der Jungen und Schönen, die Versuchung des allzu frühen und leichten Geschlechtsverkehrs und der Reiz vieler Partnerinnen oder Partner schrecken allesamt von dauerhaften Beziehungen ab. Neu ist nicht nur für Autos und Handys besser, sondern gilt auch für Partnerinnen oder Partner. Sexualerziehung und reproduktive Gesundheitsdienste haben mit dem Sittenwandel nicht Schritt gehalten. Wie üblich müssen auch hier Frauen einen unverhältnismäßig großen Teil der Folgen ertragen und obendrein ihre Kinder austragen. Es ändert wenig oder gar nichts daran, wenn lesbischen und schwulen Paaren die Heirat erlaubt wird.

Was jedoch helfen wird, ist die erneute Fokussierung auf das grundsätzlich relationale menschliche Leben auf einem Planeten, der darum kämpft, es zu erhalten. Eine solche öko-feministische Anthropologie sieht die christliche ethische Aufgabe im Makro-Bereich, anstatt unter einem relationalen Mikroskop auszuspähen, wer mit wem gepaart ist. Sie lädt zu einem umfangreichen Überdenken dessen ein, was wir beiläufig als „die ganze menschliche Familie" bezeichnen. Wenn wir tatsächlich eine Familie und eins mit den Tieren und dem Rest der Schöpfung sind, dann können die Entscheidungen, die wir in Bezug auf Liebesbeziehungen treffen, zahlreich und vielfältig sein und somit göttliche Gnade eher spiegeln als der menschliche Konformismus. Relationale Gerechtigkeit ist jedoch notwendig, um diese individuellen Entscheidungen mit dem Wohl der ganzen Gemeinschaft zu verknüpfen und um sicherzustellen, dass ungeachtet des Familienstandes Gesetze und soziale Programme alle einschließen.

Wie würden religiöse Gruppen die vielen Formen verbindlicher Liebe feiern, ja im katholischen Sinne sakramentalisieren, d.h. öffentlich zum Ausdruck bringen? Im Fall der Ehe ist es einfach, da sich gleichgeschlechtliche und verschiedengeschlechtliche Zeremonien wenig, wenn überhaupt, unterscheiden. Die Herausforderung liegt jedoch darin, andere Formen als gleichwertig, legal, wichtig und heilig anzuerkennen. Religiöse Gemeinschaften fungieren zum Beispiel als Orte, an denen die bedingungslose Liebe der Mitglieder zueinander ausgelebt werden kann. Entgegen der lange tradierten Behauptung, es sei *kein* Sakrament, religiöse Gelübde abzulegen, ist es jetzt an der Zeit zu überlegen, was dieser Akt eigentlich bedeutet. Er ist offenkundig eine Form verbindlicher Liebe, die eine ganze Reihe von Menschen miteinbezieht, die gemeinsame Entscheidungen über ihr kollektives Leben treffen. Dieser Akt muss als das gesehen werden, was er ist, und auf gleicher Ebene wie die Ehe, d.h. als sakramental, anerkannt werden.

Ein anderer Kreis, der Aufmerksamkeit verlangt, ist die Gruppe alleinstehender

Menschen, zumeist Frauen, gelegentlich auch Männer, die Kinder aufziehen. Obwohl es in diesen Fällen keine Ehe gibt, besteht zwischen dem Elternteil und dem Kind ganz gewiss eine verbindliche, bedingungslose Liebe, die mit Verantwortung beladen ist und der Unterstützung durch die Gemeinde bedarf. Es ist an der Zeit, Segnungszeremonien und andere Formen der Bestätigung zu entwickeln, die die Unterstützung der Gemeinschaft für eine solch großzügige Entscheidung signalisieren. Das Sakrament der Eltern-Kind-Liebe muss noch entwickelt werden.

Eine weitere Form verbindlicher Liebe ist die Beziehung zwischen Betreuenden und Betreuten, häufig das Verhältnis eines erwachsenen Kindes zu einem Elternteil. Ich kenne für ein solches Verhältnis eigentlich keine strukturellen Stützen, indes viele Hindernisse, die sich auf die Hegemonie der Ehe zurückführen lassen. In Ländern, in denen zum Beispiel die Krankenversicherung an die Ehe gebunden ist (im Gegensatz zu Ländern, in denen die Gesundheitsfürsorge gerechter, auf der Grundlage der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, bereitgestellt wird), erweist es sich als unmöglich, Beihilfe für jemanden zu bekommen, mit dem man nicht verheiratet ist. Wenngleich religiöse Gruppen nicht für soziale Missstände verantwortlich gemacht werden können, sind sie dennoch nicht schuldlos, wenn ihre Theologie ein solches Ausschließlichkeitsdenken fördert. Es ist an der Zeit, diese liebevollen Beziehungen zu feiern, lange bevor sie zu Ende gehen, d.h. nicht bloß auf einer Beerdigung, sondern während sie gelebt werden.

Eine weitere Möglichkeit, verbindliche Liebe zu leben, besteht unter Freunden und Freundinnen, die keine rechtlichen oder verwandtschaftlichen Bande, vielleicht auch keine sexuelle Beziehung haben, sondern eine emotionale Bindung pflegen. Ihr Teilen des Alltags in einem Zuhause, das andere Menschen gastfreundlich aufnimmt, eines gemeinsamen Kontos, von dem sie großzügig spenden, und der Fürsorge füreinander hat keinen Namen, da sie zufällig vielleicht drei statt zwei Personen sind. Wie segnet und bestätigt eine christliche Gemeinschaft ihr rechtschaffenes Leben und erhebt sie zu öffentlichen Zeugen und Zeuginnen der Gnade? Es ist eine Herausforderung, sich dieses vorzustellen, weil die meisten Menschen dahingehend geprägt sind, die Liebe pärchenweise zu sehen, aber diese verbindliche, bedingungslose Liebe ist echt und kann ebenso geheimnisvoll gut sein wie jede andere Form der Liebe. Wenn die Gemeinschaft nichts tut, lässt sie eine Gelegenheit verstreichen, verbindliche, bedingungslose Liebe zu bestätigen. Sie gibt, ganz gleich wie unabsichtlich, der größeren Gesell-

Die Autorin

Dr. Mary E. Hunt ist katholische feministische Theologin und Mit-Direktorin der „Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual" (WATER) in Silver Spring, Maryland, USA. Als katholische Aktivistin in der Women-Church-Bewegung hält sie Vorträge und schreibt über Theologie und Ethik, mit einem besonderen Augenmerk für die Fragen der menschlichen Befreiung. Veröffentlichungen u.a.: A Guide for Women in Religion: Making Your Way from A to Z (als Herausgeberin, 2004); Good Sex: Feminist Perspectives from the World's Religions (als Mitherausgeberin, 2001). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Sophias Schwestern im Kampfe" in Heft 5/2000. Anschrift: WATER, 8035 13th Street, Silver Spring, MD 20910, USA. E-Mail: mhunt@hers.com.

schaft die Erlaubnis, Verheiratete zu bevorzugen, wenn es um rechtliche oder finanzielle Angelegenheiten geht. Hier ist ein neues Feiern von verbindlicher, bedingungsloser Liebe erforderlich.

Es gibt noch weitere Formen verbindlicher Liebe zu erkunden. Die meisten betreffen Menschen, die normalerweise als „alleinstehend" gelten - ein Begriff, der nur dann sinnvoll ist, wenn Freundschaft nichts gilt, und/oder wenn die Paarbindung normativ ist. In der Tat tragen solche Definitionen und die rechtlichen und religiösen Handlungen, die daraus erfolgen, zu den Ungerechtigkeiten gegenüber denen bei, die kein Glück in der Liebe haben oder die sich aus privaten Gründen entscheiden, lieber allein zu leben. Einige unserer besten Mystiker und Mystikerinnen und/oder Onkel fallen unter diese Kategorie. Sie beweisen, dass die gleichgeschlechtliche Ehe, die eindeutig ein Schritt auf Gerechtigkeit hin ist, wenn überhaupt geheiratet wird, bestenfalls eine ganz kleine Teillösung des sehr viel differenzierteren Problems der menschlichen Verschiedenheit ist.

Die Geschichte der Ehe zeigt die Verflechtung ihrer religiösen und zivilen Aspekte. Gleicherweise gibt es auch religiöse und zivile Komponenten für die Ausweitung relationaler Gerechtigkeit auf diejenigen, die sich nicht für ein Leben entscheiden, das die Paarbindung mit dem anderen Geschlecht beinhaltet. Eine sakramentale Tradition wie der Katholizismus kann helfen, indem sie eine Vielfalt an Riten ersinnt und ausprobiert, die den Wert verbindlicher, bedingungsloser Liebe in ihren unzähligen Formen feiert, und damit ihr Gedeihen fördert.

[1] Siehe Patricia Beattie Jung/Ralph F. Smith, *Heterosexism: An Ethical Challenge,* Albany, NY 1994 und Marvin M. Ellison/Judith Plaskow (Hg.), *Heterosexism in Contemporary World Religion: Problem and Prospect,* Cleveland, OH 2007.

[2] Die überzeugendsten katholischen Argumente für die gleichgeschlechtliche Ehe finden sich bei Daniel C. Maguire, *A Catholic Defense of Same-Sex Marriage, Religious Consultation of Population, Reproductive Health and Ethics,* Milwaukee, WI 2006 und Patricia Beattie Jung, *The Call to Wed: Why Catholics Should Celebrate Same Sex Marriage,* www.dignityusa.org/pdf/CallToWed-PBJ.pdf, Zugriff am 1. Juli 2007.

[3] Siehe Marvin M. Ellison, *Same Sex Marriage: A Christian Ethical Analysis,* Cleveland, OH 2004 und Rosemary Radford Ruether, *Christianity and the Making of the Modern Family,* Boston, MA 2001.

[4] Siehe *Roundtable Discussion: Same-Sex Marriage,* in: Journal of Feminist Studies in Religion 21 (2005/1), 83-117, einschließlich meines einleitenden Aufsatzes *Same-Sex Marriage and Relational Justice,* 83-92.

[5] Vgl. www.beyondmarriage.org, Zugriff am 2. Juli 2007.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Heilung für eine kranke Kirche?

Michael Brinkschröder: Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären - eine religionsgeschichtliche Anamnese, Berlin: Walter de Gruyter 2006; XV und 658 S., € 198,00

Im März 2003 veröffentlichte die römische Glaubenskongregation ihre *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Menschen.* Das Europäische Parlament hatte zuvor gefordert, in jedem Mitgliedstaat der EU gleichgeschlechtlichen Partnerschaften die gleichen Rechte wie Ehen zuzugestehen. Wieder wies Rom daraufhin, dass schon nach der Vernunft eine Ehe nur von Personen verschiedenen Geschlechts geschlossen werden könne und homosexuelle Beziehungen in keiner Weise zu billigen seien. Seit Jahren kämpfen Europas nationale Bischofskonferenzen gegen die Einführung entsprechender Institute oder die Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche. Papst Johannes Paul II. hat hier sogar - nach Kommunismus und Nationalsozialismus - eine neue Ideologie des Bösen am Werk gesehen (*Erinnerung und Identität,* 2005). Und selbstverständlich war der Heilige Stuhl auch dagegen, in den ersten Bericht über die Verfolgung von Menschenrechtsaktivisten in den Staaten der OSZE Übergriffe gegen Kämpfer für Homosexuellen-Rechte aufzunehmen (4. 10. 2007).

Seit der Weihe des schwulen Pfarrers Gene Robinson zum Bischof von New Hampshire (2003) steht die anglikanische Kirchengemeinschaft vor der Spaltung. Dabei geht es auch um die von der Episcopal Church zugelassene Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Die kalifornische Diözese San Joaquin zum Beispiel beschloss Ende 2007, die Episcopal Church zu verlassen und sich lieber einer südamerikanischen Provinz anzuschließen.

An diesen Streit in der anglikanischen Kirchenfamilie erinnert auch die *Gemeinsame Erklärung von Papst Benedikt XVI. und dem Erzbischof von Canterbury Rowan*

Williams (2006), die in der sich abzeichnenden unterschiedlichen Beantwortung ethischer Fragen (etwa was die Anerkennung homosexuell lebender Menschen angeht) ernsthafte Hindernisse für den ökumenischen Fortschritt erkennt. Seit Jahren weist Kardinal Kasper, Präsident des päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, auf die Gefährdung der Ökumene durch die neue Haltung der reformatorischen Kirchen in dieser Sache hin, jüngst in seinem Bericht über den Stand der Ökumene vor den Kardinälen am Vorabend des Konsistoriums (23. 11. 2007).

Woran entzünden sich die heftigen christlichen Reaktionen auf homosexuelle Menschen, was speist die Ängste, aus welchem Fundus beziehen die Kirchen ihre Vorurteile, woraus nährt sich die Wut der Oberen wie mancher Engagierter? Nur eine entschiedene Verteidigung der Vernunft gegen die Verdunkler der Wahrheit und Zerstörer des Lebens?

In der katholischen Kirche würden viele diese Fragen gerne übergehen, denn sich ihnen zu stellen hieße auch, eine Geistlichkeit zu beschreiben, in der vielfach gleichgeschlechtliches Verlangen, wie auch immer gezügelt und unterdrückt - oder ausgelebt, anzutreffen ist. Das hat Mark Jordan (*The Silence of Sodom*, 2000) eindringlich beschrieben.

Tatsächlich lässt sich auf der Ebene von katholischen Gemeinden und Verbänden auch eine andere Art des Umgangs entdecken und entwickeln: wenn die Bereitschaft sich Bahn bricht, einander kennenzulernen, Vorurteile zu überwinden und andere in ihren Erfahrungen und Perspektiven ernst zu nehmen. In den Kirchen der Reformation gewinnt dieses Potential auch auf höherer Ebene Gestalt. Dass die römische Kirche durch ökumenische Klage dem Einhalt zu gebieten sucht, scheint ebenso verständlich wie vergeblich.

Für den Theologen und Soziologen Michael Brinkschröder ist die Verdammung gleichgeschlechtlicher Sexualität hingegen kein Glaubensgut, sondern „Symptom einer Krankheit des christlichen Glaubens". Ziel seiner Würzburger Dissertation ist es, „zu verstehen, welchen Sinn dieses Symptom hat und wo die Ängste vor der gleichgeschlechtlichen Sexualität ihren Ursprung haben". Hierfür greift er zwei Verfahren aus der Psychoanalyse auf - die Symptomanalyse und die Anamnese - und überträgt sie auf die Religion. Mit einer religionsgeschichtlich verfahrenden Symbolanalyse will er eine Deutung dafür erarbeiten, „wie die Symptomatik der christlichen Antihomosexualität" entstanden ist, um das Christentum durch eine anamnetische Deutung zu „befähigen, seine pathologisch fixierte Antihomosexualität zu überwinden".

Hierfür untersucht er die Zeit vom 8. Jahrhundert v. Chr. bis zu den christlichen Apologeten im 2. Jahrhundert n. Chr. Manche werden sich angesichts dieses weiten Rückgangs in die Geschichte fragen, ob nicht allzu naiv der Begriff von Homosexualität auf fernste Zeiten übertragen werde, nachdem doch Foucault gezeigt habe, dass „der Homosexuelle" erst im 19. Jahrhundert entstanden sei und den Sünder und die Sünde der kirchlichen Vorstellungswelt ersetzt habe. Aber Foucaults Abgrenzung hat inzwischen einige historische Plausibilität verloren, und wie auch immer Selbstbild und die Ordnung der sexuellen Welt gesellschaftlich in der Geschichte je bestimmt wurden: In unserem Fall geht es

um Symbole, um Bilder der Begegnung mit Gott und gleichzeitig die feindselige Wahrnehmung von Personen, die mit anderen des gleichen Geschlechts sexuell verkehren, um Motive, diese zu fürchten, auszusondern, zu bekämpfen, zu vernichten. Auf dieses symbolische Arsenal greifen Kirchenleute noch heute zurück, wenn sie gegen selbstbewusste Lesben und Schwule zu Felde ziehen, homosexuelle Begegnungen, Orte und Lebensformen bekämpfen.

Um diesen Wendungen und Aktualisierungen folgen zu können, stellt Brinkschröder gerade die konstitutive Unschärfe von antihomosexuell einsetzbaren Symbolen ins Zentrum seiner religionsgeschichtlichen Rekonstruktion. Dabei richtet er sein Augenmerk auf zwei imaginäre Muster, die er zu bestimmten historischen Momenten jeweils untersucht: den Umgang mit der Sodomgeschichte und die sexuelle Theologie, die geschlechtlich-sexuelle Ordnung von Göttlichem und Menschlichem, die in den Figurationen der Weisheit und des Logos, der Seele und der Kirche greifbar werden. Die beteiligten Personen, Geschlechter und Begegnungen sind vielfältig und von wechselnder Natur und Position. Wenn Hans Urs von Balthasar in unserer Zeit vom Heiligen Geist als der Frucht der Liebe zwischen Vater und Sohn spricht und sie mit der Liebe zwischen einem Mann und einer Frau vergleicht, der ein Kind entspringt, treten unbefangenen Lesern zwei andere Verhältnisse vor das innere Auge: Inzest und gleichgeschlechtlicher Verkehr. Wie sehr muss das letzte verstoßen sein, auf dass es nicht zur Möglichkeit für Gottes Geschöpfe, sein Ebenbild wird, statt verboten, ja unsagbar zu sein.

Brinkschröder rekonstruiert die elementaren, nicht immer miteinander verträglichen „Bausteine" aus vorexilischer Zeit, die sich in der persischen Zeit zum priesterlichen Symbolsystem formieren, das sich im Kontext der hellenistischen Kultur diversifiziert. Besonders die Diskurse des hellenistischen Judentums und der Henoch-Apokalyptik münden in das christliche Symbolsystem, prägen Paulus und die Apologeten des zweiten Jahrhunderts.

Eine „entscheidende Weichenstellung in der sexuellen Theologie der jüdisch-christlichen Tradition" sieht Brinkschröder beim Übergang zum Monotheismus: Die prophetisch-deuteronomistische Theologie prägte das Bild des Ehebundes zwischen JHWH und seinem Volk. Weil gleichgeschlechtlicher sexueller Umgang verabscheut wird - auch das hat seine vielfältigen Anstöße erfahren und wurde vom großen Gegenbild Sodom am Ende aufgenommen -, stellt die dem Ehebund-Bild entspringende homosexuelle Begegnung von Männern und Gott ein Problem dar, das auf verschiedene Weisen verdrängt wird.

Diese Struktur der sexuellen Theologie wird mehrfach umgebaut: Philo schiebt zwischen Gott und Mann die jungfräuliche, weibliche Seele, was ihre Begegnung heterosexuell umformt; Paulus verlagert die Beziehung zwischen Christus und den Christen vom Fleisch zum Geist, und Justin der Märtyrer kommt auf die asexuelle Inkarnation des Logos durch die Jungfrau.

Diese Umbesetzungen münden in die sexuelle Theologie des christlichen Platonismus, die in der katholischen Kirche bis heute maßgeblich ist. Zu ihr gehören die Vorstellungen von der Kirche als jungfräulicher Braut und von Christus als

ihrem Bräutigam, der von zölibatären männlichen Priestern symbolisiert wird. In jeder Eucharistiefeier sieht Brinkschröder diese sexuelle Theologie reproduziert, die latent immer eine homosexuelle Theologie geblieben ist.

Viel christliche Fundamentalkritik an homosexuellem Leben gründet in Pauli Urteil im Römerbrief, dem sich Brinkschröder tiefgehend widmet. Angesichts der Zerreißprobe zwischen seinem innovativen Programm der Heidenmission und den traditionsbewussten Verstellungen der Judenchristen, hinter denen Brinkschröder die christlichen Henoch-Essener vermutet, greift der Apostel in Römer 1 auf die Wächter- und Sodom-Eschatologie zurück, in der er den Ausgangskonsens der Christen sieht. Um der Einheit der Christen willen muss er in der Folge alle diejenigen von der eschatologischen Rettung ausschließen, die (gemäß der zeitgenössischen Interpretation der Tat der Männer von Sodom) gleichgeschlechtlich miteinander verkehren. Mit seiner Rhetorik spricht Paulus auch hellenistisch akkulturierte Juden an, für die gleichgeschlechtliche Sexualität auch nach Platons Darlegungen gegen die Natur ist. „Insofern bildet die Antihomosexualität in der Tat das imaginäre Fundament des christlichen Abendlandes. Oder um einen Satz von Adolf von Harnack zu variieren: Das Christentum ist gegen Sodom gebaut."

Ob sich diese ausgrenzende Anfangshaltung, in der vieles zusammengekommen ist, bei näherer Beschau und tieferem Verständnis vom Glauben an den dreifaltigen Gott lösen lässt und die Kirche ihr antihomosexuelles Symptom aufgeben kann, muss sich noch zeigen.

Georg Trettin

Weitere Literatur zu den Themen dieses Hefts

Robert Aldrich: *Gleich und anders. Eine globale Geschichte der Homosexualität,* Hamburg: Murmann 2007, 384 S., € 36,00

Wolfgang Schürger u.a. (Hg.): *Schwule Theologie. Identität - Spiritualität - Kontexte,* Stuttgart: Kohlhammer 2007, 196 S., € 20,00

Joachim Helfer/Rashid al-Daif: *Die Verschwulung der Welt. Rede gegen Rede. Beirut-Berlin,* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, 199 S., € 10,00

Isolde Karle: *„Da ist nicht mehr Mann noch Frau ..." Theologie jenseits der Geschlecherdifferenz,* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, 288 S., € 24,95

Peter Bürger: *Das Lied der Liebe kennt viele Melodien. Eine befreite Sicht der homosexuellen Liebe,* Oberursel: Publik-Forum, erw. 3. Aufl. 2005, 224 S., € 13,70

Bernd-Ulrich Hergemöller: *Chorknaben und Bäckerknechte. Homosexuelle Kleriker im mittelalterlichen Basel,* Hamburg: Männerschwarm 2004, 144 S., € 18,00

Günter Grau: *Homosexualität in der NS-Zeit. Dokumente einer Diskriminierung und Verfolgung,* Frankfurt am Main: Fischer 2003, 367 S., € 12,90

Andreas Kraß: *Queer Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies),* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, 357 S., € 14,00

Wunibald Müller: *Küssen ist beten. Sexualität als Quelle der Spiritualität,* Mainz/Ostfildern: Grünewald 2003, 99 S., € 14,30

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

concilium

Zu diesem Heft

China und das Christentum – eine neue Phase der Begegnung?

Felix Wilfred, Edmond Tang und Georg Evers

China ist heute in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der internationalen Medien gerückt. Das rasche Wirtschaftswachstum des letzten Jahrzehnts hat bewirkt, dass China eine der führenden Industrie- und Handelsnationen der Welt geworden ist. Darüber hinaus ist China das Gastgeberland der kommenden olympischen Sommerspiele, die im August 2008 in Beijing stattfinden werden. Die Berichterstattung über China konzentriert sich hauptsächlich auf das Problem der Menschenrechte; das ist der Tatsache geschuldet, dass Chinas Ruf in dieser Hinsicht nicht der beste ist. Die Religionsfreiheit gehört zu den grundlegenden Menschenrechten, und die chinesische Gesellschaft hat diese oft durch restriktive Maßnahmen beschnitten - anfangs ging dies von den chinesischen Kaisern aus, später hat die kommunistische Regierung diese Politik fortgesetzt. Die chinesische Regierung erwartet von der Religion, dass sie eine stabilisierende Rolle zu spielen habe und Frieden und Harmonie in der Gesellschaft fördere. In der Vergangenheit bildeten die Lehren des Konfuzianismus die Kriterien für die Rechtgläubigkeit. Diese Rolle wird heute von der kommunistischen Partei übernommen; sie setzt die Regeln fest und stellt durch ihre Kontrolle sicher, dass die Religionen die besagte Harmonie innerhalb der Gesellschaft aufrechterhalten. Obwohl das Christentum seit dem 7. Jahrhundert in China präsent ist und vom 16. Jahrhundert an so große Missionare wie Matteo Ricci (1552-1610) dort gewirkt haben, war das Verhältnis zwischen China und dem Christentum oftmals

schwierig. Es gab Zeiten einer positiven Sichtweise und Wertschätzung des Christentums von Seiten Chinas, und ebenso gab es Zeiten scharfer Kritik und Verfolgung, je nach politischer und kultureller Konjunktur im Land. Der Beitrag christlicher Gelehrter aus dem Westen, die neue Erkenntnisse auf den Gebieten der Mathematik, der Astronomie und der Naturwissenschaften insgesamt brachten, stieß anfangs auf wohlwollendes Interesse der chinesischen Intellektuellen und des kaiserlichen Hofs. Doch die ablehnende Haltung der kirchlichen Obrigkeit in Rom gegenüber der Ahnenverehrung veranlasste die chinesischen Autoritäten, Missionsaktivitäten zu verbieten. Im 19. Jahrhundert entstellte der enge Schulterschluss der christlichen Missionare mit den kolonialistischen und imperialistischen Mächten des Westens die wahre Botschaft, die das Christentum China hätte vermitteln können.

Nach der Gründung der Volksrepublik China im Jahr 1949 begegnete die kommunistische Regierung den chinesischen Christen mit Misstrauen, weil sie mehrheitlich die Guomindang-Regierung Chiang Kai-sheks unterstützt hatten. Unter der Führung des Vorsitzenden Mao Zedong machte China seit 1949 durch die Einführung des Sozialismus einen weitreichenden Veränderungsprozess durch. Die Beziehung zum Christentum konnte von dieser Erschütterung der Gesellschaft nicht unberührt bleiben. Angefangen von der Vertreibung von Missionaren und der Schließung von Kirchen sowie dem Unterbinden von kirchlichen Aktivitäten in der ersten Zeit des sozialistischen Experiments, waren das Christentum und die Religion im Allgemeinen großen Veränderungen unterworfen. Erst nach den unruhigen Zeiten der Kulturrevolution (1966-1976) schlug die Reformpolitik Deng Xiaopings ein neues Kapitel der Beziehungen zwischen China und dem Christentum auf. Vor dem Hintergrund von Dengs Politik der „vierfachen Modernisierung" müssen wir das Interesse betonen, das das Christentum in China als ein mögliches Instrument der Modernisierung geweckt hat. So führte die Chinesische Akademie für Gesellschaftswissenschaften zusammen mit der Amity-Foundation im Oktober 1994 eine Konferenz zum Thema „Christentum und Modernisierung" in Beijing durch. Dabei ging es um die potentielle Rolle, die das Christentum im Prozess der Modernisierung Chinas spielen könnte. Diese Tagung markierte eine neue Etappe im Prozess der Bewertung der Rolle, die Religion im Allgemeinen und das Christentum im Besonderen spielen könnten, wenn sie China darin unterstützen, den Prozess des Aufbaus einer neuen und harmonischen Gesellschaft voranzubringen. Die neue politische und wirtschaftliche Öffnung Chinas hat dem Christentum neue Möglichkeiten erschlossen, und dennoch ist seine Beziehung zum Staat nach wie vor kompliziert und problematisch. Das deutlichste Beispiel dafür ist das Verhältnis des chinesischen Staates zum Vatikan. Die zwei großen Stolpersteine bilden die Frage der Ernennung von Bischöfen in China durch den Papst und die immer noch existierenden diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und Taiwan.

Die Begegnung Chinas mit dem Christentum hat viele theologische Fragen aufgeworfen und Themen auf die Tagesordnung gesetzt. In der Vergangenheit und auch in der Gegenwart hat es ein deutlich wahrnehmbares theologisches Engage-

ment gegeben. Das lässt sich an der Verbreitung christlicher Literatur und der wachsenden Bewegung der „Kulturchristen" im heutigen China ablesen. Für die protestantischen Christen sind die drei Prinzipien der eigenen Leitung und der Finanzierung und Ausbreitung aus eigener Kraft wichtige Elemente in ihrem Bemühen geworden, ihre eigene Weise eines im Land beheimateten und authentischen chinesischen Christentums zu entwickeln. Sehr wichtige Fragen in diesem Zusammenhang, die praktische Konsequenzen nach sich ziehen, sind das unterschiedliche Verständnis von Ortskirche, Religionsfreiheit etc. Die Beziehung Chinas zum Christentum muss auch in einem weiteren, multireligiösen Kontext gesehen werden. Dabei muss man sich die Veränderungen und Transformationsprozesse vor Augen halten, die andere in China existierende religiöse Traditionen durchmachen.

Die vorliegende Ausgabe von CONCILIUM behandelt einige ausgewählte Aspekte der Begegnung zwischen China und dem Christentum in Vergangenheit und Gegenwart. Sie zeigt den Zusammenhang zwischen der spirituellen Krise des Volkes in einer Gesellschaft, die heute raschen sozialen Veränderungen unterworfen ist, und der Renaissance der Religionen auf. Alle religiösen Traditionen in China erleben eine Phase der Neubelebung und der wachsenden Mitgliederzahlen. Als Beispiel wird hier das Wachstum des protestantischen Christentums im ländlichen Raum Chinas dargestellt. Auch unter den akademischen Forschern zu Religion und Christentum kann man eine Entwicklung in der Bewertung der Rolle des Christentums beobachten: Von einem ursprünglich apologetischen Standpunkt aus bewegt man sich nun hin zu einem tieferen Verständnis, ja sogar zur Bekehrung. In der katholischen Kirche Chinas ist es dringend notwendig, neue Priester auszubilden - diese Herausforderung verlangt eine neue Spiritualität des priesterlichen Dienstes. Ein Teil dieser Ausgabe widmet sich einigen Kommentaren und Reflexionen über Ereignisse und Dokumente der jüngsten Zeit zur Beziehung zwischen China und dem Christentum - so auch dem Brief von Papst Benedikt XVI. und dessen Rezeption.

Des Weiteren bietet diese Ausgabe einen Kommentar zu einem Ereignis aus jüngster Zeit: der Wahl eines neuen Jesuitengeneraloberen aus Asien.

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

concilium

Thema: China und das Christentum – eine neue Phase der Begegnung?

Christentum in China – eine Geschichte versäumter Gelegenheiten?

Georg Evers

Das Fragezeichen in der Überschrift deutet bereits darauf hin: Mein Blick auf die Geschichte der Begegnung des Christentums mit China in diesem Beitrag zielt insbesondere auf die „Gelegenheiten"[1], die - auch wenn sie leider nicht genutzt wurden - immer noch auf die guten Entwicklungen verweisen, die sich daraus hätten ergeben können, wenn man mit ihnen anders umgegangen wäre. Meine Absicht ist es deshalb nicht, dem Versäumten nachzutrauern, sondern vielmehr, daraus für die gegenwärtigen und künftigen Begegnungen zwischen Christentum und China zu lernen. Ich werde mich auf die Hauptfragen der Begegnung von christlichen Missionaren und Kirchen mit den religiösen und kulturellen Traditionen Chinas konzentrieren. Dafür muss man sich die geistigen, philosophischen und theologischen Kategorien vor Augen führen, die zur jeweiligen Zeit zur Verfügung standen, um nicht rückblickend ungerechte Urteile zu fällen. Mein Ziel in diesem Beitrag ist es eher, „neue Gelegenheiten" auszuloten, die man durch einen kritischen Rückblick auf die Begegnung des Christentums mit den kulturellen und religiösen Traditionen Chinas in der Vergangenheit entdecken kann.

Hinterließen die Arbeit so vieler christlicher Missionare und das Beispiel der von ihnen gegründeten christlichen Gemeinden irgendwelche Spuren im Wertesystem und in den geistigen Traditionen Chinas? Und umgekehrt: Hat die Begegnung mit diesem kulturellen und religiösen Kosmos die Entwicklung des Verständnisses und der Praxis der christlichen Sendung zu anderen Völkern und Kulturen in irgendeiner Weise beeinflusst? Es wird oft behauptet, dass China ein Testfall für die christliche Mission sei[2], weil wir hier alle Themen der Begegnung von Christentum und anderen Kulturen, Religionen und Ideologien finden könnten: so zum Beispiel das Problem der christlichen Identität, das Problem der Einwurzelung des christlichen Glaubens in andere Kulturen, des interreligiösen Dialogs, das ökumenische Problem einer gespaltenen Christenheit, das Problem der Modernisierung, die Herausforderungen des Marxismus und der Globalisierung.

Die erste Begegnung des Christentums mit China: Nestorianische Mönche bringen die „Religion des Lichts" nach China

Die historische Quellenlage in Bezug auf die sogenannte nestorianische Kirche in China ist dürftig.[3] Die ersten Informationen über diese ersten Christen in China stammen von der berühmten Stele von Xian, einer Steinplatte, die - wie man feststellen konnte - im Jahr 781 hergestellt worden ist. Auf ihr sind die grundlegenden christlichen Lehraussagen in chinesischer Sprache und in einigen wenigen syrischen Zeilen am unteren Rand aufgezeichnet. Dieses berühmte Dokument bezeugt die Existenz einer christlichen Gemeinde in China zur Zeit der Tang-Dynastie (618-907). Es wurde in der Erde vergraben von Jesuitenmissionaren im Jahr 1625 entdeckt.

Erst viel später, nämlich zu Beginn des 20. Jahrhunderts, wurden weitere Belege für ein christliches Leben auf chinesischem Boden während der Tang-Dynastie gefunden: Es handelt sich um Manuskripte, die man in den Höhlen von Dunhuang im Nordwesten Chinas entdeckte. Dem Text der Stele von Xian zufolge fand die erste Begegnung zwischen Christentum und China im Jahr 635 statt, als eine Gruppe nestorianischer Mönche unter der Führung des Mönchs und Bischofs Alopen aus Persien kommend in Changan eintraf. Dies war damals, während der Regierungszeit des Kaisers Taizong (627-649), des zweiten Kaisers der Tang-Dynastie, die Hauptstadt Chinas.

Die nestorianischen Mönche gehörten, um genau zu sein, dem ostsyrischen Ritus der christlichen Kirche in Persien an. Sie wurden vom Kaiser willkommen geheißen. Nachdem er ihre heiligen Schriften und ihre Lehren sorgfältig geprüft hatte, stellte er ihnen ein Stück Land für die Errichtung eines Klosters zur Verfügung. Die „Religion des Lichts", wie das Christentum zu dieser Zeit genannt wurde, erlebte während der Tang-Dynastie eine zweihundertjährige Zeit der Blüte und des kontinuierlichen Wachstums. Klöster und Kirchen entstanden überall im

Reich. Die dürftigen historischen Quellen lassen nicht mehr als Schätzungen zur Größe der nestorianischen Kirche während dieser Zeit zu. Fand sie Anhänger unter der autochthonen chinesischen Bevölkerung oder beschränkte sie sich im Wesentlichen auf die ausländischen Handelsreisenden und Diplomaten, die damals in China lebten?

Dass die nestorianischen Christen sich um die Ausbreitung des christlichen Glaubens bemühten, kann man bereits der Tatsache entnehmen, dass die nestorianischen Mönche die grundlegenden Texte und Lehrinhalte des Christentums ins Chinesische übersetzten; sie bedienten sich dabei buddhistischer und daoistischer Begriffe und Vorstellungen. Die uns zugänglichen Manuskripte scheinen darauf hinzudeuten, dass die nestorianischen Mönche bei der Darstellung der zentralen christologischen und soteriologischen Aussagen in sehr weitreichendem Maß Anpassungen an die religiösen Vorstellungen von Buddhisten, Daoisten und anderen chinesischen Religionen vornahmen.

Die friedliche Existenz der nestorianischen Kirche fand ein plötzliches Ende, als der Kaiser Wuzong im Jahr 845 zunächst die Buddhisten verfolgte; da er den Einfluss der Religion insgesamt zurückdrängen wollte, dehnte er die Verfolgung jedoch nach und nach auf alle fremden Kulte in seinem Land, einschließlich des Christentums, aus.

Welches Erbe haben die nestorianischen Christen nun hinterlassen? Man muss sich eingestehen, dass die erste Verwurzelung des Christentums auf chinesischem Boden sowohl innerhalb der christlichen Überlieferung als auch innerhalb der chinesischen Geschichtsschreibung in Vergessenheit geraten ist. Der Versuch der nestorianischen Christen, die christliche Botschaft buddhistischen und daoistischen Vorstellungen anzupassen, scheint die Darstellung und Akzeptanz des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre eher geschwächt als gestärkt zu haben. Während der Buddhismus, der ja wie das Christentum ebenfalls verfolgt wurde, überlebte und trotz seiner ausländischen Wurzeln als eine chinesische Religion anerkannt wurde, blieb das Christentum eine fremde Religion, der es nicht gelang, in China dauerhaft Fuß zu fassen.

Das franziskanische Intermezzo während der Mongolenzeit

Die Missionsbestrebungen der Franziskaner im 13. und 14. Jahrhundert[4] waren eine Reaktion auf das Eindringen der Mongolen, die unter den großen Khans weitreichende Vorstöße nach Westeuropa unternommen hatten und das Christentum in seiner Existenz bedrohten. Unter Kublai Khan (1215-1291) war es den Mongolen gelungen, in Zentralasien ein riesiges Territorium zu besetzen und ganz China zu erobern. Sie etablierten dort ihre eigene kaiserliche Herrschaft, die Yuan-Dynastie (1271-1368) mit der Hauptstadt Khanbalik, dem heutigen Beijing. Im Jahr 1286 sandte Kublai Khan einen Brief an Papst Nikolaus IV., der

- Ironie der Geschichte - vom nestorianischen Bischof Bar Sauma übermittelt wurde und in dem er den Papst bat, katholische Missionare an seinen Hof in Khanbalik zu entsenden. Der Franziskaner Johannes von Montecorvino (1248-1328) wurde als Anführer einer kleinen Delegation auserwählt, die nach einer fünf Jahre dauernden Reise die Hauptstadt Khanbalik im Jahr 1294 erreichte. Da Kublai Khan zu dieser Zeit schon tot war, empfahl sich Johannes von Montecorvino seinem Nachfolger Timurleng (1294-1307), der sich den christlichen Missionaren gegenüber ebenfalls als freundlich gesinnt erwies. Gegen Widerstände von Seiten nestorianischer Christen errichtete Johannes von Montecorvino zwei Kirchen in Khanbalik, er bekehrte etwa 6000 Menschen, vorwiegend Mongolen, zum christlichen Glauben und übersetzte das Neue Testament und die Psalmen in die mongolische Sprache. Doch er behielt Latein als liturgische Sprache bei und war sehr stolz auf seinen Chor von 150 Knaben, denen er beigebracht hatte, lateinische Hymnen und andere liturgische Gesänge zu singen. Sie wurden vom Kaiser sehr geschätzt.

Als der Papst von der erfolgreichen Missionierung erfuhr, ernannte er Johannes von Montecorvino zum ersten Erzbischof der neugegründeten Erzdiözese Khanbalik. Er erhielt die Jurisdiktion über noch nicht existierende untergeordnete Diözesen. Nur wenige Jahre später wurde eine weitere Diözese in Zaiton, dem heutigen Quanzhou, errichtet, und der Franziskaner Gerhard von Perugia wurde zu ihrem ersten Bischof ernannt. Nach dem Tod von Johannes von Montecorvino im Jahr 1328 blieb der Sitz des Erzbischofs viele Jahre lang vakant. Im Jahr 1368 begründete Zhu Yuanzhang die Ming-Dynastie (1368-1644). Die Überwindung der Yuan-Dynastie bedeutete gleichzeitig das Ende der franziskanischen Missionstätigkeit und der kleinen christlichen Gemeinde in Khanbalik und Zaiton.

Welches Erbe hat die franziskanische Mission in China hinterlassen? Die franziskanische Mission blieb auf die kulturelle und religiöse Welt der Mongolen beschränkt und erreichte niemals die chinesische Gesellschaft in größerem Ausmaß. Der franziskanischen Mission fehlte es an genügend Missionaren, was die Entwicklung einer Missionsmethode, die den Erfordernissen dieser Zeit entsprochen hätte, praktisch unmöglich machte. So beschränkten sich die missionarischen Anstrengungen auf den bescheidenen Versuch, einige grundlegende christliche Texte zu übersetzen, wobei Latein als die einzige liturgische Sprache beibehalten wurde.

Der Autor

Georg Evers, geb. 1936 in Emmerich, 1958–1961 Philosophiestudium in München, 1962–1964 Studium der japanischen Sprache, Geschichte und Kultur in Kamakura, 1965–1969 Theologiestudium an der Sophia University in Tokio; 1969–1972 Promotion bei Karl Rahner in Münster über die Theologie der Mission und der Religionen; 1973–1979 Mitarbeiter in der Ökumene- und Erwachsenenbildung in Bendorf bei Koblenz; 1979–2001 Leiter der Asienabteilung des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen, ausgedehnte Reisen in Asien und aktive Mitarbeit bei vielen theologischen Konferenzen der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC). Zahlreiche Veröffentlichungen auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs und der Missionstheologie. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Das Problem des Martyriums in den Missionsländern" in Heft 1/2003. Anschrift: Rötgenerstr. 42a, B-4730 Raeren, Belgien. E-Mail: evers@skynet.be.

Die Akkomodationsstrategie der Jesuiten und der Ritenstreit (1645–1742)

Ich werde die Jesuitenmission und das Experiment der Akkomodation als Missionsmethode ausführlicher behandeln, weil ich den Ritenstreit als das entscheidende Ereignis in der Geschichte der christlichen China-Mission betrachte. Dieser Streit nahm seinen Anfang im frühen 17. Jahrhundert und dauerte fast zweihundert Jahre lang. Ohne Zweifel ist er verantwortlich für die Schwierigkeiten (oder sollten wir sagen: das Scheitern?) der christlichen Mission in China, aber auch in Japan, Korea und Vietnam.[5]

Wenn wir uns erneut dem Ritenstreit zuwenden, dann geht es uns keineswegs darum, zum wiederholten Mal die komplizierten historischen Fakten im Detail wiederzugeben oder die Diskussionen und Streitigkeiten rund um den Ritenstreit zu erörtern. Wir möchten uns vielmehr auf die ekklesiologischen und theologischen Folgen der abschlägigen Entscheidung der zuständigen römischen Stellen konzentrieren, als diese nämlich verfügen, dass es den chinesischen Konvertiten nicht erlaubt sei, weiterhin die traditionellen Riten zu Ehren der Ahnen und des großen Weisen Konfuzius zu praktizieren. Der Ritenstreit ist noch immer für uns von Interesse, denn er kann als ein Negativbeispiel für die Begegnung des Christentums mit anderen kulturellen und religiösen Traditionen betrachtet werden.[6] Er sollte zugleich den Christen in Asien und den römischen Behörden als Warnung dienen, die Fehler der Vergangenheit nicht zu wiederholen.

Die Missionsmethode der Jesuiten in China, deren Missionierung mit Matteo Ricci (1552-1610) begann, ist ein frühes Beispiel für einen Missionsansatz, der sich der Werte bewusst ist, die in anderen religiösen, philosophischen und kulturellen Traditionen gefunden werden können. Die ersten jesuitischen China-Missionare versuchten, die christliche Botschaft als eine Lehre darzustellen, die im Wesentlichen mit den grundlegenden philosophischen und ethischen Vorstellungen des Konfuzianismus übereinstimmte und so als deren Erfüllung verstanden werden konnte. Die von den Jesuiten entwickelte Missionsmethode in China bestand in einer Akkomodation der christlichen Botschaft an den gewohnten Kosmos der religiösen und kulturellen Vorstellungen innerhalb der chinesischen Tradition.

Diese Akkomodation war vom missionarischen Impuls, das chinesische Volk zum Christentum zu bekehren, motiviert. Sie setzte eine sorgfältige Kenntnis der chinesischen Sprache von Seiten der Missionare voraus, ebenso wie das Studium des kulturellen, philosophischen und religiösen Erbes Chinas. Sie setzte voraus, dass die Darstellung der christlichen Lehre durch Verstehensraster erfolgte, wie sie in der chinesischen Tradition vorgefunden wurden, und dass man den chinesischen Gebräuchen, der chinesischen Philosophie und der chinesischen Lebensweise Hochachtung entgegenbrachte. Dieser Missionsansatz betonte die Kontinuität und Übereinstimmung von Evangelium bzw. christlicher Ethik und den chinesischen Denkweisen sowie dem chinesischen Menschenbild. Den potentiel-

len Katechumenen wurde das Christentum als die Erfüllung der Einsichten und Lehren der chinesischen Weisen, insbesondere des Konfuzius, vorgestellt, und folglich wurde die Bekehrung als ein Schritt dargestellt, der keinen völligen Bruch mit der Vergangenheit erfordert; Bekehrung war in diesem Verständnis vielmehr eine spirituelle Entwicklung, die sich im Wesentlichen in Übereinstimmung mit den alten Lehren vollzog. Die Jesuiten behaupteten, dass die ursprünglichen konfuzianischen Schriften diese Einsichten unverkürzt enthielten, während sie spätere konfuzianische Gelehrte entstellt hätten. Wenn diese Abweichungen korrigiert würden, würde die grundlegende Übereinstimmung der christlichen Botschaft mit den alten Einsichten deutlich hervortreten und den Chinesen auf diese Weise den Weg ebnen, das Christentum eher als Erfüllung und nicht als Herausforderung der chinesischen Traditionen anzunehmen.

Die Jesuiten, die man als „Figuristen“[7] bezeichnete, suchten nach Spuren einer Uroffenbarung, die sie in den Schriften von Konfuzius nachzuweisen versuchten. Die Jesuiten verlegten sich deshalb vor allem auf die philosophische Argumentation über den Gottesbegriff und über die Attribute Gottes; die Christologie, die sich auf den historischen Jesus und dessen Kreuzestod konzentrierte, spielte dagegen eine geringere Rolle. Als eine „Naturreligion“ beruhte der Konfuzianismus in diesem Verständnis auf Vernunft und philosophischen Ideen, die Antworten auf die Fragen nach der Bestimmung und dem Sinn der Menschheit in dieser Welt geben wollen. Mit der Verwendung des Begriffs „Naturreligion“ (*xing jiao*)[8] nahmen die Jesuiten auf den konfuzianischen Begriff der ursprünglichen Gutheit des Menschen Bezug, ohne die Lehre von der Erbsünde aufzunehmen.[9] Konfuzianer, die sich zum Christentum bekehrten, verstanden deshalb ihre Bekehrung eher als grundlegende Bestätigung ihrer früheren Überzeugungen und nicht so sehr als Bruch mit falschen Glaubenswahrheiten und Praktiken.

Die Jesuitenmissionare waren davon überzeugt, dass Gottes universaler Heilswille sich in der Menschwerdung Jesu Christi, dem einzigen Erlöser der Menschheit, erfüllt habe. Deshalb finden alle religiösen und kulturellen Werte in anderen Traditionen und Kulturen ihre Erfüllung im Christentum, das allein die möglicherweise in ihnen enthaltenen guten Aspekte zur Entfaltung bringen kann. Angesichts dieser exklusivistischen und absolutistischen Haltung der christlichen Missionare reagierten viele Chinesen, insbesondere die Gebildeten, ablehnend und stellten die dieser Haltung zugrundeliegenden Annahmen in Frage. Die Chinesen waren schließlich davon überzeugt, dass das Reich der Mitte nicht nur im geographischen Sinn das Zentrum der Welt bildete, sondern auch dank seines hohen kulturellen, ethischen und religiösen Niveaus den Höhepunkt menschlicher Entwicklung in kultureller, ethischer, politischer und wirtschaftlicher Hinsicht darstellte.[10]

Der zentrale Punkt der Auseinandersetzung im Ritenstreit war die eher praktische Frage, ob es chinesischen Konvertiten erlaubt sein soll, weiterhin ihre traditionellen Riten in Bezug auf die Ahnen zu praktizieren und an der Verehrung des Konfuzius, des großen Weisen des chinesischen Volkes, teilzunehmen, oder ob solche Praktiken als mit dem christlichen Glauben und dem Kirchenrecht

unvereinbar gelten sollten. Die Fragen aber, die dabei tatsächlich auf dem Spiel standen, waren viel bedeutender, denn die Ahnenverehrung war ein zentrales Element der chinesischen Auffassung von der menschlichen Beziehung zwischen den Generationen und innerhalb der Familie, besonders auch zwischen Herrscher und Untertan. Die Frage, ob es den Konvertiten erlaubt sein solle, weiterhin an Zeremonien zu Ehren des Konfuzius teilzunehmen, war nicht nur eine innerkirchliche Angelegenheit; sie hatte vielmehr Auswirkungen auf die Stellung der chinesischen Christen innerhalb der Gesellschaft und des Staates.

In China bildete die Familie immer das Zentrum des gesellschaftlichen Lebens. Die herausragende Bedeutung der Ahnenverehrung, damals und in weiten Teilen auch heute noch, ist innerhalb dieses Verständnisses von der Rolle der Familie anzusiedeln. Die Ahnenverehrung ist der höchste Ausdruck der Pietät von Seiten der Söhne und Töchter und ist innerhalb der Wertordnung noch höher angesiedelt als die Loyalität gegenüber dem Kaiser, der sie andererseits wiederum Bestand verleiht. Von daher ist es verständlich, dass im Lauf der christlichen Missionsgeschichte in China, aber ebenso in Japan, Korea und Vietnam die Ahnenverehrung und der Ahnenkult eine solch zentrale Rolle spielten. In den Augen der chinesischen Herrscher untergruben die christlichen Missionare die Stabilität des Reiches, indem sie die Ahnenverehrung als Götzenkult anprangerten und den Konvertiten die Teilnahme daran verboten. Die unter Konvertiten weitverbreitete Sitte, die zu Ehren der Ahnen aufgestellten Tafeln zu zerstören, wurde nicht nur als ein Bruch mit der uralten Praxis verstanden, dem Lebenswerk der früheren Generationen Dank und Anerkennung zu zollen, sondern auch als ein Angriff auf die grundlegenden Sitten innerhalb der traditionellen Gesellschaft gedeutet. Die Weigerung der christlichen Konvertiten, die uralte Praxis der Ahnenverehrung weiter zu pflegen und Konfuzius die Ehre zu erweisen, stellte in den Augen ihrer Landsleute eine Bedrohung des historischen Fortbestands der chinesischen Kultur dar. Die ablehnende Haltung der christlichen Konvertiten, in deren Verständnis diese Praktiken keinen religiösen oder kulturellen Wert besaßen und sogar als Götzendienst und Sünde aufgefasst wurden, konnte von den Autoritäten nicht hingenommen werden; sie sahen darin einen Akt des zivilen Ungehorsams. In den Augen ihrer Landsleute galten die christlichen Konvertiten nicht mehr als patriotische Mitbürger, sondern vielmehr als Verräter ihrer eigenen Heimat, die den Befehlen der fremden Missionare gehorchten.

Die Mehrheit der Jesuiten befürwortete es, dass es den chinesischen Konvertiten erlaubt sein sollte, diese Riten weiterhin zu praktizieren.[11] Sie schlossen sich der Argumentation vieler chinesischer Gelehrter und sogar des chinesischen Kaisers Kangxi (1661-1722) an, dass die Ahnenverehrung und die Verehrung des Konfuzius bloße zivile Zeremonien seien und deshalb nicht als Akt religiöser Verehrung angesehen werden sollten. Die Position der Jesuiten, den christlichen Konvertiten zu erlauben, an der Ahnenverehrung festzuhalten, war jedoch für die franziskanischen und dominikanischen Missionare nicht hinnehmbar, denn sie sahen diese Praktiken als Götzendienst und deshalb unvereinbar mit der katholischen Lehre an.

Diese Unterschiede in der Haltung den chinesischen Riten gegenüber waren teilweise auf die unterschiedliche Erfahrung zurückzuführen, die die jeweiligen Parteien in ihrer Begegnung mit der damals üblichen Praxis der Ahnenverehrung in den verschiedenen Regionen Chinas gemacht hatten. Die Jesuiten hatten einen besseren Kontakt zu den gebildeten Schichten und deren subtileren Praktiken und Deutungen, wohingegen die Dominikaner und Franziskaner sich eher auf ihre Erfahrungen aus dem Zusammenleben mit einfachen Bauern und Fischern aus den Provinzen bezogen, die eine ländliche Volksreligiosität mit entsprechenden Sitten und Deutungen pflegten.

Der daraus resultierende Streit führte nicht nur zur Spaltung der Christen in China und der dort tätigen Missionsorden, sondern weckte auch das Missfallen des chinesischen Hofes und des Kaisers selbst gegenüber den christlichen Missionaren, ihren chinesischen Konvertiten und dem Christentum insgesamt. Die ablehnende Haltung den alten Riten gegenüber wurde als Ausdruck europäischer Überheblichkeit empfunden, die die chinesische Tradition und Kultur verunglimpfe und das Christentum sowie die westliche Kultur als der chinesischen überlegen ansehe. In den Augen der chinesischen Autoritäten und der chinesischen Bevölkerung war das Christentum eine Religion, die die zentralen Elemente der bestehenden Gesellschaftsordnung bedrohte und deshalb eine Gefahr für den Frieden und ein harmonisches Zusammenleben in der Gesellschaft darstellte. Dazu kam noch, dass die christlichen Konvertiten Gefolgsleute einer fremden Religion waren, die von einer Autorität außerhalb Chinas gelenkt wurde und sich so von außen in die inneren Angelegenheiten Chinas einmischte. Diese fremde Autorität wagte es sogar, den chinesischen Christen zu befehlen, den chinesischen lokalen Beamten und selbst dem Kaiser den Gehorsam zu verweigern, wenn die zivilen Gesetze dem Gesetz Gottes widersprachen; ihm zu gehorchen sei ja, so wurde gesagt, die oberste Pflicht des Menschen. Die chinesischen Christen standen vor dem Dilemma, dass Ungehorsam gegenüber Rom der Sünde des Götzendienstes gleichkam und die Befolgung der römischen Direktiven Illoyalität gegenüber den Ahnen und den Autoritäten des Staates bedeutete.

Das Erbe des Ritenstreites enthält einige Fragen, die auch heute noch von Bedeutung sind: Warum war es in der frühen Kirche theologisch richtig, dass sich das Christentum dem Einfluss der griechischen Philosophie, des römischen Rechtsdenkens und sogar der Gebräuche der germanischen Völker aussetzte? Warum galt nicht dieselbe Freiheit im Hinblick auf den Versuch der Anpassung des Christentums bei seiner Begegnung mit den Kulturen nicht nur Chinas, sondern anderer ostasiatischer Länder wie Japan, Korea und Vietnam? Die abschlägige Entscheidung der römischen Behörden im Ritenstreit veranlasste die chinesische Regierung, die christliche Mission zu beenden und das Christentum zu einer subversiven Religion zu erklären. Die vielen Fälle von Martyrium in China, ebenso wie in Japan, Korea und Vietnam, müssen einer neuen Bewertung unterzogen werden.[12] In den Augen der Christen sind diese Märtyrer der Stolz der asiatischen Kirchen, da sie Gott mehr gehorchten als den Menschen. Vom Standpunkt der chinesischen Autoritäten betrachtet aber waren die Unter-

drückung und Bestrafung von Christen, die den Gesetzen des Landes den Gehorsam verweigerten, notwendige Maßnahmen, um die gesellschaftliche und politische Stabilität aufrechtzuerhalten.

Die Begegnung des Christentums mit China im 19. und 20. Jahrhundert – getrübt durch die Allianz mit dem Kolonialismus

Die Begegnung von Christentum und China im 19. und 20. Jahrhundert ist von der Tatsache geprägt, dass die katholischen und protestantischen Missionsbemühungen in China in enger Verbindung mit der kolonialistischen Aggression westlicher Länder gesehen wurden. Das einst so mächtige chinesische Reich hatte viel von seiner Macht im Inneren und noch mehr seine Stellung unter den anderen Ländern eingebüßt. Die westlichen Mächte nutzten diese politische, gesellschaftliche und kulturelle Schwäche aus und konkurrierten miteinander um Einflusssphären im Reich der Mitte. In einer Reihe von Übereinkommen, die von den Chinesen „ungleiche Verträge" genannt wurden, zwangen die ausländischen Mächte des Westens China dazu, seine Häfen für den Handel zu öffnen und sogar Opium zu importieren.

In den Augen der meisten Chinesen bedienten sich die Missionare dieser „ungleichen Verträge", um ihre Missionsaktivitäten auf die inneren Regionen Chinas auszudehnen. Wenn die oftmals aggressive christliche Mission auf Widerstand von Seiten der lokalen politischen oder religiösen Institutionen stieß und wenn die Missionare angegriffen wurden, dann nahmen die westlichen Mächte diese „Missionszwischenfälle" zum Anlass, ihre Einflusssphären auszuweiten; der Schutz der Missionare diente dabei als Vorwand. Das Privileg der Exterritorialität für ausländische Missionare wurde auch auf die chinesischen Konvertiten ausgeweitet, die nach dem Empfang der Taufe nicht mehr der chinesischen Jurisdiktion unterworfen waren. Dies untermauerte den in der chinesischen Gesellschaft verbreiteten Eindruck, dass das Christentum in China etwas Fremdes war, das sich in hohem Maß auf die Kolonialmächte stützte. Unter den Chinesen kursierte zu dieser Zeit das geflügelte Wort: „Ein Christ mehr - ein Chinese weniger". Darin kommt die Überzeugung zum Ausdruck, dass ein Chinese mit der Bekehrung zum Christentum aufhörte, ein patriotischer Staatsbürger zu sein.

Der Ausbruch des Hasses gegen das Christentum und die Missionierung im sogenannten Boxeraufstand (1900-1902) zeigt, wie stark die Aversion gegen ein Christentum geworden war, das sich zu seinem Schutz und der Förderung seiner Entwicklung so sehr auf die Kolonialmächte stützte. Die ausländischen christlichen Missionare jener Zeit unterschieden sich in auffälliger Weise von denen des 17. und 18. Jahrhunderts, was ihr Verhältnis zu China und seinen kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Traditionen betrifft. Das einst so hoch geschätzte Reich der Mitte war in ihren Augen verfallen und nicht mehr die

großartige Zivilisation auf Augenhöhe mit der europäischen Kultur oder dieser sogar überlegen.
Ein weiterer Grundzug der damaligen Missionstätigkeit war die Bedeutung sozialer Aktivitäten zur Bekämpfung der in der chinesischen Bevölkerung weitverbreiteten Armut und des Hungers. Die noble Absicht, aus dem Geist der christlichen Nächstenliebe heraus den Armen zu helfen, wurde durch die Vermischung mit Missionsaktivitäten zur Gewinnung von neuen Konvertiten verdunkelt. Potentielle Konvertiten wurden für die Unterweisung im christlichen Glauben mit dem Versprechen geködert, an den Missionsstationen kostenlose Verpflegung zu erhalten - eine Praxis, die das Phänomen der sogenannten „Reischristen" hervorbrachte.
Die unter ausländischen Missionaren weitverbreitete hartnäckige Überzeugung von der Überlegenheit Europas führte dazu, dass aus China stammende Priester lange Zeit vom Bischofsamt ausgeschlossen waren. In der katholischen Kirche wurden die ersten sechs Bischöfe erst im Jahr 1926 von Papst Pius XI. in Rom geweiht - immer noch gegen den Widerstand vieler ausländischer Chinamissionare.
Wenn wir nach dem Erbe dieser Epoche der Geschichte der Begegnung von Christentum und China fragen, dann ist das Erste, was einem in den Sinn kommt, die Tatsache, dass die enge Verbindung von Missionsaktivitäten mit den Kolonialmächten den religiösen und geistigen Auftrag der Mission kompromittierte. Darüber hinaus machten der Überlegenheitsdünkel und Nationalismus der ausländischen Missionare eine fruchtbare Begegnung mit den Kulturen, Religionen und Traditionen Chinas nahezu unmöglich. Und die Tatsache, dass man zögerte, die Leitung der Kirche in die Hände des chinesischen Klerus zu legen, behinderte die Entwicklung der Ortskirche.

China und Christentum in der Volksrepublik China

Während des chinesischen Bürgerkrieges (1946-1949) zwischen der Guomindang-Regierung Jiang Jieshis (Chiang Kai-shek) und den Kommunisten unter Mao Zedong unterstützten die Katholiken und Protestanten die nationalistisch orientierte Regierung. In den Augen der chinesischen Christen war die kommunistische Ideologie wegen ihres kämpferischen Atheismus nicht akzeptabel. Die chinesischen Kommunisten ihrerseits betrachteten die chinesischen Christen als Feinde, weil sie die Guomindang-Regierung unterstützten und weil es ihnen aufgrund ihrer Verbindungen zum Ausland an Patriotismus mangelte. In Übereinstimmung mit der marxistischen Religionskritik betrachteten chinesische Intellektuelle[13] und später die chinesischen Kommunisten das Christentum, den Konfuzianismus und alle anderen religiösen Traditionen Chinas als Aberglaube. In den Anfangsjahren waren die chinesischen Kommunisten davon überzeugt, dass alle Religionen von selbst verschwinden würden, sobald der angestrebte sozialistische Staat geschaffen sei. Dann hätten die Religionen ihre vorüber-

gehende Aufgabe erfüllt, *Opium des Volkes* zu sein - eine Art Medizin, die den Menschen angesichts widriger sozialer Umstände überleben hilft.[14] Die Kommunisten unterschieden in ihrer Religionspolitik zwischen „feudalen abergläubischen Praktiken", wie man sie in den Volksreligionen finden konnte, und „für die aktuelle gesellschaftliche Situation legitime religiöse Aktivitäten" in den von der Regierung anerkannten großen Religionsgemeinschaften.

Die chinesischen Christen waren hinsichtlich ihrer Haltung gegenüber der kommunistischen Regierung gespalten. Die meisten Katholiken und auch viele Protestanten zögerten, mit einem atheistischen Regime zusammenzuarbeiten, und versuchten, als Religionsgemeinschaften im Untergrund, ohne Anerkennung durch die Regierung, zu überleben. Kleinere Gruppen von Katholiken und Protestanten schlossen sich den patriotischen Organisationen wie dem protestantischen Flügel der Drei-Selbst-Bewegung und der Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung an.

Im Chaos der Kulturrevolution (1966-1976) wurden Anstrengungen unternommen, alle Formen des religiösen Lebens in der Öffentlichkeit auszurotten und stattdessen aktiv den Atheismus zu propagieren. Die Reformpolitik Deng Xiaopings führte dann zu einer neuen Religionspolitik. Artikel 36 der Verfassung von 1982 garantiert jedem Bürger Religionsfreiheit.[15] In den darauf folgenden Jahren gewann das religiöse Leben an Kraft, trotz der wiederholten repressiven Maßnahmen seitens der Regierungsorgane gegen alle von der Regierung nicht anerkannten Formen religiöser Aktivität.

Die katholische Kirche machte eine Spaltung durch; dabei ging es um das Verhältnis zum Papst und dessen Recht, Bischöfe zu ernennen. Der Brief Papst Benedikts XVI.[16] an die Katholiken in China stellt einen Versuch dar, die Einheit unter den Katholiken Chinas wiederherzustellen und den Weg zu diplomatischen Beziehungen zwischen der chinesischen Regierung und dem Vatikan zu ebnen. In diesem Brief anerkennt der Papst, dass es auf dem Feld der Religionsfreiheit Fortschritte gegeben habe und dass die Religionen, das Christentum mit eingeschlossen, die Möglichkeit hätten, eine Rolle von wachsender Bedeutung in der heutigen Volksrepublik China zu spielen.

Ein weiteres, in gewisser Weise ironisches Indiz für ein Wiederaufleben der Religion sind die wiederholten Ermahnungen der kommunistischen Parteiführung, dass es Parteimitgliedern nicht erlaubt sei, sich an religiösen Aktivitäten zu beteiligen und vor allem religiösen Organisationen beizutreten.[17] Andererseits hat die Regierung eine Kampagne für eine „harmonische Gesellschaft" gestartet, die nur dann erreicht werden kann, wenn alle Gruppen in der Gesellschaft, nicht zuletzt die Religionen, im Hinblick auf dieses Ziel zusammenarbeiten. Bereits in der Vergangenheit haben kommunistische Kader widerwillig zugegeben, dass die Religionen einen wertvollen Beitrag zum sozialen Fortschritt und zur Moral in der Gesellschaft leisten können. In beschränktem Maße wird das Engagement von christlichen Organisationen im Gesundheits- und Erziehungswesen und auf sozialem Gebiet von der Regierung erlaubt. Auch auf akademischem Gebiet kann man eine neue Annäherung an das Phänomen Religion

feststellen. Das Institut für Weltreligionen der Akademie für Gesellschaftswissenschaften in Beijing und andere universitäre Institute in verschiedenen Regionen bringen neue Studien zur Geschichte, zu den Problemen und der Funktion von Religion im heutigen China hervor. Nur wenige dieser Studien und internationalen Konferenzen beschäftigen sich mit dem Christentum im Allgemeinen und seiner Rolle in der Volksrepublik China. Der Einfluss dieser akademischen Studien zu christlichen Themen ist zur Zeit größer als der der eher bescheidenen Beiträge protestantischer und katholischer Theologen in kirchlichen Einrichtungen.

Schlussfolgerung

Der Parforceritt durch die Jahrhunderte der Begegnung von Christentum und China vermittelt eine grobe Vorstellung von den vielen Schwierigkeiten, die diese Begegnung unterschiedlicher kultureller, religiöser und anthropologischer Ideen mit sich gebracht hat. Er zeigt die Missverständnisse, das menschliche Versagen, aber auch die Möglichkeiten und Herausforderungen auf. Im Ritenstreit trafen das chinesische kulturelle und religiöse Selbstverständnis, die Vollendung der kulturellen Entwicklung zu sein, und der Anspruch des Christentums, die einzig wahre Weltreligion zu sein, aufeinander. Die christliche Mission der neueren Zeit litt unter ihrer engen Verbindung zu den Kolonialmächten und ihrem Mangel an Kenntnis und Wertschätzung für die chinesischen Traditionen; so gelang es ihr nicht, in China wirklich Fuß zu fassen. Auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes sprachen ausländische Chinaexperten sogar vom Ende christlichen Lebens in China. Die heutige Erfahrung des Wiederauflebens des Christentums - und deshalb auch des religiösen Lebens insgesamt - ist eine Art Wunder, das oft übersehen wird, weil man zu sehr auf die Verletzungen der Religionsfreiheit, die immer noch an der Tagesordnung sind, schaut. Die erzwungene Isolierung von den Missionszentren im Ausland und die Verfolgung während der Kulturrevolution haben ein echt chinesisches Christentum hervorgebracht, das ein religiöser und geistlicher Einflussfaktor für die vielen Menschen wird, die im modernen China, das sich den Herausforderungen der Globalisierung und Modernisierung stellt, nach Orientierung suchen.

[1] Als erster benutzte René Laurentin den Ausdruck „versäumte Gelegenheiten" („occasions manquées"); vgl. René Laurentin, *Chine et Christianisme, après les occasions manquées,* Paris 1977.

[2] Vgl. Roman Malek (Hg.), *Fallbeispiel China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext,* Nettetal 1996. In diesem Buch wird China als „Testfall" für die christliche Mission beschrieben.

[3] Yves Raguin, *China's First Evangelization by the 7th and 8th Century Eastern Syrian Monks,* in: Roman Malek (Hg.), *The Chinese Face of Jesus Christ,* Bd. 1, Nettetal 2002, 159-179. Steve Eskilden, *Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts,* in: Malek (Hg.), The Chinese Face, aaO., 181-218.

[4] Jean Charbonnier, *Histoire des Chrétiens de Chine,* Paris 1992, 43-79.

[5] Vgl. George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times,* Chicago 1985; David E. Mungello (Hg.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and its Meaning,* Nettetal 1994.

[6] „Von einem missiologischen Standpunkt aus betrachtet ist die Bedeutung des Ritenstreits als des dramatischsten Kapitels der frühen Missionsgeschichte Chinas offensichtlich. Es gibt keinen Zweifel daran, dass das Ergebnis der letzten Phase dieser jahrhundertelangen Auseinandersetzung [...] das Schicksal der frühen Missionsbemühungen in China besiegelte." Vgl. Erik Zürcher, *Jesuit Accomodation and the Chinese Cultural Imperative,* in: Mungello (Hg.), The Chinese Rites Controversy, aaO., 31-60; 31.

[7] Claudia von Collani, *P. Joachim Bouvet SJ. Sein Leben und Werk,* Nettetal 1985.

[8] Das geht aus einer kurzen Beschreibung des Wesens des Christentums durch den berühmten, von Matteo Ricci bekehrten Paul Xu Guangqi hervor. Er kennzeichnete das Christentum durch vier chinesische Schriftzeichen: *qu fo, bu ru:* Das heißt: Es lehnt den Buddhismus ab und propagiert den Konfuzianismus. Vgl. J. Charbonnier, *Histoire des Chrétiens de Chine,* aaO., 139 f.

[9] Erik Zürcher nennt dies eine „weitgehende Neuinterpretation, Verkürzung und faktische Entstellung der christlichen Botschaft". Vgl. Zürcher, *Jesuit Accomodation,* aaO., 31-64; 49.

[10] „Dass Jesus Christus der universalste Mensch sein könnte, ist für den chinesischen Denker kein großes Problem, weil er ja von Haus aus in universalen Dimensionen denkt. Das eigentliche Problem liegt bei Jesus von Nazareth, das heißt bei der Tatsache, dass die entscheidende Heilstat Gottes in einer Person geschah und geschieht, die Nicht-Chinese ist. Dagegen sträubt sich der Stolz des chinesischen Denkers." Luis Gutheinz, *China im Wandel. Das chinesische Denken im Umbruch seit dem 19. Jahrhundert,* München 1985, 131.

[11] In diesem Fall kommt es sehr auf die Terminologie an, deren man sich bedient, denn wenn man den Ausdruck „Ahnenkult" benutzt, wird diese Praxis als „Götzendienst" und deshalb als mit den Christentum unvereinbar angesehen. Wenn man dagegen von „Ahnenverehrung" spricht, dann zählen die entsprechenden Handlungen zum ethischen Verhalten, den Vorfahren Respekt zu zollen. Das heißt, als solche unterliegen diese Handlungen keinerlei religiöser oder theologischer Bewertung.

[12] Georg Evers, *Das Problem des Martyriums in den Missionsländern,* in: Concilium 39 (2003), 74-82.

[13] Die Bewegung für ein neues China, die durch die „Bewegung des 4. Mai" von Studenten aus Beijing nach dem Ersten Weltkrieg geprägt war (den Anfang bildeten die Demonstrationen gegen die Versailler Verträge am 4. Mai 1919), lehnte den Konfuzianismus ab (der Slogan lautete: „Dadao Kongjia", das heißt „Zerschlagt das Geschäft des Konfuzius") und hieß „Herrn Naturwissenschaft" und „Herrn Demokratie" als die beiden westlichen Ideen willkommen, die China auf seinem Weg zur Moderne beistehen könnten. Religiöse Vorstellungen des Westens wie das Christentum wurden nicht als hilfreich für die angestrebte Modernisierung Chinas angesehen.

[14] Vgl. Zhuo Xinping, *Theorien über Religion im heutigen China,* in: Malek (Hg.), Fallbeispiel China, a.a.O., 417-426.

[15] In Art. 36 der chinesischen Verfassung aus dem Jahr 1982 heißt es: „Die Bürger der Volksrepublik China genießen Glaubensfreiheit. Kein Staatsorgan und keine gesellschaftliche Organisation und keine Einzelperson darf Bürger dazu zwingen, sich zu einer Religion zu bekennen oder nicht zu bekennen, noch dürfen sie jene Bürger benachteiligen, die sich zu einer Religion bekennen oder nicht bekennen. Der Staat schützt die normalen religiösen Aktivitäten. Niemandem darf eine Religion dazu benutzen, Aktivitäten durchzuführen, die die öffentliche Ordnung stören, die körperliche Gesundheit von Bürgern schädigen oder das Erziehungs-

system des Staates beeinträchtigen. Die religiösen Organisationen und Angelegenheiten dürfen von keiner ausländischen Kraft beherrscht werden."

[16] Papst Benedikt XVI., *An die Bischöfe, die Priester, die Personen des gottgeweihten Lebens und an die gläubigen Laien der katholischen Kirche in der Volksrepublik China,* Vatikanstadt, 29. Juni 2007. Im Internet unter: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2007/documents-/hf_ben-xvi_let_20070527_china_ge.html.

[17] Man gewinnt den Eindruck, dass die Mitglieder der kommunistischen Partei daran gehindert werden, von der in der Verfassung garantierten Religionsfreiheit vollen Gebrauch zu machen, denn es ist ihnen lediglich gestattet, sich dafür zu entscheiden, „sich zu einer Religion nicht zu bekennen", nicht aber, „sich zu einer Religion zu bekennen".

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

Die spirituelle Krise und die Renaissance der Religionen im heutigen China

Xu Jilin

Vor dreißig Jahren, also im Jahr 1978, wurde die dritte Plenartagung des elften Zentralkomitees der chinesischen kommunistischen Partei abgehalten. Damals löste die „Offene Reformpolitik" Deng Xiaopings die ursprünglichen Ideale von Marx und Lenin ab, wie sie Mao Zedong propagiert hatte. Seither hat die chinesische Wirtschaft riesige Sprünge nach vorn gemacht, und heute wird China als eine der Wirtschaftsgroßmächte der Welt angesehen. Die chinesische Gesellschaft hat sich in einem sehr hohen Maß säkularisiert. Welche Art von spiritueller Krise wird sich in dieser Gesellschaft entwickeln? Was wird dem spirituellen Leben der Massen den Takt vorgeben? Welchen Stellenwert, welche Funktion und welche typischen Züge haben die Religionen im gegenwärtigen spirituellen Leben der chinesischen Bevölkerung? Dieser Beitrag wird sich den genannten Themen stellen. Im Zeitraum von 2003 bis 2006 wurde eine groß angelegte soziologische Untersuchung des *Instituts für moderne chinesische Ideologie und Kultur* an der East China Normal University rund um die Themen der „gegenwärtigen Spiritualität bei den Chinesen" durchgeführt; sie beinhaltete auch das religiöse Leben der Bevölkerung. Diese Untersuchung bezog dreißig Städte mit ein und erfasste 4569 befragte Personen. Aussagekräftige Referenzdaten wurden erhoben, und ich werde mich in diesem Beitrag darauf beziehen.

I. Die Werte des Konsumismus

Nachdem Deng Xiaoping 1992 Südchina besucht hatte, überflutete die Marktwirtschaft das ganze Land. Der Säkularismus kam wie eine Flutwelle. Er betraf nicht nur das wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben, sondern übte auch auf das spirituelle Leben seine zersetzende Kraft aus. Das Entstehen der Marktwirtschaft machte die Logik des Geldes zur Logik des Lebens insgesamt. Der Konsumismus wurde im alltäglichen Leben der chinesischen Bevölkerung zu einer noch nie dagewesenen beherrschenden Kraft.

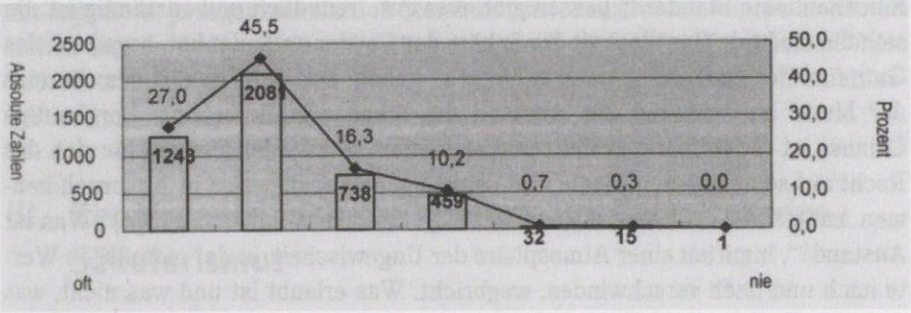
Im Gegensatz zur europäischen Kultur kennt die chinesische Kultur keine klare Grenzziehung zwischen dem Sakralen und dem Profanen. Obwohl die konfuzianische Kultur „den Himmel" als Bezugspunkt für das Übernatürliche benennt, ist sie dennoch im praktischen „Weg der Welt" verankert. Als sich das moderne China säkularisierte, vereinigten sich der konfuzianische Weg der Welt mit der Tradition des Benthamismus im gemeinsamen weltlichen Bestreben, China reich zu machen und die individuellen Freiheiten zu propagieren; diese wurden seither zum gesellschaftlichen Wert schlechthin. Der Materialismus hat ein Fundament geschaffen, das viele Dimensionen umfasst. Während der Zeit Maos bestimmte das asketische Ideal einer revolutionären Utopie den Lebensstil der Menschen. Doch als die Kulturrevolution ihr Ende erreichte, sorgte das emotionale Vakuum, das auf einen Mangel an spirituellem Leben zurückging, für einen heftigen Ansturm des Materialismus, dem kein Widerstand entgegengesetzt wurde. Die traditionellen Werte des konfuzianischen Denkens erschienen äußerst fehl am Platz, die revolutionäre Utopie der Mao-Ära wurde als tot betrachtet. Da es einen so großen Mangel an letzten religiösen Werten gab, legte die neu eingeführte Marktwirtschaft Urinstinkte unter den Menschen frei und trug so zum Entstehen eines seelenlosen und nackten Materialismus bei, der sich ausbreitete und die Gesellschaft durchdrang, bis er zum beherrschenden Wert der Gesellschaft wurde.

In den neunziger Jahren beteiligte sich China am Wettlauf der Globalisierung. Der einheimische Konsumismus erhielt mächtigen Auftrieb durch den globalen Konsumismus. So begann für das heutige China eine Ära grenzenlosen, im Grunde materialistischen Verlangens. Ein Übermaß an Verlangen war der Treibsatz für die Steigerung des Sozialprodukts und führte zu einem endlosen konsumistischen Streben. Dieses Verlangen ist mehr als eine subjektive Größe; durch die Massenmedien und die weitreichenden Möglichkeiten der Werbung vervielfältigt es sich, strukturiert es sich und breitet es sich aus.

Der Konsumismus ist zum beherrschenden Wert des Alltagslebens geworden, doch im Vergleich zu religiösen, philosophischen und ethischen Werten weist er eine verhängnisvolle Schwäche auf. Er trägt keinerlei Merkmale des Übernatürlichen oder Heiligen an sich und kann kein eindrucksvolles System von Anschauungen bereitstellen, die von einer Verfassung, einem Bildungssystem, religiöser oder bürgerlicher Erziehung aufgegriffen werden könnten. Das heißt: Obwohl der Materialismus von der Öffentlichkeit akzeptiert wurde und zum ethischen Stan-

dard dieser Zeit avancierte, kann er niemals die traditionelle Religion und Ethik ersetzen; diese überleben deshalb, weil die Menschen abgesehen von materiellen Bedürfnissen und Profitstreben auch noch die Sehnsucht nach einer Hoffnung haben, die auf der Furcht vor unvorhergesehenen Schicksalsschlägen und ihrem Bedürfnis nach einer religiösen oder emotional tragenden Gemeinschaft beruht. Die soziologische Untersuchung des Instituts hat ergeben: Wenn man die heutigen Chinesen nach dem Sinn des Lebens fragt, dann antworten 27 Prozent, dass sie oft darüber nachdenken, 45,5 Prozent denken manchmal darüber nach. Beide Kategorien zusammen ergeben 72,5 Prozent.

Fig. 1: Nachdenken über den Sinn des Lebens



Aus dem obenstehenden Schaubild können wir ersehen, dass der Konsumismus ungeachtet seines weit reichenden Einflusses keinen Sinn des Lebens vermitteln kann. Immer noch machen sich drei Viertel der chinesischen Bevölkerung Gedanken über den Sinn des Lebens. Dies schafft die psychologische Grundlage für die Renaissance der Religionen.

II. Der Verlust zentraler Werte

Nachdem die Offene Reformpolitik eingeleitet war, begann für die chinesische Gesellschaft eine außerordentlich aktive Zeit, doch bei diesen Veränderungen und Entwicklungen handelte es sich um keinen ausgewogenen Schritt nach vorne. Die Gesellschaft machte Spaltungsprozesse durch: Spaltungsprozesse zwischen den großen Städten und den ländlichen Regionen, zwischen den Küstenregionen und dem Landesinneren. Zwischen materialistischem Verlangen, spirituellen Sehnsüchten und verinnerlichten Kulturen besteht eine Unausgewogenheit. Die heutigen Chinesen haben ein sehr hoch entwickeltes und facettenreiches spirituelles Leben, und dennoch kann man in jedem Lebenslauf den Riss erkennen, der sich durch die Gesellschaft zieht. Eine der wichtigsten Ursachen dafür ist der Verlust von zentralen gesellschaftlichen Werten. Wenn die Gesellschaft zunehmend säkular wird, dann ist die transzendente Quelle von Werten nicht mehr erkennbar. China stürzt in eine Identitätskrise, und die Gesellschaft bekennt sich nicht mehr zu gemeinsamen Werten oder einer gemeinsamen Ethik.

Selbst wo es Überbleibsel von Moralität gibt, gibt es aufgrund des Fehlens von gemeinsamen objektiven Standards immer noch Konflikte und innere Ambivalenz.

Bei der Untersuchung stellte das Institut den Teilnehmern auch die Frage, ob sie der Aussage zustimmen könnten: „Bei unterschiedlichen Werten gibt es weder Gut noch Böse, Richtig oder Falsch." Es ergab sich, dass nahezu 60 Prozent dieser Aussage zustimmten. Das bedeutet: Wenn die objektive Grundlage für Werte verloren gegangen ist und die öffentliche Diskussion keinen Konsens geschaffen hat, der sie ersetzen könnte, dann entstehen Werterelativismus und Pragmatismus.

Werterelativismus im Alltagsleben heißt, dass es keine Gewissheit bezüglich der fundamentalen Standards dessen gibt, was gut, freundlich und anständig ist. Da sich die moderne Gesellschaft der Sphäre der Geister entledigt hat, begannen das Gute und der Anstand getrennte Wege zu gehen. Das Gute gehört dem Bereich der Moral an, während der Anstand die Standardethik betrifft. Der heutige Chinese ist recht liberal gesinnt und akzeptiert, dass jeder Mensch für sich das Recht auf seine eigenen Ideale und seine eigene Lebensweise in Anspruch nehmen kann. Das Problem ist aber, dass die Standardethik zur Frage, „Was ist Anstand?", inmitten einer Atmosphäre der Ungewissheit, in der moralische Werte nach und nach verschwinden, wegbricht. Was erlaubt ist und was nicht, was ehrbar oder eine Schande ist, ist von den Standards der Gesetzgebung und der Ethik klar definiert. Doch da diese Standards von keiner Quelle der Moral gedeckt sind und es ihnen an der Stütze durch ein transzendentes oder historisch bewährtes Wertesystem fehlt, sind diese gesetzlichen oder ethischen Standards bloß äußerlich und üben einen Zwang von außen aus. Sie können nicht als allgemein gültige Einsicht dessen, was sich ziemt, in das Selbstbewusstsein integriert werden. Andererseits gab es bei der Inkraftsetzung dieser Gesetze oder ethischen Standards nicht viel Beteiligung oder Diskussion von Seiten der Öffentlichkeit. Diese Standards, mögen sie auch auf Anstand beruhen, haben deshalb Zwangscharakter und können deshalb keine selbstverpflichtenden Standards für alle Bürger werden. Daraus kann sich folgende Situation ergeben: Einerseits sind Gesetze und ethische Standards allgegenwärtig und bestimmen das alltägliche Leben bis in kleine Details, andererseits spiegeln sie wenig von dem wider, was die Öffentlichkeit wirklich glaubt, und haben deshalb keinerlei Auswirkung; sobald die Zwang ausübende Gewalt irgendeine Schwäche zeigt, werden die Menschen ohne Skrupel das Gesetz brechen und sich dabei jeder ethischen Verantwortung oder jedem Bewusstsein von Bürgerpflicht entziehen.

Im täglichen Leben bedeutet die allgemeine Missachtung von öffentlicher Ethik und öffentlichen Standards keineswegs, dass die Öffentlichkeit im Allgemeinen jedes ethische Bewusstsein verloren hätte; die Menschen wenden auf ihre Werte lediglich die Kriterien der Relativität und Praktikabilität an. Im heutigen China verbirgt sich hinter der ethischen Einstellung des Werterelativismus der Pragmatismus. Wert und ethischer Standard werden so zu einer flexiblen Ausstattung für eine instrumentelle Vernunft, die dem Recht verpflichtet ist, aus allen gegebenen

Umständen seinen Vorteil herauszuschlagen. Für die Gesellschaft als ganze bedeutet die ethische Haltung des Werterelativismus eine utilitaristische Einstellung. Die Effektivität und Moralität politischer Maßnahmen unterliegen so dem Kriterium des „größten Glücks der größten Zahl". Für die Einzelnen innerhalb der Gesellschaft wurde es zu einer anerkannten alltäglichen Praxis, mit Wertestandards pragmatisch und flexibel umzugehen. Zum Beispiel: Für viele Eltern ist die Erziehung der Kinder im Hinblick auf ethische Themen ein Grund zur Verlegenheit. Im abstrakten Sinne erwartet man von den Eltern, dass sie ihren Kindern traditionelle ethische Standards vermitteln, doch im praktischen Leben vermitteln die Eltern ihren Kindern unvermeidlich andere, höchst flexible Methoden. Da diese Art Wertepragmatimus weit verbreitet ist, sind die Leute daran gewöhnt, mit doppelten, ja sogar mehrfachen Standards zu leben. Deren ethische Merkmale stehen immer unvermittelt nebeneinander, doch sie sind auf seltsame Weise unbewusst im Sinne einer irgendwie gearteten pragmatischen Vernunft miteinander vereint.

III. Renaissance der Religionen im Zeitalter des Säkularismus

Einerseits können die Werte des Konsumismus keine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens geben, andererseits machen viele Chinesen aufgrund des Verlustes zentraler gesellschaftlicher Werte die Erfahrung des Scheiterns, wenn sie eine Entscheidung treffen sollen. Im heutigen China ist ein scheinbar widersprüchliches Phänomen zu beobachten, seit die Gesellschaft beschleunigt auf den Säkularismus zusteuert: Die Religionen gehen ebenfalls einem Zeitalter ihrer Renaissance entgegen.

Obwohl China keine Tradition einer monotheistischen Religion kennt, gibt es dennoch einzigartige religiöse Traditionen im Land. Die hier beheimateten Religionen des Daoismus und des Buddhismus sowie die aus dem Ausland importierten Traditionen des (nichtkatholischen; d. Übers.) Christentums, des Katholizismus, und des Islam bilden die fünf am besten organisierten Religionen des heutigen China. Es gibt auch viele Bräuche der Volksreligionen wie z.B. die Ahnenverehrung und einen volkstümlichen Geisterglauben. Einige Minderheiten haben auch ihre ursprünglichen Religionen bewahrt.

Die nationale Untersuchung des Instituts macht ein wichtiges Phänomen deutlich: Unter den über 16-Jährigen bekennen sich 31,4 Prozent zu einem religiösen Glauben.

Der Autor

Xu Jilin ist Professor für moderne chinesische Geschichte und stellvertretender Direktor des Instituts für moderne chinesische Ideologie und Kultur an der East China Normal University in Schanghai. Er ist Autor zahlreicher Werke über zeitgenössische intellektuelle Strömungen in China. Anschrift: East China Normal University, Dept. of History, 3663 North Zhongshan Rd, Shanghai 200062, China. E-Mail: jl_xu@history.ecnu.edu.cn.

Fig. 2: Chinesen und Chinesinnen, die sich zu einer Religion bekennen

gläubig		nicht gläubig		insgesamt	
Anzahl	Prozent	Anzahl	Prozent	Anzahl	Prozent
1435	31,4%	3134	68,6%	4569	100,0%

Wenn wir diese Zahlen auf die Gesamtbevölkerung Chinas hochrechnen, dann bekennen sich 300 Millionen Menschen zu einer Form von Religion. Vor dieser Studie hat man diese Zahl nur auf etwa 100 Millionen geschätzt. Die Daten einer anderen Untersuchung bestätigen dieses Ergebnis. 34 Prozent der befragten Personen gaben an, dass ihre „Erkenntnisquelle für Lebensweisen" religiöser Unterweisung entstammt. Dieses Ergebnis weist eine große Nähe zu den 31,4 Prozent von Gläubigen der hier besprochenen Studie auf.

Aus der Untersuchung ging auch hervor, dass die Befragten mit einem religiösen Bekenntnis eher jünger sind. Wenn man die Bekenntnisse zu einer Religion ins Verhältnis mit dem jeweiligen Alter der Befragten setzt, dann sind 899 Personen, die sich zu einer Religion bekennen, zwischen 16 und 39 Jahren alt; das macht 62 Prozent der Gesamtzahl von 1435 sich zu einer Religion bekennenden Befragten aus. Nur 137 Personen waren älter als 55, was 9,6 Prozent entspricht.

Die folgende Tabelle gibt einen Überblick über die Verteilung der unterschiedlichen Religionen:

Fig. 3: Häufigkeitsverteilung der Religionen

Religion	Nennungen	Zugehörigkeit in Prozent	Nennungen in Prozent
Christentum	274	12,0%	19,1%
Buddhismus	756	33,1%	12,7%
Islam	223	9,8%	15,5%
Daoismus	147	6,4%	10,2%
Katholizismus	139	6,1%	9,7%
Volksreligionen	263	11,5%	18,3%
Ahnenkult	345	15,1%	24,0%
andere	137	6,0%	9,5%
Gesamt	2284	100,0%	159,2%

Die Tabelle zeigt, dass 1435 Teilnehmer insgesamt 2284 Optionen getroffen haben. Das bedeutet, dass viele Chinesen an mehr als eine Religion glauben. Unter den fünf am besten organisierten Religionen hatte der Buddhismus mit insgesamt 33,1 Prozent die meisten Anhänger, gefolgt vom Christentum mit 12 Prozent. Der Islam war mit 9,8 Prozent an dritter Stelle, dann kam der Daoismus mit 6,4 Prozent und an fünfter Stelle der Katholizismus mit 6,1 Prozent. Ahnen-

verehrung und Volksreligionen zählen zu den unorganisierten Religionen; zu ihnen bekannten sich 15,1 Prozent bzw. 11,5 Prozent.

Wenn wir nur die institutionalisierten Religionen betrachten und die 26 Prozent, die sich zu Ahnenverehrung und Volksreligionen bekennen, vernachlässigen, dann bleiben 67,4 Prozent der befragten religiösen Personen, die sich zu institutionalisierten Religionen bekannten, das bedeutet 24 Prozent der Bevölkerung über 16 Jahre, was etwa 220 Millionen Menschen entspricht.

Die seit der Offenen Reformpolitik am schnellsten wachsende Religion war das Christentum. Dieses Wachstum hat seit dem Jahr 2000 nicht nachgelassen. Innerhalb von zwei Jahrzehnten wuchs das Christentum von 10 Millionen Gläubigen auf 16 Millionen Gläubige an. Das ist die von der Kirche veröffentlichte offizielle Zahl; aktuelle Zahlen liegen darüber. Unsere diesbezüglichen Recherchen ergaben, dass 12 Prozent derer, die angaben, eine Religion zu haben, sich zum Christentum bekannten. Daraus kann man ableiten, dass es in China etwa 40 Millionen Christen geben muss, was wesentlich mehr ist als die geschätzten 16 Millionen.

Die Umfrage des Instituts erhob auch die Motivation für die Wahl einer Religion.

Fig. 4: Häufigkeitsverteilung der Gründe für Religiosität

		Anzahl der Antworten Häufigkeit	Prozent	Prozentsatz der Antwortenden
Gründe, einen religiösen Glauben zu haben	Den Weg des Lebens kennen, gut zu anderen sein	614	24,1%	45,1%
	Erfüllter Geist und Friede im Herzen	517	20,3%	38,0%
	Gesegnet sein und ein leichtes Leben haben	411	16,1%	30,2%
	Familiärer Einfluss	406	15,9%	29,8%
	Unglück vermeiden	205	8,0%	15,1%
	Religiöse Kultur ist ergreifend	125	4,9%	9,2%
	Kein besonderer Grund, einfach interessiert	125	4,9%	9,2%
	Heilung	113	4,4%	8,3%
	andere	36	1,4%	2,6%
Insgesamt		2552	100,0%	187,5%

24,5 Prozent gaben an, sie seien religiös, „um den Weg des Lebens zu kennen und anderen gegenüber gut zu sein"; 20,3 Prozent begründeten ihren Glauben damit, „einen erfüllten Geist und ein friedvolles Herz zu haben", und 4,9 Prozent denken, dass „die religiöse Kultur ergreifend ist". Das macht deutlich, dass für fast die

Hälfte der Gläubigen ein spirituelles Bedürfnis der Grund ihres Glaubens ist. „Eigennützige" Gründe wie „um Unglück zu vermeiden" gaben 8 Prozent der Gläubigen an; 16,1 Prozent gaben an, religiös zu sein, „um gesegnet zu sein und ein leichtes Leben zu haben", und 4,4 Prozent gaben „Heilung" an. Insgesamt macht das 28,5 Prozent; das ist ein signifikanter Prozentsatz.

Die Untersuchung des Instituts belegt die unter einheimischen und ausländischen Wissenschaftlern geläufige Ansicht, dass in China eine Renaissance der Religionen stattfindet. Warum gibt es in einer Gesellschaft, die im Allgemeinen auf den Säkularismus zusteuert, gleichzeitig auch eindeutige Anzeichen für eine Renaissance der Religionen? Vier Gründe sind hier zu nennen. Erstens: Nachdem China seine Offene Reformpolitik in die Wege geleitet hatte, lockerte die Regierung ihre Kontrolle der Religionen. Religionsfreiheit hat sich unter den fundamentalen Bürgerrechten einen eigenen Stellenwert errungen. Zweitens: Als der kollektivistische Sozialismus, wie er von Mao Zedong propagiert wurde, zusammenbrach, wurde die chinesische Gesellschaft immer individualistischer. Lebensstile, die von Isolation und Aufspaltung geprägt sind, haben zur Folge, dass persönliche Beziehungen abgekoppelt sind von fundamentalen Gefühlen, von Kultur und spirituellen Überzeugungen. Deshalb spielen die Religionen eine wichtige Rolle für die Neustrukturierung von Gemeinschaft in dieser zunehmend individualisierten Gesellschaft. Drittens: Die marktwirtschaftliche Gesellschaft hat das Familienleben zerstört, das Vergangenheit und Zukunft kennt; harte Wettbewerbsbedingungen berauben die Menschen der Möglichkeit, ihr eigenes Schicksal zu meistern; sie werden angesichts der ungewissen Zukunft ängstlich und entschließen sich daher, allen möglichen Göttern und Geistern anzuhangen, damit diese ihr Leben beschützen. Schließlich hat der Verlust zentraler gesellschaftlicher Werte eine spirituelle Krise mit sich gebracht. Die Menschen streben im Allgemeinen nach Sicherheit, was ihre Werte und ihr Handeln betrifft. Die übernatürliche Welt, wie sie in den Religionen beschrieben wird, bietet letzte Werte und vermittelt so eine klare Definition des Sinnes des Lebens und ethischer Standards.

Obwohl die Renaissance der Religionen in zunehmendem Maß weitergeht, hat sie doch gleichzeitig ein typisch chinesisches Ethos gefördert. Wir müssen anerkennen, dass mit der Renaissance der Religionen drei ausgleichende Faktoren gestärkt wurden: die klassische humanistische Bewegung, der Polytheismus und Pragmatismus der Religionen und der Widerstand des Nationalismus gegen importierte Religionen.

Obwohl es China mit einem ernsthaften Verlust zentraler Werte zu tun hat, suchen die meisten Chinesen die Lösung nicht in irgendeiner Religion, sondern im Humanismus. Das hat viel mit der langen und in der Geschichte tief verankerten Tradition des Humanismus zu tun. Buddhismus und Daoismus, die sich auf dem Boden des alten China entfalteten, bildeten nicht die Quelle der bestimmenden gesellschaftlichen Werte. Historisch war der weitgehend säkularisierte und humanistische Konfuzianismus der Hauptbezugspunkt für gesellschaftliche Werte und bildete das Zentrum der Ethik. Die Religionen durch Humanismus zu

ersetzen hat also eine alte historische Tradition, die im modernen China einen aktuellen Kontext findet. Zur selben Zeit wie die Religionen erleben auch Konfuzius und die daoistischen Kulturen eine Renaissance. In den Massenmedien waren die alten humanistischen Klassiker wie die Analekten und Zhuangzi stets populär und übten einen bedeutenderen Einfluss aus als die Religionen, die kulturelle Legitimität für sich beanspruchen konnten. Doch im chinesischen Denken gibt es letztlich keine Kluft zwischen Humanismus und Religion. Ein Christ kann zur gleichen Zeit ein glühender Verfechter der klassischen Lehren des Konfuzius sein. In China ist vielleicht die Integration von Humanismus und Religion der Dreh- und Angelpunkt der ernsthaften Themen, die darüber entscheiden, ob eine fremde Religion im Land Fuß fassen kann oder nicht.

Im Gegensatz zu Europa war China nie monotheistisch. Es gibt keine unüberwindbare Grenze zwischen dem Sakralen und dem Profanen. Die Chinesen verhalten sich den Religionen gegenüber tolerant und pragmatisch. Viele können sich dazu entschließen, sehr unterschiedliche religiöse Überzeugungen gleichzeitig anzunehmen. So sind zum Beispiel viele chinesische Buddhisten gleichzeitig Daoisten. Der Umfrage des Instituts zufolge verehren chinesische Christen auch ihre Ahnen und volkstümlichen Gottheiten und halten sich nicht an die Praxis des europäischen Monotheismus. Die Chinesen haben eine sehr praktische und pragmatische Sicht der Dinge. Sie empfinden Achtung vor einem Reich des Spirituellen, das sehr weit, voller Zweideutigkeit und höchst tolerant ist. Für einen Chinesen mag die Beziehung zwischen Gott und Mensch weniger der „Rechtfertigung aus dem Glauben" entsprechen als vielmehr dem „gegenseitigen Nutzen". Das Sakrale inmitten des Profanen fördert eine Spiritualität auf der Basis des göttlichen Schutzes; dies ist für viele chinesische Gläubige die grundlegende Logik.

Im Vergleich zu den einheimischen Religionen waren die aus dem Ausland kommenden Religionen in China Repressalien durch den Nationalismus unterworfen. Die jüngere Geschichte Chinas ist voll von Beispielen von Streitigkeiten mit Missionaren, die einen Konflikt zwischen der chinesischen Elite und der breiten Bevölkerung verursachten. Und immer hat die Regierung restriktive Maßnahmen gegen die Religion verhängt. Das Christentum erfährt in China ein rasches Wachstum, und sein spiritueller und kultureller Einfluss macht sich bemerkbar, doch für viele Angehörige der gebildeten Elite kann ein Gott aus dem Westen niemals die Harmonie der Gefühlswelt eines Chinesen bewirken, so attraktiv die christliche Kultur auch sein mag. Für eine kleine Zahl patriotischer Radikaler ist das Christentum ein kultureller Eindringling. Die Geschichte hat gezeigt: Wie eine ausländische Religion willkommen geheißen und gemocht wird, hängt davon ab, ob sie in China Wurzeln schlagen kann. Der Buddhismus kam aus Indien; nach einer Entwicklung über mehrere Generationen kam es zu einer harmonischen Einheit mit den zentralen Lehren des Konfuzius und des Daoismus, und daraus wurde ein einheimischer Zen-Buddhismus, der heute für sich in Anspruch nimmt, die Hauptreligion in China zu sein und bis heute ein Drittel aller Gläubigen umfasst. Kann ein europäisches Christentum diesen Erfolg des Bud-

dhismus wiederholen? Meiner Meinung nach ist hierbei der entscheidende Punkt, wie schnell das Christentum Lokalkolorit annehmen kann.

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

Wie sich die Landschaft des chinesischen Christentums verändert

Edmond Tang

Die reichhaltige, vielfältige und chaotische Realität

Vor kaum mehr als dreißig Jahren glich die religiöse Szene Chinas einer Wüste. Der Sturm der Kulturrevolution fegte alle „feudalen" Überbleibsel der chinesischen Gesellschaft hinweg, auch alle Religionen, sowohl die traditionellen wie die fremden. Es gab lediglich einige kleine Oasen in Beijing und Shanghai, wo einige Kirchen für Diplomaten und Ausländer weiterhin offen standen. Buddhistische und daoistische Tempel, Chinas so bedeutende kulturelle „Relikte", waren hauptsächlich für die Touristen geöffnet, und über religiöse Zeremonien runzelte man die Stirn. In einem seiner ersten Interviews mit ausländischen Besuchern sagte Bischof K. H. Ting von der chinesischen protestantischen Kirche, dass in Nanjing „wahrscheinlich nicht einmal 500 Christen übriggeblieben" wären. Später sollte sich zeigen, wie Unrecht er doch hatte!

Heute hat sich die religiöse Wüste in so etwas wie einen Jungwald verwandelt, der von einer reichen religiösen Artenvielfalt überquillt und wo lebendige Fossilien mit noch unerforschten neuen Arten zusammenleben. Der Großteil dieses Territoriums ist noch nicht erkundet. Vielleicht hat von allen Religionen das Christentum die dramatischsten Veränderungen durchgemacht und die meisten Variationen hervorgebracht. Neben den vom Staat anerkannten Kirchen gab es viele andere. Alte autochthone Gruppen sind wieder aufgetaucht, wie zum Beispiel die Kleine Herde, die Jesus-Familie, die Wahre Jesus-Kirche, die Wirklich wahre Jesus-Kirche ... Bei anderen handelt es sich um Neuschöpfungen: die Umfassende Kirche, die Kirche des Neuen Testaments, die Kirche des Reinen Herzens, die südchinesische Kirche, die Henan-Pflingstler ... Und wir dürfen auch die vielen vom Christentum inspirierten „häretischen Kulte" (in der Sprachrege-

lung der Regierung) nicht vergessen, wie zum Beispiel die Östliche Erleuchtung, die Etablierte Königssekte, die Jüngersekte oder die Schreier; sie alle zusammen haben eine Gefolgschaft, die in die Zehntausende geht. Ehemalige Missionare kommen nach China zurück und stellen fest, dass ihre Saat nun in voller Blüte steht und Neuankömmlinge einen fruchtbaren Boden vorfinden, um neue, charismatische Kirchen zu gründen. Inzwischen sendet China nun in umgekehrter Richtung seine eigenen Missionare in den Westen und Süden. Die „Zurück-nach-Jerusalem"-Bewegung, eine prämillenaristische Missionsbewegung, die von einigen Hauskirchen unterstützt wird, behauptet, dass Gott die chinesische Kirche mit der endgültigen Sendung betraut habe, das Territorium zwischen Beijing und Jerusalem zu erobern.[1] Die Mitglieder dieser Bewegung glauben, dass sie da Erfolg haben werden, wo westliche Missionare gescheitert sind, und letztendlich den Islam, den Hinduismus und den Buddhismus vor der Wiederkunft Christi überwinden werden.

Anscheinend sind selbst Mitglieder der kommunistischen Partei nicht immun gegen dieses religiöse Fieber. Im Jahr 2006 bezifferte die Disziplinarkommission der Partei die Zahl derer, die regelmäßig eine Kirche, einen Tempel oder eine Moschee besuchen, auf zwanzig Millionen, das ist ein Drittel der gesamten Mitgliedschaft.[2] Im Jahr 2007 wurden gegen einen Parteisekretär aus der Provinz Hebei Disziplinarmaßnahmen verhängt, weil er Räumlichkeiten der Partei genutzt haben soll, um eine Bibelgruppe zu leiten.

Widersprüchliche Identitäten

Diese Ausdrucksvielfalt religiösen Lebens sollte dem Forscher auf diesem Gebiet reichlich Stoff bieten. Doch Felduntersuchungen werden eingeschränkt, und Berichte über Religionen werden sowohl von der Regierung als auch von den Kirchen selbst (innerhalb und außerhalb Chinas) stark behindert. Deshalb bleibt unsere Kenntnis von der gegenwärtigen Entwicklung des Christentums in China bruchstückhaft und episodisch. Dies gilt in besonderem Maße für die Situation des chinesischen Protestantismus.

Ein gutes Beispiel für dieses Durcheinander ist die Anzahl der protestantischen Christen in China und die Frage, ob sie alle den offiziellen Kirchen angehören. Nach Angaben der englischen Website der Patriotischen Drei-Selbst-Bewegung (*Three-Self Patriotic Movement* - TSPM; Stand: Februar 2008) und des Chinesischen Christlichen Rates (*China Christian Council* - CCC)[3] gibt es in China 16 Millionen Protestanten. Die chinesische Website ist in diesem Punkt weniger präzise und spricht von „mehr als" 16 Millionen. Offensichtlich muss sich diese Zahl den Statistiken der Regierung selbst anpassen, die in allen offiziellen Dokumenten zur Religionspolitik verwendet werden, selbst wenn viele führende Leute im privaten Gespräch eingestehen, dass die Anzahl wesentlich höher ist und darin auch zum Ausdruck komme, dass viele dieser Christen einer Vielfalt von Gruppen und Denominationen außerhalb der Kontrolle von TSPM und CCC

angehören. Beobachter außerhalb Chinas liefern Schätzungen, die sich zwischen 25 und 100 Millionen bewegen. Eine jüngere Studie der East China Normal University gibt eine Gesamtzahl von Anhängern eines religiösen Glaubens in China mit 300 Millionen an; 12 Prozent davon bezeichnen sich selbst als Christen.[4] Das ergibt eine Anzahl von etwa 36 Millionen. Wenn die Zahl der Katholiken ungefähr zehn bis zwölf Millionen beträgt, so gibt es, den vorsichtigsten Schätzungen zufolge, etwa 25 Millionen Protestanten.

Aber wer sind diese Christen und wo kann man sie finden? Woran glauben sie und warum sind sie nicht alle von der Regierung registriert? Die offizielle Kirche, das heißt TSPM/CCC, leugnet die Existenz von Hauskirchen. Erst im Oktober 2003 hat eine offizielle protestantische Delegation, die die USA besuchte, bestritten, dass es Hauskirchen gebe. Sie sagten, dass „nur eine begrenzte Zahl" von Kirchen nicht bei der Regierung gemeldet seien. Nach seiner Rückkehr nach Beijing wurde der Hauptpastor von der westlichen Presse interviewt und gestand ein, dass es allein in dieser Stadt mindestens 700 Versammlungen gäbe. Einem unbestätigten Bericht zufolge nannte ein Regierungsbeamter die Zahl von 3000. Einige von ihnen zogen im Jahr 2006 vor Gericht, um ihr Recht auf Registrierung zu erkämpfen, ohne die Einmischung von TSPM/CCC zu akzeptieren. Es ist kaum anzunehmen, dass man das eine „begrenzte Zahl" nennen kann.

Es ist eine anerkannte Tatsache, dass viele selbständige Denominationen außerhalb der Strukturen von TSPM/CCC existieren. Einige gab es schon vor 1949, wie zum Beispiel die Siebenten-Tags-Adventisten, die Jesus-Familie, die Kleine Herde, die Wahre Jesus-Kirche etc., die es aus theologischen oder politischen Gründen ablehnten, sich den offiziellen Kirchen anzuschließen. Bei anderen handelt es sich um jüngere Abspaltungen ursprünglich im Land verwurzelter Gruppen wie der Schreier, die sich von der Kleinen Herde trennten. Wesentlich mehr Gruppierungen sind jüngere Importe aus Kalifornien, Taiwan oder Korea. Wieder andere entstanden als unabhängige Zusammenschlüsse erst in den 80er und 90er Jahren und haben keine direkte Verbindung zu traditionellen oder ausländischen Denominationen. Die Wende fand im Jahr 1998 statt, als Vertreter verschiedener großer Hauskirchen hauptsächlich aus dem Norden Chinas, die ihre Mitgliederzahl selbst auf 50 Millionen beziffern, einen gemeinsamen Appell an die Regierung richteten, sie nicht länger dazu zu zwingen, sich der TSPM anzuschließen. Sie publizierten auch ein „Gemeinsames Glaubensbekenntnis" und unterstrichen damit ihre Rechtgläubigkeit. Damit wollten sie sich gleichzeitig von heterodoxen Sekten unterscheiden, welche die Regierung aktiv unterdrückte. Das Phänomen der Hauskirchen ist in einem Videofilm gut dokumentiert (*The Cross - Jesus in China*[5], auf der Grundlage des Buchs von David Aikman, *Jesus in Beijing*[6]).

Ein Forscher aus Hongkong, Professor Leung Ka-lun vom Alliance Seminary, versuchte, etwas Klarheit in diese verworrene Sachlage zu bringen, indem er die protestantischen Christen vier unterschiedlichen Gruppen zuordnete[7]:

a) Kirchen unter der Kontrolle von TSPM und CCC. Hier handelt es sich um die Kirchen, die nach der Kulturrevolution wieder zugelassen wurden und von einer

eigenen chinesischen Struktur sowie chinesischem Führungspersonal profitieren; die Pastoren werden in anerkannten Seminaren ausgebildet.

b) Versammlungsorte unter der Kontrolle von TSPM und CCC, oder mit diesen assoziiert. Sie existieren, weil es einen Mangel an Kirchengebäuden gibt, aber sie sind auch inspiriert von Hausgottesdiensten und kleinen Gemeinschaften, wie sie für die chinesischen Kirchen üblich sind.

c) Halbautonome Kirchen im ländlichen Raum, die nicht notwendigerweise gegen TSPM oder die Registrierung sind, wenn sie zugelassen wird. Einige von ihnen sind registriert, andere wiederum nicht, aber die meisten von ihnen sind der Regierung bekannt und werden von ihr geduldet. Sie riskieren jedoch repressive Maßnahmen, wenn die Regierungspolitik einen rigoroseren Kurs einschlagen sollte.

d) Kirchen in den Städten und auf dem Land, die gegen TSPM/CCC eingestellt sind. Diese sind ihnen zufolge korrumpiert durch ihren Schulterschluss mit den politischen Autoritäten und hätten sich vom rechten Weg der reinen evangelischen Lehre entfernt.

Leungs Analyse zufolge bilden die Kategorien a) und d) die einander entgegengesetzten Enden eines theologischen und politischen Spektrums, während sich die Mehrheit der protestantischen Christen in den Kategorien b) und c) findet. Das ist überzeugend, da seine Forschung auf einer extensiven Auswertung der Daten über die Kirchen im ländlichen Raum basieren, die mehr als 70 Prozent der protestantischen Bevölkerung Chinas umfassen.

Seit der Veröffentlichung von Leungs Studie gab es mehrere Versuche, diese Klassifizierung weiter auszudifferenzieren. Don Snow zum Beispiel, ein ehemaliger Mitarbeiter des Büros der Amity-Stiftung in Hongkong, schlug eine modifizierte Version vor und unterteilte die Protestanten in fünf Gruppen[8]:

1. Kirchen, die sich CCC/TSPM angeschlossen haben;
2. Versammlungsorte unter der Kontrolle von CCC/TSPM;
3. Semi-Denominationen unterschiedlichen Zuschnitts (Kleine Herde, Siebenten-Tags-Adventisten);
4. Gruppen, die sich absichtlich der Registrierung verweigern (eher in den Städten als auf dem Land); und
5. christliche Gruppen im ländlichen Raum.

Diese etwas abgeänderte Einteilung fügt als neue Kategorie die „Semi-Denominationen" hinzu; es wird aber keine überzeugende Erklärung dafür geliefert, wieso es sich hierbei nur um „halbe" Denominationen handeln soll. Die meisten dieser christlichen Gruppen stellen sich in jeder Hinsicht als Denominationen mit ihrer

Der Autor

Edmond Tang unterrichtet Theologie an der Universität von Birmingham und leitet eine Forschungsgruppe zum Christentum in Ostasien. Er ist Herausgeber des „China Study Journal", einer internationalen Zeitschrift zur chinesischen Religionspolitik und den Religionen in China. Veröffentlichungen u.a.: An Introduction to Third World Theologies (Mitautor, 2004), Asian and Pentecostal – the Charismatic Face of Christianity in Asia (Mitherausgeber, 2004); The Enlightenment – Europe and China (2008). Anschrift: Department of Theology and Religion, University of Birmingham, Selly Oak Campus, Elmfield House, 998 Bristol Road, Birmingham B29 6LG, Großbritannien. E-Mail: e.s.tang@bham.ac.uk.

eigenen Geschichte, ihrer eigenen Theologie und ihren eigenen kirchlichen Strukturen dar. Es gibt keinen Beleg für Snows Behauptung, die mit Absicht nicht registrierten Gruppen der Kategorie 4 seien hauptsächlich in den Städten zu finden, und es ist auch unbefriedigend, eine große Anzahl von Christen einer nicht weiter bestimmten Kategorie von Christen im ländlichen Raum zuzuordnen. Es gibt eine Menge von Christen auf dem Land, die entweder der Kategorie 3 oder 4 angehören.

Beide Klassifizierungen sind deutlich von der dominierenden Position von TSPM/CCC beeinflusst. Sie konstruierten ihre Modelle dieser Position entsprechend oder ihr entgegengesetzt. Die hier angewandte Methode scheint eine Art „phänomenologische" Typologie zu sein, die den Akzent auf die Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen legt. Die Problematik dieser Typologien besteht darin, dass in diesem Schema fließende Identitäten von Christen, die sich zwischen den verschiedenen Gruppen bewegen, nicht vorkommen können. Aus Berichten und Interviews geht sehr klar hervor, dass das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer Institution unter den Christen an der Basis nur schwach ausgeprägt ist. Einige besuchen vielleicht einen Sonntagsgottesdienst einer Kirche, die TSPM/CCC zugeordnet ist, und nehmen wochentags an einem Haustreffen einer nicht registrierten Kirche teil.

Ein anderer Ansatz, nämlich eine „klassifizierte" Typologie auf der Basis von Ähnlichkeiten und vergleichbaren Mustern zwischen Gruppen, könnte zu einem anderen Ergebnis kommen und die oben angeführten Modelle ergänzen. Eine solche Typologie könnte folgendermaßen aussehen:

a) *Institutionelles Christentum,* das heißt Kirchen mit klaren Zugehörigkeitsbedingungen für Mitglieder, Organisationsstrukturen, Lehrsystemen und Gottesdienstordnungen, auch wenn sie sich theologisch unterscheiden mögen: Katholiken, Orthodoxe, Protestanten (der TSPM zugerechnet oder auch nicht).

b) *Christliche Basisbewegungen,* das heißt soziale Netzwerke oder Gemeinschaften, deren Identitäten fließend, aber aufgrund von lokalem Zugehörigkeitsgefühl und Gemeinschaftssinn immer noch unterscheidbar sind. Hier stehen die Ausdrucksformen des Glaubens der Volksfrömmigkeit näher. Heilung und Wohlstand sind wichtige Bestandteile des religiösen Interesses.

c) *Kulturchristentum:* Dieses ist viel schwerer zu beschreiben, doch in China und auch Nachbarländern wie Korea oder Japan von großer Bedeutung. Religion ist hier eher eine diffuse Spiritualität, und der persönliche Heilsweg mag nicht so wichtig sein wie der wachsende Einfluss religiöser Themen in der Literatur, in der Kunst und in der Ethik.

Die Unzulänglichkeit der Modelle von Leung und Snow wird in der Tat offensichtlich, wenn man sich vor Augen hält, dass die zwei bezeichnendsten Entwicklungen innerhalb des chinesischen Christentums wahrscheinlich einerseits die Pfingstbewegung und andererseits die Entstehung des sogenannten „Kulturchristentums" sind.

Heiler und Schreier

Wenn die Pfingstbewegung eine Denomination ist, dann ist sie wahrscheinlich nach der katholischen Kirche die größte. Weltweit ist die Anzahl ihrer Mitglieder in den letzten hundert Jahren auf über 500 Millionen angewachsen, und es wird behauptet, dass mehr als die Hälfte der in Asien neu zum Christentum Bekehrten Pfingstler oder Neocharismatiker sind. Vor 1949 gab es pflingstlerische Missionen in China, wie etwa die *Assembly of God,* doch ihr Erfolg hielt sich in Grenzen. Doch der nachhaltige Einfluss der Pfingstler kann aus ihrer Auswirkung auf die verschiedenen „Erweckungen" besser ermessen werden; besonders sind hier die Erweckung von Manchur im Jahr 1908 und von Shandong von 1930-1932 zu erwähnen. Diese Ereignisse fanden zu einer Zeit statt, als die autochthonen Bewegungen in China gerade erst im Entstehen begriffen waren. Die Wahre Jesus-Kirche und die Jesus-Familie weisen klare pfingstlerische Züge in ihren Glaubensinhalten und Praktiken auf. Die Behauptung, die Kleine Herde sei ebenfalls pfingstlerisch orientiert, lässt sich weniger klar belegen, obwohl Daniel Bays den Einfluss der Pfingstbewegung auf den Gründer, Watchman Nee, aufzeigte.[9] Interessanterweise sind diese Kirchen alle von jeher „an den drei Selbst orientiert"; sie wurden von chinesischen Christen gegründet und arbeiten unabhängig von ausländischen Organisationen. Nach 1949 widersetzten sie sich dem Versuch von TSPM, alle protestantischen Kirchen unter einem Dach zu vereinigen. Einige von ihnen wurden bis hin zur fast vollständigen Auslöschung verfolgt, erleben aber heute eine neuerliche Blütezeit. In einigen Regionen erfreuen sie sich der Anhängerschaft eines hohen Prozentsatzes der christlichen Bevölkerung.

Von noch größerem Interesse sind die neuen charismatischen Gruppen, die während der Zeit der „Reform und Öffnung" in den 1980er und 1990er Jahren entstanden. Die Provinz Henan, wo es vor 1949 keine starke protestantische missionarische Aktivität gab, ist heute die Pfingstlerhauptstadt Chinas mit mehr als einer Million Anhängern. Mehrere wichtige Hauskirchen können ebenfalls als charismatisch bezeichnet werden, z.B. die Umfassende Kirche. Diese neuen Kirchen wurden in jüngeren Studien gut erfasst, unter anderem in einer Studie von Luke Wesley. Wenn die Methode Wesleys auch fragwürdig ist, wirft sie doch die wichtige Frage auf: Ist die in China dominierende Gestalt des Christentums an der Basis pfingstlerisch? Und: Wie viel Einfluss muss man ausländischen Missionaren zuschreiben? Oder geht es hier um das spontane Entstehen einheimischer Formen? Ist das Phänomen auf den Protestantismus beschränkt? Sind Katholiken gleichermaßen dafür anfällig?

Wenn man nur einfach diese Fragen stellt, wird man auf die Ähnlichkeiten zwischen dem, was in China beobachtet werden kann, und anderen Bewegungen unabhängiger Pfingst- und charismatischer Kirchen in Afrika und Asien aufmerksam. Es geht um denselben Ausbruch emotionaler Religion, um das Reden in Zungen, um die starke Betonung der Heilung, um die Gegnerschaft zu einer liberalen Theologie und zu den starren Strukturen der Denominationen etc. Diese

Phänomene sind in Kirchen der TSPM genauso anzutreffen wie außerhalb von ihr. Können wir daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass die Christen an der Basis in China vorwiegend pfingstlerisch sind, ohne diese Bezeichnung zu kennen? Pfingstlerisch „durch Unterlassung" also, wie Gotthard Oblau meint - eine These, die auch Luke Wesley unterstützt.[10]

Dies ist ohne Zweifel eine reizvolle Hypothese und fügt dem Studium des chinesischen Christentums eine interessante Dimension hinzu. Weitere historische Recherche und Feldforschung sind nötig, bevor wir auch nur daran denken können, die oben aufgeführten Fragen zu beantworten. Dennoch hat diese Hypothese eine Funktion als Korrektiv. Vor allem wird die Unangemessenheit der vereinfachenden Einteilung der Christen einerseits in sogenannte Kirchen der drei Selbst und andererseits in „Hauskirchen" sichtbar, wenn an der Basis gemeinsame religiöse Phänomene entdeckt werden können. Ebenso ist der Widerstand gegen die Kontrolle durch TSPM/CCC möglicherweise keine politische Opposition - ein Vorwurf, der oft erhoben wird. Könnte er auf unterschiedliche Temperamente, nicht miteinander in Einklang zu bringende unterschiedliche Erfahrungen zurückgeführt werden? Mit anderen Worten: Geht es um den Gegensatz von Charisma und Institution? Die Geschichte der Pfingstbewegung ist eine Geschichte der Besinnung auf die eigene Kraft und der stolzen Unabhängigkeit. Die Pfingstler unterwerfen sich nicht leicht rigiden Strukturen und theologischen Lehrformeln.

Die Aufgabe, das chinesische Christentum zu erforschen, stellt sich ganz anders dar, wenn wir die pfingstlerischen Glaubensweisen als bleibende Charakterzüge des chinesischen Christentums akzeptieren. Zumindest inspiriert und zwingt es uns zugleich, aus unseren abgenutzten Stereotypen, an denen wir festhalten, andere Paradigmen zu entwickeln.

„Kulturchristen"

Die neue Landschaft des chinesischen Christentums wäre nicht vollständig beschrieben, wenn wir nur das Wiederaufleben der Religion an der Basis in den Blick nähmen. Die Ausbreitung des Christentums unter den Intellektuellen ist jedoch von anderer Art und stellt etwas Neues in der modernen Geschichte Chinas dar. Das tiefsitzende antireligiöse und antichristliche Ressentiment der Intellektuellen, das unter liberalen Denkern bestimmend war, ist nun verschwunden. Viele haben sich in ihrer kulturellen und spirituellen Suche dem Buddhismus und dem Christentum zugewandt. Das wachsende Interesse der gebildeten Schichten kann nicht allein mit Hilfe funktionalistischer psychologischer oder soziologischer Theorien erklärt werden. Es muss im Kontext der einzigartigen kulturellen Bewegungen des 20. Jahrhunderts in China gesehen werden.

Man geht allgemein davon aus, dass die „chinesische Aufklärung", für die die Bewegung des 4. Mai in den 1920er Jahren stand, nur von kurzer Dauer war und unvollendet blieb. Ihr Liberalismus und ihr Reformgeist wurden bald im Chaos der

Bürgerkriege, des sozialen Aufruhrs und der drohenden Vernichtung der Nation durch die japanische Invasion fallen gelassen. Viele Intellektuelle wandten sich in dieser Zeit dem Marxismus als dem natürlichen Erben der Aufklärung zu. Ihre Hoffnungen wurden aber bald durch Mao Zedong zunichte gemacht, der die Politik an die erste Stelle setzte und Kultur und Ethik an den Rand drängte. Letztere ersetzte er durch eine Philosophie des Klassenkampfes. Nach Maos Tod sprengte die Wirtschaftsreform das politische Korsett, und Marktkräfte schufen neuen Spielraum für die Zivilgesellschaft und die Entfaltung des Individuums. Es gibt eine neu aufflammende Begeisterung für Wissenschaft und unabhängiges Denken, und einige benutzten für die derzeitige Entwicklung den Ausdruck „neue Aufklärung" oder „zweite Aufklärung".[11]

Für uns ist hier die Beziehung zwischen der Religion und dem kulturellen Ambiente der beiden Phasen der chinesischen Aufklärung von Interesse. Während der ersten chinesischen Aufklärung wurde die Religion als Bestandteil des feudalen Systems und als Gegner von „Wissenschaft und Demokratie" betrachtet. Die Freiheit des Individuums könne nur durch die entschiedene Hinwendung zur Vernunft erreicht werden. Diese werde die Fesseln des - sozialen oder religiösen - Aberglaubens durchtrennen. Dies ist ein bedeutender Faktor, der einerseits zum Niedergang der traditionellen Religionen wie Buddhismus und Daoismus beitrug und andererseits eine starke antichristliche Bewegung hervorbrachte. Dieser Gegensatz zwischen Vernunft und Religion wurde im darauffolgenden Antagonismus zwischen wissenschaftlichem Marxismus und Religion fünfzig Jahre lang auf die Spitze getrieben.

Heute ist die Religion nicht länger Opium des Volkes, sondern sie wurde vielmehr zu einer Verbündeten für die Befreiung des Individuums und zu einem tragfähigen Fundament für das „Humane". Mit einfachen Worten: Wenn in der ersten Phase der chinesischen Aufklärung die Vernunft von der „Religion" befreit werden musste, dann ist die zweite Aufklärung seltsamerweise von der Notwendigkeit bestimmt, die Religion von einer verengten instrumentellen und deterministischen Vernunft zu befreien.

Obwohl die Regierung immer noch Misstrauen gegen die Religion hegt und religiöse Aktivitäten immer noch in die Schranken gewiesen werden, hat sich die Sichtweise der Intellektuellen völlig verändert. Wenn man auf der Straße oder im akademischen Bereich über Religion spricht, erntet man nicht mehr Spott und Hohn. Es wird sogar mit Respekt quittiert, und es liegt im Trend. Man anerkennt, dass auf der Suche nach einer neuen Moral und einer spirituellen Gesellschaft die Antworten nicht von einer „sozialistischen Zivilisation" kommen, wie der Staat sie fördert, oder von einem postmodernen Relativismus, wie er aus dem Westen importiert wird. Der Religion, insbesondere der neu interpretierten klassischen Religion, wird eine zentrale Rolle zugeschrieben.

Mitte der 1980er Jahre und besonders in den frühen 1990er Jahren tauchte eine Reihe neuer Publikationen auf. Zunächst wurden sie durch Privatinitiative veröffentlicht, allmählich aber wurden sie durch die führenden akademischen Institutionen gefördert. Die Zahl der auf Chinesisch veröffentlichten Bücher zur

christlichen Theologie vermehrt sich ständig; darunter findet man Werke von modernen und zeitgenössischen westlichen Autoren wie etwa Paul Tillich, Karl Barth, John McQuarrie, David Tracy, Don Culpitt und John Milbank. In mehr als dreißig Städten sprossen die christlichen Studienzentren an den Universitäten wie Pilze aus dem Boden hervor.[12]

In chinesischen Kirchenkreisen begann man mehr und mehr über diese seltsamen Gelehrten zu sprechen, die zwar ein leidenschaftliches Interesse am Christentum, aber überhaupt kein Interesse an den bestehenden Glaubensgemeinschaften hatten. Bischof K. H. Ting soll gesagt haben, dass derzeit außerhalb der Kirche mehr Theologie betrieben werde als in der Kirche selbst. Vom vielleicht bekanntesten Vertreter dieser neuen Richtung, Liu Xiaofeng, wurde zur Bezeichnung dieser Intellektuellen der Ausdruck „Kulturchristen" geprägt. Es sind Christen, die über das Studium der christlichen Kultur zum Glauben gekommen sind, und sie leben ihr Christentum in erster Linie im kulturellen Bereich.[13]

Doch der Ausdruck war unmittelbar Anlass für eine Kontroverse. Viele, die so etikettiert wurden, wehrten sich dagegen, denn sie bekennen sich in keiner Weise zu irgendeinem christlichen Glauben oder zu Gott, Jesus Christus oder sonst irgendeinem zentralen christlichen Glaubensinhalt, obwohl sie Sympathien für die „christliche Kultur" hegen. Andere betrachten sich selbst als mit einem christlichen Ethos „sympathisierend" und stimmen einem weiten christlichen Verständnis der menschlichen Person und grundlegenden Werten zu. Wiederum andere suchen selten die Nähe einer Kirche auf, auch wenn sie zum Glauben an Gott gelangt sind und den christlichen Glauben angenommen haben. Dies mag etwas über die Qualität der Predigten und der Gottesdienste in den Kirchen aussagen, doch darin spiegelt sich auch die alte konfuzianische Tradition, zugleich Buddhist und Daoist zu sein, ohne unbedingt an irgendeinem Tempelkult teilzunehmen.

„Obwohl einige von ihnen den christlichen Glauben angenommen haben, halten sie sich nicht streng an die traditionelle christliche Disziplin und an die Rituale, sie sind nicht sehr begeistert von der Kirche und ihren Pastoren und sie verwenden nicht viel Energie auf religiöse Rituale und Praktiken wie den Gottesdienst, die Einhaltung religiöser Vorschriften, Bibelstudium und Gebet. Einige von ihnen haben sehr wenig Kontakt zu den kirchlichen Organisationen in ihrer Umgebung [...] Sie glauben an das Christentum mit dem konfuzianistischen Sinn für das Praktische und Konkrete und in der freien Art des Daoismus. Es ist ein Christentum ohne die Fesseln äußerer Formen und ohne Dogma, aber dennoch ein fest im Herzen verankertes Christentum. Für chinesische christliche Intellektuelle ist der Glaube eine Angelegenheit des spirituellen Bereichs; es geht um die Befriedigung der eigenen spirituellen Bedürfnisse. Er ist Bestandteil ihrer Suche und er ist ihre eigene, persönliche Wahl, und er kann durch eigene Anstrengung vervollkommnet werden. Darin liegt vielleicht der Unterschied zwischen dem Glauben chinesischer christlicher Intellektueller und dem Glauben von Christen aus westlichen christlichen Kulturen."[14]

Gibt es einen solchen neuen chinesischen Christen? Was bedeutet es, wenn das Heil „durch eigene Anstrengung" erwirkt wird? Dies erinnert an die Debatte zwischen dem Mahayana- und dem Theravada-Buddhismus über die Rolle des Einzelnen für die endgültige Erleuchtung. Geht es hier um einen neuen und einzigartigen spirituellen Weg, den jemand mit Hilfe der Landkarte der Theologie, aber ohne irgendeine von außen kommende Gnade gehen kann? Worin besteht die endgültige Vollendung, wenn die eigentliche Sorge dem Grund des Seins gilt? Oder ist gemeint, dass die Gnade durch die Kultur und das Ethos vermittelt werden kann und nicht unbedingt der Institution und Gemeinschaft der Kirche bedarf? Das sind wichtige Fragen, die durch die Möglichkeit eines Christentums konfuzianischen Stils aufgeworfen werden, wie es die Welt bisher noch nicht kannte.

Abschließende Bemerkungen

Die Landschaft des chinesischen Christentums bietet sich als ein faszinierendes Bild dar, das in der Geschichte nur wenige Vorbilder hat. Um dieser neuen Konstellation von „Christentümern" gerecht zu werden, muss man alte Stereotypen zugunsten von neuen Paradigmen aufgeben. Die Situation ist unendlich komplexer. Ohne Zweifel haben alte Stereotypen oft zu Verzerrungen in der Kirchenpolitik geführt: Verzerrungen unserer Wahrnehmung des wahren Wesens des chinesischen Christentums und deshalb Störungen unserer Partnerschaften und Modelle von Zusammenarbeit. Viele von uns glauben, dass wir von der chinesischen Erfahrung lernen können, und dafür brauchen wir neue Lernmethoden und vielleicht eine neue, pfingstliche Brille.

[1] Vgl. Paul Hattaway, *Back to Jerusalem,* Carlisle 2003.

[2] Asia News, 28. Februar 2006.

[3] www.chineseprotestantchurch.org.

[4] Vgl. den Artikel von Xu Jilin, *Die spirituelle Krise und die Renaissance der Religionen im heutigen China,* in diesem Heft, 155-164.

[5] China Soul for Christ Foundation, Petaluma 2002.

[6] David Aikman, *Jesus in Beijing,* Washington D.C. 2003.

[7] Ka-lun Leung, *The Rural Churches of Mainland China since 1978,* Hongkong 1999.

[8] Don Snow, *Understanding the Christian Community in China,* in: China News Update, 2/2002.

[9] Daniel Bays, *Christian Revival in China. 1900-1937,* in: Blumhofer/Randall Balmer (Hg.), Modern Christian Revivals, Chicago 1993.

[10] Vgl. folgende Beiträge aus Allan Anderson/Edmond Tang (Hg.), *Asian and Pentecostal - the Charismatic Face of Christianity in Asia,* Oxford 2005: Gottard Oblau, *Pentecostal by Default? Contemporary Christianity in China;* Deng Zhaoming, *Indigenous Chinese Pentecostal Denominations;* Edmond Tang, *Yellers and Healers - Pentecostalism and the Study of Grassroots Christianity in China.* Vgl. außerdem Luke Wesley, *The Church in China - Persecuted, Pentecostal, and Powerful,* Baguio 2004.

[11] Vgl. Xu Jilin, *Back to the Public Space*, Nanjing 2006.

[12] Vgl. Sun Yi, *Protestant Christianity*, in: He Guang-hu (Hg.), Religion and Contemporary Chinese Society, Beijing 2006.

[13] Zur Analyse und Debatte vgl. die Aufsatzsammlung Yeung Heenam u.a. (Hg.), *Cultural Christians*, Hongkong 2006.

[14] Li Pingye, *A Preliminary Analysis of the Attitudes of Contemporary Chinese Intellectuals Towards Christianity*, in: China Study Journal, Dezember 1994.

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

Das Wachstum der protestantischen Kirche im ländlichen China

Caroline Fielder

Religion ist in China eine komplexe Angelegenheit, und doch ist dort, obwohl der religiöse Schauplatz nach wie vor streng beaufsichtigt wird, eine der am schnellsten wachsenden Kirchen der Welt beheimatet. Wie ist das möglich? Nachrichten über kirchliches Wachstum in China sind für viele Menschen nicht zuletzt deshalb überraschend, weil manche offiziellen Regierungsvertreter dazu neigen, die Kirchen als Brutstätten „ausländischer Infiltration" zu betrachten - ein Standpunkt, der Hardliner dazu veranlasst hat, die fortdauernde sorgfältige Steuerung der religiösen Angelegenheiten - einschließlich der betreffenden Zahlen - als wesentlichen Teil der gesellschaftlichen Kontrolle in China einzufordern.[1]
Vor diesem Hintergrund ist das Phänomen des chinesischen Kirchenwachstums umso faszinierender und wirft eine Anzahl von interessanten Fragen auf:

- Weshalb hat die Regierung dieses massive Kirchenwachstum in den vergangenen Jahren zugelassen?
- Folgt das Wachstum einem Muster, das sich auch in anderen Teilen der Welt beobachten lässt, oder gibt es spezifisch chinesische Faktoren, die dieses Phänomen untermauern?
- Worin besteht die besondere Anziehungskraft des protestantischen Christentums für die chinesische Landbevölkerung?
- Und schließlich: Wer sind diese Leute, die sich der Kirche zuwenden?

Akademische Forschungen zum ländlichen Christentum

Obwohl viele chinesische Bürger auf der Suche nach Arbeit und einem neuen Leben in die Städte ziehen, bleibt die überwältigende Mehrheit der chinesischen Gesellschaft ländlich. Und auch das Kirchenwachstum vollzieht sich überwiegend in den ländlichen Gebieten, wobei von dort allerdings nur wenige konkrete Daten vorliegen. Hierfür gibt es mehrere Gründe.
Dass die ländlichen Gebiete in der akademischen Forschung generell eher an den Rand gedrängt und vernachlässigt werden, ist auf verschiedene Weise erklärt worden. Erstens, so formulieren es Bildungsforscher aus chinesischer Sicht, wird

„angesichts der Organisation der Forschungsproduktion in China und der engen Verbindungen zwischen der akademischen Forschung und den Zentren der politischen Praxis die räumliche Entfernung zu einer beträchtlichen Barriere, die den Wissenschaftlern den Zugang zum Landleben versperrt; die einflussreichsten oder breit veröffentlichten Wissenschaftler leben üblicherweise in großen Stadtgebieten und sind vom Alltag des Landlebens abgeschnitten [...] Örtliche Gegebenheiten zu beobachten, sich Zeit zu nehmen, damit Fragen oder analytische Kategorien reifen können, und sich auf die Selbsteinschätzung und die Geschichten der Teilnehmer vor Ort zu stützen - all diese Elemente, die in der ethnographischen Forschung typischerweise eine wichtige Rolle spielen, sind entweder mit epistemologischen Traditionen oder mit der Notwendigkeit unvereinbar, gewisse politische Fristen einzuhalten, was für einen Großteil der akademischen Forschungsarbeit in China die eigentliche Motivation ausmacht."[2]

Zweitens kann es selbst für Wissenschaftler, die ihren Stützpunkt in den ländlichen Gebieten haben, schwierig sein, konkrete Daten zu sammeln und ein umfassendes Bild von einem gegebenen Gebiet zu erhalten.
Die Religionsforschung hat ihre eigenen Gründe, die ländlichen Gebiete zu vernachlässigen. Leung Ka-lun hat als einen Faktor den Forschungsschwerpunkt benannt. Seiner Darstellung zufolge waren die Anfänge der Religionswissenschaft in China von einer „eher fragmentarischen als umfassenden Forschung" geprägt[3], da die chinesischen Wissenschaftler sich auf Kosten sowohl der historischen als auch der praktischen Aspekte auf Philosophisches und Theologisches beschränkt hätten. Sie hatten festgestellt, dass „eine rein konzeptuelle Forschung in ihrer Arbeit an Universitäten oder Forschungsinstituten sicherer war als Feldforschung und dass es sicherer war, über den Westen als über die örtlichen Gegebenheiten zu forschen, weil man so weniger leicht in politisches Niemandsland stolperte."[4]
Das „christliche Fieber" (also das Phänomen des exponentiellen Wachstums der Menge der christlichen Gläubigen) wurde zu einem Katalysator für Veränderungen bei der Erforschung des Christentums in China, die sich nun auch ver-

suchsweise mit Feldstudien befasste. Große Teile dieser anfänglichen Forschungsarbeit waren städtezentriert. Die Städte hatten einen deutlichen Anstieg der religiösen Aktivität zu verzeichnen und waren für die Forscher leicht erreichbar. Es gab einfach keinen Grund, weiter hinauszugehen.[5]

In den vergangenen Jahren hatte ich das Privileg, eine Anzahl von Kirchen zu besuchen und eine Anzahl von Zeugnissen chinesischer Christen zu hören. Während ich ihren Geschichten lauschte, stiegen Fragen in mir auf. Bis zu welchem Grad waren ihre Erzählungen rekonstruiert worden? Wie sehr wurden sie insbesondere in Artikeln oder bei Gottesdiensten dazu benutzt, eine ganz bestimmte Art von Theologie zu schaffen? Was von diesen Erzählungen ist ihnen wirklich widerfahren, und was ist Teil ihrer „Aufnahme" in die Kirchenfamilie? Welche Auswirkungen hatte diese auf ihr persönliches Leben? Wie ist ihr Verhalten dadurch beeinflusst worden, dass sie Christen geworden sind?

Dieser Artikel wird zwar nicht jede dieser Fragen beantworten, aber versuchen, das Wesen des ländlichen Kirchenwachstums anhand individueller Erfahrungen und Fallstudien zu verstehen und damit Lücken in der bisherigen Forschung zu schließen.

Die Fallstudien stammen aus einer Reihe persönlicher Begegnungen und Besuche in ganz China im Lauf der vergangenen fünf Jahre. Die Kirchen und die Kirchenmitglieder, denen ich begegnet bin, können zwar für die gesamte Kirche als repräsentativ betrachtet werden, doch man sollte dennoch bedenken, dass die Auswahl noch klein ist und es deshalb unklug wäre, die Ergebnisse als typisch zu bezeichnen. So etwas gibt es nicht in China, wie Hunter und Rimmington gesagt haben.

Ich habe mich bei der Auswahl meiner Fallstudien für diesen Artikel auf eine in den Provinzen Fujian und Anhui durchgeführte Feldstudie konzentriert.

„Fujian wurde aufgrund seines stark missionarischen und vielfältigen religiösen Erbes ausgewählt. Diese Provinz ist als chinesisches ‚Paradies' beschrieben worden: ‚nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht, sondern auch für den Sozialwissenschaftler, der sich für die Entwicklung der Religion und anderer Gesellschaftsphänomene interessiert. Historisch gesehen war Fujian ein religiöses Zentrum [...] Heute erleben viele dieser Religionen ein starkes Comeback. Der Buddhismus floriert [...] auch das Christentum wächst.'"[6]

In der Provinz Anhui dagegen war die christliche Mission historisch betrachtet weniger erfolgreich. Und auch in wirtschaftlicher Hinsicht ist Anhui keine Vorzeigeprovinz. Dennoch ist der prozentuale Bevölkerungsanteil der Christen einer der höchsten im ganzen Land. Im Unterschied zu den ausgeprägten missionarischen Wurzeln von Fujian „scheint das starke Wachstum in Anhui in den 1980er Jahren das Ergebnis einer nicht genehmigten Evangelisierung durch die Nachbarprovinz Henan, das Zentrum des sogenannten ‚christlichen Fiebers', gewesen zu sein."[7]

Diese beiden Provinzen sind unterschiedlich genug, um etwas von der Vielfalt und

Vitalität des christlichen Lebens insbesondere in den ländlichen Gebieten, wo die Wachstumsdynamik am stärksten ist, zu veranschaulichen.

Faktoren, die das Wachstum beeinflussen

Was veranlasst den Bewohner einer kleinen Dorfgemeinschaft, deren Bevölkerung mehrheitlich keiner Kirche angehört, gegen den Strom zu schwimmen und in die Kirche einzutreten?

Der Kontext wird gemeinhin als wichtiger Faktor betrachtet, der sowohl zu persönlichen Veränderungen wie auch letztlich zum kirchlichen Wachstum beiträgt. Angesichts der zentralen Bedeutung, die die Theoretiker dem Kontext beimessen, und der Tatsache, dass der chinesische Kontext so besonders ist, ergibt sich eine logische Frage: Auf welche Weise formt der Kontext des ländlichen China das Kirchenwachstum und die Eigenart individueller Bekehrungen?

Erstens bietet uns der aktuelle religiöse Kontext einige Anhaltspunkte. Im modernen China sind zahlreiche örtliche religiöse Praktiken als „abergläubisch" eingeschätzt und demzufolge angegriffen und zerstört worden. In den ländlichen Gebieten hat das Christentum in der Gestalt von Wanderpredigern, örtlichen Pastoren und chinesischen Gläubigen ein zunehmend „chinesisches Gesicht" erhalten. Ohne die Barrieren kultureller Traditionen und nach dem offenkundigen Scheitern einer sozialistischen Gesellschaft hat die chinesische Landbevölkerung nun sowohl die Freiheit als auch die Verpflichtung, nach alternativen Sinnsystemen zu suchen.[8]

Ein Grund dafür, dass die protestantische Kirche sich als so populär erwiesen hat, ist die dem protestantischen Christentum innewohnende Einfachheit. Die einfache Form und Struktur des Protestantismus führt dazu, dass auch dort, wo es keinen Pastor und kein Kirchengebäude gibt, religiöses Leben möglich ist. Diese Struktur bringt ein Umfeld hervor, das das Engagement der Laien begünstigt und dessen kirchliche Bürokratie so wenig ausgeprägt ist, dass sie den Visionen der einzelnen Mitarbeiter keine Grenzen setzt. Der verhältnismäßig niedrige Lebens-, Bildungs- und Kulturstandard großer Teile der chinesischen Landbevölkerung hat es den Katecheten ebenfalls sehr leicht gemacht, Programme zu entwickeln und Evangelisierungsaktivitäten in die Wege zu leiten.

Dank dieser Programme ist es möglich, eine ganze Reihe sozial unterschiedlich gestellter Personen einzubinden. Neuankömmlinge können durch die Programme willkommen geheißen und betreut werden. Das Zeugnis der Kirche, die Warmherzigkeit und Unterstützung, die die Dorfgemeinschaft von ihr erfährt, können große Wirkung haben - zumal

Die Autorin

Caroline Fielder studierte Chinesisch an der Universität von Durham und Theologie an der Universität von Birmingham. Sie koordiniert die China-Arbeit der ökumenischen Organisation „Churches Together in Britain and Ireland". Anschrift: CTBI China Desk, Bastille Court, 2 Paris Gardens, London SE1 8ND, Großbritannien. E-Mail: caroline.fielder@ctbi.org.uk.

im ländlichen Kontext, wo die ursprünglich dichtgewebten Gemeinschaften immer stärker ausfransen. Individuelle Lenkung und Zugehörigkeitsgefühl sind ein wichtiger und bedeutender Teil des Bekehrungsprozesses und können durch kirchliche Programme gefördert werden. Genau dies ist der Ort, um das Christentum auszuprobieren und Erfahrungen zu deuten, abzulehnen oder anzunehmen.

Zweitens steigert die wachsende Unsicherheit ihrer persönlichen Zukunft einschließlich der Zukunft des von ihnen bebauten Landes in der chinesischen Landbevölkerung „die Sehnsucht nach Absolutheit und Sicherheit".[9] Die Landwirtschaft war lange Zeit das Herz des ländlichen Lebens in China, doch die Situation verändert sich. Das Ackerland schwindet rasch. Aus einem kürzlich veröffentlichten Bericht des chinesischen Ministeriums für Landressourcen geht hervor, dass der Nettoverlust an landwirtschaftlich nutzbarem Land im vergangenen Jahr 6767 km^2 betragen hat, wobei ein Drittel dieses Verlusts durch bauliche Aktivitäten und mehr als 55 Prozent durch Naturkatastrophen herbeigeführt wurden.[10] Wenn diese Entwicklung anhält, wird China in weniger als zwei Jahren nicht mehr in der Lage sein, sich selbst zu ernähren, und die minimale Sicherheit, auf die sich die Landbevölkerung stützt, wird unwiderruflich zerstört werden.

Viele Landarbeiter kehren der Landwirtschaft den Rücken und suchen Arbeit in den Städten. 1995 migrierten 70 Millionen Menschen von ländlichen in städtische Ansiedlungen[11]; bis 2006 waren daraus stattliche 150 Millionen geworden.[12] Das „Hukou-System"[13] teilt die Bevölkerung in zwei Teile: die „Habenden" (städtische Haushalte) und die „Habenichtse" (ländliche Haushalte), und ist als eine der am rigorosesten durchgesetzten „Apartheid"-Gesellschaftsstrukturen der modernen Weltgeschichte beschrieben worden.[14] Pläne, diesem System ein Ende zu setzen, wurden als positiver Schritt zur Überbrückung der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Kluft zwischen dem ländlichen China und den Städten begrüßt, sind jedoch bisher nicht umgesetzt worden.

Dies ist insbesondere für die Frauen von Bedeutung, die im Landleben in vielerlei Hinsicht im Abseits stehen. Obwohl die Situation sich seit der Befreiung erheblich verbessert hat, ist das Leben einer chinesischen Frau auf dem Land nach wie vor oft hart. Wer Beweise dafür braucht, dass Frauen im Vergleich zu ihrem männlichen Gegenstück als weniger wertvoll gelten, muss nur einen Blick auf die Geburtenzahlen werfen. Die traditionelle Vorliebe für Jungen hat in Kombination mit der 1979 in China eingeführten drakonischen Ein-Kind-Politik zu dem geführt, was als das „breiteste, höchste und längste" Geschlechterungleichgewicht der Welt bezeichnet worden ist.[15]

Das alte maoistische Sprichwort: „Frauen tragen den halben Himmel" hat nichts mit der Wirklichkeit zu tun, der die Frau heute in der Arbeitswelt begegnet.

„[...] als die erste Welle des Stellenabbaus im staatlichen Sektor begann, waren 64 Prozent der Entlassenen Frauen. Der Stellenabbau wurde von einer gnadenlosen Propagandakampagne begleitet, die die Frauen aufgrund ihrer Fähigkeit, Kinder zu gebären, als minderwertiges Geschlecht darstellte - Frauen einzustellen ist wirtschaftlich einfach unrentabel."[16]

Selbst wenn sie eine Anstellung findet, erhält die Frau nur selten dieselbe Bezahlung wie ihr männlicher Konterpart. 1990 betrugen die Löhne für Frauen nur 77,5 Prozent der Löhne für Männer; im Jahr 2000 war dieser Wert auf 70,1 Prozent gesunken.[17] In finanzieller Hinsicht sind viele Frauen auf dem Land voll und ganz von ihren Männern abhängig. Zahlreiche Familien auf dem Land unterscheiden außerdem zwischen öffentlichen (männlichen) und privaten (weiblichen) Rollen. Im Wesentlichen sind die Frauen für den häuslichen Bereich verantwortlich, was jedoch oft zu Lasten ihres öffentlichen Mitspracherechts geht.

Die Kirche bietet ihnen einen Platz, wo sie eine Stimme, ein Gemeinschaftsgefühl und eine neue Familie haben, und viele Frauen genießen innerhalb der christlichen Gemeinschaft einen höheren sozialen Status als außerhalb.

Im Verlauf der Untersuchung wurde deutlich, dass ein sehr großer Anteil der chinesischen Christen Frauen sind. Dies wirkt sich in vielen Kirchen auf die Mitgliederwerbung aus, die sich sehr stark auf verwandtschaftliche und freundschaftliche Netzwerke stützt. Ein großer Anteil der christlichen Frauen und ein geringer Prozentsatz der männlichen Christen gewährleisten zudem durch Heirat einen stetigen Zustrom an Sekundärbekehrungen.

Der politische Kontext ist im Hinblick auf das Kirchenwachstum ein weiterer entscheidender Schauplatz. Vielleicht überrascht es nicht, dass die Regierung das religiöse Wachstum auf ihre wohlwollende Religionspolitik zurückführt. Ein offizieller Vertreter erklärte, dass „die religiösen Aktivitäten seit den 1980er Jahren infolge der Umsetzung der Politik der Religionsfreiheit zugenommen haben [...] und die Kirchen allerorts zu neuem Leben erwacht sind."[18]

Zwar ist das kirchliche Wachstum in der Tat vorwiegend seit Beginn der 1980er Jahre erfolgt, doch einige führende Regierungspolitiker rufen nun im Licht dessen, was sie Rebound-Effekt nennen, dazu auf, die Zahlen neu zu deuten.

„Dies rief den falschen Eindruck hervor, dass es unter Menschen, die vorher keine Christen waren, plötzlich zu zahlreichen Neubekehrungen gekommen wäre. Tatsächlich aber waren viele derjenigen, die getauft worden und in die Kirche eingetreten sind, schon vorher Christen, hatten dies jedoch während der Kulturrevolution verheimlicht. Der Glaube dieser Menschen war natürlich nicht zerstört worden, und kehrte, als er nicht mehr unterdrückt wurde, mit neuer Kraft zurück, was das Phänomen des religiösen Fiebers zumindest teilweise erklärt. Das ist es, was wir als ‚Rebound'-Effekt bezeichnen."[19]

Theoretisch sollte dieser Rebound-Effekt sich gleichermaßen auf alle Religionen und alle Orte beziehen. Tatsächlich ist das Wachstum sporadisch und nicht gleichmäßig verteilt

Neue Gemeinschaften von neuen Gläubigen

Im Verlauf meiner Forschungsarbeit wurde deutlich, dass die christlichen Kirchen, auf die ich mich in meinen Fallstudien bezog, sehr junge christliche Ge-

meinschaften waren. Während einige der Kirchen bis ins späte 19. oder frühe 20. Jahrhundert zurückreichten, ist die große Mehrheit der Kirchen, die ich besucht habe, erst in den späten 1980er oder frühen 1990er Jahren und häufig an Orten ohne vorheriges christliches Erbe entstanden. Diese Sicht von einer neuen christlichen Gemeinschaft bestätigte sich nach der Analyse der persönlichen Bekehrungen. Die Mehrzahl der Kirchen sowohl in Fujian als auch in Anhui wiesen zwei unterschiedliche „Wachstumsschübe" auf: den ersten Ende der 1980er und den zweiten in den vergangenen fünf bis zehn Jahren. Anders als viele Kirchen im Westen wuchsen diese Kirchen nicht, indem sie Angehörige anderer Kirchen für sich gewannen, sondern dadurch, dass sich neue Gläubige zu ihnen hinzugesellten.

Als ich zu verstehen versuchte, *warum* die Menschen zum Christentum konvertiert waren und *wie* sich dies auf ihr Leben ausgewirkt hatte, musste ich die Einzelpersonen ins Zentrum meiner Forschung stellen. Wie Chen und Li es in ihrer Studie über die Christen aus Fujian formulieren, „kann die direkte Befragung von Kirchenmitgliedern Ergebnisse erbringen, die ihre Gründe, Christen zu sein, [...] präzise widerspiegeln."[20]

Obwohl Geistheilungen von den Behörden häufig als abergläubische Aktivität betrachtet werden, ist das Heilen lange Zeit als der wichtigste Grund für das derzeitige Wachstum der ländlichen Kirche angeführt worden. 1984 zitierte ein Bericht in *China Daily* einen Kirchenältesten mit den Worten: „Wenn es keine Krankheiten gibt, will niemand Christ werden."[21]

Für große Teile der chinesischen Landbevölkerung ist die Vorstellung von Geistheilungen nicht unüblich und steht sowohl mit chinesischen Traditionen als auch mit charismatischen Einflüssen in Zusammenhang. Hinzu kommen ganz praktische Gründe: Da die finanzielle Situation und der Mangel an medizinischen Leistungen eine angemessene medizinische Versorgung in den ländlichen Gebieten unmöglich machen, wenden sich viele auf der Suche nach Heilung der Kirche und dem Gebet zu - vor allem dann, wenn es nicht an Lebenszeugnissen von Personen mangelt, die von der Heilkraft des Heiligen Geistes berührt worden sind. In ihrem Bericht *The Healing Power of Faith* zitiert Claudia Wahrisch-Oblau einen Bericht der Weltbank, demzufolge Krankheit in der Rangliste der Ursachen für die Verarmung chinesischer Familien auf dem Land ganz oben steht. „Häufig sind es die, die sich eine Behandlung nicht leisten können, die in ihrer Verzweiflung Zuflucht bei einer christlichen Kirche suchen", so ihre Schlussfolgerung.[22]

Laut Reverend Xue Lianxi sind über 50 Prozent der Mitglieder der ländlichen Kirchen in Anhui infolge von Heilungserfahrungen Christen geworden.[23] Dies ist von meinen Untersuchungsergebnissen sehr deutlich bestätigt worden. Während einige der Geschichten, die ich hörte, von verhältnismäßig unspektakulären Heilungen alltäglicher Erkrankungen berichteten, bezogen andere sich auf Wunderheilungen von Krebs oder anderen lebensbedrohlichen Krankheiten. Welche Form die Heilung auch hatte: Die Wirkung auf diejenigen, die sich unmittelbar von Gottes Geist ergriffen fühlten, war tiefgreifend und erstreckte sich nicht nur auf ihr eigenes Leben, sondern auch auf ihre Familien und Freunde.

Etwas ganz anderes als die Heilungserfahrung und doch mit ihr verbunden ist der Bereich des Exorzismus. In Gegenden, wo der Einfluss der Volksreligion ungebrochen ist, gilt die Besessenheit von Dämonen als Realität, und mir wurden mehrere Fälle von Besessenheit und darauffolgenden Exorzismen mitgeteilt. Das Christentum wird zunehmend als Fluchtmöglichkeit betrachtet und kann in traditionellen Dorfgemeinschaften als Kraft wahrgenommen werden, die sich auf dem Vormarsch befindet.

Ein weiteres Beispiel für spirituelle Erscheinungsformen, die die Menschen zum Glauben führen, sind Visionen und Träume. Viele Christen in den ländlichen Gebieten Chinas betrachten Träume und Visionen als Gottes Art, direkt mit ihnen in Verbindung zu treten. Diese Visionen oder Träume waren eher „kraftspendend"; zuweilen gingen sie einer Periode der Drangsal oder des intensiven Ringens voraus und wurden als eigenständiger Weg zum Glauben oder als Hilfe angesehen, um den Glauben in schweren Zeiten nicht zu verlieren.

Für die aktiv Suchenden spielte es auf ihrem Weg zum Glauben oft eine entscheidende Rolle, ob die Bibel in chinesischer Sprache verfügbar war. Analphabetismus ist in vielen ländlichen Gebieten ein Problem, doch eine verfügbare chinesische Bibelübersetzung ist für Glaubenssucher eine entscheidende Quelle, die häufig als Mittel der Überprüfung und Rechtfertigung eingesetzt wird. Die Bibel gilt als unfehlbares Wort Gottes, und Gläubige wie Nichtgläubige bringen ihr Ehrfurcht entgegen.

Vor diesem Hintergrund sind diejenigen, die einen verbindlichen Schritt tun, zuweilen als „Reisschüsselchristen" kritisiert worden - Christen, die um bestimmter Vorteile willen in die Kirche eintreten. Ich habe jedoch eine ganz andere Realität gesehen. Zwar spricht einiges dafür, Mitglied der Kirche zu werden, doch diese Mitgliedschaft bringt auch Verluste mit sich, die häufig ignoriert werden. Wenige Menschen konvertieren, ohne zuvor gründlich darüber nachgedacht zu haben, und außerdem tauft die Kirche niemanden, der nicht an einem ihrer Vorbereitungsprogramme teilgenommen hat. Damit ist der Kircheneintritt ein Prozess, der aus zwei Phasen besteht: einer persönlichen und einer öffentlichen.

Herausforderungen des Wachstums

Wie zuvor bereits erwähnt, handelte es sich bei den Kirchen, mit denen ich mich befasst habe, in den meisten Fällen um sehr junge christliche Gemeinschaften. Dies ist in pastoraler Hinsicht und für den weiteren Weg der Kirche von Bedeutung. Die rasche Entwicklung einer solchen jungen Kirche hat zu vielfältigen Bedürfnissen und Herausforderungen geführt. Den wachsenden Zahlen von Gläubigen steht kein entsprechender Zuwachs des religiösen Personals gegenüber, und man stützt sich in sehr hohem Maß auf die ehrenamtliche Mitarbeit von Laien. Da die Lebenshaltungskosten steigen und immer mehr Menschen in die Städte ziehen, wird dieses Modell diejenigen, die sich in ihrer Freizeit der kirchlichen Arbeit widmen, zunehmend unter Druck setzen. Dieses Modell ist nicht

geeignet, eine tragfähige theologische Entwicklung oder systematische Ausbildung zu unterstützen. Meinen Forschungsergebnissen zufolge haben die Kirchen sich zwar in kleinen Gruppen selbst organisiert, um der Arbeitsüberlastung derjenigen entgegenzuwirken, die Aufsicht führen, Kontakte herstellen und spirituelle Impulse geben - doch es ist dringend notwendig, dass die Leiter dieser Gruppen eine theologische Ausbildung erhalten.

Die Notwendigkeit einer kontinuierlichen Weiterbildung der bereits tätigen Seelsorger und Mitarbeiter wird immer dringender. Der gesellschaftliche Wandel hat innerhalb der Gemeinde und in der Gesellschaft insgesamt zu wachsenden psychologischen und emotionalen Bedürfnissen geführt. Das Personal ist nicht nur überlastet, sondern zurzeit auch nicht hinreichend ausgerüstet, um die entsprechende seelsorgliche Beratung zu gewährleisten und auf die zahlreichen Probleme einer im Wandel begriffenen Gesellschaft zu reagieren.

Zahlenmäßig vollzieht sich die Entwicklung der Kirche explosionsartig, doch es gibt, wie dieser Artikel gezeigt hat, keine maßgeschneiderten Antworten auf die Frage, weshalb sich zurzeit so viele Menschen der Kirche zuwenden. Obwohl die Motivation besteht, sich stärker in die örtliche Gemeinschaft einzubinden und zum Aufbau einer „harmonischen Gesellschaft" beizutragen, sieht die Realität so aus, dass viele Kirchenmitglieder junge und in Glaubensdingen unreife Christen sind. In vielen Fällen geht es den Christen in erster Linie um ihre persönliche Rettung und Sicherheit im nächsten Leben. Sie bedürfen einer intensiveren theologischen Unterweisung, die ihre Weltanschauung nicht begrenzt, sondern hinterfragt und erweitert.

Wir müssen uns von städtischen Interpretationen ländlicher Gegebenheiten freimachen und unsere Fragen direkt an die Betroffenen richten. Dies mag zu Verwirrung und Uneinigkeit führen, wird jedoch auch Leidenschaft und Engagement hervorrufen, und aufrichtige Versuche zum Dialog werden Barrieren einreißen und unser Verständnis fördern.

„Wenn man sich mit China befasst, muss man sich immer einen offenen Geist und ein offenes Herz bewahren und sich zum Zuhören befreien, um auf neue Weise zu verstehen. Man muss über die Schlagzeilen und Slogans der Medien hinausgehen. Die gelebte Wirklichkeit hat für viele chinesische Christen heute nur wenig mit dem zu tun, was die Medien oder Interessengruppen aus gegebenen Ereignissen oder Vorfällen extrapolieren [...] Solidarität mit Chinas Christen bedeutet, sich auf eine spirituelle Reise in ihr Leben und ihre Glaubenserfahrungen zu begeben - auf die Gefahr hin, dass man alles, was sie beharrlich und geduldig, hoffnungsbebend und mutig erlitten haben, mit ihnen teilt."[24]

[1] Vgl. Daniel Bays, *Tradition of State Dominance*, in: Jason Kindopp/Carol Lee Hamrin (Hg.), God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions, Washington 2004, 25-39.

[2] Lynn Paine/Brian DeLany, *Rural Chinese Education - Observing from the Margin*, in: Judith Liu/Heidi Ross/Donald Kelly (Hg.), The Ethnographic Eye: Interpretive Studies of Education in China, New York 2000, 99.

[3] Leung, Ka-lun, *Cultural Christians and Christianity in China*, in: China Rights Forum, 4/2003: China's Spiritual Revival: The Call of the Sacred, the Call of the Muse, 29.

[4] Ebd.

[5] Beispiele für solche auf städtischer Basis durchgeführte Studien finden sich im China Study Journal, darunter: Luo Weilong, *Trends in Development in Religious Activity in Shanghai Over the Past 10 Years* (Bd. 8, Nr. 2, August 1993); Wu Yin, *The Faith and Life of Christians in Beijing* (Bd. 8, Nr. 3, Dezember 1993); *Religion in Shanghai Since the Period of Reform and Opening* (Bd. 12, Nr. 3, Dezember 1997); Gao Shining, *Faith and Values: Case Studies of Chinese Intellectual Christians* (Bd. 17, Nr. 2/3, August/Dezember 2002) und Gao Shinings jüngste Arbeit *A View from Beijing of the Faith of Christians in China's Cities* (Bd. 18, Nr. 3, Dezember 2003).

[6] Edmond Tang, *Editorial*, in: China Study Journal, Bd. 7, Nr. 2, August 1992, 1.

[7] Alan Hunter, *Continuities in Chinese Protestantism 1920-1990*, in: China Study Journal, Bd. 6, Nr. 3, Dezember 1991, 7.

[8] Yang Fenggang, *Chinese Conversion to Evangelical Christianity: the Importance of Social and Cultural Contexts*, in: Sociology of Religion, Herbst 1998, 11.

9 Yang Fenggang, *Chinese Conversion*, aaO., 12.

[10] *China May Soon Not be Able to Feed Itself, Warns Wen Jiabao*, in: Asia News, 17. April 2007.

[11] Huang Ping, *Seeking for Survival: A Sociological Study of Rural-Urban Migration in China*, Kunming 1996.

[12] Li Shi, *Rural Migration in China: Scenario, Challenge and Public Policy*, Internet: www.ideas-website.org/feathm/oct2006/PPT/Li_Shi.ppt#256,1, 25. August 2007.

[13] Das Hukou-System hat in China eine mehr als zweitausendjährige Geschichte und wurde in der Kaiserzeit eingeführt, um die soziale Kontrolle und das Eintreiben von Steuern zu erleichtern. Unter der Regierung der KPCh nahmen diese Funktionen der politischen und sozialen Kontrolle jedoch ungeahnte Formen an. Seit Beginn der 1950er Jahre hat Hukou den chinesischen Bürgern strikte Grenzen auferlegt. Arbeitsstelle, Wohnung und soziale Leistungen sind normalerweise an die Hukou-Registrierung geknüpft. Landbewohner, die in Stadtgebiete ziehen, werden, was den Zugang zu öffentlichen Diensten wie Gesundheits- und Bildungswesen betrifft, häufig benachteiligt. Obwohl wirtschaftliche Reformen die Auswirkungen des Hukou-Systems ohne Zweifel abgemildert haben, wird das Leben chinesischer Migranten nach wie vor durch Restriktionen beeinträchtigt.

[14] Jiang Wenran, geschäftsführender Direktor des China-Instituts an der Universität von Alberta im Interview mit Tim Luard, BBC: *China rethinks peasant 'apartheid'*, in: BBC News, 10. November 2005, Internet: www.news.bbc.co.uk/1/hi/world/asia-pacific/4424944.stm.

[15] Von einem relativ normalen Zahlenverhältnis von 108,5 Jungen zu 100 Mädchen Anfang der 80er stieg der männliche Überschuss auf 111 im Jahr 1990, 116 im Jahr 2000 und liegt derzeit bei knapp 120 Jungen pro 100 Mädchen. Die Zahlen stammen aus einem Bericht von Eric Baculinao, Chef der Pekinger Büros von NBC News vom 14. September 2004.

[16] Au Loong-yu/Nan Shan/Zhang Ping, *Women Migrant Workers under the Chinese Social Apartheid*, Bangkok 2007, 4.

[17] Ebd.

[18] Luo Weihong, *The Facts About the Activities of the Heterodox Sect ‚The Established King'*, in: Dangdai Zongjiao Yanjiu 1/1998, Wiederabdruck in: China Study Journal, Dezember 1998, Teil 1.

[19] *Examination of the Rapid Growth of Christianity in Henan - Reflections on Particular Characteristics of the Development of Christianity over Recent Years in the Province*, in: China Study Journal, August 1994, Teil 1, 9.

[20] Chen Zhiping/Li Shaoming, *Reasons for Joining the Local Church and Social Make-Up of Modern Christians in Fujia*, in: China Study Journal, Bd. 7, Nr. 2, August 1992, 16.

[21] Robert Whyte, *Healing and Christianity*, in: China Study Journal, April 1988, Teil 1, 24.

[22] Claudia Wahrisch-Oblau, *The Healing Power of Faith*, in: Amity News Service, April 1996.

[23] *Church Growth in Anhui*, in: China Study Journal, August 1994, Teil 2, 39.

[24] Janet Carroll, *Christianity in China: its promise and potential*, in: The Cresset, 29. September 2005, 27.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Drei Generationen chinesischer Christentumsforscher

Von den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts bis ins Jahr 2007

He Guang-hu

In China ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Christentum ein Spiegel der allgemeinen Tendenz des chinesischen Denkens und der chinesischen Gesellschaft. Dies erklärt sich nicht nur dadurch, dass die Christentumsforschung ebenso wie die anderen geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschungsbereiche häufig dem Einfluss gesellschaftlicher Veränderungen unterworfen ist, sondern auch durch die Tatsache, dass das Schicksal des Christentums in China besonders eng mit dem geistigen Klima sowie den gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten des Landes verbunden war. Da die Ausbreitung des Christentums in China das Gesamtbild der modernen chinesischen Geschichte widerspiegelt, kann die Analyse der Entwicklung und Entfaltung der Christentumsstudien in China wichtige Erkenntnisse über die Geschichte des Denkens und der gesellschaftlichen Entwicklung in China vermitteln.

Im vorliegenden Artikel möchte ich die chinesischen Christentumsforscher der vergangenen Jahrzehnte überblicksartig porträtieren. Mein Ansatz besteht darin, sie in drei Generationen einzuteilen und jeweils die wichtigste Tendenz im Denken einer jeden Generation vorzustellen und zu erörtern, wobei Abweichungen und Unterschiede zwischen den einzelnen Vertretern zu meinem Bedauern nicht berücksichtigt werden können.

I. Hintergrund

1. Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts

Im frühen 20. Jahrhundert erlebte China noch nie dagewesene Unruhen und Umbrüche. In dieselbe Zeit fielen langwierige gewaltsame Konflikte mit den westlichen Großmächten. Diese Konflikte setzten in der herrschenden Klasse und bei den Intellektuellen intensive Denkprozesse und Spekulationen in Gang und riefen in den anderen Klassen wiederholt Proteste hervor. All dies löste eine Reihe bedeutender historischer Ereignisse aus: die Neue Politik am Ende der Qing-Dynastie (1901-1911), die Xinhai-Revolution (1911) und die Neue-Kultur-Bewegung (ab 1915). Im Hintergrund all dieser wichtigen Ereignisse übte das Christentum einen äußerst komplizierten und tiefgreifenden Einfluss aus. Das Wissen um diesen Einfluss des Christentums veranlasste einige weitsichtige und aufgeschlossene Intellektuelle, sich ernsthaft mit dem Christentum zu befassen und damit den Grundstein für die Christentumsforschung in China zu legen.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts brachen immer wieder Missionskonflikte oder Streitigkeiten zwischen der christlichen Kirche und China aus. Die Missionskonflikte erwuchsen allem Anschein nach aus dem Ärger und der Missbilligung angesichts der demütigenden Politik, die die Qing-Dynastie gegenüber der „ausländischen Religion" und den westlichen Mächten betrieb. Nach dem Ausbruch des größten Missionskonflikts, nämlich des Boxeraufstands von 1900, bei dem zahlreiche Ausländer niedergemetzelt wurden, begannen chinesische Intellektuelle ernsthaft über das Verhältnis zwischen Christentum und chinesischer Kultur nachzudenken. Einige von ihnen - insbesondere diejenigen Intellektuellen, die an den antichristlichen Bewegungen der frühen 20er Jahre beteiligt waren - nahmen einen radikal nationalistischen Standpunkt ein und griffen das Christentum heftig an.

Der Einfluss des Christentums war im China des frühen 20. Jahrhunderts unverkennbar. Die Wuxu-Reform (1898), die gegen Ende der Qing-Dynastie die Neue Politik einläutete, wurde unter anderem mit Hilfe christlicher Einflüsse durchgeführt. Westliche Missionare wie R. Timothy (1845-1919) schlossen Freundschaft mit den Reformern einschließlich des Kaisers Guangxu, was sich auf deren politisches Denken auswirkte. Unter den Führern und Aktivisten der Xinhai-Revolution fanden sich zahlreiche Christen, und der Name Sun Yat-sen (1866-1925) ist durchaus bekannt. Selbst einige Mitglieder der Nationalistischen Partei waren Christen und traten für Glaubensfreiheit ein: Wang Chong-hui, Zhang Zhi-jiang, Niu Yong-jian, Ye Sheng, Yuan Ye-yu, ganz zu schweigen von Parteipräsident Jiang Jie-shi und Feng Yu-xiang, einem berühmten General, auch wenn andere, wie Ye Sheng, sich gegen das Christen-

Der Autor

He Guang-hu ist Professor für Christentumsstudien an der Chinesischen Renmin-Universität in Beijing. Er ist Verfasser mehrerer Werke zur Religionsphilosophie in chinesischer Sprache. Anschrift: Dept of Philosophy, Renmin University of China, Haidian District, Beijing 100872, China. E-Mail: heguanghu@china.com.

tum wandten und sogar forderten, die Religion zu vertreiben. Was die Neue-Kultur-Bewegung betrifft, so waren ihre Forderungen und Erklärungen bis zu einem gewissen Grad von den Praktiken der Missionare in China beeinflusst, die neue Formen der Bildung propagierten, moderne Krankenhäuser und Verlage gründeten usw.

Demzufolge wuchs unter manchen Intellektuellen, die in die erwähnten Ereignisse verwickelt waren, das Interesse, das Verhältnis zwischen Christentum und China zu erforschen und sich zu dieser Frage zu äußern. Diese Äußerungen waren natürlich sehr gemischt: Wir finden darunter die rationale und objektive Position eines Hu Shi, die Sympathie und Wertschätzung eines Chen Du-xiu oder auch die heftige Missbilligung und Ablehnung der christlichen Religion eines Li Da-zhao.

Diejenigen Veröffentlichungen aus dieser Zeit, die als akademische Christentumsforschungen bezeichnet werden können, lassen sich in zwei Gruppen unterteilen. Die eine Gruppe sind Schriften von Historikern wie Chen Yuan, dessen Arbeiten historische Beweise für die Anwesenheit des Christentums in bestimmten Epochen der chinesischen Geschichte wie etwa der Tang-Dynastie und der Yuan-Dynastie und auch für das Vorhandensein bestimmter Konfessionen (wie etwa der Nestorianer) in China lieferten. Die zweite Gruppe setzt sich aus Werken von Wissenschaftlern wie Wu Lei-chuan, Zhao Zi-chen oder Xie Fu-ya zusammen, die selbst Christen waren. Ihre Forschungen deckten eine Vielfalt von Themengebieten ab und befassten sich nicht nur mit historischen Fragestellungen (z.B. Wang Zhi-xin und Xu Zong-ze) oder dem Verhältnis zwischen Christentum und chinesischer Kultur (etwa Wu Lei-chuan, Zhao Zi-chen und Xie Fu-ya), sondern auch mit bekannten christlichen Persönlichkeiten, der Kirche, christlichen Lehren, Theologie, Philosophie, christlicher Moral und sozialen Aspekten. Aus ihren Büchern lässt sich leicht ablesen, dass ihr christlicher Glaube ihre akademische Forschung nicht behinderte, sondern die eigentliche Triebfeder ihrer wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Christentum und eine machtvolle Garantie für dieselbe war.

2. Von 1950 bis in die 70er Jahre

Wie allgemein bekannt, verlor das chinesische Christentum in diesen dreißig Jahren aufgrund der sozialen und politischen Unruhen dramatisch an Boden. Alle ausländischen Missionare verließen das Land, und die aufeinanderfolgenden und nicht enden wollenden politischen Bewegungen brachten Drangsal und großes Leid über die chinesischen Geistlichen. Kirchengebäude wurden besetzt oder in zivile Einrichtungen umgewandelt, und das Kircheneigentum wurde konfisziert. Die Zahl der kirchlich geführten Bildungs-, Verlags- und Wohlfahrtsinstitute wurde drastisch reduziert. Immer weniger Gläubige wagten es, sich zu ihrem Glauben zu bekennen. Zwischen dem „großen Sprung nach vorn" (1958-1959) und der Kulturrevolution (1966-1976) beteiligte sich die gesamte Nation an der Zerstörung der Religionen, und wie die anderen Religionen wurde auch das Christentum auf schreckliche Weise von dieser Katastrophe heimgesucht.

Unter solch harten Bedingungen konnte es natürlich keine christlichen Studien geben. Bücher und Zeitschriften, die das Christentum gelegentlich erwähnten, beschimpften die Christen ausnahmslos als „Handlanger der imperialistischen Invasion" und erklärten sämtliche Missionare zu Komplizen oder Spionen des Imperialismus. Chinesische Christen wurden als reaktionär eingestuft oder sogar als „Sklaven" und „Lakaien" des Auslands geächtet und als Zielscheibe für eine restlose Ausmerzung betrachtet. Derartig voreingenommene Urteile und Praktiken sind natürlich Welten von einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Christentum entfernt, die ernsthaft und objektiv sein sollte.
In dieser Zeit also, um es kurz zu machen, verschwand die Christentumsforschung fast völlig von der Bildfläche, und auch die anderen Geistes- und Sozialwissenschaften verkümmerten. In diesem Sinne kann man sagen, dass der Status des Christentums in China und sein späteres Verschwinden ein deutliches Zeichen für das allgemeine geistige Klima sowie für den sozialen Umbruch und den politischen Hintergrund sind, den Festlandchina in diesen dreißig Jahren erlebte.

II. Die erste Generation: von der Religion zur Politik, von der Revolution zur Reflexion

Dass die Christentumsforschung diese entsetzliche politische, soziale und spirituelle Situation überleben würde, war wirklich nicht zu erwarten. Und doch bewahrte sich eine Handvoll Wissenschaftler auch in diesen hoffnungslosen und elenden Jahren ein persönliches Interesse am Christentum und setzte mit unvorstellbarem Mut in und nach der Kulturrevolution ihre Forschungsarbeit fort. Bei dieser kleinen Zahl chinesischer Christentumsforscher handelte es sich ausschließlich um Kirchenvorsteher und Wissenschaftler, die den vor der „Kulturrevolution" widerstrebend von der chinesischen Regierung anerkannten Kirchen angehörten. Einige nichtchristliche Forscher nahmen ihre Arbeit über das Christentum erst nach dem Ende der Kulturrevolution wieder auf. Möglicherweise hatten sie Zeit und Gelegenheit gefunden, um über die Absurditäten der Vergangenheit nachzudenken, und so war ihr Interesse am Christentum Ende der 1970er Jahre, als Mao Zedong gestorben war und sein Nachfolger Deng Xiaoping eine Wiederbelebung der religiösen Aktivitäten zuließ, wiedererwacht. Diese beiden Gruppen von Wissenschaftlern bildeten die erste Generation von Christentumsforschern im postkulturrevolutionären China. Aufgrund ihrer offenkundigen sozialen Unterschiede und anderer charakteristischer Merkmale müssen sie jedoch gesondert behandelt werden.

1. Von der Religion zur Politik

Von Beginn der 1950er Jahre an musste die Kirche in China heftige Stürme einander ablösender politischer Bewegungen überstehen. Gemeinsam mit den anderen Institutionen war sie gezwungen, von ihren eigentlichen Anliegen abzu-

sehen und sich mehr und mehr in die verschiedenen Bewegungen oder „Kämpfe" mit hineinziehen zu lassen, die von der Kommunistischen Partei und Bauernführern angestoßen und geführt wurden - die „Landreform", der „Koreakrieg", der „Kampf gegen rechts", um nur einige zu nennen - und schließlich in der „Kulturrevolution" gipfelten. Und in diesem Hexenkessel der politischen Bewegungen hatte die Kirche einen sogar noch grausameren Kampf gegen ihre eigenen Gläubigen zu führen, um üble Subjekte ausfindig zu machen. Sie galt als in sich schwach, weil das Christentum inhaltlich als Gegner der atheistischen und materialistischen Ideologie betrachtet und historisch in vielerlei Hinsicht mit westlichen Ländern oder Imperialisten in Verbindung gebracht wurde. Da alle „Theisten" mit großer Wahrscheinlichkeit ins Visier der Zensur gerieten, schien ein Überleben nur möglich, wenn man gegenüber der Kommunistischen Partei Linientreue und Loyalität bekundete.

Vor 1949 und in den frühen 50er Jahren konnten Kirchenvorsteher und christliche Wissenschaftler einen erheblichen Teil ihrer Zeit und Energie auf religiöse Angelegenheiten verwenden und fanden auch zumindest etwas Muße für ihre Forschungen. Zunehmend schwieriger oder sogar unmöglich wurde dies für sie jedoch in der zweiten Hälfte der 50er Jahre, als linksextreme Ansichten überhand nahmen und die Idee vom „Klassenkampf" jeden Winkel der Gesellschaft infiltrierte und jede Art von Beziehung vergiftete.

Im Zuge dieses drastischen politischen Umbruchs wurde die Menge der Seminare und Klöster deutlich reduziert, und die Zahl der Lehrer und Theologiestudenten nahm dramatisch ab.[1] Die Flut der religiösen Publikationen ebbte ab und versiegte schließlich ganz. Religiöse Zeitschriften - von denen es nur noch einige wenige gab - widmeten den Großteil ihrer Seiten Artikeln, die sich mit den politischen Nöten befassten. Selbst die dünn gesäten und seltenen akademischen Artikel verrieten die Sorge der Autoren um die politische Situation oder ihre Absicht, den politischen Erfordernissen gerecht zu werden.[2]

2. Von der Revolution zur Reflexion

Auch die nichtchristlichen Forscher - und zwar vor allem die Geistes- und Sozialwissenschaftler - waren während der ersten drei Jahrzehnte, also in den 50er, 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, mehr mit den erwähnten politischen Bewegungen als mit ihrer akademischen Arbeit beschäftigt. Wenn sie Zeit für ihre Forschungen fanden, sahen sie sich gezwungen, in Ansatz, Methode und Ergebnis den politischen Forderungen der Kommunistischen Partei oder des Landes gerecht zu werden. Andernfalls wären sie gerügt oder sogar verfolgt worden.

Viele dieser nichtchristlichen Wissenschaftler waren junge Leute, die in den 1950er Jahren in ihren Zwanzigern oder Dreißigern waren. Voller jugendlicher Hoffnung und Begeisterung für die neue Gesellschaft nahmen sie die revolutionären Ideen und politischen Bewegungen mit offenen Armen auf. Die Gehirnwäsche der alles durchdringenden politischen Propaganda ließ sie fest und aufrichtig glauben, alle Publikationen und Forschungsarbeiten der Vergangenheit

seien ebenso wie das kulturelle Erbe der Menschheit, soweit es nicht mit dem Marxismus vereinbar war, nichts weiter als nutzloser Abfall und altmodische Tradition und daher zu ignorieren oder völlig zu vernichten, kurz: Diese Intellektuellen glaubten alles, was man ihnen sagte, und ließen es zu, dass ihre Forschungsergebnisse von den politischen Ansichten ihrer Zeit verzerrt wurden.

Nachdem sie jedoch Zeugen und Opfer der von der Kulturrevolution verursachten Katastrophen und Traumata geworden waren, konnten sie nicht umhin, die Bedeutung einer solchen Revolution zu hinterfragen und zu überdenken. Genaugenommen hatte dieses Nachdenken über die Kulturrevolution bereits im Frühling 1976, also einige Monate vor Maos Tod im selben Jahr begonnen. Eine bedeutendere Reflexion entwickelte sich später, als man die westliche Zivilisation und die traditionelle chinesische Kultur wiederentdeckte. Unversehens begriffen die Wissenschaftler, dass in den westlichen Ländern in Wirklichkeit keine „extreme Armut" herrschte, wie die Propaganda es sie hatte glauben machen, und dass das chinesische kulturelle Erbe keineswegs in Bausch und Bogen als „dunkle Vergangenheit" abgetan werden konnte. In den ungefähr zehn Jahren zwischen dem Ende der 70er Jahre und 1989 kam eine Welle der Begeisterung für die westliche Kultur auf, die man als spirituelle Quelle offenbar begieriger willkommen hieß als die eigene chinesische Kultur. Viele Bücher über westliche Philosophie, Literatur, Geschichte, Recht und Politik wurden übersetzt und fanden eine breite Leserschaft. In dieser Epoche sprach jeder über westliche Philosophie, und die Lieblingsphilosophen der Jugend hießen Sigmund Freud und Jean-Paul Sartre.

Unter dem Einfluss eines solchen allgemeinen Wandels - dem von der Revolution zur Reflexion - wurde sich ein kleiner Kreis von Wissenschaftlern erneut der Bedeutung des Christentums als westlicher Mainstreamtradition bewusst und begann, in diesem Bereich zu forschen. Einige von ihnen sammelten und lasen, was immer sie beschaffen konnten, und konnten gewisse Ergebnisse vorweisen. Zu ihnen gehörten Zhao Fu-san, Tang Yi und Fu Le-an von der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften, Xu Huai-qi von der Huadong Normal University in Shanghai, Hu Yu-tang und Chen Cun-fu von der Hangzhou-Universität, Yang Shi von der Universität Peking und Yu Ke von der Nankai-Universität. Ihre Ergebnisse sind nicht ganz frei von Mängeln und Begrenzungen. So sind einige Bücher von Zhao Fu-san voreingenommen, während einige der Arbeiten von Fu Le-shan lediglich einführenden Charakter haben. Vielleicht macht man es sich jedoch zu leicht, wenn man ihre Arbeiten kritisiert, denn wir müssen die Tatsache berücksichtigen, dass die Zeit, in der sie ihre Forschungen betrieben haben, von Schwierigkeiten und Einschränkungen geprägt war, die heutige Wissenschaftler sich nicht vorstellen können.

Die vielleicht wichtigsten und konstruktivsten Veröffentlichungen dieser Epoche waren das *Wörterbuch der Religion* (1981) und der Band über Religion in der *Chinesischen Enzyklopädie* (1988).[3] Ersteres wurde von Zheng Jian-ye, Zhao Fu-san und Gao Wang-zhi initiiert und von Ren Ji-yu herausgegeben. Seine Einträge stammten von zahlreichen christlichen und nichtchristlichen Gelehrten. Die Zu-

sammenstellung der Letzteren wurde von Chen Ze-min und Liu Jian organisiert und von einigen Wissenschaftlern innerhalb und außerhalb der Kirche mitgetragen. Beide Bücher sind eine seriöse und objektive Hinführung und Einführung zum Christentum, und zum ersten Mal seit 1949 wurden in Festlandchina von echt akademischem Geist getragene Bücher zum Thema Religion geschrieben und veröffentlicht. Diese beiden Bücher erwiesen sich als nützliche Hilfsmittel und tragfähige Ausgangsbasis für die künftige Forschungsarbeit.

III. Die zweite Generation: Vom Wissen zum Verstehen, von der Suche zur Ernte

Zwischen 1986/87 und 1996/97 wuchs eine neue Generation von Christentumsforschern heran, und in der chinesischen Christentumsforschung wurde ein neues Kapitel aufgeschlagen. Die Mehrheit dieser zweiten Generation bestand aus jungen Studenten und Wissenschaftlern, die in den 1980er Jahren in ihren Zwanzigern und Dreißigern waren. Einige von ihnen (zu denen auch ich gehöre) graduierten an den beiden einzigen anerkannten Einrichtungen für die Erforschung des Christentums, nämlich dem Institut für Weltreligionen an der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften und dem Religionsinstitut der Nanjing-Universität. Diese Studenten waren jünger als die erste Generation, hatten jedoch in ihren Forschungen zum Christentum mit dieser zusammengearbeitet.[4] Mehrheitlich bestand die zweite Generation der Christentumsforscher jedoch aus graduierten Studenten, die ihre Bildung und ihre akademischen Voraussetzungen an Universitäten erworben hatten. Anders als die zuvor erwähnten Studenten war ihr akademischer Hintergrund uneinheitlich, und ihre Hauptfächer waren Philosophie, Geschichte, Chinesisch oder Fremdsprachen. Einige aus der zweiten Generation hatten einen Teil ihrer Ausbildung im Ausland absolviert.

1. Vom Wissen zum Verstehen

Nach der Wiederbelebung der christlichen Studien in China durchlebten die Christentumsforscher - vor allem die, die am Institut für Weltreligionen der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften arbeiteten - verschiedene Phasen, was ihre Einstellung zu ihrem Forschungsgegenstand, dem Christentum, anbelangt. Die meisten von ihnen waren anfangs Kritiker und Gegner der Religion, erwarben dann jedoch objektive Kenntnisse und gelangten schließlich zu einer von Sympathie und Verständnis getragenen Haltung. Eine solche Entwicklung der Einstellung mag sich im Detail von Person zu Person unterscheiden, ist jedoch ohne jeden Zweifel nahezu jedem dieser Forscher widerfahren.

Etwas Ähnliches geschah auch mit der zweiten Generation. Verglichen mit der ersten Generation waren ihre Vertreter jünger und weniger von der starren Ideologie durchdrungen. In den für sie prägenden Jahren mussten die meisten von ihnen wegen der katastrophalen Kulturrevolution die Schule verlassen und

in den Niederungen der Gesellschaft ums Überleben kämpfen. Sie hatten unermessliche Drangsal und Not erfahren und litten nun unter derselben Skepsis, Desillusionierung und Ungewissheit wie ihre Vorgänger, waren jedoch jung genug, um nicht in Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit zu verfallen.

Mit zunehmender Weite und Tiefe ihrer Kenntnis des Christentums erreichte die zweite Generation die Phase von Sympathie und Verständnis. Für diese Entwicklung lassen sich drei Gründe anführen. Erstens ist das Christentum als Forschungsgebiet faszinierend und tief genug, um unvoreingenommenen Wissenschaftlern in ihrem Streben nach Wahrheit ein Betätigungsfeld für ihr Talent und ihre Intelligenz zu bieten. Zweitens hatte ihr reicher Erfahrungsschatz diese Wissenschaftler verständnisvoller werden lassen, so dass sie einen weiteren Horizont und eine schärfere Auffassungsgabe besaßen als die erste Generation, die in der Regel der starren Ideologie zum Opfer gefallen war. Und drittens machte das Christentum zu dem Zeitpunkt, da die dritte Generation mit seiner Erforschung begann, in China beträchtliche Fortschritte. Alle drei Faktoren können auch erklären, weshalb Forscher der zweiten Generation eine umfangreiche und brillante akademische Arbeit leisteten, die die der ersten Generation sowohl qualitativ als auch quantitativ übertraf.

2. Von der Suche zur Ernte

Allgemein begannen die Wissenschaftler der zweiten Generation mit einer ernsthaften Suche nach einem Ausweg für sich selbst als Individuen und für die ganze Nation und beendeten diese Suche mit weitaus größeren Errungenschaften als ihre Vorgänger. Unter ihnen verdient eine kleine Gruppe von Forschern, die als „Kulturchristen" bezeichnet werden, besondere Aufmerksamkeit. Ihre Suche und Ernte ist besonders bedeutsam, weil sie nach Wahrheit suchten und den christlichen Glauben ernteten.

Da es weder notwendig noch möglich ist, diese Kulturchristen und ihren religiösen Glauben im Detail zu beschreiben, will ich mich darauf beschränken, sie anhand von drei Beobachtungen kurz zu skizzieren.

1. Eine solche spirituelle Entwicklung von der Suche zur Ernte wäre ohne einen außergewöhnlichen sozialen, kulturellen und historischen Kontext nicht denkbar gewesen. In den drei Dekaden zwischen 1950 und dem Ende der 70er Jahre war die chinesische Gesellschaft äußerst homogen und in hohem Maße politisch. Wirtschaft und Kultur waren politisiert, und selbst das Privatleben gewöhnlicher Menschen, das doch eigentlich vielfältig sein sollte, war auf eine eintönige Uniformität zurechtgestutzt. Alle Arten organischer Gesellschaftsstrukturen fielen weg und ließen die Einzelnen allein - wie Millionen getrennter Sandkörner an einem Strand, deren einziger Daseinszweck darin besteht, sich in die strikte Hierarchie unter der unmittelbaren Führung der Kommunistischen Partei einzufügen. Alle Beziehungen waren von der einen, vertikalen Beziehung zwischen Vorgesetztem und Untergebenem dominiert. Alles im Leben - vom täglichen Brot bis zur Freizeitgestaltung, von der Hochzeit bis zur Geburt der Kinder - schien von der Partei kontrolliert und entschieden zu werden.

Auch das spirituelle Leben und kulturelle Streben der Menschen war strikten Einschränkungen unterworfen. Alles, was in Büchern, Medienberichten, Musik, Theater und Film thematisiert wurde, musste mit Maoismus und Marxismus in Zusammenhang stehen, und nichts aus der westlichen Kultur und dem chinesischen kulturellen Erbe, das antimaoistisch oder antimarxistisch war, durfte bewahrt werden.

Bei manchen Menschen ist eine solche Situation jedoch gerade dazu angetan, einen heftigen, rebellischen Freiheitsdrang zu wecken. Für diese Kulturchristen gingen Rebellion und Drang in die entgegengesetzte Richtung, denn sie suchten nach der ultimativen spirituellen Freiheit. Wenn nur über einem einzigen eisernen Haus und über keinem anderen ein Blick auf ein Stückchen blauen Himmels zu erhaschen ist, wenn nur Liebe und Güte Bosheit und Grausamkeit überwinden können, dann war es fast unvermeidlich, dass ihr Streben nach Freiheit sich in die entgegengesetzte Richtung wandte und sie zum christlichen Glauben konvertieren ließ, der letztlich ihre Ernte darstellt.

2. Ihre Erfahrung übt zwangsläufig einen beträchtlichen Einfluss auf die chinesische Geschichte und Kultur aus. Um die Bedeutung ihrer Konversion zu ermessen, müssen wir einige grundlegende Fakten der chinesischen Geschichte kennen. Der Konfuzianismus als praktische Form von Religion dominierte das chinesische Denken fast 2000 Jahre lang, um dann im 20. Jahrhundert für einige Jahrzehnte allmählich von der kommunistischen Ideologie abgelöst zu werden. Es ist leicht zu erkennen, dass das chinesische Volk vor dem 20. Jahrhundert lange Zeit keine Gleichberechtigung in Glaubensdingen kannte (denn nur der Kaiser durfte dem Himmel Opfer darbringen) und dass es seinen religiösen Glauben im 20. Jahrhundert einige Jahrzehnte lang ganz aufgeben musste - unabhängig davon, ob es damit seinem eigenen freien Willen folgte oder dem Druck von außen nachgab.

3. Diese Kulturchristen haben viel miteinander gemeinsam, auch wenn ihre individuellen Erfahrungen unterschiedlich sind. Es gibt zahlreiche Ähnlichkeiten zwischen ihnen. So gab es zum Beispiel zu der Zeit, als die meisten von ihnen aufwuchsen, keine Kirchen in China, und auch Bibeln waren fast nicht zu beschaffen, so dass die zweite Generation der Christentumsforscher ihr Wissen über das Christentum gemeinhin aus anderen Quellen als Kirchen und Bibeln beziehen musste. Überdies kümmerte sich die zweite Generation nur wenig um die verschiedenen Konfessionen der christlichen Kirche - nicht einmal um den Unterschied zwischen römischem Katholizismus und Protestantismus. Dies liegt zum Teil daran, dass sie von der westlichen Welt weitgehend isoliert und kirchengeschichtlich nicht sonderlich gut informiert waren, und zum Teil daran, dass sie sich weit mehr für das Wesen des Glaubens interessierten und diesem weit mehr Bedeutung beimaßen als irgendwelchen Meinungsverschiedenheiten. Und schließlich hat diese Forschergeneration sehr viel mehr gezweifelt, gerungen und gezögert, ehe sie bereit war zu konvertieren. Hierfür gibt es eine ganze Reihe von Erklärungen - unter anderem die Tatsache, dass die Vorstellung von göttlichen Personen der traditionellen chinesischen Kultur fremd war; den großen Einfluss

des atheistischen Marxismus; die komplizierte soziale und kulturelle Realität und ihre praktischen Erwägungen.

IV. Die dritte Generation: Vom Lernenden zum professionellen Forscher, vom Interesse zum Engagement

1. Vom Lernenden zum professionellen Forscher

Die dritte Generation wuchs zu einer Zeit auf, da China sich unter der Führung von Deng Xiaoping zu öffnen begann. Im Unterschied zur zweiten Generation, die gezwungen war, ihren schulischen Werdegang zu unterbrechen, kam sie daher in den meisten Fällen in den Genuss einer ununterbrochenen primären und sekundären Schullaufbahn, die sodann nahtlos an den nach der Kulturrevolution wiedereröffneten Universitäten und Hochschulen weitergeführt werden konnte. Während die zweite Generation in ihrer Jugend von dem unvollkommenen Bildungssystem verschont blieb und ihre Erfahrung, die sich später als wertvoll erweisen sollte, auf mühevolle Weise erwarb, verbrachte die dritte Generation ihre Jugend an Schulen und Universitäten. Damit steht ihr Wissen natürlich auf einer weitaus solideren Grundlage als das der zweiten Generation.

In dieser Hinsicht war die dritte Generation, als sie begann, sich wissenschaftlich mit dem Christentum auseinanderzusetzen, bereits mit einem recht umfassenden Wissen und eingehenden Verständnis der westlichen Kultur ausgestattet. Für die zweite Generation gab es außer der sehr begrenzten Menge an Informationen aus einigen Geschichtsbüchern[5], westlichen Klassikern und philosophischen Werken, die nach Maos Tod übersetzt und publiziert worden waren, keine weiteren Möglichkeiten, etwas über das Christentum zu erfahren. Wer gute Sprachkenntnisse besaß, konnte sich zudem informieren, indem er Bücher in Englisch und anderen Sprachen las.

Die Schriften und Veröffentlichungen der dritten Generation zeigen, dass sie weiter und tiefer geschürft haben als die beiden Generationen vor ihnen, die nur kurze und allgemeine Einführungen zum Christentum verfassten. Einige der Wissenschaftler der dritten Generation sind auf einen besonderen Forschungsschwerpunkt fokussiert und haben bemerkenswerte akademische Resultate erzielt; andere haben neue und zuvor gänzlich unbekannte Forschungsgebiete aufgetan.

2. Vom Interesse zum Engagement

Ein weiterer Unterschied zwischen der dritten Generation und den beiden Generationen vor ihr besteht in der Tatsache, dass ihre Vertreter zu einem weit größeren Prozentsatz Christen sind. Dieses Phänomen deckt sich mit der Tatsache, dass die Zahl der Christen in den vergangenen Jahren auch unter

Universitätslehrern und Studenten zugenommen hat. Das ist es, was ich mit der Entwicklung „vom Interesse zum Engagement" meine.
Während die zweite Generation einem Blindgeborenen ähnelt, der unzufrieden in völliger Dunkelheit tappt, aber nicht die geringste Vorstellung davon hat, was er eigentlich sucht, wie wirkliches Licht aussieht und wo er es finden kann, scheint die dritte Generation in einer besseren Situation zu sein, denn sie hat zumindest ein wenig Licht, auch wenn dieses Licht noch immer schwach und trübe ist. Von diesem Licht angezogen nähern sich einige Wissenschaftler der dritten Generation dem Christentum mit Interesse und schließlich auch mit Engagement.
Aufgrund ihres Engagements und ihres persönlichen Glaubens ist die dritte Generation dazu prädestiniert, mehr zur Christentumsforschung beizutragen. Ebenso wie die im ersten Teil erwähnten Christentumsforscher, die vor 1950 tätig waren, wird der christliche Glaube die Forschungsarbeit der dritten Generation nicht behindern, sondern sie als ein starker innerer Antrieb fördern.

V. Probleme und Lösungen

1. Probleme

Man sollte akzeptieren und anerkennen, dass die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Christentum auch heute auf zahlreiche Probleme und Herausforderungen stößt, zu denen unter anderem die drei folgenden Aspekte zählen.
Erstens tut sich zwischen den christlichen Studien und der existentiellen Erfahrung der chinesischen Bevölkerung eine tiefe Kluft auf. Im Kontext des heutigen China müssen viele ineinander verhakte und heikle Fragen aufgegriffen und gelöst werden. Da das Thema Gott ein zutiefst menschliches Thema ist, darf eine Theologie, die sich mit dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch befasst, die Berührung mit der menschlichen Wirklichkeit nicht scheuen. Sie sollte den Menschen im Gegenteil nutzen und ihnen das Leben bringen. Die chinesische Christentumsforschung ist dazu verpflichtet, sich im realen Kontext der chinesischen Gesellschaft zu positionieren und die existentielle Erfahrung der bevölkerungsreichsten ethnischen Gruppe der Welt zum Gegenstand umfassender Studien zu machen, damit sie dazu beitragen kann, ihr Leben und insbesondere ihr spirituelles Leben zu verbessern. Nur dann werden die Menschen in China das Christentum akzeptieren.
Zweitens ist unsere Forschung über die Bibel und die biblische Theologie eher schwach. Wenn wir Erklärungen und Vorschläge aus theologischer Perspektive vorbringen, müssen wir uns auf die Bibelwissenschaft stützen, denn sie ist die Grundlage der christlichen Theologie. Doch wie das erste Problem ist auch dies nur ein sehr begrenzter Bereich der chinesischen Christentumsforschung. Obwohl manche Forscher lange Zeit auf diesem Gebiet gearbeitet und beträchtliche Fortschritte erzielt haben, ist die Situation noch immer unzureichend und unbefriedigend.
Drittens haben wir der Forschung zum religiösen Pluralismus und zur Globalisie-

rung nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet. Die chinesische Christentumsforschung braucht mehr ernsthafte Spekulation im Hinblick auf diese Entwicklung und auf die Frage, wie man sie steuern kann. Auch die Globalisierung haben wir bisher unterschätzt. Sie tritt auf in einer Welt, die hinsichtlich der materiellen Produktion immer homogener und in kultureller und gedanklicher Hinsicht immer heterogener wird.

2. Lösungen

Da die internationale akademische Welt in Bereichen wie religiöser Soziologie, öffentlicher oder politischer Theologie bereits eine große Zahl an herausragenden Werken hervorgebracht hat, ist es ratsam, die betreffenden Bücher ins Chinesische zu übersetzen. Dies wird dazu beitragen, dass mehr chinesische Christentumsforscher sich in die Wirklichkeit der chinesischen Bevölkerung hineinbegeben und in diesen Bereichen forschen, was bei der Lösung des ersten Problems von Nutzen sein könnte.

Im Hinblick auf die Bewältigung des zweiten Problems wäre es hilfreich, wenn es auf dem Gebiet der internationalen Bibelwissenschaft chinesische Einführungen oder Übersetzungen gäbe, um die chinesische Christentumsforschung zu unterstützen. Chinesische Theologiestudenten sollten dazu ermutigt werden, nicht nur ihr Englisch, Deutsch und Französisch zu verbessern, sondern auch gründlichere Griechisch-, Hebräisch- und Lateinkenntnisse zu erwerben.

Sprachliche Barrieren sind nicht in kurzer Zeit zu überwinden, und so würde ich im Hinblick auf die Lösung des dritten Problems erneut vorschlagen, dass wir Bücher zu den betreffenden Themen übersetzen und veröffentlichen. Nur so kann die chinesische Christentumsforschung dem Frieden in der ganzen Welt dienen, die Lehre der Nächstenliebe in die Tat umsetzen und gleichzeitig die Einheit von akademischer Wahrheit und religiöser Güte verwirklichen.

[1] Einige Kirchenvorsteher mit eigenständigem theologischem Denken oder tiefem religiösen Glauben wurden inhaftiert.

[2] Ein typisches Beispiel ist Chen Ze-mins 1956 veröffentlichter Artikel über theologische Konstruktion.

[3] Die Arbeit an diesem Buch wurde Anfang der 1980er Jahre aufgenommen, und die endgültige Fassung wurde 1983 fertiggestellt. Die Veröffentlichung verzögerte sich jedoch noch bis 1988.

[4] 1983 arbeitete ich beispielsweise an der Zusammenstellung des Bandes über Religion der *Chinesischen Enzyklopädie* mit, der jedoch erst 1988 publiziert wurde.

[5] Im Frühling 1979 bewarb ich mich für das Graduiertenprogramm im Fach Christentumsstudien an der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften. Um mich auf die Aufnahmeprüfung vorzubereiten, tat ich mein Bestes, um mir so viel Material zu beschaffen wie eben möglich, musste jedoch feststellen, dass es außer der *Encyclopedia Britannica* lediglich zwei nicht mehr als hundert Seiten starke Bücher über das Christentum gab.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Wechselseitige Anpassung an den Sozialismus

Die Drei-Selbst-Bewegung und die Beziehungen zwischen Kirche und Staat

Ying Fuk-tsang

I. Einleitung

Die Frage der Religion spielt in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Situation im kommunistischen China eine wichtige Rolle. Um ihre Legitimierungskrise zu überwinden, hat die Kommunistische Partei Chinas (KPCh) nach der Kulturrevolution mit einer Politik der Öffnung und Reform begonnen, was im Verhältnis zwischen Parteistaat und Gesellschaft eine drastische Umstrukturierung zur Folge hatte. Die rapide Entwicklung der Religion war eine implizite Herausforderung an die Adresse der KPCh, wieder darüber nachzudenken, wie der Parteistaat die Religionen und den chinesischen Sozialismus in einem neuen Zeitalter miteinander vereinbaren kann. Dieser Artikel wählt als analytischen Rahmen die „wechselseitige Anpassung zwischen Religion und chinesischem Sozialismus" und fragt zum einen danach, wie Karl Marx' Vorstellung von der Religion als „Opium des Volkes" ersetzt worden ist, und zum anderen nach dem Hintergrund und dem Inhalt dieser neuen Theorie. Die Antworten der Patriotischen Drei-Selbst-Bewegung (TSPM) an die KPCh und insbesondere die Art, wie sie ihre religiösen Dogmen interpretiert, um sich dem chinesischen Sozialismus anzupassen, sind ebenfalls Thema unserer Untersuchung.

II. Wechselseitige Anpassung zwischen Religion und Sozialismus

Ist die sozialistische Gesellschaft erst einmal umgesetzt, wird die Religion - so sieht es der Kommunismus - von selbst aufhören zu existieren. Da jedoch das Ideal einer kommunistischen Gesellschaft noch unerreicht ist und die Existenz der Religion in der sozialistischen Gesellschaft nach wie vor eine objektive Tatsache ist, stellt sich in der politischen Praxis die Frage, wie die herrschende Partei mit der Religion umzugehen hat. Soll die Regierung alle verfügbaren Mittel (der Verwaltung und der Politik) einsetzen, um den Einfluss der Religion auf die Gesellschaft zu verringern (oder sogar ganz zu unterbinden)? Oder soll sie den langfristigen Charakter der Religion stärker berücksichtigen und, solange die

Religion noch nicht verschwunden ist, die Freiheit des religiösen Glaubens propagieren und so die breite Masse der Religionsanhänger für sich gewinnen? Es ist zu beobachten, dass die Religionspolitik des Parteistaats sich seit der Gründung des neuen China im Großen und Ganzen zwischen diesen beiden Alternativen hin und her bewegt hat. Wenn die Führer des Parteistaats eine kurzfristige Verwirklichung des Kommunismus anstrebten, dann wurde die Religion als reaktionäre Kraft betrachtet, die dem sozialen Fortschritt im Wege stand. Wenn sie dagegen objektiv genug waren, um einzusehen, dass China sich noch in der Vorbereitungsphase des Sozialismus befindet, dann ging es ihnen vor allem darum, das Volk (und dazu gehören auch die Gläubigen) zu einen und die Produktion zu entwickeln.

Auf der Ebene parteistaatlicher Ideologie lässt sich im Grunde genommen sagen, dass die marxistisch-leninistische Sicht der Religion unter dem Motto, einen chinaspezifischen Sozialismus aufzubauen, nach und nach revidiert und auf die Gegebenheiten der chinesischen Gesellschaft abgestimmt worden ist. Bis Mitte der 1980er Jahre hatte die KPCh die Meinung, „Religion ist das Opium des Volkes", weitgehend aufgegeben, und die Religion wurde nicht mehr einfach nur als reaktionäre und negative Ideologie betrachtet. Der Parteistaat musste die Tatsache anerkennen, dass die Religion auch langfristig in einer sozialistischen Gesellschaft weiterexistieren würde. Das von Luo Zhufeng herausgegebene Buch *Religion unter dem Sozialismus in China* gab in dieser kontroversen Debatte den Ton an.[1] Vorrangiges Anliegen des Parteistaates ist es, die Religion im Hinblick auf die gesellschaftliche Stabilität in eine positive Kraft zu verwandeln. In den frühen 1990ern führte der Parteistaat offiziell den Slogan der „wechselseitigen Anpassung zwischen Religion und chinesischem Sozialismus" ein. Mit „wechselseitiger Anpassung" war vor allem gemeint, dass der religiöse Bereich sich verändern, sich anpassen und der Entwicklung des chinesischen Sozialismus folgen sollte. Was den Parteistaat betrifft, so ist es entscheidend, eine Politik der Religionsfreiheit zu betreiben und vor allem im Falle von Zwistigkeiten innerhalb der Bevölkerung nach der Einheit der breiten Masse der Gläubigen zu streben.[2]

Auf einer Ende des Jahres 2000 abgehaltenen Arbeitskonferenz der nationalen Einheitsfront erklärte Jiang Zemin wieder und wieder, Religion sei ein Phänomen, das in der sozialistischen Gesellschaft „langfristig" existieren werde. Und, so stellte er fest, das Verschwinden der Religion sei „ein langwieriger historischer Prozess", der „vielleicht noch länger dauert als das Verschwinden von Klasse und Staat". Deshalb solle die Regierung die Religion nicht mit einer „politischen Opposition" gleichsetzen oder versuchen, normale religiöse Aktivitäten einzuschränken oder die Religion mit administrativen Mitteln zu unterbinden.[3] Jiang Zemins Eingeständnis, dass Religion länger existieren werde als Klasse oder Staat, kann als ein Durchbruch in der lange anhaltenden religionstheoretischen Gegenwehr des Parteistaats und als eine Anpassung der Theorie an die Wirklichkeit betrachtet werden. Auf der nationalen Arbeitskonferenz zu religiösen Fragen wiederholte er später, dass „die langfristige Existenz der Religion voll und ganz anerkannt werden muss", und dass die Grundlage für die Existenz der Religion

„langfristig gegeben sein wird".[4] Damit konnte der Parteistaat der Frage, wie sich die Religion hinsichtlich der sozialen Stabilität in eine positive Kraft verwandeln lässt, nicht weiter aus dem Weg gehen. Hierüber kann man auf drei verschiedenen Ebenen debattieren.

Erstens ist es innerhalb des politischen Systems, und zwar unabhängig davon, an welche Religion die Menschen glauben, das Wichtigste, sein Land zu lieben und die Führungsrolle der KPCh aufrechtzuerhalten. Zu Beginn der 1990er Jahre führte der Parteistaat die „Patriotismuserziehung" ein, um diese Denkweise zu vertiefen. Das Ziel, das der Parteistaat mit dieser aktiven Patriotismusförderung verfolgte, bestand darin, die Nation nach dem Zusammenbruch des offiziellen Marxismus-Leninismus mithilfe der „neuen, legal gebildeten Autorität" von Nationalismus und Patriotismus aufzurütteln und zu einen.[5] Liebe zum Land, so Deng Xiaoping, sei keine leere Floskel, sondern müsse mit praktischem Inhalt - nämlich der Unterstützung der KPCh - gefüllt werden. Diese Sicht des Patriotismus konzentriert sich auf die politische Macht. Einige Wissenschaftler haben daher kritisiert, dass es Chinas Patriotismus an Inhalt mangele, weil er nur in der Liebe zur Partei bestehe.[6] Es spielt keine Rolle, welcher Religion die Gläubigen angehören, solange sie sich patriotisch verhalten und sich damit nach den Vorgaben des politischen Systems an den Sozialismus anpassen. Wie Jiang Zemin es auf dem nationalen Religionstreffen formulierte:

„Aktiv für die wechselseitige Anpassung von Religion und Sozialismus zu arbeiten heißt nicht, zu fordern, dass religiöse Persönlichkeiten oder gewöhnliche Gläubige ihre religiösen Überzeugungen aufgeben, sondern dass sie das Land lieben, das sozialistische System unterstützen, die Führungsrolle der Kommunistischen Partei unterstützen und die Gesetze, Bestimmungen sowie die Politik der Nation respektieren; und zu fordern, dass die religiösen Aktivitäten, die sie ausüben, den obersten Interessen des Staates sowie insgesamt den Interessen der Nation entsprechen und dienen sollten."[7]

In seinem Bericht auf dem 16. Parteikongress (2002) bezog sich Jiang, was äußerst unüblich war, viermal auf die Religionsarbeit und stellte die gründliche Auseinandersetzung mit religiösen Angelegenheiten als einen Weg dar, „alle Kräfte, die geeint werden können, zu einen", um den Zusammenhalt innerhalb der chinesischen Nation" zu stärken.[8]

Zweitens sind auf dem Gebiet der wirtschaftlichen Entwicklung alle Religionen dazu verpflichtet, ihre Gläubigen so zu lenken, dass diese zum Fortschritt der sozialistischen Modernisierung beitragen. „Die von religiösen Gläubigen bekundete Begeisterung für Patriotismus und Sozialismus unter dem Banner der Liebe zu ihrem Land und der Liebe zu ihrer Religion lässt sich mit der breiten Masse der Nichtgläubigen verbinden und ist bereits mit ihr verbunden worden, um als starke Strömung die vier Modernisierungen umzusetzen." Auf diese Weise mobilisiert ihre religiöse Überzeugung die „Begeisterung" der Gläubigen „für den Aufbau des Mutterlands, den Aufbau des Sozialismus und den Aufbau eines schönen ‚Himmels auf Erden'."[9] Mit anderen Worten: Solange der religiöse Glaube seine

„jenseitige" Tendenz abschütteln und die Gläubigen dazu ermutigen kann, sich aktiv am wirtschaftlichen Aufbau zu beteiligen, bekundet er damit seine Anpassung an den Sozialismus.

Drittens schließlich hat die Wirtschaftsreform zwar die materielle Kultur (*wuzhi wenming*) gefördert, doch sind die Menschen, was die Schaffung einer spirituellen Kultur (*jingshen wenming*) betrifft, in ihrem spirituellen Leben verhältnismäßig arm; die Moral verfällt, und alle Arten schwerwiegender sozialer Probleme kommen auf. Deshalb ist der Aufbau einer spirituellen Kultur zu einem Thema geworden, das der Parteistaat in den Griff bekommen muss. Von den 1980ern bis heute hat sich die Meinung des Parteistaats über den Kern der spirituellen Kultur jedenfalls beträchtlich verändert. Ursprünglich war der Marxismus-Leninismus das Herz der spirituellen Kultur, und es wurde beständig auf Vorbilder wie den „Lei-Feng-Geist" oder den „Geist von Kong Fansen" verwiesen, auch wenn die praktischen Ergebnisse dieser Strategie alles andere als ideal waren. Nach den 1990ern propagierte der Parteistaat zwar auch weiterhin die Ideologie des Marxismus und Leninismus, des maoistischen Denkens und Deng Xiaopings Aufbau eines chinaspezifischen Sozialismus, nahm jedoch gegenüber dem Konfuzianismus und den idealistischen religiösen Glaubensrichtungen, die zuvor als feudales Gift gegolten hatten, eine vergleichsweise offene und positive Haltung ein. Marxismus, Leninismus, Maoismus und Dengismus waren zwar nach wie vor das Zentrum, aber nicht mehr der einzige Inhalt der spirituellen Kultur. Sämtliche Elemente, die zur gesellschaftlichen Stabilität beitragen und die moralischen und sozialen Probleme lindern konnten, welche sich im Zuge der Reformen und der Öffnung entwickelt hatten, wurden vom Parteistaat in den Aufbau einer spirituellen Kultur miteinbezogen. Der kürzlich von der Regierung herausgebrachte *Entwurf für die Durchführung des Aufbaus der öffentlichen Moral* räumt ein, dass es sich hierbei um eine direkte und dringende Verpflichtung handelt, die die gesellschaftliche Ordnung und Stabilität betrifft.[10]

Es wird also deutlich, dass der Parteistaat die Rolle der Religion in der spirituellen Kultur zunehmend anerkennt. Der Grund dafür, dass der Parteistaat seine Haltung gegenüber der Religion geändert hat, liegt, wie zahlreiche Studien ergeben haben, darin, dass die Kriminalität an Orten mit einem hohen Anteil an religiösen Gläubigen im Allgemeinen niedrig ist, wie auch örtliche Kader bereits bestätigt haben. Der Glaube hat die moralischen Probleme, mit denen die Gesellschaft unter dem Einfluss des Säkularismus zu kämpfen hat, gelindert. Da Religion die Menschen tugendhafter machen, die soziale Stabilität erhalten und helfen kann, die Kriminalität zu verringern, ist es möglich geworden, sie am Aufbau der spirituellen Kultur zu beteiligen.[11] Li Pingye, die innerhalb der Einheitsfrontabteilung des Zentralkomitees der Partei

Der Autor

Ying Fuk-tsang ist Professor für Chinesische Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät des Chung-chi Colleges der Chinesischen Universität von Hongkong. Er ist Verfasser zahlreicher Werke über den Protestantismus in China in chinesischer Sprache. Anschrift: Dept of Religious and Cultural Studies, Chinese University of Hong Kong, Shatin, NT, Hong Kong. E-Mail: yingft@cuhk.edu.hk.

besonders für die Religionsarbeit im Bereich des protestantischen Christentums verantwortlich ist, hat überdies darauf hingewiesen, dass Religion in einem Zeitalter, da der Idealismus sich weltweit auf dem Rückzug befindet und der Utilitarismus blüht, eine Form des spirituellen Lebens darstellt, die Überzeugungen, Moral und Ideale auf wirkungsvolle Weise aufrechterhalten kann. „Der Grund dafür, dass die Kommunisten die Religion respektieren, besteht nicht darin, dass sie sich nicht beseitigen lässt, sondern darin, dass sie diesen Respekt in mancher Hinsicht verdient und ihre Existenz von Nutzen ist." Sie hebt hervor, dass der Überbau des Sozialismus in Zukunft unweigerlich pluralistisch sein wird und die Religion dabei eine Rolle spielen kann. „Zwar geben die sozialistische Ideologie und Kultur die Richtung vor, doch können sie dabei alle anderen Arten von gesunder Kultur einschließlich der religiösen Kultur integrieren."[12] Der Fortschritt von der Anerkennung des langfristigen Fortbestehens der Religion hin zu der Aussage, dass diese Bestandteil einer gesunden Kultur sei, zeigt deutlich, dass sich der Sinn für den „praktischen Nutzen der Religion" innerhalb des Parteistaates weiterentwickelt.

III. Gegenseitige Anpassung und die KPCh

1. Die sozialistische Religionstheorie

Wenn die Religion und die chinesische sozialistische Gesellschaft für lange Zeit koexistieren sollen, stellt sich die Frage, wie ihre Beziehungen neu definiert werden können. Nach der nationalen Arbeitskonferenz zu religiösen Fragen im Jahr 2001 wurde die Staatsbehörde für religiöse Angelegenheiten (SARA) des Staatsrats angewiesen, eine besondere Gruppe zu bilden, die die Beziehungen zwischen Religion und Sozialismus untersuchen sollte. Nach Diskussionen und Änderungen wurde 2003 ein Artikel zu diesem Thema veröffentlicht.[13]

Dieser Artikel nennt drei Kennzeichen von Religion: „Langfristigkeit als Grundlage", „Massenhaftigkeit als Schlüssel" und „Komplexität als Besonderheit". Mit dem Schlagwort „Langfristigkeit als Grundlage" wird suggeriert, dass Religionsarbeit die objektive Gangart religiöser Entwicklung respektieren muss. Religionen haben selbst in den entwickelten Ländern beträchtlichen Einfluss, und dasselbe gilt für China, das sich in der Anfangsphase des Sozialismus befindet. Religionsarbeit muss daher „Kurzsichtigkeit" vermeiden. Statt die Religion auszumerzen, ist es wesentlich, die wechselseitige Anpassung von Religion und Sozialismus zuzulassen und Religion als harmonischen Faktor in der Gesellschaft zu erleichtern. „Massenhaftigkeit als Schlüssel" suggeriert, dass Religionsarbeit die Masse des Volkes betrifft, die gläubig ist, und diese als eine „positive Kraft" in der Gesellschaft betrachten muss. „Komplexität als Besonderheit" betont, dass Religion auch erhebliche negative Auswirkungen haben kann - insbesondere dann, wenn feindliche westliche Mächte sie als Teil einer politischen Strategie benutzen, um die Nation zu „verwestlichen" oder zu „zersetzen". Das Prinzip von Unabhängigkeit und Selbstbestimmung muss daher aufrechterhalten werden, um

einer fremden Unterwanderung vermittels der Religion entgegenzuwirken. Auf der Grundlage dieser drei Kennzeichen formuliert Ye vier Richtlinien für die Religionsarbeit: die Religionen aktiv zur Anpassung an die sozialistische Gesellschaft anzuleiten; die Politik der Religionsfreiheit korrekt und umfassend umzusetzen; religiöse Angelegenheiten in Übereinstimmung mit dem Gesetz zu regeln; und an den Prinzipien der Unabhängigkeit und Selbstbestimmung festzuhalten.[14] Seit dem 16. Parteikongress haben die Führer der KPCh die Rolle ihrer Partei eindeutig umdefiniert: Sie ist nicht länger eine revolutionäre Partei, die die „sozialistische Revolution" durchführt, sondern eine herrschende Partei, die sich darauf konzentriert, „den Sozialismus zu etablieren". Die „sozialistische Religionstheorie" wird als theoretisches Rahmenwerk dargestellt, auf dessen Grundlage die herrschende atheistische Partei in absehbarer Zukunft mit den theistischen Massen koexistieren kann. Ye Xiaowen ist der Ansicht, dass die KPCh damit im Hinblick auf die „Lösung" eines „schwierigen Problems" einen großen Schritt nach vorne gemacht hat.[15] Religion ist nicht länger als „Fremdkörper" in einer sozialistischen Gesellschaft zu behandeln[16]; und der Parteistaat ist gewillt, bei der religiösen Arbeit im China des 21. Jahrhunderts neue Töne anzuschlagen.

2. Alles ist wichtig in Fragen der Religion

Auf dem Arbeitstreffen der Einheitsfrontabteilung 1993 stellte Jiang Zemin fest: „In Fragen der Religion und ethnischer Minderheiten ist alles wichtig."[17] Das Zentrum ist gezwungen, Probleme ethnischer Minderheiten - insbesondere das Unabhängigkeitsstreben von Tibet und Xinjiang - ernst zu nehmen. Die Aussage aber, dass auch „in Fragen der Religion alles wichtig" ist, lässt sich sowohl von einer linken als auch von einer rechten politischen Position her deuten. Von rechts betrachtet, verweist sie auf die langfristigen, ethnischen und internationalen Aspekte sowie auf den Massencharakter und die Komplexität von Religion. Wenn der Parteistaat diese Lehre von der „fünffältigen Natur der Religion" wiederbelebt hat, so zeigt dies, dass man bei der Religionsarbeit nun Vorsicht walten lässt. Dies ist dadurch begründet, dass ein unangemessenes Vorgehen bei der Religionsarbeit nicht nur für eine negative Stimmung unter den Religionsgläubigen sorgen, sondern sich überdies unmittelbar auf die Einheit und Stabilität der gesamten Gesellschaft auswirken und sogar Chinas Image im Ausland beschädigen würde. Gegenwärtig hängt mindestens ein Zehntel der chinesischen Bevölkerung (einschließlich der ethnischen Minderheiten) einem religiösen Glauben an; wenn der Parteistaat sich der Taktiken aus der Ära der Kulturrevolution bedienen, die Religion angreifen und unterdrücken und somit versuchen würde, sie gewaltsam auszurotten, würde dies zwangsläufig erhebliche soziale Unruhen zur Folge haben. Wenn also „in Fragen der Religion oder ethnischer Minderheiten alles wichtig" ist, so bedeutet dies vom rechten Blickwinkel her betrachtet, dass der Parteistaat „linken" Tendenzen in der Religionspolitik entgegenwirken, religiösen Angelegenheiten gegenüber eine vorsichtige und positive Haltung einnehmen und so die Religionspolitik wieder auf den Kurs einer normalen Entwicklung bringen muss.

Von links gesehen weist das vorsichtige Verhalten, das der Parteistaat der Religion gegenüber an den Tag legt, dagegen darauf hin, dass er fürchtet, die Religion könnte für eine Unterwanderung mit ausländischem Gedankengut instrumentalisiert werden. Der Parteistaat hat in seiner Aufmerksamkeit gegenüber jenen Personen in Übersee, die die Führungsrolle der KPCh ablehnen, niemals nachgelassen. Diese „antichinesischen Elemente" machen sich die religiösen Probleme stets zunutze, um die Einheit und Stabilität des chinesischen Volkes zu spalten und zu erschüttern, und sie streben sogar danach, die Macht der KPCh durch friedliche Entwicklung zu stürzen. „Feindliche internationale Kräfte", so Ye Xiaowen, „wollen die ethnischen Minderheiten und die Religion als Brückenköpfe benutzen, um Chinas Verwestlichung und Zersetzung herbeizuführen, und ebenso verschwören sich internationale reaktionäre religiöse Kräfte und streben die ‚Rückkehr nach Festlandchina' an [...] Mit der zunehmenden Öffnung nach außen ist eine gewisse Infiltration fast unvermeidlich. Alle Abteilungen sollten langfristig und aktiv zusammenarbeiten, um die Unterwanderung durch feindliche religiöse Kräfte aus dem Ausland zu verhindern und einen Verteidigungskrieg an allen Fronten zu führen."[18] Damit haben die Anliegen der Linken eine Stoßrichtung gegen rechts genommen, und die Religionsarbeit dient in erster Linie dem „Widerstand gegen die Unterwanderung".

Man erkennt also die Doppeldeutigkeit in Jiang Zemins Aussage, dass „in Fragen der Religion alles wichtig ist". Einerseits warnt er die Partei- und Staatskader und weist sie darauf hin, dass sie die Religion nie wieder mit „ultralinken" Methoden unterdrücken dürfen und dass der Parteistaat der Stabilität und Einheit des gesamten Landes umso besser dienen kann, je besser es ihm gelingt, die religiösen Angelegenheiten zu normalisieren und eine Politik der Religionsfreiheit zu betreiben. Zur gleichen Zeit jedoch kann der Parteistaat seine administrative Kontrolle des religiösen Bereichs nicht aufgeben, weil eine völlige Liberalisierung letztlich dazu führen würde, dass die Religion von antikommunistischen und antichinesischen Elementen benutzt wird, um der friedlichen Entwicklung in China den Weg zu bereiten. Genau dies ist der eigentliche Sinn, der sich hinter Jiang Zemins Worten: „In Fragen der Religion und ethnischer Minderheiten ist alles wichtig" verbirgt: Er wirkt rechten Kräften entgegen und nimmt sich gleichzeitig vor linken Tendenzen in Acht.

IV. Gegenseitige Anpassung und die TSPM

Jiang Zemin erläutert auch, was „Anpassung" für religiöse Gläubige bedeutet, nämlich die Notwendigkeit, „in politischer Hinsicht patriotisch zu sein, den Sozialismus und die Rolle der Kommunistischen Partei zu unterstützen und gleichzeitig religiöse Systeme und Lehren zu verändern, die mit dem Sozialismus nicht vereinbar sind; ferner dem Sozialismus durch den Einsatz gewisser positiver Faktoren in der Doktrin, den Vorschriften und der Ethik der Religion zu dienen".[19] Mit anderen Worten: Die religiösen Doktrinen und Lehren müssen

reformiert und dem Sozialismus angepasst werden, und diese Arbeit ist vor allem von den patriotischen religiösen Organisationen selbst zu leisten.

1. Wechselseitige Anpassung und Patriotismus

Im Grunde genommen müssen die patriotischen religiösen Vereinigungen die Führungsrolle der Partei anerkennen[20], doch darüber, wie der Parteistaat seine Führungsrolle in die Tat umsetzt, entscheiden aufgrund der unterschiedlichen Personen, Situationen und Zeiten einzig und allein die verschiedenen Epochen und verschiedenen Formen der Politik. Die Art der Führung kann „totalistisch", sie kann aber auch rein symbolisch sein. Im Allgemeinen müssen religiöse Körperschaften „patriotisch" sein, doch wie lautet eigentlich die herrschende Definition von „Patriotismus"? Der Begriff hat je nach Epoche verschiedene Bedeutungen. So gab es beispielsweise in den 1950ern und 1960ern nur eine einzige Art, seinen Patriotismus und seine religiöse Hingabe unter Beweis zu stellen: Man musste sich in die Kampagne der Heimatliebe und Massendenunziation „gegen den Imperialismus" stürzen[21], während in den 80er und 90er Jahren des 20. Jahrhunderts stattdessen mit neuen Slogans dazu aufgerufen wurde, die Reform und den Aufbau der Wirtschaft zu unterstützen und sich dem chinesischen Sozialismus anzupassen.

Die Einheit und Mitarbeit religiöser Organisationen in politischer Hinsicht ist eine wichtige Grundlage für Kooperation innerhalb des Parteistaats: Man bekundet seine Loyalität gegenüber dem Parteistaat, der sich im Gegenzug bereiterklärt, die Religionsfreiheit zu garantieren. Jiang Zemin hat gesagt, dass das Verhältnis zwischen der Welt der Religion und dem Parteistaat fest auf dem „politischen Fundament" der „politischen Einheit und Kooperation" gegründet sein muss. Das bedeutet, dass die religiöse Welt „die Führungsrolle der Kommunistischen Partei Chinas und den Sozialismus unerschütterlich unterstützen, das Prinzip einer unabhängigen, autonomen und sich selbst verwaltenden Kirche aufrechterhalten und daran festhalten muss, ihre religiösen Aktivitäten innerhalb des von der Verfassung, den Gesetzen, Bestimmungen und Richtlinien gesteckten Rahmens auszuüben."[22] Wie aber sieht diese Zusammenarbeit der religiösen Welt mit dem Parteistaat auf dem obengenannten „politischen Fundament" in der Praxis aus? Mit dieser Frage wollen wir uns im Folgenden beschäftigen.

2. Bestätigung der sozialistischen Gesellschaft Chinas

Seit der Gründung der Volksrepublik China musste die religiöse Welt ihren „überpolitischen" Status aufgeben und ausdrücklich dieselbe Position vertreten wie der Parteistaat, denn wer nicht für ihn ist, ist gegen ihn. Schon 1953 wies Ding Guangxun (K. H. Ting) darauf hin, dass die Christen „sich auf das Volk zubewegen und mit ihm eins werden" mussten. Sie sollten „dieselben Gedanken denken wie das Volk, sich um dieselben Dinge sorgen, lieben, was das Volk liebt, und hassen, was das Volk hasst."[23] Damit ist perfekt ausgedrückt, bis zu welchem Grad die Theologie den Geist des Parteistaates hat verinnerlichen müssen. Christliche Theologen in China, so ist zu beobachten, behaupten zumeist, das

chinesische sozialistische System sei „die beste aller möglichen Welten", während Chinas „Befreiung" Gottes Plan einer historischen Entwicklung entspreche.[24] Das sozialistische China wird von ihnen bedingungslos akzeptiert, und sie erkennen an, dass das chinesische Volk seit der Gründung des Neuen China eine echte Umkehr vollzogen und die unterdrückte Klasse einen neuen gesellschaftlichen Status erworben hat. Das Neue China habe die Probleme der alten Gesellschaft - Korruption, Sexhandel, Glücksspiel, Drogen usw. - restlos ausgerottet. Auch wenn der Parteistaat mit seiner Politik den einen oder anderen Irrtum begangen habe, sei die Ordnung doch wiederhergestellt worden. Nach mehr als einem Jahrzehnt der Reformen sei das Volk wirklich wohlhabender geworden, und deshalb sei eine Aufrechterhaltung des sozialistischen China berechtigt.[25]

Die religiöse Welt muss das chinesische Gesellschaftssystem nicht nur positiv bestätigen, sondern darf auch keinerlei negative Kritik üben. Der soziale Auftrag der chinesischen Kirche besteht in erster Linie darin, „der Gesellschaft zu dienen", und das gesellschaftliche „Engagement" der Kirche ist weitgehend auf karitative Dienste beschränkt. Der theologische Diskurs in China geht der sozialkritischen oder prophetischen Tradition des christlichen Glaubens grundsätzlich aus dem Weg. Des Weiteren muss die protestantische Christenheit im Rahmen ihres gesellschaftlichen Sendungsauftrags nicht nur jegliche Sozialkritik vermeiden, sondern sogar bei der Diskussion ihrer Glaubensinhalte „Selbstdisziplin" üben. Ein Lehrer an der Theologischen Hochschule Jinling verbot es Christen sogar, „negative oder pessimistische" Schriftstellen wie etwa den Vers aus dem Buch Kohelet „Windhauch, Windhauch, das alles ist Windhauch" zu zitieren: Weist dies darauf hin, „dass der Aufbau des Sozialismus und das einmütige Bestreben des Volkes im ganzen Land, den chinaspezifischen Sozialismus zu etablieren, nur Windhauch ist"? Oder bezieht sich der *Philipperbrief*, wenn er von einer „verdorbenen und verwirrten Generation" spricht, auf die sozialistische Gesellschaft im heutigen China? Die hier erwähnten Beispiele rühren im Zusammenhang mit dem in den vergangenen Jahren angestrebten Aufbau des theologischen Denkens bereits an die Frage, wie diejenigen religiösen Lehren, die dem Sozialismus nicht „gemäß" sind, „abgemildert" werden können.[26]

3. Wechselseitige Anpassung und theologische Rekonstruktion

Strenggenommen wurde die Kampagne zur Rekonstruktion des theologischen Denkens nach der „Jinan-Konferenz" des nationalen *Lianghui* (bestehend aus TSPM und Chinesischem Christlichem Rat - *China Christian Council*, CCC) im November 1998 offiziell eröffnet. Die darin aufgeworfenen Themen lassen sich jedoch bis zu ihrem ersten Erscheinen in den 1950er Jahren, als man über ein „theologisches Umdenken" debattierte, zurück- und von dort aus geradewegs bis in die 80er Jahre weiterverfolgen, wo wir eine Reihe von Gemeinsamkeiten mit dem theologischen Denken von Ding Guangxun feststellen können.

Was als die Rekonstruktion des theologischen Denkens bezeichnet wird, ist das

Bestreben, das „alte theologische Denken", das nicht an den Sozialismus angepasst war, zu korrigieren und zu erneuern.[27] Nach der Auffassung von Bischof Ding umfasst die „alte" Theologie in der Hauptsache die beiden folgenden Aspekte:

1. Eine korrekte Behandlung der Beziehung zwischen Glauben und Unglauben ist immer als wichtiges Thema der Religionsarbeit betrachtet worden. Ein mit den religiösen Angelegenheiten betrauter Kader hat darauf hingewiesen, dass „einige bei der Verkündigung des Evangeliums den Unterschied zwischen Glauben und Unglauben nicht als internen und zweitrangigen Unterschied zwischen den Menschen behandeln, sondern darin eine grundlegende und absolute Opposition sehen und deshalb gegenüber der Masse der Nichtgläubigen und sogar gegenüber der Partei und der Volksregierung (weil auch diese nicht gläubig sind) eine feindselige Stimmung schüren." In dieser Hinsicht ist also die Religion nicht an die sozialistische Gesellschaft angepasst.[28] Ye Xiaowen hat außerdem darauf hingewiesen, dass die „Gläubigen" äußerst engstirnig und fanatisch werden würden, wenn man den Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben ausweite und wenn „die Gläubigen sich die Ansicht zu eigen machen würden, dass die Ungläubigen alle in die Hölle kommen werden"; welche Zukunft aber hätte eine solche Religion, wenn die Gläubigen aufgrund ihres Glaubens „voller Hass auf die Welt sind und sogar ihre Landsleute und ihr Vaterland hassen"?[29]

2. Die eschatologischen Tendenzen der Religion betrachtet der Parteistaat als eine Lehre, die dem Sozialismus nicht angemessen ist. Die Spannung zwischen Eschatologie und der Welt führt nach Auffassung der weltlichen Autoritäten häufig zu einer Negation der Welt. Wenn religiöse Überzeugungen die Idee, die Welt zu verlassen oder sich aus der Welt zurückzuziehen, allzu sehr begünstigen oder von ihr geprägt sind und der Welt gegenüber eine negative Haltung einnehmen, indem sie alles, was zur Welt gehört, als eitel und sinnlos und allein den Tag des Gerichts oder die Wiederkunft des Herrn als real betrachten, beeinträchtigt dies die Werte der sozialen Stabilität und der wirtschaftlichen Entwicklung und ist für den Parteistaat nicht zu akzeptieren. Eines der „Verbrechen", für das die Zentralregierung Falun Gong in den vergangenen Jahren verurteilt hat, ist ebendiese eschatologische Tendenz.[30]

Aufgrund dieser Tatsachen müssen die Kirche und die religiösen Glaubensrichtungen diejenigen spirituellen Auffassungen ändern, die dem Sozialismus nicht angemessen sind. Wie Ye Xiaowen herausgestellt hat: „Wir müssen die Religion dazu veranlassen, sich der sozialistischen Gesellschaft anzupassen; wenn es darauf ankommt, dann kann man im Konzept der Religion niemals der Frage aus dem Weg gehen, was abgemildert oder verändert und was gelenkt oder ermutigt werden muss."[31]

Das Verhältnis zwischen Glaube und Unglaube, das sich aus der christlichen Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben ergibt, trägt den Stempel eines solchen parteistaatlichen „Abmilderns" oder „Veränderns". Wenn religiöse Gläubige darauf bestehen, zwischen Glauben und Unglauben zu unterscheiden und sogar so weit gehen zu sagen, dass Ungläubige nicht gerettet werden,

sondern in die Hölle kommen, stellt dies unweigerlich eine Herausforderung an die herrschende Autorität der Kommunistischen Partei dar (die per definitionem aus Atheisten und Ungläubigen besteht). Ding Guangxun hat festgestellt:

„Dies (d. h. die Rechtfertigung durch den Glauben) scheint auf den ersten Blick eine Frage des Glaubens zu sein, doch weiter gefasst ist es eine Frage der politischen Einstellung. Wenn alle Gläubigen in den Himmel kommen, nun gut, dann muss Chiang Kai-shek, der ein Gläubiger war, im Himmel sein und zur Rechten Gottes sitzen. Doch der Vorsitzende Mao, Liu Shaoqi, Deng Xiaoping, Zhou Enlai, Lei Feng - sie alle waren keine Gläubigen, und deshalb müssen sie alle in die Hölle gekommen sein. Ist das etwa keine Frage der politischen Einstellung?"[32]

Wie also geht das Christentum mit diesem Problem um? Schon in den 1980ern legte Ding Guangxun das Konzept des „Kosmischen Christus" vor. Er wies darauf hin, dass die Liebe Christi den gesamten Kosmos füllt und die gesamte menschliche Rasse die Liebe Christi erfahren kann. Liebe sei der wichtigste Bestandteil von Gottes Natur. Da Christi Liebe den Kosmos fülle, könne sie auch über die Kirche hinausgehen und die erreichen, die außerhalb von ihr stehen. Er liebe nicht nur die, die an Ihn glauben, sondern auch die, die nicht an Ihn glauben. Gleichzeitig könne sich die Liebe Christi und das Wirken des Heiligen Geistes selbst in „Ungläubigen" außerhalb der Kirche manifestieren. Manifestationen der Liebe Christi und der Macht des Heiligen Geistes würden sogar in den Personen von Atheisten sichtbar.[33]
Infolgedessen sollten Christen, wenn sie es mit Andersgläubigen oder Nichtgläubigen, Atheisten oder kommunistischen Parteikadern zu tun haben, diese nicht „verdammen" oder ihnen vorhalten, dass sie nicht gerettet würden, sondern im Gegenteil erwägen, sich bewusst machen oder entdecken, dass die Liebe Christi sich auch durch diese Personen erweist. Niemand könne das Wirken Gottes einschränken, und Er könne sich selbst ebenso gut in „Ungläubigen" offenbaren und durch Menschen, auch Atheisten, Gutes tun, die nicht an Ihn glauben: Auch ihrer könne Er sich bedienen. Deshalb könne man in jeder guten Tat einer beliebigen Art von Mensch das Wirken Gottes erkennen. Ding Guangxun sagt:

„Kann der Atheismus mit dem Wirken des Kosmischen Christus vereinbar sein? Ich halte dies für möglich. Es gibt so viele andere Dinge in der Welt, die mit dem Wirken Christi übereinstimmen können. Die Worte und Taten mancher Atheisten und Mitglieder der Kommunistischen Partei kann ich von ganzem Herzen bejahen, ohne um den einen oder anderen ihrer Fehler ein großes Aufhebens zu machen. Ich würde ihnen eher mit aufrichtiger Herzlichkeit begegnen und an ihrer Seite unseren gemeinsamen Feinden in den Weg treten. Sie mögen zwar in Glaubensfragen ganz anders sein als ich, und doch können wir, von unseren unterschiedlichen Überzeugungen inspiriert, in vielerlei Hinsicht zusammenarbeiten."[34]

Außerdem erklärt er:

„Der Humanismus der Atheisten ist im Grunde nur ein anderer Weg der menschlichen Rasse, nach Gott zu suchen; nur dass sie nicht den Begriff ‚Gott' verwenden. Also können wir sie als unsere Verbündeten betrachten, und das wird uns dabei helfen, den wahren Glauben zu retten. Wir können uns unter der Flagge des Humanismus mit vielen Andersgläubigen zusammentun und mit ihnen gemeinsam der blinden Verehrung aller Arten von Göttern entgegentreten, die die menschliche Rasse entehrt und die Befreiung der Menschheit behindert. Einige meiner Freunde zeigen sich überrascht, wenn ich von Zeit zu Zeit einige Atheisten oder Mitglieder der Kommunistischen Partei lobe. Als Christ möchte ich auf das, wofür sie eintreten, zuweilen mit einem aufrichtigen ‚Amen' antworten. Es kommt häufig vor, dass ich sie nicht kritisieren, sondern ihr Tun gutheißen und mit ihnen zusammenarbeiten will, um gegen jene Kräfte anzugehen, die wir beide ablehnen, obwohl das, was uns zum Kampf gegen sie veranlasst, aus unterschiedlichen Quellen stammt."[35]

In den vergangenen Jahren ist Ding Guangxun mit seinem Einsatz für ein neues Konzept in der christlichen Theologie noch weiter gegangen und hat sich für ein „ethisches Christentum" ausgesprochen. Er vertritt die Ansicht, dass die chinesische christliche Theologie sich in eine „ethische" Richtung entwickeln muss. Bischof Ding stellt sich vor allem einer innerkirchlichen Strömung entgegen, die an die „Nutzlosigkeit der Ethik" glaubt und in der Überzeugung, dass Ethik oder Tugend nicht die Grundlage des Heils sein kann, lediglich die Erlösung und den Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben betont. Ding Guangxun hat in aller Klarheit darauf hingewiesen, dass das Christentum zu einer ethischen Religion werden muss: nicht nur, weil die christliche Lehre, sondern weil der Parteistaat dies von uns verlange. Hier wird deutlich, bis zu welchem Grad sich die Religion, was die spirituelle Kultur betrifft, dem Sozialismus angepasst und den Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben weiter abgemildert hat.[36]
Die Entwicklung vom „Kosmischen Christus" zum „ethischen Christentum" enthüllt die Struktur der Theologie Ding Guangxuns und ihre Art, den Widerspruch zwischen Glauben und Unglauben zu handhaben und aufzulösen. Der Widerspruch zwischen Glaube und Unglaube wird, kurz gesagt, auf der Basis der „Liebe" eingeebnet. Auf der Konferenz in Jinan im November 1998 fasste der nationale Lianghui den Beschluss, „die Anstrengungen zur Rekonstruktion des theologischen Denkens zu verstärken", damit das theologische Denken „besser an die sozialistische Gesellschaft angepasst" wird.[37] Man kann sagen, dass Bischof Dings theologischer Standpunkt zur Blaupause für die Rekonstruktion des theologischen Denkens als Ganzes geworden ist.

V. Schlussfolgerung

Über zwanzig Jahre lang hat China enorme politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche und kulturelle Veränderungen erlebt, ohne die auch die Veränderungen im religiösen Bereich nicht zu verstehen sind. Zur gleichen Zeit hat China begonnen, mit der internationalen Gemeinschaft zu verschmelzen, und wird dies auch in Zukunft fortsetzen. Die inländische Gesellschaft sieht weiteren unvermeidlichen und tiefer greifenden Veränderungen entgegen. Dies alles hat in der chinesischen Gesellschaft unerwartet einen Raum geschaffen, in dem sich die Religion entfalten kann. Alles in allem ist die Religionspolitik des Parteistaats von Pragmatismus geprägt: Man hat erkannt, dass die Religion eine positive soziale Funktion wahrnimmt, und will sie aktiv dazu anhalten, den Interessen des Parteistaates zu dienen und die soziale Stabilität und Einheit zu fördern, die wirtschaftliche Entwicklung voranzutreiben und sogar die Autorität der Partei zu stärken. Auf der anderen Seite jedoch erhält der Parteistaat, während er zwar die positive Funktion von Religion anerkennt, doch gleichzeitig auch seine administrative Kontrolle über die Religion aufrecht.[38] Als die politische Macht in einem Einparteienstaat wird die KPCh ihre Kontrolle über die Religion sicherlich niemals aufgeben. „Wechselseitige Anpassung" wird zu einem wichtigen Rahmenwerk, um das Interagieren von Religion und Politik in China zu verstehen. Die „Fünf Religionen" in China müssen diejenigen Glaubenssysteme und Dogmen abändern, die dem Sozialismus nicht gemäß sind, und bestimmte positive Faktoren ihrer religiösen und ethischen Lehren in den Dienst der Gesellschaft stellen. Dies setzt voraus, dass der religiöse Bereich sich ändern oder der Entwicklung des chinesischen Sozialismus anpassen muss. Damit wird die Entwicklung des religiösen oder theologischen Denkens unweigerlich von den weltlichen Mächten eingeschränkt.

[1] Luo Zhufeng (Hg.), *Zhongguo she hui zhu yi shi qi di zong jiao wen ti,* Shanghai 1986. Englische Version: *Religion Under Socialism in China,* übers. von Donald E. MacInnis und Zheng Xi'an, mit einer Einleitung von Donald E. MacInnis, New York/London 1991.

[2] Huang Zhu, *Lun woguo zongjiao yu shehui zhuyi xiang saying de wenti* (Wechselseitige Anpassung zwischen Religion und sozialistischer Gesellschaft in China), in: Xin shiji tongzhan minzu zongjiao wenti lunwen ji (Aufsätze über die Nationalitäten und religiöse Fragen in der neuen Ära der Einheitsfront), Bd. 2, Peking 1999, 282-283.

[3] Jiang Zemin, *Jinyibu kaichuang tongyi zhanxian gongzuo de xin jumian* (Die neuen Perspektiven in der Arbeit der Einheitsfront weiterentwickeln), in: Documentary Editorial Committee of the CCP Central Committee (Hg.), Jiang Zemin wenxuan (Jiang Zemins gesammelte Werke), Bd. 3, Peking 2006, 150-151.

[4] Jiang Zemin, *Lun zongjiao wenti* (Diskussion über religiöse Fragen), in: Jiang Zemin wenxuan, Bd. 3, aaO., 375.

[5] Vgl. Ding Xueliang, *China and Post-Communism,* Hong Kong 1994, 166-174.

[6] Suisheng Zhao, *In Search of a Right Place? Chinese Nationalism in the Post-Cold War World,* Hong Kong 1997, 23.

[7] Jiang, *Lun zongjiao wenti,* aaO., 387.

[8] Jiang Zemin, *Quanmian jianshe xiaokang shehui, kaichuang zhongguo tese shehui zhuyi shiye xin jumian: zai zhongguo gongchandang di shiliu ci quanguo daibiao dahui shang de baogao* (Die Wohlstandsgesellschaft endgültig etablieren, eine neue Situation im Projekt des chinaspezifischen Sozialismus schaffen - Bericht auf dem 16. Parteikongress der Kommunistischen Partei Chinas), Peking 2002, 9.

[9] Luo, *Zhongguo she hui zhu yi shi qi di zong jiao wen ti,* aaO., 131-133.

[10] Zentralkomitee der KPCh, *Gongmin daode jianshe shishi gangyao* (Entwurf für die Durchführung des Aufbaus der öffentlichen Moral), Peking 2001, 2.

[11] Zhong Guofa, *Shilun 'jiji jindao zongjiao yu shehui zhuyi shehui xiang shiying' de chuangxin yiyi* (Eine Diskussion über die kreative Bedeutung der „aktiv gelenkten wechselseitigen Anpassung zwischen Religion und sozialistischer Gesellschaft"), in: Dangdai zongjiao yanjiu (Studien in zeitgenössischer Religion), 1998/2, 6.

[12] Mou Zhongjian/Li Pingye, *Dui woguo zongjiao wenti xuyao you yige xin renshi* (Die Notwendigkeit einer neuen Sicht der Religionsfrage in China), in: Dangdai zongjiao yanjiu, 2001/4, 8.

[13] Ye Xiaowen, *Weishenmo yao zuanyan shehui zhuyi de zongjiao lun* (Warum sollten wir die sozialistische Religionstheorie studieren?), in: Zhongguo Zongjiao (Religion in China), 2003/5, 14.

[14] Qiu Shi (Ye Xiaowen), *Shehui zhuyi de zongjiao lun* (Die sozialistische Religionstheorie), in: Qiushi, 2003/ 9, 18-22.

[15] Ye Xiaowen, *Pojie 'nanti' de liang da jinzhan - lüe tan shi'er nian lai woguo de zongjiao lilun he fazhi jianshe* (Die zwei Fortschritte in der Lösung des „schwierigen Problems" - ein kurzes Gespräch über religiöse Theorie und die Errichtung eines Rechtssystems in unserem Land in den vergangenen zwölf Jahren), in: Zhongguo zongjiao, 2005/1, 5-6.

[16] Wang Zuo'an, *Guanyu zongjiao cunzai changqi xing de jidian sikao* (Einige Denkanstöße zur Langfristigkeit der Existenz von Religion), in: Zongjiao gongzuo de lilun yu shijian - 2003 nian quanguo zongjiao gongzuo lilun wu xu hui lun wenji (Theorie und Praxis religiöser Arbeit - Sammlung von Beiträgen von der nationalen Konferenz zur Theorie der religiösen Arbeit 2003), Peking 2003, 5.

[17] Jiang Zemin, *Gaodu zhongshi minzu gongzuo he zongjiao gongzuo* (Ethnische Minderheit und religiöse Arbeit müssen in der Tat sehr ernst genommen werden), in: Allgemeines Forschungsteam des Dokumentarforschungsbüros des Zentralkomitees der KPCh und der Abteilung für Politik und Bestimmungen des Amts für religiöse Angelegenheiten des Staatsrats (Hg.), Xin shiqi zongjiao gongzuo wenxian xuanbian Selected (Dokumente zur Arbeit an religiösen Angelegenheiten in der neuen Ära), Peking 1995, 250.

[18] Ye Xiaowen, *The Question of Religion in China at Present: a Re-examination of the ‚Five-fold' Theory,* in: Ye Xiaowen, Duo shijiao kan shehui wenti (Eine vielfältige Perspektive auf soziale Fragen), Peking 1997, 496.

[19] Jiang, *Gaodu zhongshi minzu gongzuo he zongjiao gongzuo,* aaO., 254-255.

[20] In China müssen alle sozialen Organisationen die Führungsrolle der Partei in unterschiedlichen Abstufungen anerkennen, vgl. Timothy Brook, *Auto-Organization in Chinese Society,* in: Timothy Brook/B. Michael Frolic (Hg.), Civil Society in China, New York 1997, 36-37.

[21] Ying Fuk-tsang, *Fandi aiguo yu zongjiao gexin: lun zhonggong jianguo chuqi de jidujiao 'gexin xuanyan'* („Christliches Manifest" und die Schaffung einer patriotischen protestantischen Kirche in der Volksrepublik China), in: Academia Sinica (Hg.), Bulletin of the Institute of Modern History 56 (Juni 2007), 91-141.

[22] Jiang Zemin über die Aufrechterhaltung der Stabilität und Kontinuität der Religionspolitik der Partei, 30. Januar 1991, in: Section of Religious Affairs Bureau (Hg.), *Selected Documents on Religious Affairs Work in the New Era,* Beijing 1995, 210.

[23] Ding Guangxun, *Chuanyang fuyin yu jianli shenti* (Das Evangelium verkünden und den Leib stärken), in: Jinling Union Theological Journal, Einführungsausgabe (September 1953), 3.

[24] Chen Zemin, *Zhongguo jiaohui shenxue sixiang diandi* (Tropfen des theologischen Denkens in der chinesischen Kirche), in: Ching Feng 68 (1981), 28.

[25] Shen Yifan, *Zhongguo jiaohui zai shenxue sikao zhong* (Die chinesische Kirche in der theologischen Reflexion), in: China and the Church 66 (1988), 18-19.

[26] Xu Dingxin, *Banhao ‚Jinling' guanjian shi jianchi zhengque de banxue fangzhen he shenxue daoxiang* (Der Schlüssel zum Erfolg von Jinling ist die Aufrechterhaltung der richtigen Bildungspolitik und theologischen Leitung), in: Jinling Theological Journal (1999/1), 24-25.

[27] Ding Guangxun, *Lao de shenxue sixiang yao yousuo tiaozeng he yousuo gengxin* (Das alte theologische Denken muss korrigiert und erneuert werden), in: Ren min zheng xie bao (Zeitschrift der politischen Ratskonferenz des chinesischen Volkes), 5. März 1999.

[28] Huang Zhu, *Lun woguo zongjiao yu shehui zhuyi xiang saying de wenti*, aaO., 281.

[29] Ye Xiaowen, *Cong shenceng jiji wentuo ti yindao zongjiao yu shehui zhuyi xiang shiying* (Die wechselseitige Anpassung zwischen Religion und sozialistischer Gesellschaft auf niedriger Ebene aktiv und kontinuierlich lenken), in: Zentralkomitee der KPCh, Abteilung Einheitsfront (Hg.), Aiguo aijiao, tuanjie: chuanguo zongjiao lingdaoren dongbei yantaohui jikan (Liebt das Land, liebt die Religion, schreitet in Einheit voran - Protokolle der nordöstlichen Konferenz der Führer religiöser Körperschaften), Peking 1997, 19.

[30] Zhao Kuangwei, *Xuanyang moshi lailin shi yiqie xiejiao de gongtong tezheng* (Die Verkündigung des nahen Weltuntergangs ist gemeinsames Kennzeichen aller heterodoxen Sekten), in: Redaktionskomitee der Reihe zur Sozialproblematik (Hg.), Lun xiejiao: shoujie xiejiao wenti guoji yantaohui lunwenji (Heterodoxe Sekten - Protokolle der ersten internationalen Konferenz zum Problem heterodoxer Sekten), Nanning 2001, 90-97.

[31] Ye, *Cong shenceng jiji wentuo ti yindao zongjiao yu shehui zhuyi xiang shiying*, aaO., 19.

[32] Ding Guangxun, *Shuli zhengque de shenjing guan* (Vorwort: Eine richtige Sicht der Schrift etablieren, in: Mei Kangjun/Wang Aiming (Hg.), Zhongguo jidujiao shenjing guan xueshu yantaohui lunwen ji (Protokolle des Seminars christlicher chinesischer Akademiker über Sichtweisen der Schrift), Shanghai 2000, 2.

[33] Ding Guangxun, *Yuzhou de jidu* (Der kosmische Christus), in: Jinling Theological Journal 14-15 (1991), 2-4. Englische Übersetzung in: Janice Wickeri/Philip Wickeri (Hg.), A Chinese Contribution to Ecumenical Theology: Selected Writings of Bishop K. H. Ting, Genf 2002, 91-100.

[34] Ding, *Yuzhou de jidu*, aaO., 4.

[35] Ding Guangxun, *Jiaohui zai zhongguo* (Die Kirche in China), in: Jinling Theological Journal 21 (1994), 8-9.

[36] Detaillierte Informationen finden sich in: Ying Fuk-tsang, *Dangdai Zhongguo zhengjiao guanxi* (Beziehungen zwischen Kirche und Staat im modernen China), Hong Kong 1999, 136-159.

[37] *Guanyu jiaqiang shenxue sixiang jianshe de juiyi* (Resolution über den zu stärkenden Aufbau des theologischen Denkens), in: Tianfeng 1999/11,11.

[38] Ying Fuk-tsang, *New Wine in Old Wineskins: An Appraisal of Religious Legislation in China and the regulations on Religious Affairs of 2005*, in: Religion, State and Society 34/4 (Dez. 2006), 347-373.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Was ist sino-christliche Theologie?

Chin Ken Pa

I. „Fremde Dinge" – von den Chinesen als barbarisch eingestuft

Nach anderthalb Jahrhunderten hat es den Anschein, als sei es dem Christentum, dieser „fremden Religion", immer noch nicht gelungen, in China Fuß zu fassen. Seine Kritiker sind eifrig dabei, zu demonstrieren, wie barbarisch diese „fremde Religion" ist und wie sehr es ihr an Moralität, Toleranz und Offenheit für Fremde fehlt. Und selbst in dieser postkolonialen Zeit, in der der Westen als das Zentrum der Welt betrachtet wird, in einer Zeit der Toleranz, des Wohlstands und des Dialogs, verlangen diese Kritiker immer noch, dass das Christentum die chinesischen Moralvorstellungen bedingungslos zu akzeptieren habe. Das Christentum hat jedoch seinerseits bis heute in seinem Bemühen nicht nachgelassen, eine „chinesische Religion" zu werden. Die sino-christliche Theologie verteidigt die Torheit, Schwäche und Barbarei dieser „fremden Religion" und ist von der Überzeugung getragen, dass Theologie in chinesischer Sprache einen Stein des Anstoßes für das moderne chinesische Denken bildet. Eine Theologie in chinesischer Sprache ist jedoch von den vielen unterschiedlichen Arten chinesischer Theologie zu unterscheiden, die allesamt ebenfalls anstößig sind und chinesische Intellektuelle dazu bringen, der Ausbreitung des Christentums Widerstand entgegenzusetzen.

In ihrer Funktion als Verteidigerin dieses christlichen Glaubens, der „vom Ausland herstammt", gleicht die sino-christliche Theologie der Theologie des Kreuzes. Das Christentum, das von den Menschen in China in jüngerer Zeit als „ein Phänomen aus Übersee" betrachtet wurde, wurde als etwas gesehen, das etwas in China Entstandenes und Gewachsenes werden sollte. Die sino-christliche Theologie verteidigte diesen „Fremden, der ans Kreuz genagelt wurde", trotz der Tatsache, dass dieses Kreuz töricht, ein Stein des Anstoßes und eine Schande ist. Der große konfuzianische Gelehrte Liu Zongzhou sagte: „Die westliche Religion, die sich in China ausbreitet, ist der Feind unseres Weges." In unserer Zeit erwiderte Liu Xiaofeng darauf: „Ich bin der Feind des Weges." Das ist der deutlichste Ausdruck dafür, dass sino-christliche Theologie implizit die unterschwellige Konnotation „Feindschaft gegen China" beinhaltet.[1]

II. Der „Bericht über die Zerstörung der Häresie" aus dem chinesischen Kaiserreich

Die erste Erwähnung des Christentums in einem klassischen chinesischen Text über Kontakte zwischen der chinesischen Kultur mit dem Christentum im Jahr 635 geht auf die Zeit der Tang-Dynastie zurück. Der Prozess der „sprachlichen Sinisierung" des Christentums und der Niederschlag dieses Ereignisses in der chinesischen Sprache vollzogen sich nach der Ankunft Matteo Riccis im Jahr 1582. Doch genau zu dieser Zeit tauchte zum ersten Mal die Frage auf, ob sich die chinesische Sprache auf Sachverhalte in Verbindung mit dem christlichen Glauben einstellen kann und wie es zu erklären sei, dass sie für wissenschaftliche Ausdrücke aufnahmefähig war, ohne Auseinandersetzungen zu verursachen, während der christliche Glaube nicht in ähnlicher Weise assimiliert werden konnte.[2] Welchen Eindruck hinterließ der christliche Glaube, wenn er mit Hilfe des Mediums der chinesischen Sprache zum Ausdruck gebracht wurde? All das sind Fragen, mit denen sich die sino-christliche Theologie heute herumschlagen muss. Das Christentum ist nicht nur „etwas anderes" im Hinblick auf die chinesische Kultur, sondern im Hinblick auf jede Kultur. Die christliche Theologie spricht über einen Gott, der „verrückt" ist. Wenn die christliche Theologie mit der von Chinesen propagierten Strategie der Assimilation konfrontiert ist, dann könnte sich das Ergebnis für die gebildete Schicht Chinas so darstellen, dass überhaupt keine Konfrontation mit den Gewohnheiten und Grundzügen des chinesischen Denkens stattgefunden habe. Die erlösende Gnade Christi ist ein Geheimnis geblieben, und der Einfluss und Stellenwert der chinesischen Sprache und traditionellen Kultur sind bewahrt worden. Es ist typisch für die chinesische Kultur, selbstgenügsam zu sein und einen Überlegenheitsdünkel jeder fremden Kultur gegenüber zu entwickeln, indem man diese assimiliert und sie für China dienstbar macht. Als ausländische Religion wurde das Christentum deshalb als fremd und häretisch betrachtet. Auch die westliche Bildung war etwas Wertloses und verdiente keinerlei Beachtung.[3]

Einige Theologen meinen, die Tatsache, dass das Christentum immer noch eine Minderheit ist, sei darauf zurückzuführen, dass es ihm nicht gelang, in der chinesischsprechenden Welt eine gemeinsame Ebene zu finden. Sie meinen, dass eine Veränderung der Umstände in Verbindung mit einem Prozess der Einwurzelung in die chinesische Kultur die wesentliche Vorbedingung für seine Akzeptanz sei. Ein Christentum, das in der Welt chinesischer Gelehrter Akzeptanz finden soll, muss sein barbarisches Gewand ablegen und chinesische Kleider anziehen. Bei all dem Gerede über die strengen Maßnahmen der Regierungen in der Kaiserzeit, um fremde Kulturen auszugrenzen, bedeuteten die Repressionen gegen das Christentum, dass dieses keine andere Wahl hatte, als eine der chinesischen Kultur entsprechende Gestalt anzunehmen. Faktisch wurde der Versuch des Christentums, „im ethischen Sinne chinesischer" zu werden, eine schwere Hypothek für die sino-christliche Theologie, da dies die zentrale Lehre und die

grundlegenden Werte des Christentums verdunkelte, indem es die Wahrheit entstellte und die chinesische ethische Position in all der ihr eigenen Heuchelei und der Scheinheiligkeit der mit ihr verbundenen Kleingeister verstärkte.
Die Frage, ob das Christentum einen Prozess der Inkulturation durchmachen müsse, wurde ein Lieblingsthema unter den Vertretern einer chinesischen Ethik. Wenn man den Versuch unternähme, den chinesischen Gelehrten eine in der chinesischen Kultur verankerte Version des Christentums aufzudrängen - würde diese ohne irgendwelche Einwände akzeptiert werden? Einer anderen Weise der Inkulturation lag eine „Bewegung für die Einheit religiöser Sekten" zugrunde, deren Ziel die „Rettung Chinas" war, doch letztlich förderten sie die „Patriotische Drei-Selbst-Bewegung". Das Christentum wurde die „Lehre der reinen Liebe" genannt, doch die wahre Absicht dabei war es, den Kampf Chinas als Nation zu unterstützen. In diesem Zusammenhang wurde der Erlösungsglaube des Christentums einem Instrument zur Erlangung politischer Vorherrschaft untergeordnet.
Gegenwärtige Fragen im Zusammenhang mit chinesischem Denken sind auf dem Boden eines kulturellen und politischen Nationalismus gewachsen. Die Frage, die der chinesische Nationalismus aufwarf, stellte für das Christentum eine spezifische Schwierigkeit dar. Das chinesischsprachige Christentum verstärkte als Reaktion auf den chinesischen Nationalismus seine eigene nationalistische Haltung just in dem Augenblick, als sich der Nationalismus zu ändern begann. Er konnte zwar die aus dem Westen stammenden Naturwissenschaften akzeptieren, nicht jedoch die Spiritualität des christlichen Glaubens. Während er China immer noch als dem Westen überlegen ansah, sah er im Christentum die politische Kraft hinter dem westlichen Imperialismus und dessen Werkzeug, mit dessen Hilfe er sich dem chinesischen Volk anbiedern konnte. Der chinesische Nationalismus übte die Kontrolle über die drei Bereiche der Struktur, des Wissens und des Gefühls der chinesischsprechenden Welt aus, und das Christentum, das dem Bereich des Gefühls angehörte, hatte vor dem chinesischen Nationalismus sein Haupt zu verneigen. Die Befürwortung der Inkulturation war ein Produkt des chinesischen Nationalismus mit dem Ziel, im Wesentlichen die Kontrolle über das Christentum auszuüben.[4]

III. Sino-christliche Theologie als „der Dieb, der den Weg stahl"

In seinen Bemühungen um Anerkennung bot das Christentum den chinesischen Intellektuellen alle nur erdenklichen Namen an (u.a. sino-christliche Theologie), die alle auf der Prämisse basierten, dass das Christentum, wenn es innerhalb der chinesischen Gesellschaft Fuß fassen will, zuerst eine Anpassung an die chinesische Kultur vollziehen und eine gemeinsame Auffassung von „chinesischer Kultur"[5] finden müsse. Deshalb musste das chinesische Christentum jeden Makel

einer „fremden Religion" beseitigen und sich selbst fortan „chinesisches Christentum" nennen.[6] In seinem *Modus operandi* musste es sich den Standpunkt des chinesischen Nationalismus zu eigen machen. Es ging darum, dass „China christianisiert und Christus chinesisch" würde. Das chinesische Volk sollte an Christus glauben, und das Christentum würde China retten. Die unterschiedlichen Prinzipien, die die Basis einer christlichen Theologie bilden sollten, hatten ihren Ursprung in einer Art Nationalgefühl.[7] Das „chinesische Christentum" sollte sich am kulturellen Projekt des chinesischen Nationalismus beteiligen, um eine „gemeinsame Perspektive" zu gewinnen. Dafür sollte es nicht länger darauf bestehen, „anders" zu sein. Abgesehen von Gründen, die dem Nationalgefühl entsprangen, sollte das „chinesische Christentum" auch „Anknüpfungspunkte" in der chinesischen Kultur im Interesse der Verbreitung des Christentums finden. Es würde nötig sein, eine Art sinisierten Christentums zu entwickeln, das dem Denken des konfuzianischen Weges entsprang. Die Unterschiede zwischen Christentum und Konfuzianismus wurden als Ergebnis von Missverständnissen betrachtet. Schließlich hatten anfangs „Chinesen und Leute aus dem Westen alle denselben Ursprung", und „Jesus und Konfuzius hätten einander verstanden". Die Arbeit der christlichen Theologie würde dazu beitragen, die Lehren Jesu mit den Aussagen des traditionellen chinesischen Denkens zu vereinen und zusammenzubringen.

Mit Hilfe eines „Paradigmenwechsels" müssen wir nun die revolutionäre Bedeutung des Ausdrucks „chinesischsprachige Theologie" erfassen.[8] Das Projekt der chinesischen Theologie, deren Basis die Beziehung zwischen Christentum und China ist, wurde immer unzeitgemäßer. Die grundlegenden Vorschläge, die von der chinesischsprachigen Theologie vorgetragen wurden, waren folgende:

1. Ablehnung der Rolle des Glaubens als Erwecker des Geistes des chinesischen Nationalismus,
2. Widerstand gegen die Benutzung des Glaubens als Instrument, um chinesische ethische Tugenden zu untergraben,
3. Aufgabe des dualistischen chinesisch-westlichen Rahmens für den Unterricht,
4. Bewegung für einen auf dem Glauben gründenden Lebensstil,
5. Fragen der Gegenwart als Themen einer sino-christlichen Theologie,
6. die chinesische Sprache dafür geeignet machen, um sich Gehör zu verschaffen.

Der Paradigmenwechsel selbst kann als Indikator dafür betrachtet werden, in welchem Ausmaß das Bewusstsein von den Fragen, die man reflektieren muss, eine Reaktion ausgelöst hat. Das alte Paradigma betrachtete die Sprache der chinesischen Theologie als ein Hilfsmittel, um die „chinesische Theologie" dem Nationalismus anzupassen. Die sino-christliche Theologie des Liu Xiaofeng wollte ein „Lebenskonzept auf der Basis des individuellen Glaubens" und „eine Auffassung von der absoluten Natur spiritueller Werte" als ein Instrument etablieren, jeden Gedanken an Widerstand abzuwehren. Die Gegnerschaft gegen die „sino-christliche Theologie" war nicht nur auf chinesische Denker beschränkt, sondern sie umfasste auch westliche Denker, die deren Ansichten nicht teilten.

Die sino-christliche Theologie legt sich nicht länger selbst die Fesseln von Denk-

modellen an, die in Redewendungen zum Ausdruck kommen wie: „China hat seine Ethik - der Westen hat seine Technologie" oder „Das chinesische ethische System und die westliche Technologie ergänzen einander". Man muss den Akzent auf die ethische Erwartung legen, dass das Christentum die Aufgabe einer „Ethisierung" der chinesischen Sprache meistern wird. Zweitens hat sie sich vorgenommen, Fragen als potentielle Themen der sino-christlichen Theologie zu behandeln, die mit den gegenwärtigen Spaltungen zu tun haben. Schließlich will sie sich Erklärungen der christlichen Religion bedienen, die die ursprünglichen Denkmuster der chinesischen Sprache durchbrechen und diese veranlassen, sich in einem echten Sinne auf die Außenwelt zuzubewegen.

IV. Die Komplementarität zwischen chinesischer Ethik und westlicher Technologie und Chinas Spiritualität

Warum wurde das Christentum als etwas betrachtet, das nichts mit den Methoden westlichen Lernens zu tun hat, obwohl China auch ohne die Erlaubnis konfuzianischer Gelehrter durch die Übernahme westlicher Technologie und Demokratie völlig westlich hätte werden können? Als chinesische klassische Gelehrte das erste Mal mit christlicher Theologie konfrontiert wurden, war es ihre erste Reaktion klarzustellen, dass China seine eigene „Spiritualität" habe, die in China selbst beheimatet sei. Das Christentum und seine westliche Spiritualität wären niemals in der Lage, die alte Spiritualität Chinas zu ersetzen. Die sino-christliche Theologie, die wie das chinesische ethische System ebenfalls eine spirituelle Größe war, war sich sicher, dass sie zusammen mit ihrer Spiritualität von der nationalen Spiritualität Chinas assimiliert werden würde. Die Vorbedingung einer Akzeptanz des Christentums durch China sei es, dass das Christentum sich darauf einstellen muss, die „Überlegenheit chinesischen Lernens" anzuerkennen. Falls es das nicht täte, bedeutete dies, dass China seine eigene Seele verliere. Und obwohl der Westen China nicht nur seine Werkzeuge, sondern auch ein ethisches System gebracht hat, erfreuten sich die Chinesen weiterhin des Schutzes des chinesischen ethischen Systems, und es war keine Möglichkeit abzusehen, dass sie sich jemals darauf einstellen könnten, ihre „chinesische Spiritualität" einzubüßen. Die nationale Spiritualität des heutigen China umfasst zwei unterschiedliche Aspekte: zuerst die Anerkennung einer gemeinsamen politischen Perspektive hinsichtlich des modernen chinesischen

Der Autor

Chin Ken Pa ist Professor für Christliche Philosophie und Politische Theorie an der Christlichen Chun-Yuan-Universität von Taiwan. Zahlreiche Veröffentlichungen über zeitgenössische westliche Philosophie und ihre Wechselwirkungen mit dem chinesischen Denken. Anschrift: Graduate School of Religion, Chung Yuan Christian University, 200 Chung Pei Rd., Chung Li, Taiwan 32023, R.O.C. E-Mail: kenpa@cycu.edu.tw.

Nationalstaates und zweitens die Rationalität des in China beheimateten ethischen Systems. Die Tatsache, dass die sino-christliche Theologie sich nun denen angeschlossen hat, die die Spiritualität des chinesischen Volkes sorgfältig prüfen, kann deshalb leicht als ein weiteres Argument zugunsten einer „totalen Verwestlichung" oder eines „Antitraditionalismus" gewertet werden. Die „Debatte über die Überlegenheit der alten chinesischen Kultur" hat ihren Ursprung im monistischen chinesischen Denksystem und war eine konsequente Reaktion auf die Druckausübung durch die westlichen Großmächte. Ähnlich verhielt es sich mit dem Marxismus, der vom chinesischen Volk angenommen wurde, obwohl es sich um eine aus dem Westen importierte Philosophie handelte; denn der Marxismus übernahm die Verantwortung für eine Wiederbelebung des chinesischen Nationalismus, der immer noch von den „moralischen Prinzipien" der „revolutionären Spiritualität" der traditionellen konfuzianischen Gelehrten durchdrungen war.[9] Liu Xiaofeng war der Ansicht, dass es sich bei der lange gehegten Meinung, die christliche Theologie sei eine westliche Theologie, um ein Missverständnis handle, das auf das politische und kulturelle Vokabular des Nationalstaates zurückzuführen sei, wie es im Verlauf von Chinas Modernisierung entstand. Liu Xiaofeng hat den emotionalen Aspekt der Aufklärung des chinesischen Denkens und auch die historischen Gründe für den Erfolg aufgezeigt, den China offensichtlich auf dem Gebiet der Erziehung und Bildung zu verzeichnen hat. Wiederholt betont er, dass die Tatsache, dass die sino-christliche Theologie sich der chinesischen Sprache bediene, noch lange nicht bedeute, dass sie dem chinesischen Volk gehöre. Im Gegenteil: Sino-christliche Theologie ist eine „fremdsprachige Theologie" und etwas, das ursprünglich aus Übersee kam. Und auf diese Weise würde das chinesische Denken zum ersten Mal wirklich dazu befähigt, über den Bereich der chinesischen Denkwelt hinauszugelangen und Teil des geistigen Erbes der Menschheit auf der ganzen Welt zu werden.

V. Den Sinn des Lebens auf der Grundlage des individuellen Glaubens erläutern

Liu Xiaofeng lehnte es ab, die christliche Theologie als „westliche Theologie" zu etikettieren. Dies wäre seiner Ansicht nach eine ernsthafte Entstellung der Eigenart dieser Theologie und deshalb eine falsche Auffassung. In der Zeit der chinesischen Modernisierung war es nur allzu verständlich, dass traditionelle chinesische Gelehrte das Christentum im nationalistischen, politischen und kulturellen Sinn missverstanden haben. Überraschend war es jedoch, dass die inkulturierte christliche Theologie diesen Standpunkt so unkritisch übernommen haben sollte und bereit gewesen sei, die „westliche Religion aufzugeben", indem sie sich selbst mit der nationalistischen und politischen Sichtweise identifizierte. Liu Xiaofeng schien die Fessel dieser verbalen Auseinandersetzung zwischen Ost und West abgestreift zu haben. Liu Xiaofeng zufolge bestand die Methode des „Die-

bes, der den Weg gestohlen hat", darin, sich einer christlichen Theologie zu bedienen, die das Chinesische benutzte, um einen Durchbruch in die nationalistische Art zu denken und zu sprechen zu erwirken. Dabei trennte sie das große Prinzip des chinesischen Nationalismus von aller ursprünglichen Lebenserfahrung, die mit der Zeit in es eingegangen war. Liu Xiaofeng benutzte eine christliche Theologie „mit individualistischen Erklärungen", um sich dem Sprach- und Denksystem des chinesischen Nationalismus zu widersetzen oder es zu durchbrechen, um sich aus den großen Prinzipien des Nationalismus von Neuem zu erheben und sich in Richtung der Lebenserfahrung der frühesten Zeit zu bewegen. Liu Xiaofengs sino-christliche Theologie mit ihren „individualistischen Erklärungen" basiert auf einem radikalen System von Kommentaren; den Grundpfeiler seines Denkens bildet eine Theologie der Offenbarung. Die sino-christliche Theologie ist deshalb ihrem Wesen nach eine Theologie, die sich in einer Debatte über das Leben engagiert.

Dies war ein Programm, das sich sicherlich nicht auf die engen Grenzen einer theologischen Fakultät beschränken konnte, und ebenso wenig war es nur ein weiterer Weg unter den vielen verschiedenen Methoden innerhalb der Welt des chinesischen Denkens. Noch weniger war die sino-christliche Theologie ein großes Unterfangen, um der chinesischen Nation das „Heil" anzubieten. Es war die einzige Weise für chinesische Intellektuelle, sich wirklich ernsthaft mit dem Problem der „individuellen Entscheidung" auseinandersetzen zu können. Die sino-christliche Theologie ist das Ergebnis einer dualistischen Unterscheidung, wie sie im traditionellen konfuzianischen Denken nicht vorkommt, welches behauptet, „chinesische Ethik und westliche Technologie" würden „einander ergänzen". In seinem Buch *Kritik der Theologie und Kultursoziologie des Weges und des Wortes* betont Liu Xiaofeng, im Hinblick auf jegliche Emanation des Wortes Gottes in chinesischer Sprache müsse man sagen, dass lediglich ein Individuum, das Chinesisch spreche und das in einer christlichen Weise spreche, die Botschaft der Liebe Gottes in konkrete Worte der chinesischen Sprache übersetzen könne. Es gebe keinerlei Möglichkeit der Begegnung zwischen einem Individuum und dem chinesischen traditionellen Weg. Eine solche Begegnung sei nur möglich zwischen einem Menschen und den Worten des Wortes Gottes. Und da die einzigen Verbindungen des Wortes Gottes mit der chinesischen Kultur eher das Ergebnis individueller Versuche als derer des chinesischen Volkes als Ganzes seien, verstehe es sich von selbst, dass der Glaube einzig und allein eine Sache des Individuums ist. Deshalb könne es so etwas wie die „Sinisierung der christlichen Religion" nicht geben.[10]

Die Erklärung für die Existenz einer sino-christlichen Theologie ist darin zu finden, dass sie durch Individuen entstand, die an den Glauben zur „christlichen Lehre von der Dreifaltigkeit" gelangt sind. Was die chinesischsprachige Theologie betrifft, so kann das Bekenntnis der christlichen Formel für den Glauben an die Trinität nur der Natur Christi selbst entspringen. Deshalb liegt es nicht in der Verantwortung einer nationalen Kultur, zu versuchen, die Trinität zu verstehen; dies erfordert vielmehr ein Glaubensengagement von Seiten einer jeden individu-

ellen Person. Es war genau dieses „individuelle Glaubensengagement", zu welchem die „Kulturchristen" (um mich dieses Ausdrucks der zeitgenössischen Terminologie zu bedienen) Fragen stellen wollten. Liu Xiaofeng fordert uns dazu auf, daran zu erinnern, wie schwach die chinesische Spiritualität war, wenn es darum ging, Individuen darin zu helfen, ihren letzten Lebenssinn zu entdecken und auch an die beständige Krise zu erinnern, die Individuen als Folge des heutigen Lebens durchzumachen haben. In einem gewissen Sinne will sino-christliche Theologie die ursprünglichen „chinesischen Sprachmuster", das heißt die großen nationalistischen Prinzipien, für die die chinesische Nationalsprache die Verantwortung übernommen hat, bekämpfen. Im darauffolgenden Prozess möchte die sino-christliche Theologie das chinesische Volk dafür gewinnen, sich dem Leib einzugliedern, in dem der christliche Gott lebendig ist, aber ohne sich einer noch stärkeren Form des „großen nationalistischen Prinzips" zu bedienen. Aus diesem Grund sprechen sino-christliche Theologen niemals in allgemeiner Form über die Sprache, in der theologische Inhalte auf Chinesisch dargestellt werden sollen. Und vom Standpunkt der großen Prinzipien des Nationalismus ist die sino-christliche Theologie eine Art Struktur, die einen beträchtlichen Fortschritt im Hinblick auf die Sinngebung für das Leben des Individuums darstellt.

VI. Das chinesische Christentum und die Verkündigung von Ethik und Moral

In jüngster Zeit hat China die Auffassung entwickelt, dass die Moralität der Menschen im Westen auf einem Tiefpunkt sei, dass die wissenschaftliche Vernunft nicht in der Lage sei, die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens zu beantworten und dass die Rationalität der westlichen Demokratie es erfordere, dass die traditionellen chinesischen Sozialsysteme über sie die Oberhand gewinnen, wenn es jemals in ihrer Logik enthalten war, hier in die Praxis umgesetzt zu werden. Die westliche Mentalität ist wissenschaftlich und materialistisch, während China mit seinen kulturellen und moralischen Ressourcen das moralische Vakuum des Westens vollkommen füllen könnte. Heutige konfuzianische Gelehrte vertreten die Ansicht, dass allein das chinesische Volk auf eine vollkommene Weise dazu in der Lage sei, eine authentische Form spirituellen Lebens hervorzubringen. Aus diesem Grund ist es von höchster Bedeutung, dass sie sich an der Debatte um den Geist der Moralität an der Seite Chinas beteiligen, und jetzt ist die richtige Zeit dafür. Wenn heute konfuzianische Gelehrte solche Dinge beobachten, sind sie sehr zufrieden mit sich selbst, so als ob der westliche wissenschaftliche Rationalismus den traditionellen Gottesglauben bereits hinweggefegt und ein moralisches Vakuum hinterlassen hätte, das nur darauf harrt, von der Spiritualität der chinesischen ethischen Lehre gefüllt zu werden. Dazu sagte Liu Xiaofeng: „Sobald der zeitgenössische Konfuzianismus zur Überzeugung gelangt war, dass dies der Fall sei, begann er seine Strategie zu überdenken

und behauptete, in seiner ursprünglichen Form hätte der Konfuzianismus bereits seine eigene Spiritualität gehabt. Auch wenn der Konfuzianismus im eigentlichen Sinne keine Religion sei, sei er dem Christentum überlegen. Sollte er also alles versuchen, Gemeinsamkeiten mit dem Christentum zu finden oder sich schlicht darauf konzentrieren, herauszuarbeiten, was ihn mit den frühkonfuzianischen Gelehrten verbindet?" Liu Xiaofeng fährt fort: „Das Erste, was eine chinesischsprachige Theologie bedenken sollte, ist, ob sie ihre Haltung, die Konfuzianer zu unterstützen, aufgeben sollte oder nicht." Liu Xiaofeng hatte bereits erkannt, dass Ausdrücke wie „sich dem Konfuzianismus anschließen", „den Konfuzianismus unterstützen", ja selbst „den Konfuzianismus übersteigen" alle Teil der Terminologie derer sind, die das Christentum vom Standpunkt derer zu verstehen versuchten, die dessen Integration in das chinesische ethische System befürworteten.

Das hätte die grundlegende Konsequenz, dass die chinesische Theologie nicht länger einen „fremden Eindringling" verteidigen würde. Alles, was diese Leute erreicht haben, ist, die ursprünglichen ethischen Tendenzen des chinesischen Denkens zu stärken. Eine solche chinesische Theologie argumentierte zugunsten derer, die das chinesische Christentum vom Standpunkt derer zu verstehen suchten, die dessen harmonische Vereinigung mit der traditionellen chinesischen Ethik befürworteten. Tatsächlich hatte die „chinesische Theologie" keine „theologischen" Fragen auf ihrer Tagesordnung. Alles, was sie zu bieten hatte, waren Fragen zu „China", die der Kategorie des Nationalismus und der Politik zuzuordnen sind. Die unterschiedlichen Prinzipien und Strategien der katholischen Kirche, um den Konfuzianismus zu „ergänzen" oder sich mit ihm zu „verbinden", setzten beim Gedankengerüst der konfuzianischen Gelehrten während der Song- und Ming-Dynastie an und führten es einen Schritt weiter. Es lag in der Logik des Prinzips von Matteo Ricci, „sich mit dem Konfuzianismus zu verbinden", dass er das Christentum zwangsläufig als eine Form des Konfuzianismus beschrieb. Tatsächlich wurde das Christentum in China zunächst als ein Gebäude von ethischen Grundsätzen auf der Basis einer Naturphilosophie betrachtet.[11] In gleicher Weise brachte auch Yang Huilin seine Sorge und Missbilligung über diese Form des chinesischen Christentums zum Ausdruck, das nur noch auf den Prinzipien der Ethik und Moral basierte.[12] Vom Nestorianismus der Tang-Dynastie über die Zeit der Ming-Dynastie, in der man sich mit dem Konfuzianismus verbinden wollte, und über die Bewegung der Inkulturation und der Kirche der „drei Selbst" bis hin zur in der gebildeten Schicht anzutreffenden Idee einer „globalen Ethik" war das chinesische Christentum nie imstande gewesen, seinen Plan einer rasant wachsenden Ethisierung innerhalb der Grenzen seines chinesischen Vokabulars aufzugeben. So wurde das Christentum zur „Religion, die Ethik und Moral predigt", und die theologische Debatte verläuft nur in eine Richtung: möglichst weit weg vom Thema Glaubensverpflichtung.

Alles, was diese Theologie vollbringt, ist wiederum nur, die Menschen in ihrem Status zu bestätigen und sie dazu zu bringen, ihre politische Loyalität zu demonstrieren, so dass der Ausdruck, „da du liebst, ziehe die Rechtschaffenheit dem

Lob vor", nicht mehr ist als die Bestätigung des politischen Status einer ganzen Nation von Seiten der chinesischen Theologie.[13]

Das chinesischsprachige Christentum, das einer „Ethisierung" das Wort redet, ähnelt sehr den Grundsätzen der westlichen „liberalen Theologie" in jüngerer Zeit.[14] In den 1920er und 1930er Jahren beinhaltete das theologische Denken der chinesischen Kirche grundlegend auch die Auffassung, dass die menschliche Spiritualität Jesu China das Heil bringen werde. Jesus wurde als Sozialreformer und ein Vorbild für die Menschheit gesehen. „Inkulturierte Theologie" wagte es nicht, ihr Nahverhältnis zu einer nationalen politischen Partei offen zum Ausdruck zu bringen, aber sie setzte alles daran, sich indirekt mittels des Prozesses der „Ethisierung der christlichen Religion" mit einer bestimmten politischen Partei zu identifizieren. Deshalb hätte man die Frage stellen müssen, ob das Ergebnis einer solchen Haltung nicht die Eliminierung des Sinnes für die „Andersheit" der christlichen Theologie sei.

Im Hintergrund dieser Idee der forcierten Ethisierung stand die Auffassung, dass dies eine Möglichkeit sei, sich des Rufes einer „fremden Größe" zu entledigen und stattdessen zu einer in China beheimateten Religion zu werden. Die chinesische Theologie der „liberalen Schule" zuzuordnen bedeutete in Wirklichkeit, dass man sich der Terminologie der „konservativen Schule" des vorherigen Jahrhunderts (deren Anführer Wang Mingdao war) bediente. Doch natürlich war die chinesische Theologie mit der Bezeichnung „Theologie der liberalen Schule" keineswegs zutreffend beschrieben. Tatsächlich brachten sowohl Wang Mingdao als auch Ni Tousheng ihre Gegnerschaft zum Denken der „liberalen Schule" mit dem Argument zum Ausdruck, diese hätte einen „politischen Anstrich". Beide befürworteten die Trennung von Politik und Religion und sprachen sich dafür aus, dass die chinesischen Christen nicht zu tief im politischen Morast versinken sollten und dass das Evangelium mit keiner politischen Partei in China in Verbindung gebracht werden sollte. Mit anderen Worten: Die konservative Schule Chinas hängte ihr Herz nicht an eine „inkulturierte Theologie", obwohl sie sich immer noch Gedanken darüber machte, wie sich die Erfahrungen des „Wiedergeborenseins" oder des „dem Geist Angehörens" auf das moralische Verhalten auswirken können. Die Predigt über das Wiedergeborensein und das Gerettetsein war ein gemeinsames Merkmal aller konservativen theologischen Schulen, obwohl sie gleichzeitig betonten, dass das Leben der durch das Evangelium Geretteten unzweifelhaft Ähnlichkeiten von Menschen aufweise, die sich einfach im moralischen Sinne gut verhielten.[15] Aus diesem Grund wäre Wang Mingdaos Theologie des Wiedergeborenwerdens immer noch ein Fallbeispiel für ein „Christentum, das sich auf das Predigen von Ethik und Moral konzentriert". So gab es keinen allzu großen Unterschied zwischen dem Idealbild eines chinesischen Christen, wie es Wang Mingdao entworfen hat, und dem „Weisen" der Lehren des Konfuzius. Und Ni Tuoshengs „Mann des Geistes" war dem „wahren Menschen", der „einzigartig heilig ist und über der Weisheit steht", noch ähnlicher; das ging sogar so weit, dass es nicht erstaunt, wenn einige Leute das Denken Ni Tuoshengs für ununterscheidbar von dem einiger Gnostiker hielten.[16] In seiner Analy-

se des „Geistes" unterschied Ni Tuosheng zwischen drei unterschiedlichen Funktionen, nämlich der Eingebung, der Kommunikation und des Gewissens. Der Begriff des Gewissens bezog sich auf eine Art moralischen Standard, dem der Geist als Leitstern dient. Deshalb war das Endergebnis immer noch das eines guten moralischen Verhaltens, das zur Auslöschung der eigenen Person führen könnte.

Während die liberale Schule das Christentum zu „nationalisieren" versuchte und aus ihm ein bloßes Erziehungsinstrument machen wollte, wollte es die konservative Schule in ein rein persönliches „Moralsystem" verwandeln. Weder hier noch dort gab es auch nur das geringste Bewusstsein von den Fragen der Gegenwart oder irgendeine Reflexion über die Öffnung des Glaubens. Zusammenfassend kann man sagen: Ob die chinesischen Christen nun die liberale oder die konservative Schule bevorzugen - sie gehören alle einer Art von Christentum an, das „Ethik und Moral predigt", und interessieren sich für nichts, was wirklich Bedeutung hätte.

Aus dem Christentum eine Sammlung von moralischen Prinzipien zu machen, hat seinen Ursprung in der konfuzianischen Tradition und wird in einer Art Antiintellektualismus oder Panmoralismus münden. Beim derzeitigen psychologischen Zustand des chinesischen Christentums, das tief in seiner nationalistischen Kultur verankert ist, findet man überall antiintellektuelle und panmoralische Artikel über Religion, doch es gib innerhalb des Christentums keinerlei Anzeichen für einen Beitrag zu vertieftem Denken, was letztlich tatsächlich ein Zeichen dafür wäre, dass die Inkulturation gelungen ist.

Diese Gründe bewogen Yang Huilin dazu zu sagen, dass „die Interpretation des Christentums mittels des Konfuzianismus" die Hauptströmung innerhalb des chinesischsprachigen Christentums gewesen sei.[17] Der andere Faktor, der bewirkte, dass das chinesische Christentum antimodern und dem Blick der Öffentlichkeit fast völlig entzogen war, war die „Ethisierung" des chinesischen Christentums. Das chinesischsprachige Christentum war trotz seines Aufgreifens der populären chinesischen Ethik keineswegs besser als die, die es zu bekehren hoffte. Aus all dem ließe sich schlussfolgern, dass es innerhalb der chinesischsprachigen Welt keinen Ort gibt, zu dem das chinesische Christentum wirklich gehört.[18]

Gemäß den Gedanken des konfuzianischen himmlischen Weges und den Regeln der kindlichen Pietät wird das Christentum in China einige unangenehme Anpassungen vorzunehmen haben.[19] Es wird die institutionelle Struktur eingebüßt haben, die es instand gesetzt hätte, dank ihres „Andersseins" ein befreiender Faktor zu sein und die Kraft zu haben, Kritik zu üben. Tatsächlich aber fehlt ihm nicht nur die Dynamik, innerhalb der chinesischsprechenden Welt wirklich sein spirituelles Wesen zu entfalten, sondern lässt es zu, ständig von nationalistischen und moralistischen Tendenzen dieser Welt aufgesogen zu werden, was seine einzigartige Eigenschaft geschwächt hat, über spirituelle Dinge zu sprechen. Doch innerhalb der chinesischsprechenden Welt gibt es keine ethische Diskussion von der „Andersheit" der Art, wie sie die ethische Lehre des Christentums

auszeichnet und die ein Anknüpfungspunkt für eine angemessene Erklärung sein könnte. Das Christentum erschien so als bloß eine weitere Spielart einer ethischen Lehre und als ein „ethisches System für die Massen". Das Christentum versank immer tiefer im Denkprozess der chinesischen Kultur und sorgte auf diese Weise dafür, dass sich die dieser Kultur verbundenen gewohnten Denkpfade immer mehr verfestigten und die ungeheure Kraft der chinesischen Kultur, andere zu assimilieren, nochmals verstärkt wurde. Am Ende dieses Prozesses würde sich das chinesische Christentum nur noch weiter von der letzten Realität seiner eigenen Glaubensüberzeugungen entfernt haben. Liu Xiaofeng meinte, die Mission der sino-christlichen Theologie sei es gewesen, in die von Konfuzianern, Buddhisten und Daoisten ausgeübte Kontrolle über die chinesische Sprache Schneisen zu schlagen, um sicherzustellen, dass das chinesische Denken zu den höchsten Ebenen des zeitgenössischen historischen und philosophischen Denkens Zugang finden möge.

VII. Eine unmögliche Art von Theologie

In jüngerer Zeit hat das chinesische Denken den Ausdruck „westlich" im Sinne der chinesischen Begriffe von Theorie und Praxis verstanden und dabei zwei Aspekte unterschieden. Der erste betraf „Aufklärung und Rationalismus", die von verwestlichten Denkschulen akzeptiert wurden, und der zweite war „westliches Christentum", das von der Schule der „nationalen Reinheit" abgelehnt wurde. Liu Xiaofeng hat herausgestellt, dass der westliche Geist keineswegs nur rationale Analyse, die Logik der natürlichen Welt und das Streben nach exakter Wissenschaft meint. Ziel der sino-christlichen Theologie ist es immer gewesen, ihre Kritik am rationalistischen Geist der Naturwissenschaften und auch an der nationalistischen Staatsmoral zu verstärken. Es ist Aufgabe der sino-christlichen Theologie zu untersuchen, wie man die christliche Spiritualität dazu benutzen könnte, die moderne Geschichtsphilosophie zu verstehen und die theologischen und politischen Fragen in Bezug auf den rationalen Geist des wissenschaftlichen Rationalismus und der nationalistischen Staatsmoral anzugehen. Liu Xiaofeng sagte: „Wenn die chinesische Sprache selbst nicht imstande ist, sich von der letzten Wirklichkeit des Konfuzianismus und Daoismus zu lösen, dann bleibt alles, was die ‚sino-christliche Theologie' zu sagen hat, widersprüchlich, eine Art Unmöglichkeit. Was die sino-christliche Theologie braucht, ist eine linguistische Struktur, welche sie auf chinesischsprachiges Denken anwenden kann, damit dieses den Gottesbegriff aufnehmen kann." Das Hauptinteresse der sino-christlichen Theologie sollte nicht darin bestehen, ob es innerhalb der chinesischsprachigen Welt Spuren des christlichen Glaubens gibt oder nicht. Die entscheidende Frage sollte vielmehr sein, ob es Individuen gibt, die als Antwort auf den Fleisch gewordenen Jesus Christus eine Sehnsucht nach persönlicher Befreiung erkennen lassen. Sino-christliche Theologie wird nicht imstande sein, der Versuchung zu widerstehen, die chinesische Kultur anzugreifen. Und aufgrund der fundamen-

talen „Andersheit" der christlichen Theologie und weil sie im Bewusstsein der Fragen der gegenwärtigen chinesischsprechenden Welt verankert ist, könnte eine chinesischsprachige Theologie den Buddhismus sehr wohl beträchtlich hinter sich lassen. Sino-christliche Theologie macht deutlich, dass das Christentum aus dem Westen kommt, aber auch, was noch viel wichtiger ist, dass es das äußere Erscheinungsbild der „Andersheit" trägt - einer Andersheit unterschiedlicher Art.

Die sino-christliche Theologie ist eine Theologie, die von der chinesischen Kultur ans Kreuz geschlagen wurde. Die christliche Religion ist ihrem Wesen nach ein „Stein des Anstoßes". Jeder Kultur gegenüber, ob es sich um die jüdische, griechische, europäische, nordamerikanische oder lateinamerikanische handelt, ist Jesus Christus ein „Außenseiter", und das Christentum vertritt seine Sache genau um dieses Außenseiters willen. Genau diese „Andersheit" als Glaubenshaltung muss die christliche Theologie weiterhin bekräftigen. Wenn es um den Umgang mit anderen Kulturen geht, dann gilt das Grundprinzip, dass man aufhören soll, sich als Vermittler zwischen den Kulturen zu gebärden; stattdessen sollte man eine echte Bekehrung zum christlichen Glauben fördern. Das sollte die erste „Flagge" sein, die die sino-christliche Theologie auf dem Boden des chinesischen Denkens hisst. Sie würde auch den Beginn von Gottes persönlicher Ankunft in der Welt des chinesischen Denkens markieren und ein echtes spirituelles Handeln sein, etwas also, das für die sino-christliche Theologie innerhalb des gegenwärtigen chinesischen Denkens und Sprechens als „Unmöglichkeit" gelten mag.

[1] Liu Xiaofeng, *Hanyu Shenxue yu Lishi Zhexue* (abgekürzt: Han), Hongkong 2000.

[2] Tan Lizhu, *Cong Jidujiao-de Hanhua Shuokaiqu'*, 1997, 89-94.

[3] Vgl. Zhou Zhenfou, *Luoyang Jialan-ji Xiao Yi Jin Yi*, Beijing 2001.

[4] Huang Ruicheng, *Minzu Zhuyi yu Zhonggou Jidujiao-de Xiandai-xing*, in: Daofeng Nr. 15, 83-114.

[5] Zum Beispiel *Zhonghua* (chinesische Theologie), *Huaxia* (imperiale chinesische Theologie), *Zhongguo* (China-Theologie), *Huaren* (Theologie des chinesischen Volkes), *Chjing theology* (die Theologie von Chinas schwieriger Situation), *Rongguan* (harmonische Theologie), *Bentu* (lokale Theologie).

[6] Dasselbe galt für die Akzeptanz des Marxismus. Mao Zedong ging sehr weit darin, dem Marximus den Anstrich einer „fremden Ideologie" zu nehmen, und er tarnte ihn als „Sozialismus mit chinesischen Charakterzügen".

[7] *Jidujiao yu Zhonghua Wenhiua*, in: Zhang Xiping/Zhuo Xinping (Hg.), Bense-zhi Tan, 1.

[8] Shi Yuankang stellte folgende Frage: Haben sich die Standards der chinesischen Kultur bis heute geändert? Vgl. ders., *Cong Zhongguo Wenhua Dao Xiandai-xing: Dianfan Zhuanyi?*, Beijing 2000.

[9] Vgl. Gu Bin/Liu Xiaofeng u.a., *Jidujiao, Rujiao yu Xianday Zhongguo Geming Jingshen*, Hongkong 1999.

[10] Vorwort des Herausgebers: *Dao yu Yan - Huaxia Wenhua yu Jidu Wenhua Xiangyu*, Shanghai 1995.

[11] Xie Henai, *Zhongguoren-de Zhihiu*, 121.

[12] Vgl. die drei repräsentativen Artikel von Yang Huilin: *Hanyu Jidujiao-de Daode-hua ji qi Jieguo*, in: Dong/Xifang, *Zongjiao Lunli ji Qita*, 1997; *Lunli-hua-de Hanyu Jidujiao yu Jidujiao-de Lunli Yiyi*, in: Jidujiao Wenhua Xuekan, Nr. 2, Beijing 1999; *Bendi-hua haish Chujing-hua: Hanyu Yujing-zhong-de Jidujiao Quanshi*, in: Shijie Zongjiao Yanjiou, Nr. 1, 2003. Vgl. auch: Chin Ken Pa, *Bendi-hua-de Huigu yu Qiandu*, in: Furen Daxue Shenxue Lunji, Nr. 127, 2001, 70-121.

[13] Xing Fuzeng, *Zhonggou Zheng-Jiao Guanxi*, Hongkong 1999.

[14] James C. Livingston, *Xiandai Jidujiao sixiang*, Beijing 1992, 480.

[15] Wu Liming, *Jidujiao yu Zhonggou Shehui Bianqian*, Hongkong 1981, 148-149; Lin Ronghong, *Huaren Shenxue San Da Luxian*, in: Lu Longguang (Hg.), Jidujiao yu Zhonggou Wenhua-de Xiangyu, 2001, 38.

[16] Liang Jialing, *Ni Tuosheng-de Rongzhen Shengchu*, Hongkong 2004, Kapitel 3.

[17] *Hanyu Jidujiao-de Daode-hua ji qi Jieguo*, 102.

[18] *Lunli-hua-de Hanyu Jidujiao yu Jidujiao-de Lunli Yiyi*, 228.

[19] Xing Fuzeng, *Wenhua Shiying you Zhonggou Jidu-tu*, Hongkong 1995, 118 ff.

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

concilium

Theologisches Forum

Nun erwarten wir Chinas Antwort

Der Papstbrief und seine Auswirkung auf die Beziehungen zwischen China und dem Vatikan

Anthony Lam

Wie der Papstbrief zustande kam

Der seit langem erwartete Brief des Papstes an die Mitglieder der Kirche in China wurde am 30. Juni 2007 promulgiert. Der Heilige Stuhl versuchte mit diesem Brief, eine Menge von Fragen zu klären. Aus verschiedenen Gründen, zu denen auch das Nachlassen der Gesundheit des verstorbenen Papstes Johannes Pauls II. zählte, wurde der Brief während seines Pontifikates niemals fertig gestellt.
Ende des Jahres 2006 erwähnte Papst Benedikt XVI., dass ein besonderes Treffen über kirchliche Angelegenheiten in China dringend erforderlich sei. Dieses Treffen fand Mitte Januar 2007 statt. Fünf chinesische Bischöfe nahmen daran teil, nämlich Kardinal Paul Shan, der Altbischof von Kaohsiung, Liu Hsien-Tang, der Altbischof von Hsinchu, Kardinal Joseph Zen, der Bischof von Hongkong, José Lai, der Bischof von Macau, und John Tong, der Weihbischof von Hongkong. Laut dem offiziellen Pressebericht über das Treffen vom 20. Januar 2007 versprach der Papst, er werde einen Brief an die Kirche in China schreiben.[1] Etwa sechs Wochen nach der am Pfingstsonntag, dem 27. Mai 2007, erfolgten Unterzeichnung des Briefes wurde schließlich am 30. Juni die italienische Originalfassung des Briefes offiziell veröffentlicht.

Allgemeine Antworten der Kirche in China

Recht interessant ist es, dass die meisten Bischöfe beider Seiten, sowohl solche aus der Untergrundkirche als auch solche aus der „offenen" Kirche, den Brief des Papstes würdigten, auch wenn die meisten Bischöfe der „offenen" Kirche es vorzogen, Stillschweigen über den Brief zu wahren. Sie wurden Mitte Juni 2007 angewiesen, „nichts ohne Erlaubnis zu tun" (*Bu Yao Luan Dong*). Es gab keine von der „offenen" Kirche organisierten Studiengruppen oder Workshops, aber über andere Kanäle ließ man uns wissen, der Papstbrief sei ermutigend. Die Untergrundbischöfe hingegen neigen dazu, den Papstbrief in aller Offenheit zu loben. Die chinesischen staatlichen Autoritäten ließen den inoffiziellen Bischof Julius Jia Zhiguo von Zhengding in der Provinz Hebei festnehmen, um zu verhindern, dass er den Brief Papst Benedikts XVI. unter den chinesischen Katholiken verbreitete und Treffen organisierte, bei denen die Inhalte des Briefes den Gläubigen erläutert werden sollten.[2]

Selbstverständlich sagt der Papst nicht, dass manche Dinge nicht verhandelbar seien. Wie auch Kardinal Paul Shan betont hat, hat der Papst kraft seiner Befähigung und Autorität als oberster Hirte der universalen Kirche die „kirchliche Lehre" darüber dargelegt, was das Wesen, die Struktur und die Sendung der Kirche ist. Diese Lehre sei während der letzten zweitausend Jahre geglaubt und verkündet worden. Hoffentlich könne dieser Brief einige Missverständnisse aufklären. Der Brief sagt auch, dass es im Hinblick auf den religiösen Glauben und das Dogma für die Kirche keinen Spielraum für Kompromisse gebe. Hinsichtlich anderer, technischer Themen sind Verhandlungen möglich.[3]

Die hauptsächlichen Inhalte

Der Brief des Papstes umfasst zwei Hauptteile und gliedert sich weiter in zwanzig Absätze. Der erste Teil behandelt „Die Lage der Kirche - Theologische Aspekte"; im zweiten Teil geht es um „Orientierungen für das pastorale Leben". Der erste Teil ist unverkennbar eine theologische Abhandlung mit einem streng kirchlich-institutionellen Ansatz, ganz so, wie Kardinal Paul Shan festgestellt hat. Der zweite Teil besteht aus einigen praktischen Instruktionen für das Alltagsleben der Kirche.

Im starken Bewusstsein für die Bedeutung der Ekklesiologie zitiert der Papst in Nr. 4 seines Briefes ein Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils, in dem es heißt: „Die Kirche, die in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist, ist zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person. Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind je auf ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen. Diesen Dienst können beide zum

Wohl aller um so wirksamer leisten, je mehr und besser sie rechtes Zusammenwirken miteinander pflegen; dabei sind jeweils die Umstände von Ort und Zeit zu berücksichtigen." (*Gaudium et spes*, 76.)
Eine derartige theologische Darlegung ist Menschen, die keine gläubigen Christen sind wie die meisten Angehörigen der führenden Kreise Chinas, nicht leicht verständlich. Sie können die wichtige Bedeutung dieser theologischen Darlegung nicht verstehen und verlegen daher die Behandlung der gesamten Thematik in den Bereich der Politik. Es kann nicht überraschen, wenn eine kritische Würdigung des Papstbriefes von chinesischer Seite bemerkt: „Der Brief ist verpackt in theologische Sprache, um sich dann einigen wichtigen Fragen wie den chinesisch-vatikanischen Beziehungen, der Beziehung zwischen Staat und Kirche und inneren Angelegenheiten Chinas zuzuwenden."[4] Meiner Ansicht nach aber ist der Brief des Papstes rein pastoral und nicht politisch.[5]

Die Beziehung zwischen Kirche und Staat

Papst Benedikt XVI. hat auch in aller Klarheit festgestellt, eine legitime Autorität verdiene die Mitarbeit der katholischen Kirche im Blick auf die Bemühungen um eine bessere Gesellschaft und menschliche Gerechtigkeit (Nr. 4). In vergangenen Zeiten haben manche Analysten die Spannungen zwischen Kirche und Staat dem Widerspruch zwischen Gläubigen und Atheisten zugeschrieben. In seinem Brief betont der Papst jedoch, dass das Wesen des Staates, selbst dann, wenn dieser atheistisch sein mag, kein Problem ist.
Hier fügt er seine eigenen Worte aus der Enzyklika *Deus Caritas est* ein, um auf diese Weise eine Balance herzustellen: Einerseits kann und darf die Kirche nicht „den politischen Kampf an sich reißen, um die möglichst gerechte Gesellschaft zu verwirklichen. Sie kann und darf nicht sich an die Stelle des Staates setzen." Andererseits aber betont er: „Aber sie kann und darf im Ringen um Gerechtigkeit auch nicht abseits bleiben. Sie muss auf dem Weg der Argumentation in das Ringen der Vernunft eintreten, und sie muss die seelischen Kräfte wecken, ohne die Gerechtigkeit, die immer auch Verzichte verlangt, sich nicht durchsetzen und nicht gedeihen kann. Die gerechte Gesellschaft kann nicht das Werk der Kirche sein, sondern muss von der Politik geschaffen werden." (Nr. 4)

Die Kirche kann nie bestehen ohne Bischöfe

Der Papst bekräftigt nochmals, dass die Kirche nicht ohne Bischöfe bestehen kann. Er schreibt: „[Der Heilige Stuhl] verfolgt [...] mit besonderer Sorgfalt die Ernennung der Bischöfe, weil diese das Herz des Lebens der Kirche selbst berührt, da die Ernennung der Bischöfe durch den Papst die Gewährleistung der Einheit der Kirche und der hierarchischen Gemeinschaft ist." (Nr. 9) Daher ist eine Bischofsweihe ohne eine apostolische Beauftragung durch den Papst für die Kirche völlig inakzeptabel.

Hinsichtlich der Kirche in China behandelt der Papst die Frage aus ekklesiologischem Blickwinkel. In Nr. 5 heißt es: „Wie ihr wisst, wurzelt die tiefe Einheit, die die in China bestehenden Teilkirchen untereinander verbindet und die sie auch in eine enge Gemeinschaft mit den anderen Teilkirchen in aller Welt stellt, außer in demselben Glauben und in der gemeinsamen Taufe vor allem in der Eucharistie und im Bischofsamt. Die Einheit des Episkopats, von der ‚der Bischof von Rom [...] als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament [ist]', dauert durch die Jahrhunderte vermittels der apostolischen Nachfolge fort und ist auch das Fundament der Identität der Kirche einer jeden Zeit mit der Kirche, die Christus auf Petrus und auf die anderen Apostel gebaut hat." (Nr. 5)
So ist die derzeit in China anstehende Frage nicht eine China allein betreffende Frage. Das Prinzip für eine Lösung ist allgemeingültig und kann überall in der Welt angewandt werden. Die Frage berührt das grundlegende Wesen der Kirche, und darum kann sie nicht Gegenstand von Verhandlungen sein. Dazu sagt der Papst: „Die katholische Lehre besagt, dass der Bischof sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in der seinem Hirtendienst anvertrauten Teilkirche ist. Aber damit jede Teilkirche im vollen Sinne Kirche ist, muss in ihr die höchste Autorität der Kirche, das heißt das Bischofskollegium gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gegenwärtig sein. Daher gehört der Dienst des Nachfolgers Petri ‚von innen her' zum Wesen jeder Teilkirche. Ferner sind die Gemeinschaft aller Teilkirchen in der einen katholischen Kirche und folglich die geordnete hierarchische Gemeinschaft aller Bischöfe, der Nachfolger der Apostel, mit dem Nachfolger Petri die Gewährleistung der Einheit des Glaubens und des Lebens aller Katholiken. Daher ist es für die Einheit der Kirche in den einzelnen Nationen unerlässlich, dass jeder Bischof mit den anderen Bischöfen in Gemeinschaft steht und dass alle Bischöfe mit dem Papst in sichtbarer und konkreter Gemeinschaft stehen." (Nr. 5)
Hinsichtlich der Ernennung von Bischöfen bekräftigt der Papst: „Wenn der Papst den apostolischen Auftrag zur Weihe eines Bischofs erteilt, übt er seine höchste geistliche Autorität aus - eine Autorität und ein Handeln, welche streng im religiösen Bereich angesiedelt bleiben. Es geht hier also nicht um eine politische Autorität, die sich unrechtmäßigerweise in die inneren Angelegenheiten eines Staates einmischen und seine Souveränität verletzen würde." (Nr. 9) Selbstverständlich schließt der Papst nicht die Möglichkeit aus, „dass eine Vereinbarung mit der [chinesischen] Regierung gefunden werde, um einige Fragen sowohl bezüglich der Auswahl der Kandidaten für das Bischofsamt zu lösen als auch bezüglich der Bekanntgabe der Bischofsernennungen sowie der Anerkennung - für die, soweit notwendigen, zivilrechtlichen Folgen - der neuen Bischöfe seitens der staatlichen Autoritäten." (Nr. 9)

Ein Nein zur „Patriotischen Vereinigung"

Da die Kirche nicht ohne Bischöfe bestehen kann und da die Autorität der Bischöfe in China in Wirklichkeit zu wiederholten Malen durch eine gewisse vom Staat eingesetzte Agentur verletzt worden ist, stellt der Papst in seinem Brief in aller Deutlichkeit fest, dass die Kirche zu einer derartigen Organisation Nein sagen muss. In Nr. 7 seines Briefes fährt er fort, die Quelle dieses Problems zu beleuchten: „Eine sorgfältige Analyse der schon erwähnten schmerzlichen Situation starker Gegensätze (vgl. Nr. 6), von der gläubige Laien und Hirten betroffen sind, stellt unter den verschiedenen Ursachen die wichtige Rolle heraus, die von jenen Organen und Einrichtungen wahrgenommen wird, die als Hauptverantwortliche des Lebens der katholischen Gemeinschaft durchgesetzt worden sind. In der Tat ist noch heute die Anerkennung durch diese Organe und Einrichtungen das Kriterium, um eine Gemeinde, eine Person oder einen religiösen Ort als legal und somit ‚offiziell' zu erklären. Das alles hat Spaltungen sowohl im Klerus als auch unter den Gläubigen verursacht. Dies ist eine Situation, die vor allem von Faktoren außerhalb der Kirche abhängt, die aber ernsthaft ihren Weg konditioniert hat, indem sie Anlass zu Verdächtigungen, zu gegenseitigen Beschuldigungen und Anzeigen gibt, und die weiterhin eine besorgniserregende Schwäche der Kirche darstellt." (Nr. 7)

Mit einem entschieden christologischen Ansatz argumentiert der Papst: „Wenn wir den ‚ursprünglichen Plan Jesu' betrachten, stellt sich klar heraus, dass der Anspruch einiger vom Staat gewollter und der Struktur der Kirche fremder Organe und Einrichtungen, der darin besteht, sich über die Bischöfe selbst zu stellen und das Leben der kirchlichen Gemeinde zu lenken, nicht der katholischen Lehre entspricht, nach der die Kirche ‚apostolisch' ist" (Nr. 7). Dies ist das erste Mal, dass ein Papst erklärt hat, dass diese Art von Körperschaften nicht der katholischen Lehre entspreche.

Worum handelt es sich nun bei derartigen Körperschaften? Der Papst nennt bei seiner Anklage keine dieser Körperschaften mit Namen. Er erwähnt nur „das erklärte Ziel der obengenannten Stellen, das darin besteht, ‚die Prinzipien der Unabhängigkeit und Autonomie, der Selbstverwaltung und der demokratischen Administration' zu verwirklichen", und dies alles sei „mit der katholischen Lehre unvereinbar, die beginnend mit den antiken Glaubensbekenntnissen die Kirche als ‚eine, heilige, katholische und apostolische' bekennt" (Nr. 7). Aus der Fußnote Nr. 36 in diesem Absatz von Nr. 7 ersehen wir, dass mit der im Papstbrief erwähnten Körperschaft die *Patriotische Vereinigung der chinesischen Katholiken* gemeint ist.[6]

Der Autor

Anthony S. K. Lam ist wissenschaftlicher Leiter am Hl.-Geist-Studienzentrum in Hongkong und Herausgeber des chinesischen Bereichs der Zeitschrift „Tripod". Er unterrichtet außerdem als Assistenzprofessor am Departement für Journalismus und Kommunikation der Shue Yan Universität von Hongkong. Veröffentlichungen u.a.: Power and Struggle (2006); Decades of Vacillation (2003); The Catholic Church in Present-Day China (1997). Anschrift: Holy Spirit Study Centre, 6 Welfare Road, Hong Kong. E-Mail: hsstudyc@hsstudyc.org.hk.

Der Papst weist auch darauf hin, dass das Eingreifen solcher „Organe und Einrichtungen [...] die beteiligten Personen dazu verpflichte[...], Haltungen anzunehmen, Handlungen zu setzen und Aufgaben zu übernehmen, die dem, was das Gewissen eines Katholiken gebietet, entgegengesetzt sind." (Nr. 7)
Aufgrund dieser Argumente zieht der Papst den Schluss: „Die Gemeinschaft und die Einheit - es sei mir gestattet, dies hier zu wiederholen (vgl. Nr. 5) - sind wesentliche und integrale Bestandteile der Kirche. Daher ist der Plan einer - im religiösen Bereich - vom Heiligen Stuhl ‚unabhängigen' Kirche unvereinbar mit der katholischen Lehre." (Nr. 8)

Aufhebung aller Privilegien und Vollmachten der Vergangenheit

Der Papst ist überzeugt, dass die Situation der Kirche in China sich weiterhin verbessern und normalisieren wird. Deshalb hat er alle Befugnisse aufgehoben, die früher einmal gewährt worden waren, um besonderen pastoralen Notwendigkeiten, die in schwierigen Zeiten entstanden waren, gerecht zu werden. Er verfügt in seinem Pastoralschreiben: „In Anbetracht von, erstens, einigen positiven Entwicklungen der Lage der Kirche in China und, zweitens, der besseren Möglichkeiten und der Erleichterungen im Bereich der Kommunikation und schließlich auch in Anbetracht der Bitten, die verschiedene Bischöfe und Priester an den Heiligen Stuhl gerichtet haben, hebe ich mit diesem Schreiben alle Befugnisse auf, die gewährt wurden, um den besonderen, in wahrhaft schweren Zeiten aufgetretenen pastoralen Erfordernissen zu begegnen. Dasselbe gilt bezüglich der älteren und neueren Weisungen pastoraler Natur. Die Lehrgrundsätze, die sie angeregt hatten, finden nun Anwendung in den im vorliegenden Schreiben enthaltenen Vorgaben." (Nr. 18)
Hinsichtlich der Aufhebung von Befugnissen und pastoralen Weisungen gibt es zwei erwähnenswerte Punkte: Die Aufhebung basiert erstens auf „einigen positiven Entwicklungen der Lage der Kirche in China", und zweitens auf „besseren Möglichkeiten und Erleichterungen im Bereich der Kommunikation". Dies bedeutet nicht, dass diese Vollmachten und Privilegien in der Vergangenheit in falscher Weise auf die Kirche in China angewandt worden seien. Deshalb sollten alle Praktiken, die vor dem Erlass des Papstbriefes eingeführt wurden, als immer noch gültig betrachtet werden. Der Papstbrief hebt die Berechtigung der Praktiken für die Zukunft auf, aber er verurteilt nicht ihre Anwendung in der Vergangenheit.
Diese ganze Zeit hindurch waren alle diese Befugnisse, Privilegien und pastoralen Weisungen sowohl auf Mitglieder der Untergrundkirche als auch auf Mitglieder der „offenen" Kirche anwendbar. So sollte die Aufhebung der Befugnisse und pastoralen Weisungen nicht als Maßnahme gedeutet werden, durch welche die Untergrundgemeinschaft im Stich gelassen wird. Der Papst verfügt in seinem

Brief, dass „alle Befugnisse [...], die gewährt wurden, um den besonderen, in wahrhaft schweren Zeiten aufgetretenen pastoralen Erfordernissen zu begegnen", für die gesamte Kirche in China nicht mehr nötig seien. Von jetzt an „finden [d]ie Lehrgrundsätze, die sie angeregt hatten, [...] Anwendung in den im vorliegenden Schreiben enthaltenen Vorgaben".

Eine bedeutungsvolle Initiative zur Bestätigung der chinesischen Hierarchie

Ein anderer erwähnenswerter Punkt ist, dass der Papst in Nr. 11 alle katholischen Gläubigen daran erinnert, dass sie nicht die chinesische katholische Hierarchie vergessen sollten, die 1946 errichtet wurde. In diesem sehr kurzen Abschnitt verwendet der Papst als Überschrift die Formulierung „Kirchenprovinzen". Er schreibt: „Während der letzten fünfzig Jahre sind im zivilen Bereich zahlreiche verwaltungsmäßige Änderungen eingetreten. Dies hat auch verschiedene Kirchenbezirke betroffen, die aufgehoben oder zusammengelegt wurden oder die in ihrer territorialen Gestalt auf der Grundlage der zivilen Verwaltungsbezirke verändert wurden. Diesbezüglich möchte ich bekräftigen, dass der Heilige Stuhl bereit ist, die gesamte Frage der Kirchenbezirke und Kirchenprovinzen in einem offenen und konstruktiven Dialog mit dem chinesischen Episkopat und - soweit angebracht und nützlich - mit den Regierungsautoritäten anzugehen." Der Papst verwendet zum wiederholten Male den Begriff „Kirchenprovinzen" anstelle von „Diözesen". Darin spiegelt sich wider, dass er die Struktur der chinesischen katholischen Hierarchie bestätigen möchte, denn sonst würde es keine Kirchenprovinzen[7] geben.

Die Auswirkung des Pastoralbriefes auf die Beziehungen zwischen China und dem Vatikan

Verschiedene Journalisten haben Kirchenfachleute gefragt, ob der Brief bezüglich seiner Haltung zu China „hart" oder „weich" sei. Meine Antwort lautet jedoch, dass der Papst nicht den diplomatischen Weg einschlägt. Er bietet vielmehr einen gründlichen Überblick über die letzten fünfzig Jahre der Geschichte der katholischen Kirche in China.

Einige Journalisten möchten auch wissen, inwieweit dieser Brief dazu helfen könne, die Normalisierung der diplomatischen Beziehungen zwischen China und dem Vatikan voranzubringen. Solch eine Frage offenbart, dass sie noch nicht im Stande sind, das wirkliche Anliegen des Papstes zu begreifen. Der Papst bezweckt nicht irgendwelche diplomatischen Erfolge. Genauso, wie Papst Johannes Paul II. im Jahre 2001 für alle von den Missionaren in den letzten Jahrhunderten

begangenen Fehler um Vergebung gebeten hat, bezweckte er nicht die Erreichung irgendeines besonderen Zieles. Er sagte einfach nur, was er sagen sollte.
In den letzten Jahren wiederholt die chinesische Regierung immer wieder die beiden Bedingungen für die Normalisierung der chinesisch-vatikanischen Beziehungen: Erstens solle der Vatikan die diplomatischen Beziehungen zu Taiwan abbrechen, und zweitens solle er sich nicht in Chinas innere Angelegenheiten einmischen.
Wenn wir diese beiden Bedingungen mit anderen Worten wiedergeben wollen, können wir dies auf folgende Weise tun: Erstens ist China als Nation ein unteilbares Ganzes. Jeder Versuch von Aktionen, die auf Spaltung ausgehen, indem sie den Anspruch erheben, dass einer seiner Teile eine von der Zentralregierung unabhängige Autorität habe, ist völlig unannehmbar. Zweitens wird von einer für das Ganze zuständigen Regierung Einmischung von außen nicht geduldet.
Interessanterweise ist das Wesentliche dieser beiden Bedingungen auch im Brief des Papstes enthalten. Der Papst betont die folgenden beiden Punkte: Erstens ist die katholische Kirche ein unteilbares Ganzes. Jeder Versuch, Akte der Trennung zu unternehmen, ist völlig unannehmbar. Zweitens wird Einmischung von außen von der Kirche als einem einheitlichen Ganzen nicht geduldet.
Deshalb können wir sagen, dass der Papst die beiden Bedingungen der chinesischen Regierung grundsätzlich gelten lässt. Und auf der Grundlage derselben Prinzipien fordert er konsequenterweise auch von der chinesischen Regierung, dass sie die Kirche respektiert.

Schlussbemerkung

Wie auch andere Beobachter mit Recht gesagt haben, eröffnet der Brief eine neue Ära für die Kirche in China.[8] Der Papst hat alle Mitglieder der katholischen Gemeinschaft in China eingeladen, ein neues Leben zu beginnen. Die schwierige Situation mag derzeit nicht durchschaubar sein, aber der Papst fordert jeden auf, ein normales Leben mit Mut und Einsicht zu leben.
Der Brief des Papstes sagt der Regierung in Beijing in aller Klarheit, was die Kirche denkt. Der Brief hat alle unrealistischen Annahmen eines politischen Kompromisses klar zurechtgerückt. Dies mag die chinesische Regierung einerseits zwar ärgern, aber andererseits kann es gut für sie sein. Die chinesische Regierung ist von sogenannten Experten für katholische Angelegenheiten in Beijing, die denken, der Vatikan werde in gewissen Grundsatzfragen zugunsten politischen Austauschs Kompromisse schließen, irregeführt worden. Nun hat der Papst ihnen eine klare Antwort gegeben.
Da eine konkrete Beziehung zwischen dem Vatikan und China gut für China, gut für die Kirche in China und für die Gesamtkirche sowie für die ganze Welt ist, sollte die Beseitigung aller unklaren Botschaften als ein großer Fortschritt auf dem Weg dorthin gewertet werden.
Nach der Veröffentlichung des Pastoralbriefes wurden hochrangige Prälaten von

der Regierung in Beijing eingeladen, China zu besuchen. Kardinal Pham Minh Man aus Ho-Chi-Minh-Stadt und Kardinal O'Brian aus Edinburgh, Schottland, unternahmen im Oktober ihre China-Reise. Andere hochrangige Offizielle aus dem Vatikan stehen auch schon auf der Liste möglicher Besucher.
Der Wandel geschieht langsam, aber er ist bereits zu bemerken. Der Ball liegt nun im Spielfeld Chinas. Der Papst hat den Standpunkt der Kirche klar herausgearbeitet. Die chinesische Regierung sollte nun den nächsten Schritt tun, wenn sie wirklich Fortschritte auf dem Weg der Verbesserung der chinesisch-vatikanischen Beziehungen wünscht. Wir werden warten und zusehen.

[1] Vgl. Sunday Examiner, 28. 1. 2007, S. 1: *Gipfeltreffen über China schließt ab mit dem Versprechen eines fortwährenden Dialogs und eines Papstbriefes.*

[2] Ebd., 9. 2. 2007, S. 3: *Inoffizieller Bischof wegen Verbreitung des Papsbriefes festgenommen.*

[3] Kardinal Shan, *A Sharing after Reading the Papal Letter,* in: Christian Life Weekly, 8. 7. 2007, S. 12.

[4] Zitiert nach einem undatierten und ungezeichneten Kommentar aus China.

[5] Auf Einladung des Herausgebers des Sunday Examiner habe ich für diesen das Editorial unter dem Titel *Not a Diplomatic but a Pastoral Letter* geschrieben, das am 15. Juli 2007 veröffentlicht wurde.

[6] Die Fußnote Nr. 36 im Pastoralbrief lautet: Satzungen der Patriotischen Vereinigung der chinesischen Katholiken (*Chinese Catholic Patriotic Association, CCPA*), 2004, Art. 3.

[7] Bezüglich der Beziehung zwischen Kirchenprovinz und der Hierarchie vgl. mein neues Buch *Power and Struggle,* das 2006 im Verlag des Holy Spirit Study Centre in Hongkong erschienen ist.

[8] Vgl. Tripod, Vol. 27, No. 146, in: *The Holy Father's Letter to the Catholics in China,* Herbst 2007.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Warum China?

Keith Barltrop

Dieser Artikel will einen Beitrag zu einem Überdenken der Beziehungen der westlichen Kirchen zu China leisten. Er wurde nach einem von den britischen und irischen Kirchen finanzierten ökumenischen Besuch verfasst. Ein solches Überdenken ist heute gefordert, insbesondere vor dem Hintergrund der Veränderungen der ökumenischen Landschaft und bedeutender Veränderungen des Christentums in China selbst. Auf der Leitungsebene sowohl der katholischen als auch der protestantischen Kirche fanden und finden nach wie vor wichtige

Veränderungen statt. In der schwierigen Frage der Beziehungen zwischen dem Vatikan und China und der davon abhängigen möglichen Versöhnung innerhalb der katholischen Kirche gibt es ein wenig Hoffnung auf Fortschritte, während der Vorschlag, in der protestantischen Kirche Bischöfe zu ernennen, weitreichende Konsequenzen hat. Die Haltung der Regierung gegenüber der Religion und ihrer Rolle innerhalb der Gesellschaft hat sich ebenfalls weiterentwickelt, wenngleich noch unklar bleibt, in welche Richtung das letztlich geht. Das erstaunliche Wachstum der Kirchen hält dabei weiter an.
Insgesamt schaffen diese Entwicklungen eine Situation, die es äußerst gelegen erscheinen lässt, innezuhalten und grundlegende Fragen zu stellen: Warum sollte die weltweite Kirche heute ein besonderes Interesse an China zeigen? Warum sollten die einzelnen Kirchen, Netzwerke und Organisationen China ihre besondere Aufmerksamkeit widmen?

Die von China ausgehende Faszination

Die auf der Hand liegende spontane Antwort darauf ist natürlich in der Größe und ständig wachsenden Bedeutung Chinas in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht zu finden. Im Rahmen dieses Beitrages ist es nicht nötig, entsprechende Fakten und Zahlen zu zitieren, die wohl bekannt und anderweitig leicht zugänglich sind und die möglicherweise bei Veröffentlichung dieses Beitrags angesichts der rasanten Veränderungen bereits überholt wären. Obwohl die Prognosen über den weiteren Verlauf dieses Wachstums und dessen Bedeutung für die Welt insgesamt stark voneinander abweichen, stellt niemand ernsthaft die überaus große und wachsende Bedeutung Chinas im Hinblick auf die Bevölkerung, das wirtschaftliche Potential und den politischen Einfluss in Frage.
Auf einer grundlegenderen Ebene hat die chinesische Kultur den Westen seit Jahrhunderten fasziniert. China ist anders und versucht auch nicht, diese Andersheit zu verbergen. Es unterscheidet sich auch vom restlichen „Orient". Das chinesische Wort für China bedeutet „Reich der Mitte", also auch Zentrum der Welt, und alle Ausländer wurden von den Chinesen bis vor Kurzem als Barbaren, als „ausländische Teufel" angesehen. Das war für die Chinesen etwas völlig Selbstverständliches und hatte gar nicht so viel mit Fremdenfeindlichkeit zu tun. Und wenn man sich bloß die lange Liste von Erfindungen anschaut, die China für sich in Anspruch nehmen kann - vom Schießpulver bis zur Druckkunst kann man das Selbstbewusstsein dieses überaus begabten Volkes leicht nachvollziehen.
In politischer Hinsicht nahm dieses Selbstbewusstsein ernsthaft Schaden, als die westlichen Mächte im 19. und 20. Jahrhundert Angriffe auf Chinas Souveränität unternahmen. Dennoch wurde China nie zur Kolonie irgendeiner Macht, und auf kultureller Ebene war der Einfluss des Westens sogar noch geringer. Selbst als China notgedrungen westliche Technologie - insbesondere im militärischen Bereich - übernahm, ging dies keineswegs, wie in den meisten Kolonien, mit einer Anpassung an westliche Ideen insgesamt einher. Die chinesische Kultur erwies

sich weitgehend als unempfänglich für das Christentum, wohingegen selbst der Kommunismus seit seinem Sieg eine spezifisch chinesische Gestalt annahm, was ihn auch in die Lage versetzte, den Wechselfällen der Geschichte, wie sie die Sowjetunion und ihr Imperium durchmachten, zu entgehen.

Christentum und China

In vieler Hinsicht ähneln die Herausforderungen Chinas für die christliche Mission von den nestorianischen Mönchen über Matteo Ricci bis zu den protestantischen und katholischen Missionaren des 19. und 20. Jahrhunderts denen anderer entwickelter Kulturen. Eine hochentwickelte Kultur, gleich, ob sie konfuzianisch, hinduistisch oder vom Islam geprägt ist, stellt für christliche Missionsanstrengungen ein Hindernis von insgesamt völlig anderer Dimension dar als etwa das Britannien des 7. Jahrhunderts oder weniger hochentwickelte Kulturen aus jüngerer Zeit. Schon am Anfang nahmen galiläische Fischer das Evangelium bereitwilliger auf als Philosophen aus Athen.
Doch selbst innerhalb dieses Rahmens ist China nochmals verblüffend anders und paradox. Einerseits ist es fraglich, ob es innerhalb der chinesischen Kultur und Sprache überhaupt einen Begriff gibt, der unserer Vorstellung von Gott entspricht, während es eine ungleich höhere Sensibilität für die Verbindungen zwischen dem, was „im Himmel" und dem, was auf der Erde geschieht, zwischen dem Spirituellen und dem Politischen, gibt. Andererseits gelang es dem Buddhismus - einer Religion von außerhalb - im Gegensatz zum Christentum, sich so geschickt anzupassen, dass er ein wesentlicher Bestandteil der chinesischen Kultur wurde.

Die Kirche und der chinesische Kommunismus

Was aber die jüngere Geschichte des Christentums in China wirklich faszinierend und wahrhaft herausragend macht, ist natürlich ihre Erfahrung unter der Herrschaft des kommunistischen Regimes. Wenn man dies in einen Zusammenhang mit der gegenwärtigen kulturellen und spirituellen Situation Chinas als Ganzes stellt, dann zeigt sich ein Gesamtkontext für das christliche Engagement, der heute seinesgleichen sucht und überhaupt bis dato nahezu einzigartig ist.
Anfangs schien die Volksrepublik China für das Christentum ein völliges Desaster zu sein: Würde das Christentum überhaupt in irgendeiner noch wahrnehmbaren Weise überleben? Es wäre dumm zu leugnen, dass der Bruch mit den missionierenden Kirchen nicht auch seine schlechten Seiten gehabt hätte - man denke insbesondere an die ermüdenden Vorträge über die Übeltaten westlicher Missionare und ihre Kumpanei mit dem Kolonialismus. Es gibt Anzeichen dafür, dass diese Einstellung endlich differenzierter wird. Doch aus der Kulturrevolution ging immerhin eine Gemeinschaft hervor - sowohl auf protestantischer wie auch

auf katholischer Seite -, die dem Rest der Welt eine prophetische Botschaft anzubieten hatte. Wie jede Prophetie bedarf auch diese der Unterscheidung der Geister. Wir werden einige Aspekte davon näher betrachten.

1. Jenseits konfessioneller Spaltung

Zu einer Zeit, als die christlichen Kirchen erfolglos miteinander um die Einheit rangen, gelang dies dem protestantischen Christentum in China mit einem Schlag. Dies hatte jedoch auch seinen Preis. Trotz der unterschiedlichen Akzentsetzungen und der üblichen Bandbreite von Einstellungen zwischen „Reformkirche" und „Hochkirche" gibt es in China tatsächlich nur eine einzige protestantische Kirche.

Ohne Zweifel gibt es Spannungen. Das betrifft wohl am meisten den Gegensatz zwischen der extremen politischen Rücksichtnahme der von der Regierung anerkannten Organisationen einerseits und der Begeisterung des einfachen Volkes und einiger sehr engagierter Pfarrer andererseits. Das Schlagwort von der „theologischen Rekonstruktion", mit dem der Christliche Rat Chinas (*China Christian Council* - CCC) hausieren geht, muss als Versuch begriffen werden, alle Lehraussagen zu vermeiden, die im neuen China zu gesellschaftlichen Spaltungen führen könnten (z.B. die Rechtfertigung aus dem Glauben). Es fällt schwer anzunehmen, dass dies nicht auf empörte Ablehnung oder zumindest höfliche Gleichgültigkeit auf Seiten derer führt, die noch irgendeinen Instinkt für einen authentischen christlichen Glauben besitzen.

Dennoch gibt es diese überkonfessionelle Kirche, und sie wird Bestand haben. Diese Tatsache enthält einen unausgesprochenen Tadel an unsere Adresse: Wenn man es nur hartnäckig genug will, dann geht es auch. Angesichts eines gemeinsamen Gegners, der anfangs die völlige Vernichtung der Kirche wollte, kann man sich konfessioneller Differenzen um des gemeinsamen Überlebens willen genauso entledigen, wie eine Schlange sich häutet. Wenn ein weltweites Missionsnetzwerk irgendeine Bedeutung haben soll, dann sollte dieser Gedanke dazu führen, dass sich die wohlgenährten Schlangen des Westens in ihren Häuten so lange winden, so lange sie an ihrem Platz verharren.

Eine Sache wird dabei in ihrer Entwicklung besonders interessant zu beobachten sein: der Beschluss des Christlichen Rates Chinas, neue Bischöfe zu ernennen, die weder über eine territoriale Kompetenz noch über Lehrautorität verfügen. Man unterliegt leicht der Versuchung, dieses Unternehmen als zum Scheitern verurteilt abzuschreiben. Doch könnte nicht gerade das offensichtliche Fehlen eines traditionellen Verständnisses des Bischofsamtes der entscheidende Faktor sein, der zum Erfolg führt - was wiederum unbequeme Fragen für die protestantischen Kirchen hierzulande aufwerfen würde, wo das Bischofsamt und seine Entsprechungen bislang ein Haupthindernis für die Einheit gebildet haben?

Ein anderes Thema, das hier nur kurz angesprochen werden kann, aber einer viel ausführlicheren Behandlung bedürfte, ist die Rolle weiblicher Führungskräfte, insbesondere in der protestantischen Kirche. Vielleicht ist es den egalisierenden Effekten des Kommunismus im Allgemeinen und der Kulturrevolution im Beson-

deren zu verdanken, dass es in China auch unter den Christen anscheinend wenig von den mühseligen Auseinandersetzungen um die Geschlechterrollen gibt, wie wir sie im Westen finden. Ohne Zweifel streben sowohl Frauen als auch Männer in der chinesischen Kirche Führungspositionen aus unterschiedlichen Motiven an. Einige der Pfarrerinnen, die wir im Verlauf unserer Reise getroffen haben, zeigten hervorragende Führungsqualitäten und bestes pastorales Engagement und wurden ganz offensichtlich ohne Abstriche von Seiten der Gemeindemitglieder und der an der Kirche Interessierten akzeptiert.

Die Grenzen eines postkonfessionellen Christentums decken sich mit den Grenzen zwischen der katholischen und der protestantischen Kirche selbst. In dieser Hinsicht hinkt China aus nachvollziehbaren Gründen dem Westen hinterher. Es ist fraglich, ob ein Großteil der Protestanten die Katholiken überhaupt in irgendeinem Sinne als Christen betrachtet, sofern sie von ihnen überhaupt Kenntnis nehmen, und umgekehrt - ungeachtet einiger Dialogversuche zwischen Priestern und Pastoren. Der Christliche Rat Chinas fühlte sich sichtlich unwohl angesichts der Protestanten und Katholiken gleichermaßen umfassenden Zusammensetzung unserer Delegation im Jahr 2004, und wir hoffen, dass dieses Unbehagen langfristig Fragen aufwirft, obwohl dies angesichts des Mangels an größerer Freiheit für die Religionen eher unwahrscheinlich ist.

2. Die katholische Kirche

Was die katholische Kirche betrifft, so stößt man im Westen immer noch auf die Stereotypen einer strikten Trennung zwischen „patriotischen" und „Untergrund"-Katholiken. In China selbst aber gibt es ein wachsendes Bewusstsein dafür, dass diese Einteilung längst nicht mehr wahr oder hilfreich ist. In Wirklichkeit gibt es eine katholische Kirche in China, die aus zwei Gemeinschaften besteht, zwischen denen es mehr und mehr Überschneidungen und gegenseitige Beziehungen gibt. Katholiken in beiden Gemeinschaften sind patriotisch im besten Sinn des Wortes und befinden sich gleichzeitig in einem beträchtlichen Spannungsverhältnis zur staatlichen Regulierung.

So sieht es sicherlich auch Rom, und man darf annehmen, dass sowohl für den Vatikan als auch für das China-Forum die Versöhnung zwischen den beiden Gemeinschaften die Grundlage ihrer Politik gegenüber der chinesischen katholischen Kirche ist. Natürlich wird dies keine einfache Sache sein, wenn man bedenkt, welch unterschiedliche Wege beide Gemeinschaften jeweils als Reaktion auf die Kontrolle durch den Staat eingeschlagen haben und in welch unterschiedlicher Weise sie jeweils gelitten haben. Auf welche Weise kann das Forum einen bescheidenen Beitrag zu dieser Versöhnung leisten? Indem es zum Beispiel die Möglichkeiten

Der Autor

Keith Barltrop studierte Chinesisch in Cambridge und Theologie an der Gregoriana in Rom. Er war Rektor der Allen Hall, des Priesterseminars der Diözese Westminster. Gegenwärtig leitet er die Catholic Agency to Support Evangelisation (CASE). Anschrift: Catholic Agency to Support Evangelisation, 114 West Heath Road, London NW3 7TX, Großbritannien. E-Mail: keith.barltrop@case-resources.org.uk.

für eine Begegnung zwischen Priestern, Ordensschwestern, Seminaristen und Laien schafft?

Die andere zentrale Frage ist natürlich die der Ernennung von Bischöfen. In dieser Hinsicht wird es faszinierend sein, das Schachspiel zwischen zwei Meistern der langfristigen Strategie zu beobachten. Wenn der Vatikan dafür berühmt ist, in Jahrhunderten, wenn nicht Jahrtausenden zu denken - hat nicht auch Chou En-Lai auf die Frage nach seiner Meinung zur Französischen Revolution erwidert, es sei „zu früh, um darauf eine Antwort zu geben"? Aber ernsthafter: Dieses Einzelproblem wirft die umfassendere Frage nach der Stellung der chinesischen Katholiken innerhalb der Weltkirche auf: vor allem hinsichtlich dessen, was sie zu geben haben, wie jeder bezeugen kann, der je einen chinesischen Priester oder eine chinesische Ordensfrau getroffen hat, aber auch hinsichtlich dessen, wie ein freier Zugang zum Erbe der katholischen Kirche China bereichern könnte, zum Beispiel auf dem Gebiet der Liturgie oder der sozialen Gerechtigkeit. Wiederum stellt sich hier für das Forum die Frage, wie es diesen Prozess unterstützen kann.

3. Zusammenarbeit mit dem Staat

Das China-Forum empfing jüngst einen hochrangigen Vertreter der staatlichen Stelle für Religionsfragen der Volksrepublik China, der Großbritannien besuchte, um Modelle des Umgangs von Seiten des Staates mit der Religion kennen zu lernen. Gäbe es nicht die vielen tragischen und heldenhaften Einzelschicksale aufgrund des Verhältnisses von Kirche und Staat in China, so hätte man diesen Besuch mit einem gewissen ironischen Amusement zur Kenntnis nehmen können, vor allem, wenn man ihn in Verbindung mit den wiederholten Versicherungen solcher Beamter sieht, dass es ihr einziger Lebenszweck sei, den Gläubigen in ihrer Religionsausübung beizustehen.

Eine der kompliziertesten Fragen zum Thema Christentum in China ist bekanntlich, wie viel Religionsfreiheit tatsächlich gewährt wird. Das Spektrum der Antworten ist breit und bewegt sich zwischen „nicht genug" und „mehr, als es zuvor gab", zwischen „Untergrund" und „offiziell registriert".

Tatsache ist jedoch, dass es immer schon eine spezifisch chinesische Auffassung von Religionsfreiheit gab und vermutlich auch in Zukunft geben wird. Das kommt nicht nur daher, dass China so groß ist und deshalb eine starke Regierung braucht oder dass religiöser Extremismus gesellschaftliche Unruhe erzeugt oder etwa, dass der Kommunismus die Religion nicht mag. Der Grund liegt vielmehr darin, dass China, wie ich weiter oben schon erwähnt habe, eine besondere Auffassung von der gegenseitigen Verbundenheit geistiger und materieller Dinge hat - vielleicht als Ausgleich dafür, dass es keine genuine Vorstellung von „Gott" gibt.

Das alte Regime leitete von daher eine Auffassung des Herrschers ab, der nicht im selben Sinne wie im Alten Ägypten (oder sogar in modernerer Zeit in Russland oder England) sakral war, aber in irgendeinem Sinne Verantwortung für die Sphäre des *Tien* (Himmel) ebenso wie für die des *Di* (Erde) trug. Das ist das

klassische Verständnis des Konfuzianismus, wenngleich dieses auch durch den Einfluss des Daoismus und in gewissem Maß auch durch den des Buddhismus untergraben wurde. Solche Vorstellungen existierten in der Mao-Ära ohne Zweifel weiter. Und nun, da bisher niemand wirklich in die Fußstapfen Maos treten konnte, ist kaum anzunehmen, dass diese Ideen nicht mehr vorhanden wären oder auf die eine oder andere Weise verschwinden würden.

Irgendeine Art staatlicher Kontrolle über die Religion wird es wahrscheinlich weiterhin geben, und das wird vor allem für Katholiken Fragen zum Verhältnis zwischen dem Vatikan und der chinesischen Kirche bzw. dem chinesischen Staat, aber in einem weiteren Sinne für Europäer und Amerikaner insgesamt Fragen über die Stellung der Kirchen in ihren eigenen Ländern aufwerfen. Es sei nochmals betont: Ein weltweites missionarisches Netzwerk kann nur dann bereichert werden, wenn die Parallelen zwischen China und der zunehmend unsicheren Stellung der Kirchen in einem Europa in den Blick genommen werden, das die Anerkennung seiner christlichen Wurzeln in der Verfassung ablehnt; in einem Frankreich, das es muslimischen Mädchen verbietet, ein Kopftuch in der Schule zu tragen; in einem Großbritannien, in dem die Regierung gerade versucht hat, ein Gesetz gegen religiösen Hass einzuführen, das, als Instrument in den falschen Händen, sehr leicht eine postmoderne Christenverfolgung auslösen könnte.

4. Martyrium und neues Leben

Wenn es politisch auch nicht korrekt sein mag, so scheint man von der chinesischen Kirche zumindest eines lernen zu können: Eine vorbehaltlose Anerkennung, ja sogar feierliche Verehrung des Martyriums und des Leidens um des Glaubens willen ist notwendig und heilsam, wenn die Kirche vorankommen soll. Ich habe bereits erwähnt, welch ein Hindernis diese Frage für eine volle Wiedervereinigung der katholischen Kirche darstellt. In einer Welt, die zunehmend von religiöser Intoleranz geprägt ist, ist die Bedeutung dieser Lektion für ein weltweites Netzwerk offensichtlich. Die Feier des Martyriums ist nicht nur gut in einem psychologischen Sinne, sie ist darüber hinaus ein integraler Bestandteil eines am Evangelium orientierten Glaubens, der sich eines Gekreuzigten rühmt, und nicht Hindernis, sondern vielmehr Voraussetzung für den Dialog.

Über die frühen Christen gab es das berühmte Diktum, dass das Blut der Christen zum Samen für das Wachstum der Kirche wurde, und das erstaunliche Wachstum sowohl der protestantischen als auch der katholischen Kirche im heutigen China bezeugt dies. Zeitweise hörten sich die Erzählungen über das Leben der Christen in den ländlichen Regionen Chinas wie die Berichte aus der Apostelgeschichte an. Gott ist in China nicht tot, sondern lebendig, und er beschämt uns andere. Natürlich besteht die Herausforderung wie immer darin, diese Vitalität in die richtigen Bahnen zu lenken, und für die chinesischen Christen besteht die besondere Herausforderung nochmals darin, dies auch angesichts eines sehr bescheidenen Wissens über die Geschichte der Kirche zu tun - im Bewusstsein der Tatsache, dass „derjenige, der die Geschichte nicht kennt, dazu verdammt ist, sie zu wiederholen". Während der Westen diesen „urkirchlichen" Enthusiasmus wie-

dererlangen muss, ist es für die chinesischen Christen notwendig, im historischen Rückblick hinter den Missionsschock zurückzugehen und an die Weisheit der Vergangenheit anzuknüpfen.

5. Das spirituelle Vakuum in China

Während die Christen im Westen über die Ursachen und das Ausmaß der Säkularisierung, die Bedeutung des New Age und über Strategien debattieren, wie man das bis zur Mitte des Jahrhunderts wahrscheinliche Verschwinden vieler unserer Kirchen verhindern kann, wird die chinesische Kirche zum fruchtbaren Boden für die christliche Mission. Von allen Religionen war es natürlich der Konfuzianismus, der unter der kommunistischen Herrschaft am meisten gelitten hat und als Religion (wenngleich keineswegs als eine geistige Einflussgröße im Hintergrund) faktisch ausgelöscht ist. Der Daoismus besteht fort und hat eine bescheidene Revitalisierung erfahren, doch er existierte immer schon in einer Art Symbiose mit dem Konfuzianismus - was dessen offizielle Stellung schwächte - und war deshalb auch von dessen Niedergang betroffen.

Wenn man zu all dem noch den wachsenden Materialismus hinzunimmt, wie ihn der pragmatisch-chinesische Kommunismus („Reich werden ist ein edles Ansinnen") unterstützt, dann ergeben diese Faktoren die klassischen Voraussetzungen für das Entstehen eines spirituellen Vakuums, das die Chinesen auf ihrer Suche nach einem tieferen Lebenssinn zu Tausenden die Kirchen und buddhistischen Tempel (weniger die Moscheen, deren Einfluss eher ethnisch beschränkt ist) aufsuchen ließ. Sogar die kommunistische Partei hat eine Neuinterpretation des Marx'schen Diktums von der Religion als Opium des Volkes zugelassen und die Rolle der Religion als einer Kraft, die nicht nur gesellschaftliche Stabilität, sondern auch persönlichen Wohlstand fördert, anerkannt.

Natürlich leidet auch der Westen unter einem spirituellen Vakuum, aber der entscheidende Unterschied liegt in der historischen Rolle des westlichen Christentums als Teil jener Autoritätsstruktur, vor der die postmodernen Menschen die Flucht ergreifen. In China hat die Kulturrevolution als eine Art Sintflut gewirkt, die aus dem kollektiven Gedächtnis weitgehend alles getilgt hat, was an das Christentum als Bestandteil einer Machtstruktur und als Nebenprodukt der westlichen Kolonialisierung erinnert. Sie hinterließ eine gedemütigte, gereinigte und wahrhaft chinesische Kirche, das heißt eine Kirche, die sich selbst leitet, sich selbst finanziert und sich aus eigener Kraft ausbreitet. All das geschah ohne die Mitwirkung westlicher Missionare, wenngleich diese auch das Fundament gelegt haben. Wie sollten diese Ergebnisse nicht von großer Bedeutung für ein weltweites Missionsnetzwerk sein?

Ein faszinierender Aspekt dessen ist das Phänomen der sogenannten „Kulturchristen"; das sind Intellektuelle, die sich oftmals mit dem Studium der westlichen Gesellschaften beschäftigen und auf die Schlüsselrolle aufmerksam werden, die das Christentum für die Entwicklung unserer Kultur gespielt hat. Sie wollen wissen, was das Christentum in dieser Krisenzeit China zu bieten hat. Hier spielen viele Faktoren mit, nicht zuletzt in umgekehrter Richtung die Faszination,

die die östlichen Religionen (die in der Regel völlig aus ihrem Zusammenhang gerissen werden) auf die Menschen im Westen ausüben, und die außergewöhnliche Blindheit unserer eigenen Intellektuellen für die christlichen Grundlagen unserer Kultur.

Ausblick auf die Zukunft

Die Herausforderungen und Gelegenheiten, die diese Situation sowohl für die Christen im Westen als auch in China bietet, sind höchst unterschiedlich und zahlreich. Im Westen haben Missionswissenschaftler jahrelang Theorien über ein neues Missionsverständnis und die entsprechenden Beziehungen der Kirchen sowie über die Mission, die eher eine Sache Gottes als unsere Sache ist, Theorien entwickelt. In China scheint der „Gott der Überraschungen" die Initiative ergriffen und ein Feld für die Mission geschaffen zu haben, das dem der Theologen zugleich entspricht und auch widerspricht.

Die Ähnlichkeiten bestehen darin, dass - ob wir es wollen oder nicht - zwischen den westlichen und den chinesischen Christen neue Formen der Partnerschaft entwickelt werden müssen. Für die absehbare Zukunft gibt es keine Möglichkeit von Missionsarbeit im alten oder neuen Stil. Das China-Forum und seine Mitgliedsorganisationen sind führend bei dieser Suche nach neuen Wegen der Partnerschaft, und wenn diese Suche zeitweise frustrierend und ihre Ergebnisse mager zu sein scheinen, so ist das eben als der derzeitige Stand der Dinge hinzunehmen. Und dies wird durch das, was wir von unseren chinesischen Geschwistern als Bereicherung erfahren, mehr als ausgeglichen.

Die Unähnlichkeiten liegen für jedermann klar auf der Hand, der Augen im Kopf hat. Während einige westliche Theoretiker sich selbst und anderen einredeten, dass es der Mission nicht mehr darum geht, Konvertiten zu gewinnen, sondern vielmehr, die soziale Gerechtigkeit zu fördern oder die Mutter Erde wieder zu versöhnen, stehen chinesische Bauern und Stadtbewohner, die zu ungebildet sind, um es besser zu wissen, Schlange, um in die Kirche (sowohl protestantisch als auch katholisch) einzutreten. Sollten wir sie etwa nach Hause schicken oder abwarten, bis sich ihr Eifer durch Belehrungen über Formkritik, über die Gleichwertigkeit aller Religionen oder ... „theologische Rekonstruktion" wieder abkühlt?

Die Kehrseite davon ist natürlich, dass das chinesische Christentum immer noch in einem zu engen Sinne in den Blick genommen wird. Es muss einen Weg finden, sich in die chinesische Gesellschaft einzumischen, und zwar sowohl intellektuell - hier sind die Kirchen zur Zeit nicht in der Lage, die Fragen der „Kulturchristen" zu beantworten - als auch auf dem Gebiet des Handelns im karitativen Sinne wie im Sinne der Förderung sozialer Gerechtigkeit. Die reichhaltige Tradition der Soziallehre, die sich ja genau zu dem Zeitpunkt in Europa entwickelte, als die Kirche über keine Machtposition mehr verfügte, kann für beide Formen des Christentums überaus hilfreich sein. Die Ökumene verdient, wie bereits erwähnt,

viel Aufmerksamkeit und könnte nützlicherweise zuallererst in der Auseinandersetzung mit solchen konkreten Fragen entwickelt werden. Auf diese Weise würde man die jeweiligen Reichtümer miteinander teilen, und die Protestanten haben in diesem Sinne den Katholiken ebenfalls viel zu geben, zum Beispiel in der Frage, wie man den Suchenden einen leichten Zugang ermöglichen kann.

Die Herausforderungen für die chinesische Kirche sind riesig. Die chinesische Gesellschaft beginnt zum Beispiel erst einzugestehen, dass es ein Problem mit Aids gibt; sie ist weit davon entfernt, Wege der Partnerschaft zwischen Kirche und Staat zu ebnen, um dieses Problem gemeinsam anzugehen. Bedenkt man einerseits den aufrichtigen Patriotismus aller chinesischen Christen (und nicht nur derer, die der Kirche mit dem so missverständlichen Namen „patriotische Kirche" angehören) und andererseits die geringe Toleranz der kommunistischen Partei für Abweichler, dann wird es für die Kirchen schwer werden, eine ausgewogene Kritik der chinesischen Gesellschaft und Politik zu formulieren, wie wir es im Westen gewohnt sind.

Doch die Situation in China stellt auch uns viele Fragen. Starb unser Glaube den „Tod der tausend Definitionen"? Nehmen wir das spirituelle Vakuum im Westen in der Dringlichkeit wahr, wie wir es sollten? Und was haben wir hier bei uns den Suchenden zu bieten? Eine echte Partnerschaft als Teil einer ökumenischen Zusammenarbeit kann sowohl China als auch uns selbst nur bereichern. Es wird nicht nur aufregend sein, die olympischen Spiele in Beijing mitzuverfolgen, sie könnten auch zum Sinnbild für eine andere Art von Wettkampf sein, über den ein gewisser Konvertit namens Paulus eine Menge zu sagen wusste ...

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

Kenosis und die Priesterausbildung in China

Emily Wong

Seit mehr als 20 Jahren unterrichte ich Neues Testament an einigen Priesterseminaren der katholischen Kirche in China, zu denen die Seminare in Beijing, Schanghai, Xi'an, Chengdu und Wuhan zählen. Jeder der von mir erteilten Kurse ist sehr intensiv, da er sich in der Regel nur über zwei Wochen erstreckt. Ich habe eine gewisse Vorstellung von der Priesterausbildung in der katholischen Kirche in China. Im Laufe der Jahre habe ich auch so manche bedeutende Veränderung

miterlebt. Das Bild kann jedoch nicht vollständig sein. In diesem unvollständigen Bild mischen sich Ängste, Sorgen, Hoffnungen und Erwartungen.

I. Veränderungen im Laufe der Jahre

Ein protestantischer Freund wurde neulich vom nationalen Seminar in Beijing eingeladen, einen Kurs für die Seminaristen zu halten. Für ihn war es eine sehr positive Erfahrung. Er genoss es, auf dem Campus des Priesterseminars zu wohnen, das von einer Gruppe junger Priester geleitet wird. Dies ist der Erfolg langjähriger Geduld und harter Arbeit.

1. Die Seminaristen

Die Seminaristen gehören verschiedenen Diözesen an; da einige aus Städten, andere aus Dörfern kommen, haben sie unterschiedliche schulische Werdegänge. Früher hatten viele, bevor sie ins Priesterseminar eintraten, keine höhere Schulbildung genossen. In den letzten Jahren finden sich jedoch mehr und mehr Seminaristen, die einen höheren Schulabschluss haben.
Im Allgemeinen lernen die Seminaristen fleißig, Fremdsprachen sind für sie jedoch eine große Herausforderung. Da es in der katholischen Kirche wenige theologische Werke auf Chinesisch gibt, sind Fremdsprachenkenntnisse das Hindernis, das sie im Theologiestudium überwinden müssen.

2. Der Lehrplan

In den achtziger und neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts lag der Schwerpunkt der angebotenen Kurse auf der Theologie. Während dieser Zeit konnten die Seminaristen aufgrund des Priestermangels in ganz China nur vier Jahre Ausbildung genießen, wonach sie sich rasch verstreuten, um in verschiedenen Gemeinden zu dienen, deren Zahl ständig wuchs. Nachdem sich der Priestermangel allmählich abschwächte, wurde der Lehrplan nach und nach um zwei Jahre Philosophie erweitert. Um den Mangel an höherer Schulbildung bei einigen Studenten auszugleichen, schließt das Ausbildungsprogramm auch Unterricht in den Geistes- und Naturwissenschaften ein. Auf das Studium von Fremdsprachen, vor allem Englisch und gelegentlich auch Französisch, wird ebenfalls Wert gelegt.

Die Autorin

Emily Wong F.M.M., gehört zum Orden der Franziskanischen Missionarinnen Mariens, ist Neutestamentlerin und Professorin emerita des Hl.-Geist-Seminars von Hongkong. Sie veröffentlichte zahlreiche bibelwissenschaftliche Artikel und unterrichtet regelmäßig an chinesischen katholischen Seminaren. Anschrift: 104 Boundary Street, Kowloon, Hong Kong. E-Mail: emilywongfy@hotmail.com.

3. Die Seminargebäude

Die Lebensbedingungen waren in der Vergangenheit sehr eingeschränkt. In den frühen achtziger Jahren, als die Seminare, eines nach dem anderen, wieder eingerichtet wurden, war der Zustrom an Berufenen groß und der Platz, um alle

jungen Menschen unterzubringen, reichte nicht aus. Man sah Gruppen von jungen Menschen, die beengt in alten Gebäuden lebten. Sowohl die Wohnverhältnisse als auch die Mahlzeiten waren armselig. Die jungen Menschen mussten mit sehr einfachem Essen auskommen. Nach und nach wurden neue geräumige Seminare mit Wohnräumen, Kapelle, Unterrichtsräumen, Speisesälen und Bibliotheken gebaut. Einige haben sogar Musik- und Computerräume wie auch Sprachlabore.

4. Lehrkräfte und Bücher

Als die Seminare wieder geöffnet wurden, dienten zunächst alte Priester als Lehrer, und deren Zahl war gering. Sehr bald wurden Lehrkräfte aus Hongkong, Taiwan und anderen Orten eingeladen, um zur Unterstützung Kurse zu geben. Da diese Außenstehenden nur aufs Geratewohl kommen und nicht lang genug bleiben konnten, war ihre Unterstützung allerdings begrenzt. Um den Bedarf zu decken, wurden seit den neunziger Jahren junge Menschen in die Vereinigten Staaten oder nach Europa geschickt, um ihr theologisches Studium zu vertiefen. Einige von ihnen gehören jetzt dem Lehrkörper in den Seminaren an. Lehrmaterial, vor allem auf Chinesisch, wird ebenfalls dringend benötigt.

5. Die Bibliothek

In der Bibliothek gibt es nicht genügend Bücher, und die vorhandenen müssen noch katalogisiert und eingeräumt werden. Die meisten Bücher werden nicht einmal angefasst, da sie als Spenden aus dem Ausland in Fremdsprachen abgefasst sind.

6. Weiterbildung

Nach Vollendung der sechsjährigen Ausbildung werden die Seminaristen in der Regel geweiht und dienen dann als Pfarrer oder Hilfspfarrer in ihren jeweiligen Diözesen. Einige nehmen vielleicht auch andere Aufgaben in der Diözese wahr oder beginnen sogar, in Kleinen Seminaren zu unterrichten.

Einige wenige Seminaristen und neugeweihte Priester können auch ins Ausland geschickt werden, um ihr theologisches Studium zu vertiefen. Das Bedürfnis nach kontinuierlicher Weiterbildung verspüren auch diejenigen, die zurückbleiben. Für sie wurde eine provisorische Fortbildung in Beijing und Schanghai organisiert. In den neunziger Jahren wurden auch Kurzzeitprogramme in Hongkong durchgeführt. Das nationale Priesterseminar in Beijing ist jetzt in den guten Händen einiger junger Priester, die im Ausland einen höheren Theologiegrad erworben haben und zurückgekehrt sind, um in China zu dienen.

II. Eine Veränderung, die noch kommen muss

In China gibt es mit der Berufung zum Priesteramt ein Problem. Die Menschen treten in das Seminar ein, ohne genau zu wissen, wozu sie berufen sind oder ob sie

wirklich eine Berufung zum Priesteramt haben. Viele sehen den priesterlichen Dienst lediglich als irgendeinen Beruf, der ein sicheres Leben verspricht. Sie sehen ihn nicht als eine besondere „Berufung", die sich von anderen Berufen unterscheidet. Sie wissen nicht, dass sie als Priester professionell sein müssen.

1. Professionell sein

Es wird vermutet, dass es diesen jungen Menschen an Spiritualität mangelt. Man bemüht sich, das Ausbildungsprogramm mit mehr Vorträgen und Unterrichtsstunden über Spiritualität anzureichern und auswärtige Lehrende und Redner oder Rednerinnen einzuladen, die dieses Thema behandeln sollen. Es sind auch Reisen und Begegnungsprogramme organisiert worden, um Studenten die Erfahrung zu vermitteln, wie Gruppen von Diözesanpriestern im Ausland leben. Zudem besteht die Hoffnung, dass in China bald ein Männer-Orden gegründet wird. In diesem akademischen Jahr wurden 30 Seminaristen vom nationalen Seminar auserkoren, ein spezielles Programm zu absolvieren, das ihnen helfen soll herauszufinden, ob sie zu Ordenspriestern oder Diözesanpriestern berufen sind.

Als Ordenspriester wie auch als Diözesanpriester muss man wissen und davon überzeugt sein, dass man zum Priesteramt berufen wird, um zu dienen. Man geht nicht ins Priesterseminar, damit die Familie stolz sein kann oder um einen sicheren Beruf fürs Leben zu haben. Dieser Beruf ist anders als andere Berufe. Das ist die priesterliche Identität; sie verlangt, dass man dem Meister folgt und seinen Geist der Kenosis lebt.

2. Der Geist der Kenosis

Nach dem zweiten Kapitel des Philipperbriefes von Paulus weist Kenosis auf die Selbstentäußerung Christi hin. Christus hat sich nicht von irgendetwas befreit, sondern hat schlicht sich selbst entäußert; er hat sich selbst ausgegossen. Dieser Akt der Entäußerung geschah freiwillig; er hat sich entschieden, es sich selbst anzutun.

Im paulinischen Sprachgebrauch bedeutet der Verbstamm von Kenosis, machtlos oder bedeutungslos zu werden. Metaphorisch interpretiert kann Kenosis auf die Entscheidung Christi hindeuten, auf Privilegien zu verzichten, wobei er sich in dem Sinne machtlos machte, dass er die Berufung akzeptierte, die zur wahrhaften Erniedrigung seiner Inkarnation und letztlich seines Todes am Kreuz führte. Er verzichtete auf Anerkennung und machte sich selbst zu nichts.

Daher spiegelt Kenosis göttliche Selbstlosigkeit, und das mit einem Ziel. Gott ist nicht habgierig, er erfasst und ergreift nicht, sondern opfert sich selbst für andere auf. Um anderer willen hat sich Christus entleert. Er stellte sich den Menschen gänzlich zur Verfügung. Er wurde arm, damit er viele reich machen konnte.

3. Tätiger Dienst

Leben die Seminaristen und jungen Priester in China im Geist der Kenosis? Und wie leben sie in ihm? Wenn Kenosis tatsächlich Selbstentäußerung bis hin zum

Schmerz bedeutet, dann weist sie im wirklichen Leben auf einen tätigen Dienst hin, der völlige Selbstvergessenheit verlangt.

4. Einfacher Lebensstil

Kenosis bedeutet auch, arm zu sein. Selbstentäußerung schließt ebenso die materielle Seite ein. In China, in einer Gesellschaft, die ökonomisch so schnell wächst, muss auch die Willenskraft angesichts der Versuchungen der materiellen Welt sehr stark sein. Man muss sich seiner eigenen Berufung und Identität sehr sicher sein und darf sich von der materiellen Welt nicht begraben lassen. Man muss wohl in ihr leben, aber jenseits und über sie hinaus, weit entfernt von den Versuchungen, die sie mit sich bringt. Zudem hat man gar keine Zeit, sich mit anderen Dingen zu befassen, wenn man sich aktiv und ernsthaft in seinem Dienst engagiert.

Schluss

Es ist einfach, über den Geist der Kenosis zu reden, aber gewiss nicht so einfach, in ihm zu leben. Jemand, der eine wichtige kirchliche Stellung bekleidete, sagte, dass die im Ausland studierenden Seminaristen, wenn er sie besucht, nur um finanzielle Unterstützung bitten. Das zeigt, dass der Geist der Kenosis fehlt. Programme und Gebäude sind zwar besser geworden, die Qualität der Ausbildung hingegen muss noch gesteigert werden.

Man kann spüren, dass ein Ziel gesetzt wurde und eine Vision zur Verbesserung der Ausbildung vorhanden ist. Angesichts dieses guten Willens und der gemeinsamen Bemühungen von vielen erhoffen und erstreben wir künftig eine bessere Priesterausbildung in China.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Über die Wahl eines Generals

Felix Wilfred

Die traditionelle Bezeichnung „schwarzer Papst" für den Generaloberen der Gesellschaft Jesu weist auf das außergewöhnliche Ansehen und den hohen Bekanntheitsgrad hin, die ein „Jesuitengeneral" in der römisch-katholischen Kirche besitzt. Die Präsenz der Jesuiten in allen Ecken und Winkeln der Erde, die

Rolle, die sie als Erzieher und Wissenschaftler in zahlreichen Wissensgebieten spielen, der Einfluss, den sie als Intellektuelle und Theologen ausüben - all das hat, nur allzu verständlich, die Aufmerksamkeit der Weltpresse auf die Wahl von Adolfo Nicolás zum neuen Generaloberen des Ordens gelenkt. Es gab viel Aufhebens um seine Wahl aufgrund seiner bisherigen Laufbahn im Orden: Als gebürtiger Spanier hat Adolfo Asien in mehr als vierzig Jahren seines Lebens zu seiner spirituellen Heimat gemacht. Seine philosophische und theologische Ausbildung erhielt er in Japan, später war er u.a. Leiter des Ostasiatischen Pastoralinstituts (EAPI) in Manila - einer Institution, welche in Asien im Zuge der Umsetzung der Reformen des II. Vaticanums eine treibende Kraft war.

Ich traf Adolfo zum ersten Mal, als ich 1986 auf der Vierten Vollversammlung der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) in Tokio einen Vortrag hielt. Als Berater der Bischöfe arbeiteten wir auf dieser Versammlung und in den folgenden Jahren bei vielen Gelegenheiten eng zusammen. Ich möchte mich hier nicht in persönlichen Erinnerungen an Adolfo verlieren, sondern die Bedeutung seiner Wahl hervorheben und der Frage nachgehen, welchen Beitrag er zum Wohl der Gesamtkirche leisten könnte.

Adolfo gehört zu jenen Menschen, die Asien von innen her zu verstehen suchen. Wie er selbst in vielen Interviews bestätigte, hat er von Asien vieles gelernt und ist zusammen mit andern davon überzeugt, dass die gesamte Kirche für eine Verlebendigung der Botschaft Jesu von der fernöstlichen Welt eine Menge zu lernen hätte. Ich meine, dass Adolfo diese Lernbereitschaft als seinen Beitrag nach Rom mitnimmt, und das zu einer Zeit, wo die asiatische Theologie vielen als *enfant terrible* erscheint, das die Kirche mit seinen fremdartigen Ideen und theologischen Positionen beunruhigt. Vermutlich wird er der zentralen Kirchenverwaltung in Rom zu verstehen geben, man brauche vor Asien nicht irgendwelche übertriebenen Ängste zu haben. Viele Zeitungen und Medien ergingen sich in Spekulationen über eine Polarisierung, die diese Wahl auslösen könnte, da ja der Papst fest in der europäischen Kultur und Theologie verankert und mit Asien nur begrenzt in Kontakt gekommen sei. Meiner Meinung nach wird Adolfo mit dem weitgespannten Hintergrund seiner asiatischen Erfahrungen eher ergänzen als polarisieren. So können wir seine Wahl wohl auch als Hilfe auffassen, welche die zentrale Kirchenverwaltung dringend benötigt, um die Realitäten Asiens und seine theologischen Ausrichtungen besser zu verstehen.

Der Autor

Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamil Nadu, Indien, ist Magister der Philosophie, Doktor der Theologie und katholischer Priester. An der Staatsuniversität von Madras ist er Vorsitzender der geisteswissenschaftlichen Fakultät und Vorstand der Schule für Philosophie und religiöses Denken. Er ist außerdem Mitglied des Gesetzlichen Ethikkomitees des Indischen Instituts für Technologie in Madras. In seinen Forschungen und Feldstudien verbindet er geistes- und sozialwissenschaftliche Disziplinen. Veröffentlichungen u.a.: Asian Dreams and Christian Hope (²2003); The Sling of Utopia: Struggles for a Different Society (2005); Theologie vom Rand der Gesellschaft – eine indische Vision (2006). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Die Zeichen der Zeit lesen" in Heft 1/2008. Anschrift: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras 600005, Indien. E-Mail: fwilfred@satyam.net.in.

Hinzu kommt, dass Adolfo ein perfekter Gentleman von extrem hohem Taktgefühl ist, ohne deshalb auf naive Weise diplomatisch zu sein. Wir können ihn und seine Umgangsformen mit drei lateinischen Worten charakterisieren: *dulcius, fortius et citius* (zuvorkommend, mutig, ohne Umschweife). Ich nehme an, dass Adolfo, eingespannt in komplexe Situationen und Streitfragen, die er im eigenen Orden und in dessen Beziehung zum Vatikan vorfinden wird, mit seinem entwaffnenden Lächeln und der Weite seines Horizonts klaren Kurs halten wird, ohne eine ernste Krise heraufzubeschwören oder eine Polarisierung auszulösen.

Um die Wahl, welche die jesuitischen Delegierten getroffen haben, besser einordnen zu können, müssen wir auch die Erwartungen des Vatikans näher in Augenschein nehmen. Diese kamen in der Homilie, die der Präfekt der Ordenskongregation, Kardinal Rodé, am Vorabend der Wahl in der *Chiesa di Gesù* in Rom hielt, klar zum Ausdruck. Dabei legte der römische Prälat besonderen Nachdruck auf die Treue gegenüber der Kirche, die von den Jesuiten in besonderer Weise erwartet wird, und beklagte die im Orden spürbare Tendenz zu einer gewissen „Distanz" gegenüber der kirchlichen Institution. Treue zur Kirche ist von großer Bedeutung. Man kann freilich verschiedener Meinung darüber sein, wie diese Treue zur Kirche in der heutigen Zeit zu interpretieren sei. In der Frühphase des Ordens bezog sich Treue auf die Mission. Mit einem festen Zentrum, von dem aus die Mission gesteuert wurde, meinte Treue die Verfügbarkeit und Bereitschaft, unter allen Zeitumständen und überall auf der Welt ohne Vorbehalte missionarisch tätig zu werden. Ohne Bindung an dieses missionarische Verständnis könnte sich Treue leicht in das feudale Modell eines nicht mehr hinterfragbaren Gehorsams gegenüber einem höchsten gnädigen Herrn verwandeln, was dem Geist des Evangeliums widerspräche. Mit der Wahl von Adolfo haben sich die Jesuiten für ein *missionarisches* Verständnis von Treue ausgesprochen. Ihre Treue zur Kirche speist sich aus ihrer Treue zum Evangelium und seinem Anruf.

Die von den Jesuiten erwartete Treue tritt im Brief des Papstes an den scheidenden Generaloberen Peter-Hans Kolvenbach noch deutlicher hervor. Für den Papst handelt es sich dabei um die Treue zum kirchlichen Lehramt und er nennt drei „neuralgische Punkte", wo die Jesuiten diese Treue zu den kirchlichen Lehren an den Tag legen sollten: „in der Beziehung zwischen Christus und den Religionen, in einigen Aspekten der Befreiungstheologie und bei verschiedenen Punkten der Sexualmoral". Mit diesen Streitfragen hatte sich Benedikt XVI. schon als Präfekt der Glaubenskongregation auseinandersetzen müssen. Ihm stand freilich während seiner Amtszeit kein so erfahrener und weltoffener Mann wie Nicolás zur Seite. Örtlich nur einen Katzensprung vom Vatikan entfernt, kann sich nun der Papst auf die guten Dienste von Nicolás verlassen. In allen drei vom Papst angesprochenen „neuralgischen" Punkten wird Adolfo aus seinen asiatischen Erfahrungen neue Perspektiven und dringend benötigte ergänzende Sichtweisen einbringen und dennoch treu zum Papst und zum kirchlichen Lehramt stehen.

Die Krise, welche der Jesuitenorden im Verhältnis zum Vatikan in den letzten, wenig erfreulichen Amtsjahren von Pedro Arrupe, einem seiner markanten Generaloberen, durchzumachen hatte, und dessen persönlichen Leidensweg werden

die Delegierten aus allen Kontinenten wohl kaum vergessen haben. Und in der Tat riefen sie in ihren Beratungen auf der 35. Generalversammlung wiederholt das Erbe Arrupes und sein Charisma in Erinnerung. Mit dem Erfahrungsreichtum, den Arrupe in Japan gesammelt, und dem entsetzlichen Leid der Menschen von Nagasaki, das er miterlebt hatte, hat Arrupe dem Orden ein unüberhörbares Aufbruchsignal gegeben: sich für die Sache der Armen und Schwachen, für Gerechtigkeit und Befreiung einzusetzen. Mit ihrer Entscheidung für einen Generaloberen, der im Orden einen ähnlichen Werdegang wie Arrupe aufzuweisen hatte, wollten die jesuitischen Wähler ebenfalls eine Botschaft aussenden: ihr Einsatz für Gerechtigkeit und Befreiung dürfe keinen Schaden nehmen und das Erbe Arrupes müsse weitergehen. Auf diese Weise wird sich die Treue des Generaloberen sowie der Mitglieder des Ordens als Treue zur Gesamtkirche erweisen. Natürlich verbergen sich hier auch einige Risiken. Diese müssen aber für eine Erneuerung der Kirche und für ihre Verpflichtung gegenüber der Menschheit mutig eingegangen werden.

Abgesehen davon, dass Adolfo den Orden in Treue zu dessen Selbstverpflichtung gegenüber der Gerechtigkeit führen wird, wird er auch die Bedeutung des Pluralismus, wie er ihn im Laufe vieler Jahre in Asien erfahren hatte, zum Wohl der ganzen Kirche nachdrücklich herausstellen. Auch hier wieder wird die ihm zur zweiten Natur gewordene asiatische Betrachtungsweise Wahrheit in ihrem Bezug zum konkreten Leben sehen, gerade so wie Treue in ihrem Bezug zur missionarischen Sendung. In diesem Sinne stellten auch die japanischen Bischöfe in ihrer Antwort auf das Arbeitspapier (*instrumentum laboris*) der Asiensynode in Rom (1998) völlig zutreffend fest: „Jesus Christus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, doch in Asien müssen wir, bevor wir unterstreichen, dass Jesus Christus die Wahrheit ist, viel tiefer zu ergründen suchen, auf welche Weise er der Weg und das Leben ist."

Genau das meine ich, wenn ich die Bedeutung dieser Wahl darin sehe, die Treue zu den Lehrwahrheiten zu ergänzen, die dann, durch einen anderen Akzent und eine erweiterte Perspektive vertieft, in neuem Licht erscheinen. Hat doch Adolfo in einem seiner Interviews 2005 selbst erklärt: „Die wirklichen spirituellen Lehrmeister aller Jahrhunderte waren mehr darauf bedacht, den *Weg zu Gott* zu lehren als *Fragen über Gott* zu beantworten. Asien hat einen unglaublichen Reichtum an solchen ‚Wegen' hervorgebracht." Wie könnte ihn dann jemand nicht ernst nehmen, wenn er nachdrücklich zu verstehen gibt, die Kirche könne für ihre Erneuerung aus dem Geist des Evangeliums von Asien noch vieles lernen.

Der neue Generalobere steht in seinem eigenen Orden vor gewaltigen Herausforderungen. Die Jesuiten sind ja kein monolithischer Block mit nur *einer* Ansicht, *einer* theologischen Orientierung oder einem einzigen Missionsverständnis usw. Es gibt ein breites Spektrum von Ansichten, die von den Mitgliedern vertreten werden; sie reichen von einem Extrem zum anderen und dürften wohl auch einigen internen Streit auslösen. Es gibt unter den Jesuiten Theologen und Fachleute, die der zentralen Kirchenverwaltung gute Dienste leisten - was der Papst in seinem Brief dankbar anerkennt -, aber ebenso solche, die wegen ihrer

Ansichten von Rom gerügt werden, wie im jüngsten Fall Jon Sobrino, ein Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM, dem der Vatikan eine *notificatio* (März 2007) zukommen ließ. Bei solch großen Unterschieden im eigenen Orden ist es für den neuen Generaloberen keine nur nebensächliche Aufgabe, die Mitglieder miteinander ins Gespräch und in einen dauerhaften Dialog zu bringen. Sein Verhandlungsgeschick wird sich zeigen, wenn er versucht, gegenseitiges Verständnis, Dialog und Zusammenarbeit unter ihnen herbeizuführen und wenn er auf ihr Engagement für Kirche und Welt inspirierend einwirkt.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

In memoriam: Anne E. Carr (1934–2008)

Wir betrauern den Tod einer unserer ehemaligen Herausgeberinnen, Prof. Anne E. Carr, Professorin an der Universität von Chicago. Hier folgen einige Zeilen zu ihrem Gedenken von einem derzeitigen Mitglied unseres Kreises von Herausgeberinnen und Herausgebern, Prof. Susan Ross.

Anne E. Carr BVM, Professorin emerita an der Divinity School der Universität von Chicago, ist am 11. Februar 2008 friedlich gestorben.
Sie wurde am 11. November 1934 geboren und trat am 2. August 1958 in den Orden der Sisters of Charity of the Blessed Virgin Mary ein. Sie erhielt ihren Bachelor der philosophischen Fakultät vom Mundelein College (Chicago, IL), ihren Master der philosophischen Fakultät von der Marquette Universität (Milwaukee, WI) und ihren Doktorgrad von der Universität von Chicago. Sie war das erste weibliche hauptamtliche Fachbereichsmitglied an der Divinity School und diente auch als stellvertretende und außerordentliche Dekanin. Am besten bekannt ist sie für ihr klassisches Werk *Frauen verändern die Kirche. Christliche Tradition und feministische Erfahrung* (Gütersloh 1990); sie war aber auch die Autorin von *Search for Wisdom and Spirit: Thomas Merton's Theology of the Self* und *The Theological Methodology of Karl Rahner.* Gemeinsam mit Elisabeth Schüssler Fiorenza hat sie drei Ausgaben der Zeitschrift CONCILIUM zu folgenden Themen herausgegeben: *Frauen, Arbeit und Armut* (6/1987), *Wesen der Frau?* (6/1991) und *Mutterschaft* (6/1989). Ferner war sie auch Mitherausgeberin eines Buches über die Familie. Im Mai 2003 trat sie in den Ruhestand. Im Jahre 1997

erhielt sie die Auszeichnung „John Courtney Murray Award" der Katholisch-theologischen Gesellschaft von Amerika.
Im Februar 1979 hatte Anne ihre erste Operation wegen eines gutartigen Gehirntumors; aufgrund wiederauftauchender Beschwerden musste sie noch drei weitere Operationen durchmachen, von denen eine eine schwierige und langwierige Genesung und Rehabilitation zur Folge hatte. Trotz ihrer Krankheit bewahrte sie ihre Liebenswürdigkeit und ihren sanften Sinn für Humor. Bei ihrer Verabschiedung im Jahre 2003 sagte ich Folgendes über Anne:

Als ich überlegte, was ich an diesem Nachmittag sagen sollte, tauchte immer wieder dasselbe Thema vor mir auf - und zwar das, was ich die großartige und wunderbare Leichtigkeit ihres Wesens nennen möchte. Ich meine nicht Leichtigkeit im physischen oder intellektuellen Sinne! Ich meine Leichtigkeit in ihrem kostbarsten und positivsten Sinne: leuchtend, offen, transparent, klar, lebensspendend, freudig. Jemand, der Anne ebenfalls gut kennt, sagte mir einmal, Annes Überlegungen seien tiefsinnig, aber sie sei nie schwerfällig. Mit Humor und Anmut geht sie das Leben an, immer ernsthaft, aber nie umständlich. Wie das Licht, das einen Raum erhellen kann, kann Anne uns Dinge mit einer wunderbaren Direktheit klar machen. Vielleicht haben einige von Ihnen eine Vorlesung in diesem Gebäude, ja vielleicht sogar in diesem Hörsaal besucht, in der Sehr Ernsthafte Themen behandelt wurden. Fragen werden gestellt, große Worte werden gewälzt, und Sie haben vielleicht da gesessen und sich gefragt, was hier eigentlich vor sich geht. Wenn Sie Glück hatten, sehr viel Glück, waren sie da, als sich Anne Carr meldete und eine Frage stellte, eine ganz einfache und direkte Frage, die vielleicht der ähnelte, die allerdings ohne Form auch in ihren Gedanken herumspukte, die Sie jedoch nicht zu stellen wagten; und dann stellte Anne eine Frage, die den Kern der Sache traf. Und sehr wahrscheinlich wurde der Sachverhalt für Sie neu beleuchtet.
Annes Leichtigkeit betrifft nicht nur die Komplexität der Gedanken in der Theologie, sondern auch ihr eigenes Leben. Ich kenne außer ihr niemanden, der vier Gehirnoperationen mit Humor hinnehmen könnte - ich erinnere mich, wie Anne einmal zu mir sagte, „Also, sie bezeichnen es als eine Operation, die zur Wahl steht, ich möchte sie aber nicht wählen!" Aber sie hat sie gewählt und uns allen dabei gezeigt, wie man dem Leben und all seinen Herausforderungen mit bemerkenswertem Mut und leichter Hand begegnen kann. Ihr Mut zeigte sich auch, als sie im Jahre 1984 die Anzeige in der New York Times unterzeichnete und wie sie mit den persönlichen und beruflichen Folgen dieser Handlung fertig wurde.[1]
Ihre Leichtigkeit erstreckt sich auf uns alle, die wir Anne kennen. Für mich zeigte sie sich in sehr hilfreichen Ratschlägen, die sie mir gab, als ich zu unterrichten begann. Sie gab mir zu bedenken, ich könne nicht voraussetzen, dass Studierende irgendetwas von Theologie verstünden, aber wohl, dass sie nach Spiritualität dürsteten; sie half mir, mit Fachvorsitzenden umzugehen, die das neue Fach der feministischen Theologie nicht kannten und nervös darauf reagierten (sie half mir zu sagen, dass die feministische Theologie systematische Theologie ist*!); und sie half mir, mit meiner Enttäuschung fertig zu werden, dass einer meiner Artikel abgelehnt wurde. In diesem Fall riet Anne, einfach die Adresse im Brief und auf dem Umschlag zu ändern und den Artikel an eine*

andere Fachzeitschrift zu schicken, die ihn, das möchte ich nebenbei bemerken, angenommen hat. Annes Rat war immer zielgerichtet, klar, freundlich und weise.
Annes leuchtende Weisheit ist mir und, ich vermute, vielen hier in Freud und Leid, bei Hochzeiten und Beerdigungen, bei Gesellschaften und in Unterrichtsräumen, beim Bridge-Spielen und am Krankenhausbett immer präsent gewesen. Ihre Neugier auf unsere Arbeit, unsere Familien und unsere neuesten Vorhaben ist stets von voller Aufmerksamkeit, absoluter Ehrlichkeit und echter Zuneigung getragen.
Annes Arbeiten über Karl Rahner, Thomas Merton und die feministische Theologie sind allen hier wohlbekannt; ich glaube, dass es sich lohnt darüber nachzudenken, was diese Denker und Denkerinnen mit Anne verbindet. In ihrem Kapitel über Rahners theologische Anthropologie in A World of Grace *schreibt Anne über „die Offenheit gegenüber dem Wesen, das immer anwesend ist und das wir immer sind [...], das uns als Personen konstituiert" (22). In seinem kleinen Klassiker* Wahrhaftig beten *(Freiburg/Schweiz 1971) schreibt Merton, dass Gnade und Glaube und Barmherzigkeit „nicht ein dauernder, unveräußerlicher Besitz sind [...] Sie sind stets neue Gaben" (77f.), die uns von Gott in seiner Liebe geschenkt werden. Und Annes eigene Überlegungen zu den Gaben der feministischen Theologie, die das Eintreten für Gerechtigkeit, mutigen Ikonoklasmus und ein neues Verständnis der Tradition einschließen, zeigen, wie diese Offenheit und dieses Begnadetsein eine verwandelnde Gnade für die Welt sein kann. Am Ende ihres Kapitels über die christlich-feministische Theologie schreibt Anne, der christliche Feminismus „transzendiert [...] sich selbst und drängt die Tradition dazu, auch über sich selbst hinauszugehen und zu der Hoffnung, der Zukunft zu werden, die uns verheißen ist"* (Frauen verändern die Kirche, *146).*
Ich glaube, wir wissen alle, dass Annes leuchtende Offenheit gegenüber dem Sein ein großes Geschenk an und und eine verwandelnde Gnade für uns und vor allem für die Divinity School gewesen ist. Durch ihr Beispiel hat sie uns angeregt, dem Sein gegenüber offen zu sein, für große und kleine Geschenke dankbar zu sein und der Welt mutig gegenüber zu treten. Diese Säle werden ohne ihre Anwesenheit vielleicht ein wenig dunkler sein, aber wir wissen, dass es das Licht ist, das sie mit uns geteilt hat, das wir mitnehmen und somit mehr Licht in unser Leben und unsere Arbeit bringen können.

[1] 1984 unterzeichneten 75 Personen eine Anzeige in der New York Times mit der Botschaft, dass es auch unter Katholikinnen und Katholiken unterschiedliche Meinungen zur Frage der Abtreibung gebe. Die Reaktionen waren heftig, sowohl vonseiten verschiedener Orden, deren Mitglieder die Anzeige unterzeichnet hatten, als auch vonseiten des Vatikans. In der Folge wurde Anne Carr aus dem bischöflichen Komitee entlassen, das dabei war, über einen Hirtenbrief zu Frauenfragen zu beraten.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Chinesischer Olymp und Olympia

Joseph A. Adler, Chinesische Religionen. Religiöse und ethische Ideale einer großen Kultur, Freiburg: Herder 2007, 208 S., € 9,90
Monika Gänßbauer: Parteistaat und Protestantische Kirche. Religionspolitik im nachmaoistischen China, Frankfurt am Main: Lembeck 2004, 320 S., € 24,00
Karl Lagershausen: China mit Herz - Die Öffnung des Landes aus der Sicht eines Christen, edition afem, mission specials Bd. 6, Nürnberg/Bonn: VTR/Verlag für Kultur und Wissenschaft 2007, 287 S., € 26,80
Hanspeter Oschwald: Maos fromme Enkel. Chinas Christen im Aufbruch, München: Pattloch 2008, 280 S., € 16,95

Der Dalai Lama spricht zwar wegen der blutigen Niederschlagung der tibetischen Protestdemonstrationen von einem „kulturellen Völkermord", gönnt aber der „großen Kulturnation" China dennoch die Austragung der Olympischen Spiele. Papst Benedikt XVI. schreibt an die Katholiken Chinas - nach vorheriger Information der Regierung in Peking - und bittet um Aussöhnung und Einheit in der dortigen Kirche. Katholiken und Protestanten setzen sich für religiöse Angebote für die Sportler und Sportlerinnen, für das Auslegen von Bibeln in allen Hotelzimmern während der Olympiade 2008 ein. Falun-Gong-Anhänger wollen die Welt auf ihre Unterdrückung durch die Regierung aufmerksam machen. Internationale Organisationen wie „Amnesty International" fordern Einhaltung der Menschenrechte und Religionsfreiheit in der Volksrepublik.
Um solche Meldungen im Vorfeld der Olympischen Spiele richtig einordnen zu können, erweisen sich mehrere Bücher als wichtige Informationsquellen. Zum Einstieg bietet Joseph A. Adler, Professor für Religionswissenschaften in Ohio/USA und Direktor des Asian Studies Program, einen detaillierten Überblick über die uns Europäern weithin unbekannten Religionen Chinas. Knapp, aber gut verständlich zeigt er die Entwicklung der vier Haupttraditionen Konfuzianismus,

Daoismus, Buddhismus und Volksreligion in jeder historischen Periode bis in die Zeit des modernen China. Doch auch die Staatsreligion und die westlichen Religionen im frühmodernen China sowie die buddhistische Renaissance werden beleuchtet. Immer wieder wird dabei darauf hingewiesen, dass in der chinesischen Geschichte die Grenzen zwischen den großen religiösen Traditionen nur ganz selten scharf verliefen. So ergibt sich ein umfassendes Bild von der traditionellen Auffassung von Humanität, humaner Regierung, von Elite und einfachem Volk sowie von der menschlichen Natur ebenso wie von der engen Verknüpfung von Religion und Politik.

Ausschließlich auf das nachmaoistische China konzentriert sich Monika Gänßbauer, Leiterin der evangelischen *China InfoStelle* in Hamburg, in ihrer wissenschaftlichen Arbeit über die Religionspolitik der Volkrepublik China. Spannend gleich zu Beginn der Untersuchung die Darstellung der Begriffe Religion, Politik und Religionspolitik im chinesischen Verständnis. Für die Autorin ist es wichtig, sich Bedeutungsinhalte und -nuancen klar zu machen, die hinter diesen Wörtern im chinesischen Kontext stehen, gerade in Abgrenzung zu einem westlichen Verständnis dieser Wörter. Wenn diese Erläuterungen auch für alle Religionen gelten, so hat die Untersuchung doch in erster Linie die Protestantische Kirche im Blick. Belegt mit zahlreichen Dokumenten und Quellenverweisen vermittelt Monika Gänßbauer erstmals einen umfassenden Eindruck vom verfassungsmäßigen, juristischen und strukturellen Hintergrund der Religionspolitik. Dabei erfährt man sowohl Einzelheiten über Aufgaben und Aufbau der staatlichen, mit den Religionen befassten Instanzen als auch von den freiwillig oder unter politischem Druck entstandenen kirchlichen Einrichtungen wie der Drei-Selbst-Bewegung (Selbsterhaltung, Selbstverwaltung, Selbstverbreitung) und dem Chinesischen Christenrat. In diesem Zusammenhang kommt natürlich auch der Konflikt zwischen dieser staatlich anerkannten Kirche und den sogenannten Hauskirchen zur Sprache, in denen sich die vielen Christen treffen, die die Bevormundung durch Staat und Partei ablehnen und deshalb verstärkt Schikanen ausgesetzt sind.

Genau diesen Hauskirchen wendet sich Karl Lagershausen zu. Ein Evangelikaler, der sich über lange Zeit hin mit China beschäftigt und sich vor Ort umgesehen hat. Leider sind seine teilweise sehr interessanten Beobachtungen und Erfahrungen nur mühsam zu erkennen, weil er alles in Form von Tagebuchnotizen über Reisen, Besuche, Essen und Gespräche, Sprachprobleme und chinesische Eigenarten, die er in Briefform an den Sohn eines chinesischen Freundes richtete, verfasst hat. So kritisiert er beispielsweise, dass viele der offiziellen Kirche nicht zugestehen wollten, aus Fehlern im Verhalten gegenüber Partei und Regierung gelernt zu haben: „An einmal gefassten Meinungen festhalten ist eine starke Schwäche bzw. schwache Stärke der Evangelikalen. Auch dann noch, wenn es neue Fakten zur Kenntnis zu nehmen gilt." Wenn er zum Schluss bekennt, „China hat mich verändert. Wie ich wohl wäre, wenn es diese vielen Begegnungen nicht gegeben hätte?", dann macht er auch klar, dass er die Konfrontation offizielle Kirche gegen Hauskirche überwunden hat.

Viele persönliche Erfahrungen und Meinungen zur katholischen Kirche in der Volksrepublik hat der Journalist Hanspeter Oschwald gesammelt. Seine Hauptinformanten stammen aus dem katholischen China-Zentrum in St. Augustin bei Bonn sowie aus der Hierarchie: Bischof Jin Luxian SJ von Schanghai und Abtprimas Notker Wolf OSB. Die Spannbreite seiner Darstellung reicht von der frühen Missionsgeschichte mit all ihren verhängnisvollen Fehlern bis zu dem Brief von Benedikt XVI. an die Katholiken Chinas. Dabei ist mehrmals nicht gleich zu erkennen, ob der Autor das Dargestellte selbst erlebt hat oder die Erfahrungen anderer wiedergibt. Neben den Fehlern der Vergangenheit werden auch die der Neuzeit benannt: das Setzen auf die Karte Taiwan, Intrigen gegen Bischof Luxian, Fraktionskämpfe innerhalb zwischen „Patriotischer Kirche" und „Untergrundkirche". Seine Behauptung, „Beide Kirchenteile trauen sich gegenseitig nicht über den Weg. Das kann Generationen dauern, bis Vertrauen hergestellt worden ist", berücksichtigt allerdings nicht die neuere Entwicklung besonders nach dem Papst-Brief und die schon vorher deutlich gewordene Verwischung der Grenzen.
Für Hanspeter Oschwald ist die größte Herausforderung der Kirche Chinas die geringe Bildung der Christen, aber auch vieler Priester. Priestermangel und Überalterung des Klerus sorgen für weitere Probleme. Von der Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen Vatikan-Peking verspricht er sich - in Anlehnung an Roman Malek - wenig, da die Volkrepublik ein erklärt atheistischer Staat sei, der alles innerhalb seiner Grenzen kontrollieren wolle. Interessant ist ein Vergleich der Prognosen zur Zukunft der Religionen in China. Dabei geht es nicht nur um die fünf heute offiziell anerkannten Religionen, wobei übrigens dem Christentum von staatlicher Seite wegen der unterschiedlichen Akzentsetzung bei der Übersetzung der Begriffe „Himmel" und „Gott" gleich zwei Plätze eingeräumt werden: Protestantisches Christentum und katholisches Christentum stehen getrennt neben Buddhismus, Daoismus und Islam.
Während Joseph A. Adler der Volksreligion, die u.a. jüngst wegen der massiven Verfolgung von Falun Gong auch außerhalb Chinas bekannt wurde, ein weitaus größeres Potential als dem Christentum einräumt bei der aktuellen Sinnsuche der Chinesen, meint Hanspeter Oschwald - vielleicht doch zu optimistisch - Chinas Geschichte nähre die Hoffnung auf einen spezifisch chinesischen Fortschritt in der Ökumene. Vergleichbar der Verschmelzung buddhistischer und konfuzianischer Traditionen, die die klassische chinesische Weltanschauung ausmache, werde sich China auch die verschiedenen christlichen Traditionen „anverwandeln" und aneignen. Es werde sich also ein spezifisch chinesisches Christentum herausbilden. Dieses gelbe Christentum könnte in der Folge auch das abendländische Christentum verändern. Realistisch aber sein Hinweis, dass sich die katholische Kirche wohl am schwersten damit tun werde, denn nicht erst seit Joseph Ratzinger Papst ist, lehne die römische Kirche eine weitreichende Verselbständigung beispielsweise bei religiösen Riten kategorisch ab. Dramatisch dann die Schlussfolgerung, ein neuer Ritenstreit wie beim Ahnenkult im 17. Jahrhundert scheine fast unausweichlich. Damit wäre aber auch die Vision hinfällig, die der Verlag auf der Rückseite des Oschwald-Buches etwas zu popu-

listisch präsentiert: „Wird das größte Land der Welt christlich? - Diese Menschen schauen nach Werten auf der Suche nach spirituellen Angeboten. Das Christentum erscheint ihnen als Option. Es ist derzeit die am schnellsten wachsende Religion im Reich der Mitte."

Einen spezifisch chinesischen Fortschritt in der Ökumene hat es ja schon in der Vergangenheit gegeben, als nach 1949 unter dem Druck von Partei und Regierung alle protestantischen Kirchen, die bis dahin in zahlreiche Denominationen aufgeteilt waren, zur einen Protestantischen Kirche zwangsvereinigt wurden. Im Blick auf die Zukunft zitiert Monika Gänßbauer mehrere Wissenschaftler, die ein „Religionsfieber" wegen der durch die wirtschaftlichen Reformen seit 1979 verbreiteten Phänomene Profitgier, Korruption, moralischer Nihilismus und Zusammenbruch des geistig-kulturellen Fundaments konstatieren und erwarten, dass das Christentum einen positiven Beitrag für ein neues Wertesystem der chinesischen Gesellschaft leistet. Die eindeutige Absage der Behörden an alles aus der Volksreligion, was sie als „böse Kulte" oder „Aberglauben" einstuft, macht derzeit zumindest jede Hoffnung auf eine größere Bedeutung dieser spezifisch chinesischen Religiosität zunichte. Dagegen gehen besonders katholische China-Experten wie Roman Malek vom Monumenta-Serica-Institut in St. Augustin bei Bonn von einem wachsenden „anonymen Christentum" im Sinne der Definition von Karl Rahner aus, der meinte, entscheidend sei, wie man sich persönlich zu Gott stellt, wie man das Grundgebot der Liebe, Gott und den Nächsten zu lieben, einhält. Das alles sei wichtiger als eine äußere Kirchenzugehörigkeit: „Wer ein solches Leben führt, wer selbstlos ist, wer für Wahrheit und Freiheit eintritt, der ist Christ, auch wenn er nicht diesen Namen hat, er ist also ein anonymer Christ." Malek spricht in diesem Zusammenhang aufgrund der Beobachtungen in der heutigen Volksrepublik China von „Kulturchristentum", das sich stark ausbreitet. Gemeint sind damit Menschen, in erster Linie Intellektuelle, die christlich denken und handeln und sich mit dem christlichen Glauben auseinandersetzen, ohne Mitglied einer christlichen Kirche zu sein.

Norbert Sommer

Weitere Literatur zu den Themen dieses Hefts

Klaus Fritsche/Nora Sausmikat (Hg.): *Höher, schneller, weiter: China überholt sich selbst,* Essen: Asienhaus 2008, € 5,00 (über vertrieb@asienhaus.de)

Brunhild Staiger/Stefan Friedrich/Hans-Wilm Schütte (Hg.): *Das große China-Lexikon,* Darmstadt: Primus 2008, 974 S., € 49,90

Evangelisches Missionswerk in Deutschland/China InfoStelle (Hg.): *„Schneller, höher, stärker". China und die Olympiade 2008* (Blaue Reihe Bd. 13). Hamburg: EMW 2007, 192 S., € 5,00

Doris Fischer/Michael Lackner: *Länderbericht China* (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 631), Bonn 2007, 567 S., Bereitstellungspauschale € 2,00

Norbert Sommer: *Aufruf zu Versöhnung und Einheit. Ursprung, Inhalt und Folgen des Briefes Benedikts XVI. an die Katholiken Chinas,* in: Orientierung 71 (2007), Nr. 23/24 (www.orientierung.de)

Georg Evers: *Die Länder Asiens* (Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 5), Paderborn: Schöningh 2003, 455 S., € 60,00

Florian C. Reiter: *Religionen in China. Geschichte, Alltag, Kultur,* München: C.H. Beck 2002, 253 S., € 13,90

Luis Gutheinz: *China im Aufbruch. Kultur und Religionen Chinas und das Christentum,* Frankfurt am Main: IKO 2001, 202 S., € 19,90

Jonathan D. Spence: *Chinas Weg in die Moderne,* München: dtv 2001, 1024 S., € 29,50

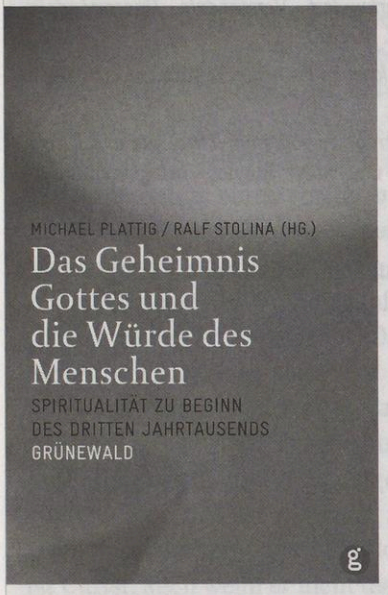
Wenchao Li: *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Mißverständnis,* Stuttgart: Franz Stiener 2000, 647 S., € 101,00

Helwig Schmidt-Glintzer: *Das neue China. Von den Opiumkriegen bis heute,* München: C.H. Beck ^{4}1999, 126 S., € 7,90

China-Zentrum e.V.: *Fallbeispiel China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext,* mit Beiträgen von Georg Evers u.a., Steyl: Steyler Verlagsbuchhandlung 1996, 700 S., € 30,00

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Zukunftsweisende Spiritualität



Michael Plattig/Ralf Stolina (Hg.)
Das Geheimnis Gottes und die Würde des Menschen
Spiritualität zu Beginn des dritten Jahrtausends

Format 14 x 22 cm
144 Seiten
Paperback
€ 16,90 [D] / sfr 30,90
ISBN 978-3-7867-2697-5

»Spiritualität« ist gegenwärtig in aller Munde. Doch wie kann Spiritualität heute begriffen und gelebt werden? Welche Haltung erwächst daraus in politischen und gesellschaftlichen Fragen?
Aus ihrer Perspektive als Journalist, Pfarrerin und Pfarrer, Psychiater, Religionswissenschaftler und Theologe nehmen die Autoren diese Fragen auf und beschreiben Konturen zukunftsweisender Spiritualität. So führen sie den Leser in ein vertieftes Verständnis des Begriffes »Spiritualität «, zeigen Möglichkeiten des Dialogs mit anderen Wissenschaften und Religionen und geben Impulse für die eigene Praxis in der Seelsorge.

Mit Beiträgen von Daniel Hell, Michael Plattig O.Carm, Bernardin Schellenberger, Ralf Stolina, Hans Waldenfels SJ, Sabine Zorn

Matthias-Grünewald-Verlag
der Schwabenverlag AG
www.gruenewaldverlag.de
vertrieb@gruenewaldverlag.de
Fax 07 11 / 44 06-177

concilium

Zu diesem Heft

Jesus – eine nicht reduzierbare Vielfalt von Erzählungen

Maria Clara Lucchetti Bingemer, Erik Borgmann, Lisa Sowle Cahill und Andrés Torres Queiruga

Die Christologie ist nach wie vor der Seismograph, der alle Bewegungen des christlichen Bewusstseins und der theologischen Reflexion registriert. Sie stellt die Schnittstelle dar, an der sich die entscheidenden Fragen bündeln und an der die grundlegenden Inhalte des christlichen Glaubens auf dem Prüfstand stehen. Das betrifft sowohl den Binnenbereich der kirchlichen Gemeinschaft als auch das Verhältnis zu den Kulturen.

In diesem Sinne kann man sagen, dass die Christologie gerade eine Art „zweite Moderne" erlebt. Die erste Moderne begann, als die Bibelkritik dazu zwang, die Deutung des Geheimnisses Jesu Christi, die mittels der von der Patristik und der Scholastik überkommenen Begriffe erfolgt war, einer Revision zu unterziehen. Man war nun gezwungen, das bis dahin übliche wörtliche Textverständnis aufzugeben. Den Beginn der zweiten Moderne kann man für den Katholizismus - nicht ohne den geschwisterlichen Einfluss der evangelischen Theologie - auf das Zweite Vatikanische Konzil datieren, als man nicht nur die Notwendigkeit anerkannte, das zuvor Begonnene fortzusetzen, sondern dessen Weiterführung auch in offizieller Weise förderte. Innerhalb dieses Prozesses brachte der Schritt vom 20. ins 21. Jahrhundert ein erneutes lebhaftes Durchdenken der christologischen Tradition, zum einen vor allem dank einer neuen soziokulturellen Kontextualisierung Jesu und seines Evangeliums (dafür steht beispielhaft die sog. „Third

Quest"), zum anderen dank der einflussreichen Auswirkungen einer neuen Kultur: des Dialogs der Religionen, des praktischen Impulses der Befreiungstheologien, der Erweiterung des theoretischen Horizonts durch die Kulturen Asiens und Afrikas und schließlich der anthropologischen Vertiefung durch die feministische Reflexion.

All dies hat dazu geführt, dass auf eine sehr lebendige Weise die entscheidende Frage aufgetaucht ist: Was sagen „sie" und was sagt „ihr", wer ich sei? Und aufs Neue stellt die Verbindung der zwei Pole des christologischen Geheimnisses die Theologie vor die Herausforderung, ein Gleichgewicht zu finden, das sowohl der konkreten Menschheit Jesu als auch seinem Geheimnis gerecht wird, das wir zum Ausdruck zu bringen versuchen, indem wir von seiner Gottheit reden. Ohne das Festhalten am Göttlichen würde der Kern der christlichen Identität zerstört. Ohne den Realismus des Menschseins würde die Nachfolge unmöglich gemacht und die Heilswirksamkeit verdunkelt: *quod supra nos, nihil ad nos.* Die Balance stellt sich als schwierig dar und erfordert gleichermaßen den Respekt vor der Tradition und die Freiheit, diese in eine lebendige Verkündigung in jeweils sich verändernder historischer Konkretion in den gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten unserer Zeit zu verwandeln.

Alles deutet darauf hin, dass die tiefste Bewegung auf ein neues Verständnis des Menschseins Jesu, des Christus, abzielt. Jahrhundertelang war die Christologie von der steilen Reflexion des vierten Evangeliums und von den Lehraussagen des Konzils von Chalkedon derart geprägt, dass die Gottheit Christi zu einem so vorherrschenden Ausgangspunkt gemacht wurde, dass man von einer Art ahistorischem „Monophysitismus" in der theologischen Spekulation und von einem „Mythologismus" in der Vorstellungswelt des einfachen Volkes sprechen kann. Heute ist es nicht mehr möglich, weiterhin eine Sichtweise zu pflegen, die, wie schon so oft gesagt wurde, Jesus tendenziell als ein göttliches Wesen betrachtet, das aus der Höhe herabgestiegen und auf der Erde gewandelt ist, um wieder zurückzukehren und in den Himmel aufzusteigen. Es gibt einen wahren Hunger danach, dem Realismus seines menschlichen Lebens, seiner leibhaftigen geschwisterlichen Solidarität mit unseren Traurigkeiten und Freuden, unserem Suchen und unserem Hoffen gerecht zu werden - mit einem Wort, ihn als ein Lebensmodell sehen und anfassen zu können, als einen, der, getragen von der Gottesliebe, sich in wirkungsvoller Liebe zu den Geschwistern hingibt und sich der großen Hoffnung auf das endgültige Reich öffnet.

Tatsächlich stimmt diese in der kulturellen Sensibilität so stark verbreitete Wahrnehmung mit den Ergebnissen der kritischen Studien des Neuen Testaments überein, die wir für sicher und unumstößlich halten. Sie haben das Monopol einer gezwungen wirkenden einheitlichen Sichtweise von Jesus dem Christus gebrochen, die sich um den mannigfaltigen und pluralen Reichtum in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments nicht scherte. Eine Deutung, die offen und zugleich allen seinen Lehren treu sein will, widerspricht keineswegs dem Bekenntnis des Glaubens, aber sie stellt es als wahrhaftig in einem Jesus *inkarniert* dar, der in seiner Beziehung zu seinem *Abba* und in seiner Hingabe an

die Brüder und Schwestern als der erscheint, der „in allem uns gleich ist, außer der Sünde“ (Hebr 4,15). Diesen Reichtum zu missachten, ihn auf eine einzige Sichtweise zu reduzieren, so erhaben und feinsinnig diese auch erscheinen mag, bedeutet alles andere als den Glauben zu bewahren und das Bekenntnis zu erhellen; es ist damit vielmehr die Gefahr verbunden, Christus zu „ent-inkarnieren“, ihn mit unseren menschlichen, vielleicht allzu menschlichen Projektionen zu überlagern, anstatt ihn demütig in der Demut und Wirklichkeit seines Fleisches zu „lernen“.

Es gab und gibt Missbräuche, und die Theologie muss sich stets gegenüber jedem Reduktionismus als wachsam erweisen, der sich als blind für das unerschöpfliche christologische Mysterium zeigt. Aber es wäre beispielsweise nicht gut, wenn man sich vom Missfallen und sogar vom Protest gegen bestimmte pseudohistorische, ungebührliche und unwürdige Publikationen leiten und sich dazu hinreißen ließe, der grundsätzlichen Bewegung die Legitimität abzusprechen. Damit würde man übersehen, dass sich manchmal auch in den Verzerrungen selbst eine echte Sehnsucht nach menschlicher Gemeinschaft mit Gott bemerkbar macht. Und deshalb muss die volle Anerkennung des Menschseins Jesu keineswegs die theologische Reflexion lähmen und das Bekenntnis des Glaubens behindern, das in Jesus nicht nur den „Zimmermannssohn“ (Mt 13,55) sieht; vielmehr führt diese Anerkennung auf kritische Weise zum Bekenntnis hin, dass „dieser Mensch wahrhaftig Gottes Sohn“ (Mk 15,39) ist. Die Menschheit Jesu in ihrer ganzen, staunenswerten Integrität anzuerkennen kann und muss heute vielleicht die beste Weise sein, sich zu seiner Gottheit als Christus zu bekennen - in dieser geheimnisvollen Dialektik, die die Einzigartgkeit seiner Person ausmacht und die, wenn auch ohne jegliche Exklusivismen, den Charakter der Vollständigkeit und Endgültigkeit seiner Frohen Botschaft begründet.

Die Zeitschrift CONCILIUM, die ja gerade dafür gegründet wurde, zur Verwirklichung und Aktualisierung der feierlichen Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils beizutragen, kann dieser Problematik gegenüber selbstverständlich nicht unbeteiligt bleiben. Der schon über eine lange Zeit herangereifte Entschluss, diesen Fragen eine Ausgabe zu widmen, wurde bestärkt und bestätigt durch die Veröffentlichung des Buches *Jesus von Nazareth,* für das - in einer in gewisser Hinsicht in der Geschichte einmaligen Geste - Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. verantwortlich zeichnet. Wir anerkennen die Bedeutung seines Entschlusses, dem die klare Absicht zugrunde liegt, mit Standfestigkeit auf den unverzichtbaren Werten einer „hohen“ Christologie johanneischen Stils zu beharren und auf diese Weise für das christliche Bewusstsein und für die Welt das Bekenntnis der Gottheit Jesu zu bewahren. Dies ist eine Pflicht, die dem Hirten zukommt, der vor allem darum besorgt ist, die Kontinuität der Tradition zu wahren. Seine Stimme muss gehört werden.

Aber so wie er selbst sich zur Freiheit bekennt, die die Lektüre seines Buches begleiten muss („Es steht [...] jedermann frei, mir zu widersprechen“), kann auch die Theologie auf den anderen Pol nicht verzichten. Wenn sie ihren ureigenen Auftrag ernst nimmt, „Rechenschaft - *lógon!* - zu geben von unserer Hoffnung“

(1 Petr 3,15), dann hat sie auch die Aufgabe zu zeigen, dass sich die Treue nicht nur darin erweist, durch die kulturellen Umbrüche hindurch die Kontinuität zu wahren, sondern auch darin, sich das Neue in kreativer Weise zu Nutze zu machen, das sich in diesen Umbrüchen zeigt, und auf die Fragen und Bedürfnisse zu antworten, die aus ihnen entstehen. In einer Zeit radikalen Wandels wie der unseren wird diese letztgenannte zu einer der entscheidendsten Aufgaben der Theologie - sofern es wahr ist, dass ihr auf eine ganz besondere Weise das Bemühen eignet, dafür zu sorgen, dass das Wort Gottes ein lebendiges Wort sei, ein Wort, das mit seiner Bedeutsamkeit alle und jeden einzelnen Moment der Geschichte beleben kann.

Dieses Heft der Zeitschrift CONCILIUM wurde im Bewusstsein der riesigen Aufgabe konzipiert, die sich heute der gesamten Gemeinschaft der Theologen stellt. Es will sich mit den vielfältigen, auf dem Weg befindlichen Bemühungen vereinen. Es gibt keineswegs vor, einen systematischen Traktat zu bieten. Die Struktur des Heftes selbst macht schon deutlich, dass es lediglich einige wichtige Punkte beleuchten will.

Die Beiträge zum *Schwerpunktthema* dieser Ausgabe begeben sich auf die Suche nach einer wahrhaft inkarnierten Christologie und sprechen drei große Themengebiete an: 1. die aktualisierte Relecture des biblischen Befunds rund um Jesus in seiner hermeneutischen Vielfalt (*Roger Haight*) und in seiner Verwurzelung in der Tradition und Geschichte seines Volkes (*Sean Freyne*); 2. das grundlegende Problem seines integralen Menschseins, das als solches offen ist für die Gottheit (*Andrés Torres Queiruga*), insofern er jede Unterscheidung der Geschlechterdifferenz transzendiert (*Maria Clara Lucchetti Bingemer*) und insofern er in seiner liebevollen Hingabe am Kreuz, weit entfernt von jeder einseitig juridischen Leidverherrlichung, universales Heil ermöglichte (*Lisa Sowle Cahill*); 3. die Verwirklichung der heilbringenden Gegenwart Gottes in der Ankündigung und befreienden Aktualisierung seines Reiches (*Jon Sobrino*), in der fleischlichen Konkretheit jeder menschlichen Geschichte (*Erik Borgman*) und in der geschwisterlichen Begegnung mit den anderen Kulturen und Religionen (*Felix Wilfred*).

Den Beiträgen des *Theologischen Forums* liegen zwei Hauptanliegen zugrunde: 1. die unterschiedliche Rezeption der Gestalt Jesu: eine Skizze der Jesus-Bilder in der aktuellen Theologie (*Robert Schreiter*), ein Überblick über die Aufnahme des Jesus-Buches von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. (*Rosino Gibellini*) und ein summarischer Überblick über einige Publikationen zur historischen Jesus-Forschung (*José Antonio Pagola*); 2. die Sorge um die Tendenz eines gewissen lehramtlichen Autoritarismus, sowohl in der Dogmatik, vor allem in der Christologie, als auch im direkteren Sinne im sozio-kulturellen Bereich (*Karl Gabriel*), und schließlich die Versuchung, die konziliare Dynamik in einer so sensiblen und entscheidenden Frage wie der nach der Offenbarung abzubremsen (*Silvia Scatena*) oder den geschwisterlichen Dialog mit den Juden zu trüben (*Hanspeter Heinz*).

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

concilium

Thema: Jesus als Christus

Die Schrift: pluralistische Norm des Verstehens unseres Heils in Jesus Christus

Roger Haight

Der Ausdruck „pluralistische Norm" beschreibt das Neue Testament zutreffend als eine Sammlung von Schriften und deren Funktion in der Kirche. Doch der Ausdruck beinhaltet auch ein Paradox: Es ist schwer zu verstehen, wie eine Norm pluralistisch oder wie ein pluralistisches Dokument normativ sein kann. Das löst keine Fragen, sondern lässt sie offen. Dieser Beitrag wird sich diesem offensichtlichen Dilemma widmen und zu zeigen versuchen, warum und wie der pluralistische Charakter der Schrift gerade ihre konsistente Stärke ausmacht. Das hier Gesagte gilt zwar für die Bibel als Ganzes, doch ich werde meine Aufmerksamkeit auf das Neue Testament konzentrieren, denn die Sache, die letztlich im Brennpunkt steht, ist unser Verständnis von Jesus Christus.

Zu diesem sehr umfassenden Thema ist viel zu sagen, und um es auf diesem knappen Raum zu behandeln, muss man sich mit einer Skizze in feinen Linien anstelle eines Portraits begnügen. Doch von einer anderen Perspektive aus betrachtet, sind viele der mit dem Thema verbundenen Probleme das Ergebnis naiv übernommener unkritischer Konzepte. Um dieses vorgängige Problem direkt anzugehen, werde ich versuchen, die Gedanken von unten her zu entwickeln. Ich beginne mit einem schlichten Bericht über Hintergrundinformationen, Definitio-

nen und Beschreibungen von grundlegenden Ideen. Sodann werde ich der Frage nachgehen, wie wir dieses Thema generativ angehen können, das heißt, indem wir der Entstehungsgeschichte des Neuen Testaments folgen und beschreiben, welche Funktion es empirisch und theologisch innerhalb der Gemeinde hatte. Ich werde dies in fünf Schritten tun, mit Überlegungen darüber, wie wir um eine transzendente Realität wissen, mit Überlegungen zur Schrift als einer fortwirkenden Vermittlung Gottes für unser Bewusstsein, zur Idee der pluralistischen Norm und zur Frage, auf welche Weise sie Erfahrungen von Heil und verschiedene Konzeptionen der Person Jesu Christi repräsentiert.

Vermittlung, Sakramentalismus, Symbolismus, ikonische Mystagogie

Die Frage nach dem religiösen Wissen, d.h. danach, wie Menschen in der Lage sein können, die transzendente Wirklichkeit zu kennen und einigermaßen realistisch davon zu sprechen, ist ein ernstes und heikles Problem, über das die Debatte niemals enden wird. Wenn überhaupt, dann herrscht nur über wenige diesbezügliche Grundannahmen allgemein Übereinstimmung. Ich werde aber mit einer Annahme arbeiten, die weithin akzeptiert wird: *All unser Kontakt mit der transzendenten Wirklichkeit ist vermittelt.* Unter Vermittlung verstehe ich, dass sowohl die transzendente Wirklichkeit - die Sphäre Gottes, die die endliche Realität übersteigt - als auch das Wissen darum unser Bewusstsein nicht direkt erreichen können, sondern immer nur durch die endliche Welt, der wir selbst angehören.

Ein Weg, diese Idee der Vermittlung zu erklären, besteht darin, unterschiedliche Dimensionen der menschlichen Beziehung zur transzendenten Wirklichkeit zu unterscheiden. Gott selbst ist dem menschlichen Subjekt direkt oder unmittelbar gegenwärtig. Das ist eine Konsequenz der Auffassung von der Schöpfung aus dem Nichts, derzufolge nichts zwischen dem Geschöpf und Gott liegt.[1] Doch während Gott selbst uns unmittelbar gegenwärtig ist, kann unser Bewusstsein Gott nicht unmittelbar gegenwärtig haben; wir können bewusst nur durch Vermittlung antworten.

Mir ist keine Möglichkeit bekannt, dieser Voraussetzung zu entkommen, ohne unseren Leib zu verlassen. Solange wir Leib sind, ist unser Bewusstsein, selbst unser tiefstes Selbstbewusstsein, wo wir Wesen sind, die sich selbst gegenwärtig sind, ein vermitteltes Bewusstsein. Dieses geistige Uns-selbst-gegenwärtig-Sein kann nicht durch unser spezifisches, körperliches und sinnenhaftes Selbst vermittelt sein. Diese Materiegebundenheit ist die letzte Basis unserer Individualität, unseres historischen Bewusstseins, unserer Vielfalt und unserer Unfähigkeit, Gott direkt oder unmittelbar zu begegnen.[2] Nach den Erkenntnissoziologien von Marx und Mannheim und nach Freuds Kritik des Unbewussten fällt es schwer zu sehen, wie man eine direkte Begegnung mit Gott verstehen könnte. Die Bibel zeigt einen Gott, der mit den Menschen durch Vermittlungen oder Boten in

Kontakt tritt. Nicht einmal die Mystiker begegnen Gott auf direkte Weise. Die tiefsten oder ekstatischsten Bewusstseinszustände bezeichnen ein „da, wo" das Selbst am intensivsten, am reflektiertesten und am klarsten in sich selbst gesammelt ist; auf diese Weise schafft es den offenen Raum, wo Gottes Gegenwart vermittelt und von daher erfahren wird. Die Darstellungen der großen Theologen, wie die Phänomenologie Schleiermachers oder Rahners, oder Augustins neuplatonischer Aufstieg und Thomas von Aquins oder Maurice Blondels Analysen der Dynamik des Intellekts bzw. des Willens beschreiben diese Vermittlung auf tiefere Weise, als es die Abkürzungen der „unmittelbaren Begegnung" tun.

Das Beharren auf einer sinnenhaften Vermittlung hat zwei Funktionen: eine negative und eine positive. Im negativen Sinne sorgt sie dafür, dass die Theologie der Geschichte verhaftet bleibt. Dies beinhaltet eine implizite Kritik an einer Theologie, die zu weit entfernt vom Boden ansetzt und sich immer weiter in die Höhen emporschwingt, ohne zu sehen, wo die Menschen gerade sind. Die positive Seite besteht darin, dass die an Sinneseindrücke gebundene Vorstellungskraft die Grundlage für das sakramentale oder das sogenannte katholische Denken bildet. Die Diskussion der Rolle der Vorstellungskraft und Sakramentalität bringt diese dynamische, mystagogische, schöpferische und konstruktive Rolle der Vorstellungskraft zum Vorschein.[3] Natürlich ist es äußerst wichtig, die Gegenwart und Kraft Gottes, die unmittelbar im menschlichen Subjekt wirksam ist, nicht zu unterschätzen. Die *tabula* ist nicht so *rasa* wie Aristoteles oder Thomas von Aquin dachten. Doch Vermittlung schmälert die göttliche Gegenwart nicht, sie wird vielmehr vom Geist Gottes und seiner helfenden Gnade genährt.

Die christliche Theologie kennt eine Vielfalt von Ideen und Termini, die mit leicht unterschiedlichen Akzentsetzungen diese gemeinsame Sprache der Vermittlung zum Ausdruck bringen. Eine „sakramentale Vorstellungskraft" kann das Geistige im Materiellen entziffern, denn die gesamte Welt ist das Sakrament des Schöpfers. Die äußerliche, anfassbare oder physische Seite des „Sakraments" vermittelt die innere, spirituelle Seite und das Handeln Gottes. Das „Symbol" und insbesondere das religiöse Symbol ist sakramental: Das Symbol repräsentiert und vergegenwärtigt das Andere seiner selbst. Das „Bild" verhält sich in analoger Weise zum Symbol und zum Sakrament. Und die Antwort auf ein Bild ist „mystagogisch". Menschen mit einer spirituellen Sensibilität sind Resonanzkörper für die Dynamik der Mystagogie. Das religiöse Symbol oder Bild bringt das menschliche Bewusstsein zu sich

Der Autor

Professor Roger Haight SJ studierte Philosophie und Theologie in den USA und den Philippinen, promovierte über den römisch-katholischen Modernismus und unterrichtete an Hochschulen der Jesuiten in Manila, Chicago, Toronto und Cambridge, MA. Gastprofessuren in Peru, Kenia, Frankreich und Indien. Von 1994 bis 1995 war er Präsident der Catholic Theological Society of America. Heute lehrt er Theologie am Union Theological Seminary in New York. Gegenwärtig arbeitet er an einer systematischen Ekklesiologie. Veröffentlichungen u.a.: Jesus Symbol of God (Maryknoll 1999); The Future of Christology (New York 2005); Christian Community in History (3 Bde., New York 2004–2008). Für CONCILIUM schrieb er auch über „Die Kirche als Ort der Theologie" in Heft 6/1994. Anschrift: 3041 Broadway, BT 409, New York, NY 10027, USA. E-Mail: Rdhaight@aol.com.

selbst und gibt ihm eine aufsteigende Orientierung, damit es an der transzendenten Wirklichkeit „teilhaben" kann.
All diese Ideen eher elementaren Charakters werden diskutiert und unterliegen einer großen Vielfalt unterschiedlich nuancierter Interpretationen. Doch sie entsprechen auch der alltäglichen und außerordentlichen religiösen Erfahrung, die religiösen Menschen in gewissem Maß gemeinsam ist, und rufen sie allererst hervor.

Die Schrift (das Neue Testament) als Norm

Das Wesen der Schrift, die verschiedenen Eigenschaften, die ihr von der Dogmatik zugesprochen werden, wie z.B. Inspiriertheit und Irrtumsfreiheit, ihre Rolle innerhalb der Gemeinschaft der Christen als die von allen anerkannte historische Autorität und ihr aktueller Stellenwert innerhalb dieser Gemeinschaft als Ganzes sowie unter den Theologen - dies alles verdient sorgfältige Betrachtung. Diese grundlegenden Fragen beinhalten auch unterschiedliche Auffassungen von besonderen Alltagsproblemen, und man muss dazu zwangsläufig Stellung beziehen. Ich hoffe, dass es mir gelingt, einige Prinzipien aufzustellen, die trotz ihres weitgefassten generischen Charakters breite Anerkennung finden und für das Thema einiges zur Orientierung beitragen können. Drei Problemkreise scheinen hier von Bedeutung zu sein: die Beschreibung des Stellenwertes der Schrift, deren dogmatische Würdigung und deren Notwendigkeit für die christliche Gemeinschaft.
Erstens kann die Schrift aus einer historischen Perspektive zutreffend als ein Bericht von der religiösen Erfahrung der jüdischen und dann der christlichen Gemeinschaft beschrieben werden. Die Schrift fiel nicht vom Himmel. Sie wurde von Autoren verfasst und von Redaktoren innerhalb von Gemeinschaften zusammengestellt, deren Perspektive sie reflektiert. Die Bibelkritik der Moderne hat viel zu jenem Realismus beigetragen, mit dem wir heute die Entstehung der Schrift betrachten. Wenn man die Entstehungsgeschichte eines jeden Buches der Schrift so kennenlernt, dass man sie rekonstruierend nachvollziehen kann, dann vertieft das die Würdigung ihrer Besonderheit. Die große Vielfalt literarischer Genera in der Bibel kann ihren Eindruck auf den religiös Suchenden nicht verfehlen.
Zweitens aber sind die Christen nicht die einzigen, die meinen, ihre Heilige Schrift sei inspiriert und irrtumsfrei. Was können diese Dogmen im Zeitalter der Bibelkritik bedeuten? Sie müssen die empirischen historischen Fakten menschlicher Autorenschaft nicht leugnen, aber sie halten an der Gegenwart der Transzendenz und an der Rolle der göttlichen Führung innerhalb dieses Prozesses fest. Sie müssen sich nicht ausschließlich an einzelnen Autoren orientieren oder die Inspiration in naiver Weise als Einflüsterung verstehen. Sie können einfach die Glaubensüberzeugung von Gottes Gegenwart in den historischen Ereignissen zum Ausdruck bringen, die die Verfassung einer Schrift veranlasst haben mögen.

Ob nun ein einzelner Autor „inspiriert" war oder nicht: Die neutestamentlichen Gemeinden bezeugen eindrucksvoll die Gegenwart und das Wirken des Geistes Gottes unter ihnen. Der Glaube ist vom sakralen Charakter der Schrift in diesem Sinne überzeugt. Die Schrift bringt das menschliche Bewusstsein in die Sphäre Gottes.

Drittens unterstreichen diese Auslegungen der Dogmen die Notwendigkeit der Schrift und ihren zentralen Stellenwert innerhalb der Gemeinschaft. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus dem linearen Charakter der Geschichte und der unerbittlichen Tatsache, dass sich die Dinge ändern, dass die Erinnerung verblasst und dass ohne einen schriftlichen Bericht die christlichen Ursprünge ihre Verankerung im Bewusstsein der Gemeinde verlieren würden. Der jüdische und der christliche Glaube sind gleichermaßen historisch verankert, es gibt die feste gemeinsame Überzeugung, dass bestimmte historische Ereignisse ihre jeweilige Existenz allererst konstituiert und ihr eine bestimmte Gestalt verliehen haben und dass Gott in diesen Ereignissen gegenwärtig war. Deshalb konstituiert die Erinnerung daran diese Gemeinschaften, und ihr Vergessen bedeutet deren Auflösung. Wenn in Mose und Jesus irgendetwas Wahres von Gott geoffenbart wurde, dann bedeutete der Verlust der Erinnerung daran den Verlust dieser besonderen Beziehung. Die Gebundenheit an die Vergangenheit in diesen klassischen Formen ihrer Bewahrung macht die Identität dieser Religionsgemeinschaften aus. Sie sind eine notwendige Voraussetzung ihrer Existenz.

Eine pluralistische Norm

Dies führt uns zum Zentrum des Problems: Was ist eine pluralistische Norm? Bedeutet das Paradoxon in diesem Ausdruck einen Widerspruch in sich? Ich will eine Verstehensweise von „pluralistischer Norm" vorschlagen, um dann zu sehen, ob dies zu dem passt, was wir über die Entstehung des Neuen Testaments und seiner Funktion innerhalb der Gemeinde wissen.

Es scheint klar zu sein, dass man im Falle der Naturwissenschaften und der Mathematik nicht innerhalb eines Bezugssystems arbeiten kann, das plurale Systeme und Beweiskriterien zulässt. Es gibt menschliche Gemeinschaften, die nur innerhalb eines normativen Systems von Befehl und Gehorsam funktionieren können. Die Organisation einiger menschlicher Lebensbereiche, wie etwa das Militär oder Bürokratien, könnten nicht so effizient funktionieren, wie man es von ihnen erwartet, wenn eine Vielfalt von Normen gleichzeitig das Verhalten bestimmte. Doch religiöse Autorität ist von eigener Art, denn es ist kein Wissen um ein transzendentes Objekt direkt verfügbar. Religiöse Autorität ist nur dann wahrhaft religiös, wenn sie einer genuin transzendenten Quelle entspringt. Und da dieses Objekt nicht unmittelbar zugänglich ist, sondern nur über endliche, besondere und historisch bedingte Vermittlungen, müssen sich die Menschen mit unterschiedlichen Interpretationen zufrieden geben. Letztlich ist die natürliche Bedingtheit der menschlichen Existenz selbst pluralistisch, so dass auch jedes

gemeinschaftliche religiöse Engagement, ob es sich nun innerhalb einer einzelnen Religionsgemeinschaft vollzieht oder quer zu den religiösen Traditionen liegt, pluralistischen Charakter hat. Einerseits kann keine religiöse Autorität unserer endlichen historischen Bedingtheit entkommen. Andererseits sollten alle Religionsgemeinschaften damit rechnen, dass es andere gültige Vermittlungen der „selben" transzendenten Wirklichkeit gibt.

Entspricht diese Sichtweise, die auf einer historisch bewussten wissenschaftlichen Deutung religiöser Erfahrung basiert, dem, was wir über die Entstehung des Neuen Testaments wissen? Wer sich mit dem Neuen Testament auseinandergesetzt hat, ist sich bewusst, dass die einzelnen Bücher des Neuen Testaments innerhalb einer größeren Zeitspanne verfasst worden sind. Einige dem Paulus zugeschriebene Briefe sind echt und stellen die ersten, ältesten und historisch authentischsten Texte des Neuen Testaments dar. Das Lukas- und das Matthäusevangelium benutzten das Markusevangelium, eine weitere gemeinsame Quelle sowie Sondertraditionen. Das meiste, wenn nicht alles Material entstand zuerst mündlich und wurde zunächst mündlich überliefert. Das Johannesevangelium scheint nach den anderen Evangelien verfasst worden zu sein und stellt ein völlig unterschiedliches Produkt einer besonderen Gemeinschaft dar. Außer Paulus kennen wir keine Autoren oder Redaktoren von anderen neutestamentlichen Texten. Im besten Fall kann man über viele neutestamentliche Briefe sagen, dass sie in bestimmten Gemeinden entstanden sind und dass sie vielleicht in der Absicht verfasst wurden, auch von vielen anderen Gemeinden gelesen zu werden.

Über das Wesen einer pluralistischen Norm ist noch mehr zu sagen. Aber bevor ich mich dieser Diskussion zuwende, mag es hilfreich sein, schlicht auf einige Vorteile hinzuweisen, die eine solche Norm bietet. Das Gleichgewicht „vielfältiger Normen" innerhalb des Neuen Testaments bewahrt vor der Absolutsetzung einer einzigen Norm. Ein Buch des Neuen Testaments sticht das andere nicht aus, eine Metapher ist der anderen nicht überlegen. Gleichzeitig kann das Neue Testament als eine Sammlung von Zeugnissen viele andere Interpretationen und Urteile als unchristlich ausschließen. Immer wieder wurde im Lauf der Geschichte das Neue Testament als letztgültige negative Norm in diesem Sinne zur Geltung gebracht. Darüber hinaus scheint es zwangsläufig so zu sein, dass das Neue Testament als Ganzes der christlichen Gemeinschaft autoritativ eine Offenheit für den Pluralismus auferlegt. In dem Maß, in dem die weltweite christliche Gemeinschaft das Neue Testament als die grundlegendste Norm akzeptiert, verpflichtet der pluralistische Charakter des Neuen Testamentes diese Gemeinschaft selbst zum Pluralismus. Im nächsten Abschnitt wird deutlich werden, dass dies kein Mangel oder Defizit des Neuen Testaments ist, sondern gerade eine unwiderstehliche Einladung darstellt, schöpferisch zu sein, sich um Deutungen zu bemühen und sich als Gemeinschaft in der Geschichte kulturell zu verankern.

Heil als Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen

Die bisherige Diskussion hat eine klare Ableitung der Bedeutung des Pluralismus vermieden. Eine solche Definition hat direkte Konsequenzen für die Soteriologie und die Christologie, denen ich mich nun zuwende.

Die Vorstellung von Pluralismus, die diesen Ausführungen zugrunde liegt, meint „Einheit inmitten von Verschiedenheit". Aus einer entgegengesetzten Perspektive kann man im Pluralismus jene Unterschiede sehen, die sich innerhalb eines weiteren Feldes oder einer umfassenderen Sphäre von Einheit herausbilden. Es ist wichtig, den so verstandenen Pluralismus von bloßer Vielfalt oder Pluralität zu unterscheiden. Die tieferliegende Analogie von teilweiser Differenz und teilweiser Übereinstimmung hält die Vielfalt der Mitglieder innerhalb eines gemeinsamen Rahmens zusammen. Dieses Verständnis von Pluralismus versetzt uns in die Lage, den Begriff des „Heils" zu verstehen.

Was ist „Heil"? Jede knappe Antwort auf diese Frage wird dieser religiösen Kategorie nicht gerecht. Die Absicht dieser Ausführungen ist es lediglich, auf den äußeren Rahmen hinzuweisen, innerhalb dessen man über diese grundlegende Frage nachzudenken beginnen mag. Am Ausgangspunkt dieser Überrlegung ist kaum etwas so wichtig wie die Anerkennung der Tatsache, dass die Frage nach dem Heil eine zutiefst menschliche Frage ist. Sie ist ihrem Wesen nach universal, da man ihr nicht ausweichen kann, und sie zeigt sich existentiell als intrinsische Dimension eines seiner selbst bewussten, reflexiven, freien, entscheidungsfähigen und deshalb spirituellen menschlichen Wesens. Die Spiritualität und die Freiheit des Menschen sind im Grunde identisch, und zusammen führen sie zur Frage der eigenen Identität, zur Frage, woher die menschliche Person als solche kommt, und - dringlicher noch - wohin sie geht. Diese Themen bilden die religiöse Frage, denn sie erwecken oder erfordern letzte Antworten negativer oder positiver Art. Was in jedem Fall auf dem Spiel steht, ist der Sinn des menschlichen Lebens, wobei die Kategorie Sinn selbst ungeachtet ihres umfassenden Charakters, soviel wir wissen, ein spezifisches Merkmal des Menschen ist. Heil zu erfahren meint grundlegend eine positive Antwort auf die religiöse Frage. Heil zu erfahren bedeutet, auf etwas zu treffen, das der menschlichen Existenz Sinn und ein positives Ziel gibt.

Christen erfahren Heil als von Gott her kommend und durch Jesus Christus vermittelt. Am Ende dieses Abschnittes werde ich einfach festhalten, was alle Christen wissen: dass Jesus der von Gott gesandte Erlöser ist, dass dieses Heil auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht werden kann, dass jedoch alle diese Ausdrucksweisen auf ein allgemein oder abstrakt formuliertes Heil hinweisen, das für alle ein und dasselbe ist.

Jedes einzelne Buch des Neuen Testaments bezeugt auf seine Weise Jesus von Nazaret als den einen Gesandten Gottes zur Erlösung des Menschen - oder zumindest ist dies die grundlegende Prämisse, deren Konsequenzen es aufzeigt. Dass Jesus der Erlöser ist, ist die christliche Antwort auf die religiöse Frage und

die grundlegende Erfahrung, die den christlichen Gottesglauben zuinnerst konstituiert. Jesus von Nazaret ist für die Christen die fundamentale Vermittlung Gottes, das zentrale konkrete Symbol, Sakrament und Bild, durch das die Christen der transzendenten Wirklichkeit Gottes begegnen.

Die spezifischere Bedeutung von Heil, die Art, wie Jesus es vermittelte, und die Art, wie es angeeignet wird, werden auf verschiedene Weise zum Ausdruck gebracht. In den siebziger Jahren schrieb Edward Schillebeeckx eine sehr umfangreiche Studie darüber, wie die Autoren des Neuen Testaments das von Jesus vermittelte Heil auffassten. Er unterzog zu diesem Zweck jedes einzelne Buch des Neuen Testaments einer gründlichen Analyse.[4] Er fand eine große Vielfalt von Ausdrucksweisen, mit denen das Neue Testament das durch Jesus vermittelte Heil umschrieb: eine neue Schöpfung, die Gotteskindschaft, der Empfang des Heiligen Geistes, die Befreiung von der Sünde, Erlösung, Loskauf, Versöhnung mit Gott und den Menschen; Jesus leistet Sühne für unsere Sünden, dient als Sühnopfer, vermittelt die Vergebung unserer Sünden, rechtfertigt uns, heiligt uns, tritt für uns bei Gott ein; durch Jesus sind wir befreit von unserer Sünde und unseren Schulden, befreit zum Leben in Gemeinschaft, zur Liebe zum Nächsten, zum Einsatz für Gott, zum Leben in Fülle und zur Erneuerung der Erde. Man hat niemals das Gefühl, dass man sich für eines dieser Bilder entscheiden müsste. Sie haben alle gleichermaßen ihre Berechtigung, und doch handelt es sich um wirklich ganz unterschiedliche Begriffe.

Doch trotz dieser außergewöhnlichen Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Begriffe kann man ein im Vergleich zu jedem dieser Bilder abstraktes Verständnis formulieren, das dennoch eine gemeinsame Erfahrung und Antwort der Christen auf realistische Weise beschreibt: Alle Christen begegneten Gott als Erlöser in Jesus von Nazaret. Gott ist in ihm nahe gekommen und durch ihn gekommen, so dass er ihnen, ihrem Bewusstsein und ihrer Person einen Weg vermittelt, Gott zu antworten und mit ihm in Beziehung zu treten. Die Frage nach dem Heil lässt uns in großer Klarheit erkennen, auf welche Weise das Neue Testament eine pluralistische Norm für das Verständnis vom christlichen Heil bietet. Letztlich ist Heil die Einheit mit Gott und die Einheit mit den Mitmenschen auf eine Weise, die die eigene Identität und die eigene Bestimmung garantiert. Doch dies kann konkret auf sehr unterschiedliche Art verstanden werden.

Christologien

So wie das Neue Testament einen Pluralismus von Soteriologien enthält, so findet man darin auch eine Vielfalt von unterschiedlichen Christologien. Unter Christologie verstehe ich die Interpretation und das Verständnis dessen, was Jesus von Nazaret war und ist. Natürlich hatten die Menschen zu Zeiten des öffentlichen Wirkens Jesu verschiedene Auffassungen von seiner Identität, doch diese sind, wenn überhaupt, sehr schwer zu rekonstruieren. In jedem Fall nahmen die Deutungen seiner Identität im Licht der Erfahrung von Jesu Auferstehung eine völlig neue Qualität an.

Die Beziehung zwischen Soteriologie und Christologie oder, konkreter gesprochen, zwischen der Erfahrung des durch Jesus vermittelten Heils und der Deutung seiner Person stellt eine Schlüsselfrage der christologischen Deutung allgemein dar. Eine Christologie mit historischem Bewusstsein erforscht die Entwicklung der Deutung Jesu als des Herrn so gründlich, wie es die Quellenlage nur zulässt. Ich werde die verschiedenen Rekonstruktionen dieser Entwicklung hier nicht nachvollziehen, sondern lediglich festhalten, wie die Heilserfahrungen der Gemeinden die Grundlage für unterschiedliche christologische Deutungen schufen. Es war nicht so, dass die Menschen Jesus als eine Art Postboten betrachteten, der eine Botschaft von Gott überbrachte. Eine viel tiefere Analogie und damit ein besseres Symbol würde ihn als den Botschafter darstellen, der die volle Autorität besitzt, die Botschaft selbst zu sein. Die Botschaft und deren Inhalt waren in ihm selbst verkörpert. Derjenige, der Heil von Gott brachte, war selbst Teil des Handelns Gottes. Wir finden deshalb eine gewisse Entsprechung zwischen den Auffassungen davon, wie Jesus das Heil vermittelte, und seiner Identität als der, der es seinen Jüngern vermittelte. Die nachfolgende Entwicklung beinhaltet eine zunehmende Würdigung der Tatsache, dass dieses Heil von universaler Bedeutung ist, dass es eine Wirklichkeit für die ganze Menschheit und die Bestimmung des menschlichen Lebens selbst ist.

Es ist schwer, genau nachzuzählen, wie viele verschiedene Christologien man im Neuen Testament finden kann. Unterschiedliche Exegeten würden - in Abhängigkeit von ihren jeweiligen Kriterien und davon, was für sie einen unterscheidbaren Begriff darstellt - zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen. In meinem Buch *Jesus Symbol of God* stellte ich, ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit, exemplarisch fünf voneinander völlig verschiedene Christologien vor. Im Einzelnen benannte ich folgende: „Jesus als der neue Adam" in den paulinischen Schriften, „Jesus Christus als Sohn Gottes" bei Markus; „Jesus Christus in der Kraft des Geistes Gottes" bei Lukas; „Jesus Christus als Weisheit Gottes" in der paulinischen Tradition und im Matthäusevangelium und schließlich „Jesus Christus als das Wort Gottes", wie es insbesondere im Prolog des Johannesevangeliums zum Ausdruck kommt.[5] Zwischen diesen Christologien gibt es beträchtliche Unterschiede und einen breiten Fächer von Interpretationsmöglichkeiten dessen, was sie in ihrem jeweiligen Kontext bedeuteten und wie wir sie uns heute zu eigen machen können. Nicht alle dieser Christologien betonen die Gottheit Jesu, und selbst bei denen, die es anscheinend tun, ist nicht immer ganz klar, was „Gottheit" meint. Eine Christologie, die durch die Bezeichnung „Menschensohn" einen übernatürlichen Ursprung Jesu zu implizieren schien, hat es im Verlauf der Tradition nicht weit gebracht. Und die Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes - ein Begriff, der ursprünglich nicht die Bedeutung einer göttlichen Gestalt in irgendeinem realistischen Sinne beinhaltete - entwickelte sich zuletzt zu einem ganz nüchternen Hoheitstitel. Zur Zeit der Abfassung des Neuen Testaments entwickelten sich die Christologien also beträchtlich, und dieser Prozess fand auch danach kein Ende. Wenn man von den Publikationen zu diesem Thema her urteilt, ist er bis heute zu keinem Abschluss gekommen.

Kann man diese Vielfalt von Christologien in dem Sinne verstehen, dass sie einen Pluralismus konstituieren, das heißt, dass sie sich auf einer gemeinsamen Ebene treffen, die sie zusammenhält? Wenn dies gelänge, hätte man einen Schlüssel dafür, wie christologische Diskussionen auf einer tiefen theologischen Ebene offen und kritisch sein könnten, ohne die Gemeinschaft zu spalten. Die Antwort auf diese Frage kann nicht im Sinne einer einzigen absoluten Christologie gegeben werden, die sich auf Kosten der anderen aufdrängt. Die Eigenart des Problems selbst verbietet eine solche Lösung, weil historisch bedingte und begrenzte Behauptungen niemals alle Gesichtspunkte in sich aufnehmen können. Eher dürfte die Lösung in der Unterscheidung zwischen Glauben, theologischen Aussagen und Glaubensformeln liegen. Ein solcher Glaube kann folgendermaßen beschrieben werden: Er ist das verstehende Vertrauen auf Jesus als den Christus und den, der Gottes Heil für die Menschen vermittelt. Eine Theologie von Jesus Christus, die dieses Vertrauen stimmig begründet, ist gemessen an den Kriterien der Disziplin angemessen und rechtgläubig. Wenn sie den Aussagen der Schrift gerecht wird, einem heutigen Wirklichkeitsverständnis angemessen ist und zu einem christlichen Leben nach dem Vorbild von Jesu eigener Lehre befähigt, handelt es sich um eine orthodoxe Christologie. Das Neue Testament selbst bezeugt, dass es verschiedene, nicht aufeinander rückführbare Christologien geben kann, die diese Kriterien erfüllen.

Schlussfolgerungen

Gerd Theißen schreibt: „Der Kanon ist die große Leistung des frühkatholischen Urchristentums [...] Entscheidend ist: Der Kanon hat die innere Pluralität des Urchristentums nicht unterdrückt, sondern bewahrt."[6] Unser Problem, den Pluralismus in der Schrift zu akzeptieren, liegt zum Teil in einer Interpretationsgeschichte, die spätere Deutungen, die sich nach und nach durchgesetzt haben, auf das Neue Testament rückprojizierte. Tatsächlich ist es ziemlich schwierig, seine eigenen gängigen Ansichten nicht in der Schrift bestätigt zu finden. Die Bibelkritik trug viel dazu bei, dieses Problem zurechtzurücken, doch es besteht immer noch ein Kommunikationsdefizit zwischen Exegeten und systematischen Theologen. Dazu gesellen sich Konzepte einer religiösen Erkenntnislehre, von Glaube und Offenbarung, die dem transzendenten Geheimnis Gottes nicht ganz gerecht werden. Die absolute Bedeutung religiöser Wahrheit verdunkelt die Tatsache, in welchem Ausmaß alle Konzepte historisch bedingt und somit begrenzt sind. Ohne ein gewisses Maß an Demut und Offenheit für andere Möglichkeiten einer echten Offenbarung der transzendenten Wahrheit wird das religiöse Empfinden pervertiert zu einem Konkurrenzdenken, in dessen Bezugsfeld dann das Verhältnis zwischen den Religionen gesehen wird. An die Stelle des Gesprächs und des Lernens voneinander treten Konkurrenz, dann Feindschaft und schließlich Gewalt im Verhältnis zwischen den Religionen. Die Reduktion der transzendenten Wahrheit auf unsere Aussagen über sie verwandelt den religiösen Pluralismus in einen religiösen Antagonismus; und wenn Religion reduziert wird auf Macht und

pragmatische Kontrolle, dann wird die göttliche Offenbarung schlicht geleugnet. Der neutestamentliche Pluralismus verpflichtet das christliche Gewissen auf eine völlig andere Haltung der göttlichen Autorität gegenüber; diese schützt die menschliche Freiheit gerade dadurch, dass sie als Antwort auf ihren weltweit ergehenden Ruf ein Engagement für Liebe und Versöhnung mit einem Gott erweckt, der großzügig ist und keine Parteinahme kennt.

[1] Man kann, wie Karl Rahner mit seiner Rede von Gottes Selbstmitteilung, die er von dessen persönlicher schöpferischer Gegenwart unterscheidet, diese Unmittelbarkeit stärker ausdifferenzieren. Und das ergibt einen ontologischen Unterschied. Sicher ist das Dasein der Menschen unter dem Einfluss von Gottes Liebe und Selbsthingabe anders, als es ohne sie wäre.

[2] Im psychologischen Sinne werden diese Erfahrungen eine Qualität der „Unmittelbarkeit" aufweisen, und deshalb kommt der Rede von „vermittelter Unmittelbarkeit" deskriptive Bedeutung zu. Es ist ein Postulat bzw. eine Theorie oder ein theologisches Konstrukt, das mit den Gegebenheiten übereinstimmt. Aber in einem tieferen, ontologischen Sinn wird die „Unmittelbarkeit" auf Gott bezogen, während „vermittelt" die menschliche Weise der Aneignung Gottes beschreibt.

[3] Die Rolle der Vorstellungskraft für die religiöse Erkenntnis und die Christologie diskutiere ich in meinem Buch: *The Future of Christology*, New York 2005, 13-31.

[4] Edward Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg i. Br. 1977; Schillebeeckx widmet sich hier allen neutestamentlichen Schriften mit Ausnahme der synoptischen Evangelien, die er schon in seinem früheren Buch behandelt hat: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg i. Br. 1975.

[5] Roger Haight, *Jesus Symbol of God*, Maryknoll 1999, 155-178.

[6] Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 367.

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

Der Jude Jesus

Seán Freyne

In einem kürzlich erschienenen Buch mit dem Titel *The Misunderstood Jew. The Church and the Scandal of the Jewish Jesus* (2006) wirft die Neutestamentlerin Ami-Jill Levine, selbst Jüdin, christlichen Predigern und Lehrern mit scharfen Worten die oft eklatant antijüdischen Tendenzen in ihren Aussagen und Schriften vor. Nicht einmal die liberale christliche Wissenschaft vom Neuen Testament, die sich etwas auf ihre objektiven und kritischen Ansätze zugutehält, entgeht ihrer amüsanten, aber gleichwohl schneidenden Bloßlegung tief verwurzelter substitutionstheologischer Gewohnheiten.

Es lässt sich nicht leugnen, dass viele der offensichtlicheren Beispiele eines christlichen Antijudaismus bereits in den kanonischen Texten des Christentums enthalten sind. Deshalb erfordern sie eine kritische und selbstkritische Hermeneutik sowohl auf historischer wie auch auf theologischer Ebene. Die Karikatur der Pharisäer, die Tatsache, dass die Juden für den Tod Jesu verantwortlich gemacht und die Römer entlastet werden, die angebliche Oberflächlichkeit der jüdischen Frömmigkeit im Gegensatz zu Jesu reiner Herzensreligion, diese und viele andere Motive sind vertraute Diskussionspunkte für jeden, der sich heutzutage im jüdisch-christlichen Dialog engagiert. Denn erst wenn man mit Menschen in Berührung kommt, die ihren jüdischen Glauben lebendig und kraftvoll praktizieren, wird einem - zumindest ist das meine Erfahrung - bewusst, wie verzerrt viele der überkommenen und unhinterfragten Stereotypen des Christentums die Juden und das Judentum in Wirklichkeit darstellen.

Die Frage nach Jesu jüdischem Glauben und seiner jüdischen Frömmigkeit wird im Kontext des derzeitigen Interesses am historischen Jesus unweigerlich mit besonderem Nachdruck gestellt. Levine berichtet, dass von ihrem kritischen Standpunkt aus gesehen „der historische Jesus für Juden keine gute Nachricht ist". Leider bestätigt selbst ein nur flüchtiges Durchlesen der jüngeren Publikationen, dass ihr Urteil allzu zutreffend ist. Der Galiläer Jesus, der mediterrane Jesus, der Kyniker Jesus, der Jesus, der die Reinheitsgebote um der Barmherzigkeit und Liebe willen vernachlässigt, der feministische Jesus - diese und andere Aussagen über Jesus fußen nicht selten auf Darstellungen des Judentums, die grundlos, beleidigend und in hohem Maße selektiv sind.

Das jüngste Buch des derzeitigen Papstes Benedikt XVI. alias Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth,* ist in dieser Hinsicht ein klassischer Fall. Es kann keinen Zweifel daran geben, dass der Autor den Wunsch hegt, Rücksicht auf die verschiedenen jüdischen Sensibilitäten zu nehmen, und zu diesem Zweck tritt er auch in einen Dialog mit einem jüdischen Autor, Rabbi Jacob Neusner, ein, der zuvor ein Buch mit dem Titel *Ein Rabbi spricht mit Jesus* (Freiburg ^{2}2007) veröffentlicht hatte. Zugleich möchte der Papst das von christlichen Wissenschaftlern geschaffene falsche Jesusbild korrigieren, das seiner Ansicht nach zu einer Verwirrung unter den katholischen Christen und einer Schwächung des Glaubens an Jesus als den einen und einzigen Erlöser geführt hat. In seinem Bestreben, die einzigartige Bedeutung Jesu für den christlichen Glauben zu bekräftigen, begeht er jedoch den Fehler, Jesu Wirken und Lehre so darzustellen, als ob sie die Grenzen seines eigenen Glaubens und seiner eigenen Kultur überschritten. So schreibt er beispielsweise, um nur eines von vielen möglichen Beispielen anzuführen: „Gerade an dieser Stelle [d.h. an Jesu eschatologischem Bewusstsein] kann man sehr gut sehen, dass Jesus ein ‚wahrer Israelit' (vgl. Joh 1,47) gewesen ist und zugleich *das Judentum* - im Sinn der inneren Dynamik seiner Verheißungen - *überschritten hat*" (S. 87, Hervorhebung von mir, S.F.). Diese Vorstellung einer über das Judentum hinausgehenden Bedeutung wird dann wenige Seiten weiter ausgewertet, wenn Ratzinger uns mit dem typischen Klischee des Pharisäers konfrontiert. „In Wirklichkeit", so lesen wir da, „geht es um

zwei Weisen des Stehens zu Gott und zu sich selber. Der eine schaut eigentlich Gott gar nicht an, sondern nur sich selbst; er braucht eigentlich Gott gar nicht, denn er macht selber alles recht. Es ist gar keine wirkliche Beziehung zu Gott da, der letztlich überflüssig ist - das eigene Tun genügt" (S. 91).

Ich möchte den Punkt nicht überstrapazieren und an dieser Stelle auch nicht in eine umfassende Diskussion über das Papstbuch einsteigen. Dennoch zeigen die soeben angeführten Beispiele, wie leicht es ist, „das Andere herabzusetzen, um das Selbst hervorzuheben" und auf diese Weise bornierte, schädliche und falsche Dualismen zu schaffen. Die beiden Haltungen, die der Papst einander gegenüberstellen will - totale Abhängigkeit von Gott oder blasierte Selbstzufriedenheit - sind keinesfalls ein Vorrecht der Juden des ersten Jahrhunderts! Die Analyse der Geschichte vom „Pharisäer und Zöllner" versäumt es, darauf hinzuweisen, dass es sich um ein Gleichnis handelt und dass Gleichnisse häufig übertreiben, um beim Hörer/Leser die erwünschte Wirkung zu erzielen, und dass diese Geschichte außerdem nur bei dem Evangelisten Lukas vorkommt, der zu einem Zeitpunkt schrieb, als die jüdisch-christlichen Beziehungen eine ganz andere Situation geschaffen hatten, als sie zu Jesu Lebzeiten herrschte. Auf beiden Seiten der zunehmend tiefen Kluft zwischen den Geschwisterreligionen waren Karikatur und Polemik in der Literatur häufig an der Tagesordnung. Doch selbst wenn wir die historisch-kritische Methode außen vor lassen (die der Papst an anderer Stelle in seinem Buch nachdrücklich verteidigt), ist man versucht zu fragen, was der Pharisäer eigentlich im Tempel zu suchen hatte, wenn er „Gott nicht brauchte".

Im weiteren Verlauf dieses Beitrags werde ich mich kurz mit den historischen und theologischen Fragen befassen, die aufkommen, wenn man über den historischen Jesus forscht.

Historische Erwägungen

Zuallererst ist es wichtig, eine klare Vorstellung davon zu haben, wie die Begriffe „Jude" und „jüdisch" in der Diskussion verwendet werden. Allzu oft benutzt man sie, wie wir gerade gesehen haben, als pauschale Beschreibungen des Anderen und lässt die Tatsache, dass der jüdische Glaube und die jüdische Praxis damals wie heute eine ganze Reihe unterschiedlicher und sogar konkurrierender Formen angenommen hatten, vollkommen außer Acht. Sehr häufig werden die vier Philosophien, von denen der jüdische Historiker Josephus spricht, (die Pharisäer, Sadduzäer, Essener und Zeloten) als Abriss des gesamten Judentums im ersten Jahrhundert aufgefasst. Wenn überhaupt jemand außerhalb dieser Gruppierungen Erwähnung findet, dann sind es die Diasporajuden oder gelegentlich auch das einfache „Volk des Landes" (die *'am ha-aretz* einiger späterer Texte), die nach gängiger Auffassung nicht einmal die elementarsten Regeln jüdischer Frömmigkeit beherrschten.

Vor einiger Zeit hat E. P. Sanders versucht, dieses Bild zu korrigieren, indem er von einem *allgemeinen Judentum* sprach, das durch einen Grundstock an Prakti-

ken und Überzeugungen charakterisiert war. Dieser Grundstock war allen gemeinsam, die sich selbst als *Ioudaioi* verstanden. An dieser Stelle sollte daran erinnert werden, dass das Judentum anders als das Christentum nicht über einen größeren Bestand an Glaubenssätzen verfügte, die als Glaubensbekenntnis formuliert und von einer zentralen Autorität vorgeschrieben waren. Das Hauptanliegen war weniger die Orthodoxie als vielmehr die Orthopraxie im Rahmen der grundlegenden Gegebenheiten. Diese bestanden im Glauben an einen Gott, den Schöpfer und Retter Israels, dessen Wille Mose in der Tora geoffenbart worden war. Dieser Gott sollte durch das Halten des Schabbat und anderer Gebote des Dekalogs verehrt werden. An den großen Festen wurde der Besuch des Tempels erwartet, und dazu gehörte auch, dass man landwirtschaftliche Erzeugnisse und andere Gaben für die Priester darbrachte. Die Beschneidung männlicher Neugeborener galt als Ritus der Initiation in die Gemeinschaft Israels, und was den Glauben an Israels künftige Erlösung betraf, gab es unterschiedliche Vorstellungen. Nahrungs- und andere Reinheitsvorschriften wurden von den Pharisäern und den Essenern praktiziert und galten nicht für das ganze Volk, sondern ursprünglich nur für den Priester, der im Tempel seinen Dienst versah. Mit der Zeit entstanden - anscheinend zuerst in der Diaspora und dann im ganzen Land - Synagogen, in denen am Schabbat Gebete und Torastudien abgehalten wurden, auch wenn die Tora dies nicht vorschrieb. Diese Orte erhielten jedoch erst nach der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 unserer Zeitrechnung einen sakralen Charakter; vorher hatten sie lediglich als allgemeiner Treffpunkt für die örtlichen Gemeinden fungiert.

Unter denen, die dieser Kategorie des allgemeinen Judentums zugeordnet werden konnten, gab es regionale Unterschiede. So wurden beispielsweise die genauen Zeiten für die Erfüllung der diversen landwirtschaftlichen Verpflichtungen in den verschiedenen Subregionen nach saisonalen Kriterien festgelegt. Ähnlich verhielt es sich mit der Reise vom oberen Galiläa nach Jerusalem, die im Durchschnitt acht Tage in Anspruch nahm. Nicht allen Juden war es möglich, dreimal im Jahr dorthin zu pilgern, doch die Betreffenden galten deshalb nicht als weniger jüdisch. Ganz anders, als das landläufige Zerrbild es wahrhaben will, war die Bewegung der Pharisäer durchaus in der Lage, sich zu entwickeln, und gab frommen Juden die Möglichkeit, die mit dem Tempel in Jerusalem verbundenen Rituale auch zuhause in ihrem Dorf zu vollziehen.

Soweit wir wissen, hing Jesus keiner dieser Philosophien an, obwohl sein früher Kontakt zum Täufer womöglich darauf hinweist, dass beide der essenischen Bewegung nahestanden und dass er deren tiefe Wertschätzung für den Propheten Jesaja übernommen haben könnte. Die ersten drei Evangelisten berichten, dass Jesus erst nach der Verhaftung des Johannes nach Galiläa kam. Damit signalisierte er ein ganz anderes Verständnis von der unmittelbar bevorstehenden Ankunft der *Basileia* oder Königsherrschaft Gottes als jenes, welches er gemeinsam mit Johannes vertreten hatte, als sie beide sich noch für die Umkehr durch die Taufe in Vorbereitung auf das kommende Gottesgericht eingesetzt hatten.

Seit die galiläische Herkunft Jesu in der jüngeren Forschung anerkannt worden

ist, wird lebhaft darüber debattiert, wie seine jüdische Identität und Praxis von diesem regionalen Blickwinkel geprägt gewesen sein könnte. Um seine Offenheit gegenüber Juden wie Nichtjuden zu unterstreichen, ist beispielsweise postuliert worden, dass Galiläa sich im Hinblick auf die religiöse Praxis deutlich von Judäa unterschieden habe und dass dies die Erklärung für seine vermeintlich „liberale" Einstellung gewesen sei. In seiner extremsten Form hat dieses Bild von einem heidnischen Galiläa zu der Hypothese geführt, Jesus selbst sei kein Jude, sondern ein Heide gewesen. Die neueste Idee, wonach er ein Vertreter der kynischen Lehre war, ist gar nicht so weit von dieser ungeheuerlichen Missdeutung des galiläischen Jesus entfernt. Zur Zeit seiner Geburt war Galiläa schon seit mindestens einem Jahrhundert von Judäern bewohnt, die nordwärts gezogen waren, nachdem die Makkabäer Anspruch auf das erhoben hatten, was sie für das Land ihrer Vorfahren hielten. Auch die Namen der Eltern und Geschwister Jesu deuten darauf hin, dass sie durchaus zu einer solchen Familie gehört haben könnten. Lukas' Geschichte von Maria und Josef, die aus Anlass einer römischen Volkszählung nach Betlehem gehen (Lk 2,1), könnte ebenfalls ein schwaches Echo dieser Vergangenheit sein.

Zuweilen wird Jesus vor dem Hintergrund seiner galiläischen Herkunft in eine Gegnerschaft zu Jerusalem gebracht, die ihn erneut außerhalb jeder noch so kleinen Schnittmenge eines gemeinsamen Judentums positioniert. Wie aber können wir sein Verhältnis zu Jerusalem beschreiben, ohne seine Kritik am Tempel zu bagatellisieren, die in der Vertreibung der Händler einen so dramatischen Ausdruck findet (Mk 11,15-19)? Der Prophet vom Land hatte viele Vorbilder, an denen er sich orientieren konnte, wenn er das Zentrum herausfordern und sein Leben in Gefahr bringen wollte - angefangen beim Propheten Jeremia bis hin zu einem Namensvetter Jesu, Jesus, dem Sohn des Hananias, der 66 n. Chr., unmittelbar vor Ausbruch der Feindseligkeiten mit Rom, ein Wehgeschrei über Jerusalem, das Volk und den Tempel anstimmte. Solche Äußerungen der Empörung angesichts des luxuriösen Lebensstils und Wertesystems richteten sich insbesondere gegen die ausbeuterischen Praktiken der herrschenden Eliten. Amos, Jesaja, Ezechiel, Jeremia - sie alle wetterten gegen dieses Ethos, ohne deshalb in irgendeiner Weise als Nicht-Israeliten oder Jerusalemgegner eingestuft worden zu sein.

In diesem Zusammenhang ist Jesu wohlbekannte Klage über Jerusalem vollkommen verständlich: „Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich

Der Autor

Sean Freyne war Professor für Theologie am Trinity College in Dublin und ist derzeit Gastprofessor für frühchristliche Geschichte und Literatur an der Harvard Divinity School in Cambridge, USA. Er war Mitglied des Herausgeberkreises von CONCILIUM und Präsident der Society for the Study of the New Testament. Er ist häufig zu Gast bei Diskussionsrunden in Radio und Fernsehen. Veröffentlichungen u.a.: Galilee and Gospel. Selected Essays (2000); Texts, Contexts and Cultures. Essays on Biblical Topics (2002); Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus Story (2004). Anschrift: Harvard Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, MA 02138, USA. E-Mail: sfreyne@tcd.ie.

sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt. Darum wird euer Haus [von Gott] verlassen" (Lk 13,34; Mt 23,37). Dies sind nicht die Worte eines Menschen, der der heiligen Stadt gegenüber gleichgültig oder feindlich eingestellt wäre. Es ist vielmehr der Ausdruck eines zutiefst enttäuschten, aber auch zutiefst besorgten Propheten, der wieder und wieder versucht hat, Jerusalem für seine Vorstellung von einer inklusiven Gerechtigkeit und einem rechten Leben zu gewinnen, die Gottes Königtum von ganz Israel fordert.

Dieses angespannte Verhältnis zu Jerusalem so zu deuten, als ob Jesus das gesamte symbolische System des Judentums, für das der Tempel steht, durch einen wie auch immer gearteten „reinen Gottesdienst" hätte ersetzen wollen, hieße, seine Jubelbotschaft der Gerechtigkeit und Sorge für alle zu ignorieren, die der Grundstein seiner Lehre war. Zudem hatte die herodianische Zeit für das priesterliche Establishment von Jerusalem soziale und politische Umstellungen mit sich gebracht, die viele gewöhnliche Juden befremdeten, wie mehrere Fälle von Protesten während des ersten Jahrhunderts n. Chr. zeigen. Jesu Wirken, das den Segen Gottes zu den Armen und Missachteten brachte, war in dieser Hinsicht ein echter Katalysator für Veränderungen. Diese Unzufriedenheit drückte sich in den verschiedenen Kreisen unterschiedlich aus. Die Essener betrachteten sich beispielsweise als eine Tempelgemeinschaft in der Wüste, die den Tag erwartete, da Gott seinen eigenen Tempel bauen würde. Die Pharisäer versuchten, wie schon erwähnt, die Tempelsymbolik auf Heim und Dorf auszudehnen. Jesus predigte, dass die aktive Gegenwart des Reiches Gottes nun durch seine Heilungen und seine Lehre fern und unabhängig vom Tempel Wirklichkeit wurde. Diese ganze Unzufriedenheit sollte sich etwa dreißig Jahre später entladen, als Zeloten vom Land in den Tempel „einfielen", den amtierenden Hohepriester ermordeten und durch einen Bauern ersetzten, der zuvor durch das Los bestimmt worden war.

Hat man den politisch-religiösen Kontext des Wirkens Jesu sowohl in Galiläa als auch in Jerusalem erst einmal in Betracht gezogen und richtig bewertet, wird überdeutlich, dass dieses Wirken ganz und gar jüdisch war, weil es die tiefsten jüdischen Erneuerungssehnsüchte und messianischen Hoffnungen zum Ausdruck brachte. Damit wurde Israels besondere Rolle innerhalb der menschlichen Familie der Kinder Abrahams, denen der Segen Jahwes verheißen worden war, in keiner Weise geschmälert. Ehe er dem Drängen der Syrophönizierin nachgibt und ihre Tochter heilt, erinnert Jesus die Frau an diese Sonderstellung Israels (Mk 7,24-30). In dieser Hinsicht richtete er sich in seinem Verhalten nach den besten Maßstäben seiner eigenen Tradition, indem er die Frau als *Ger* behandelte: „den Fremden in eurer Mitte", der nach mosaischem Gesetz wie ein Israelit behandelt werden musste. Die Missachtung der Schabbat-, Nahrungs- und Reinheitsgebote war durchaus nicht das Kavaliersdelikt eines Jesus, der seine eigene Tradition ignorierte. „Man muss das eine (d.h. ‚das Wichtigste im Gesetz': ‚Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue') tun, ohne das andere (die Zahlung des Zehnten u.ä.) zu lassen" (Mt 23,23; Lk 11,42). Dies stellt Jesus in eine Reihe mit anderen

Lehrern, die außerhalb der verschiedenen dogmatischen Gruppen, die sich gegen Ende der Zeit des zweiten Tempels herausgebildet hatten, bestrebt waren, die vielfältigen Gebote der Tora in einer Weise zu formulieren, die den gewöhnlichen Gläubigen den Zugang erleichterte.

Theologische Überlegungen

Sich ein korrektes Bild vom historischen Kontext zu machen ist nur ein Aspekt der Suche nach dem jüdischen Jesus, doch unverzichtbar, wenn es nicht zu grundlegenden Missverständnissen darüber kommen soll, was „jüdisch" in Bezug auf Jesus eigentlich heißt. In einem äußerst einflussreichen Aufsatz formulierte der deutsche Theologe Ernst Käsemann 1954 ein Differenzkriterium, das die Einzigartigkeit Jesu an dem festzumachen suchte, was ihn sowohl von seinem jüdischen Kontext als auch von seiner christlichen Rezeption trennte. Als historisches Prinzip hatte dieses Kriterium für den jüdischen Jesus desaströse Folgen. Das Bild, das durch die Anwendung dieses Kriteriums wahrscheinlich entstand, musste ihn unweigerlich zu einer unjüdischen oder bestenfalls nur sehr wenig jüdischen Gestalt machen. Laut Käsemann und anderen, die seinem Ansatz folgten, sollten Jesus nur diejenigen Elemente der Überlieferung zugeschrieben werden, die nachweislich weder auf den jüdischen Kontext noch auf die frühchristliche nachösterliche Bewegung zurückgeführt werden konnten. Dies bedeutete logischerweise, dass Jesus als isolierte Persönlichkeit betrachtet werden würde, die weder jüdisch noch christlich war.

In theologischer Hinsicht hatte Käsemann zeigen wollen, dass die Anwendung dieses Prinzips auf die Jesusüberlieferung es ihm ermögliche, Kontinuität und Identität zwischen der Verkündigung *des* historischen Jesus und der Verkündigung *über* ihn zu stiften und damit einen Weg zu beschreiten, der von seinem Lehrer Rudolf Bultmann untergraben worden war. Doch so gut seine Absichten auch gewesen sein mögen, hat sein Ansatz doch offenbar die Wichtigkeit der Auferstehungserfahrung der ersten Jesusanhänger im Sinne eines Begreifens der wirklichen Bedeutung Jesu unterschätzt. Hätte Käsemann sich nicht allein auf die paulinische Verkündigung fokussiert, sondern stattdessen die verschiedenen Jesusbilder berücksichtigt, die die Verfasser der Evangelien in der Zeit nach der Auferstehung entwickelten, dann hätte er erkannt, dass sich der Christus des Glaubens nicht auf ein einziges Bild reduzieren lässt und dass diese Ausdrucksfreiheit im frühen Christentum für den christlichen Glauben und die christliche Praxis keine Bedrohung, sondern eine Bereicherung war.

Wenn man diese verschiedenen Jesusbilder in den kanonischen Evangelien untersucht, dann entdeckt man in ihnen sehr unterschiedliche Aspekte der jüdischen Identität Jesu. Dennoch kann jeder dieser Aspekte auf einen bestimmten Kontext der Spannungen zwischen den verschiedenen Gruppen von Jesusanhängern und anderen Zweigen des Judentums zurückgeführt werden, für die die Situation vor und nach den Aufständen im späten ersten Jahrhundert n. Chr. ebenso traumatische Veränderungen mit sich brachte.

So sucht der Jesus des Evangelisten Markus den Jesusanhängern jüdischer wie nichtjüdischer Herkunft (vgl. 3,7-8) zu versichern, dass die Zerstörung des Tempels durch die Römer nicht bedeute, dass Gott Israel erneut verlassen habe, wie es zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft geschehen war. Sie sollen keinen falschen messianischen Hoffnungen nachhängen, sondern die baldige Rückkehr des triumphierenden Menschensohns erwarten, der seine Auserwählten um sich scharen werde.

Die Darstellung des Matthäus ist polemischer und wendet sich vor allem gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, von denen es heißt, dass sie lehren und ihre eigenen Lehren nicht befolgen. Doch der Jesus, den er uns vor Augen führt, ist durch und durch jüdisch. Von Geburt an gilt er als der davidische Messias, der durch verschiedene Hinweise auf Belege aus der Schrift beglaubigt wird. Fünf Sammlungen seiner Lehren untergliedern die Erzählung und erinnern an den Pentateuch, die fünf Bücher Mose. Die Lehre selbst ist gleichzeitig durch und durch jüdisch, weil sie sich auf das Gesetz und die Propheten stützt, und doch werden die Jünger am Ende des Evangeliums angewiesen, Menschen aller Völker zu Jüngern zu machen. Verglichen mit Markus scheint die Zerstörung Jerusalems etwas von ihrer Unmittelbarkeit verloren zu haben. Stattdessen vertritt der Autor voller Zuversicht die Auffassung, dass die Zerstörung der Stadt Gottes Strafe für ein widerspenstiges Volk gewesen und nun ein neues Volk aus Juden und Heiden als das wahre Israel an seine Stelle getreten sei. Es ist allgemein anerkannt, dass die Schärfe dieser Polemik, obwohl auf das Leben des historischen Jesus zurückübertragen, in Wirklichkeit die Situation der Kirche des Matthäus widerspiegelt, die sich - vielleicht in Antiochia - mit dem entstehenden rabbinischen Judentum des späten ersten Jahrhunderts konfrontiert sieht.

Auch Lukas ist weit von der Zerstörung des Tempels entfernt, die er nicht als apokalyptische Katastrophe, sondern als historisches Ereignis der Vergangenheit behandelt (Lk 21,20-24). Sein Hauptanliegen besteht darin, eine apologetische Darstellung des Wirkens Jesu zu verfassen, und er beschreibt Jesus als einen Propheten der sozialen Gerechtigkeit, der der Volksverhetzung beschuldigt, von den Römern verhört und sowohl von Pilatus als auch von Herodes Antipas für unschuldig befunden wurde. Die jüdischen Führer hätten auf seiner Verurteilung bestanden, obwohl das Volk gehofft hatte, „dass er der sei, der Israel erlösen werde“ (Lk 24,21). Hinter diesem Bild ahnt man den Wunsch, die christlichen Jesusanhänger in den Städten des Mittelmeerraums von jedem Verdacht subversiver Bestrebungen loszusprechen und ihnen gleichzeitig Antworten auf die Gegenvorwürfe zu liefern, die - eine Situation, die Lukas in seinem zweiten Buch, der Apostelgeschichte, beschreibt - von den verschiedenen Synagogengemeinschaften in den betreffenden Städten erhoben werden.

Das Johannesevangelium basiert ebenfalls auf dem Bild eines jüdischen Jesus, der als menschgewordener Logos in sein Eigentum kam, doch von den Seinen abgelehnt wurde. Jesus ist die verborgene Gegenwart Gottes, die traditionell mit dem Tempel in Verbindung gebracht wurde. Das erklärt, weshalb die johanneische Erzählung sich um den zu allen wichtigen Festen im Jerusalemer Tempel

anwesenden Jesus rankt, der damit zur Erfüllung der symbolischen Rituale der verschiedenen Feste erklärt wird. Die Juden werden das gesamte Evangelium über als Jesu unversöhnliche Gegner dargestellt, und diese Gegnerschaft scheint sich auf die Frage zu konzentrieren, ob seine Anhänger aus der Synagoge ausgestoßen werden oder nicht. Man geht gemeinhin davon aus, dass dieser feindselige Austausch zwischen dem johanneischen Jesus und den Juden die Spannungen zwischen der Gemeinde, die hinter diesem Korpus von Schriften steht und oft als johanneische Schule bezeichnet wird, und ihrem jüdischen nicht-messianischen Umfeld widerspiegelt. Gerade die Schärfe dieses Austauschs zeigt jedoch auch, wie nahe diese Gruppen sich in Wirklichkeit standen.

Dieser kurze Überblick über die verschiedenen Jesusdarstellungen in den vier Evangelien zeigt gleichzeitig, wie sehr alle diese Erzählungen von der jüdischen Welt Jesu abhängig sind und wie energisch jedes Evangelium Aussagen über ihn trifft, die zu heftigen Streitigkeiten mit anderen jüdischen Gruppen führen. Diese Gegner können die Schriftgelehrten aus Jerusalem (Markus), die Schriftgelehrten und Pharisäer (Matthäus), die Hohepriester und Führer (Lukas) oder einfach die Juden sein (Johannes). Andererseits ist Jesus der verborgene Messias, der schon bald als Menschensohn zurückkehren wird (Markus), der messianische Lehrer, der das Gesetz und die Propheten erfüllt (Matthäus), der Prophet der sozialen Gerechtigkeit (Lukas) und der menschgewordene Logos, die Manifestation der göttlichen Gegenwart (Johannes). Natürlich ist es nicht möglich, all diese Darstellungen zu einem „jüdischen Jesus" zusammenzufassen - insbesondere dann nicht, wenn man sie mit der Gestalt vergleicht, die zu Beginn dieses Beitrags skizziert worden ist.

Wie kann dieses polemische und pluralistische Bild heute am besten so angepasst werden, dass es bei Juden, die aufrichtig an einem Dialog interessiert sind, die christliche Darstellung des Juden Jesus aber als kränkend und beunruhigend empfinden, keinen Anstoß erregt? Stehen wir vor dem Dilemma, das Rosemary Ruether formuliert hat: dass nämlich alle christologischen Aussagen automatisch antijüdisch sind? Vielleicht ist dies einer der Fälle, wo die Gestalt des historischen Jesus als Schutz gegen eine triumphierende Christenheit fungieren kann, die nicht aufhört, ihre ahistorischen und damit verzerrten Ansprüche zu formulieren. Die Suche nach dem jüdischen Jesus innerhalb der Parameter kontextueller Plausibilität kann ein besserer Ausgangspunkt für einen Dialog sein als die Betonung seiner Einzig- und Andersartigkeit. Schließlich erhebt Jesus an keiner Stelle des Evangeliums den Anspruch, der Messias zu sein, auch wenn andere ihn als solchen proklamieren: „Du sagst es", ist seine Antwort, als Pilatus ihn im Verhör danach fragt. Diese Antwort impliziert, dass Titel oder Ansprüche für ihn weniger wichtig waren als ein gelebtes messianisches Leben. Die Zukunft wird Gott entscheiden. Jüdische und christliche Forscher, die trotz aller Verzerrungen der Jahrhunderte nach der gemeinsamen Wahrheit ihrer verschiedenen Überlieferungen suchen, werden gut daran tun, diese Aussage des jüdischen Jesus als Ausgangspunkt zu wählen.

Weiterführende Literatur

Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. 2007

Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004

David Flusser (mit R. Steven Notley), *The Sage from Galilee. Rediscovering Jesus' Genius*, Grand Rapids, Michigan ^{4}2007

Sean Freyne, *Jesus - a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus Story*, London/New York 2004

Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Historical Jesus*, Chicago 1998

Amy-Jill Levine, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, New York 2006

E. P. Sanders, *Jewish Practice and Belief, 63 B.C. - 70 A.D.*, London 1988.

Geza Vermes, *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vluyn 1993

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Das Geheimnis von Jesus dem Christus: Gottheit „in" der Menschheit

Andrés Torres Queiruga

Im christologischen Mysterium verknüpfen sich die Hauptstränge der christlichen Theologie. Das Verständnis des Verhältnisses von Menschheit und Gottheit betrifft das Glaubensverständnis und den gelebten Glauben sehr grundlegend. Eine grobe Schematisierung macht eine zweifache Bewegung sichtbar: Zunächst: Die Tatsache und die konkrete Art und Weise des Menschseins Jesu bilden die Grundlage für einen *induktiv vorgehenden Aufstieg* bis zum Bekenntnis der Gottheit. Dann: Der Gottheit kommt der Primat zu, und sie wird zum Ausgangspunkt für die *deduktiv absteigende Bewegung*, von der aus die Menschheit Christi gedeutet wird. Dabei macht sich die Tendenz bemerkbar, die Menschheit zu verdunkeln oder sie sogar zu leugnen. Das Hauptinteresse dieses Beitrages ist es, die Gründe für diese Bewegung zu verstehen und die Notwendigkeit aufzuzeigen, zu einem neuen Gleichgewicht zu gelangen, indem man sich zur Gottheit *in* der Menschheit bekennt.

I. Von der realen zur deduzierten Menschheit

Der verkündende Jesus wurde selbst zum Verkündeten: Dies war sicherlich eine unausweichliche Umkehrung, sie hatte jedoch bedeutende Konsequenzen. Das religiös-kulturelle Milieu und die Notwendigkeit der Apologetik lenkten die Aufmerksamkeit auf das metaphysische Verständnis der Gottheit Jesu, die mehr und mehr das Verständnis seiner Menschheit präjudizierte. Es ging nicht darum, wie Jesus tatsächlich *war,* sondern wie er als Erscheinung der Gottheit *sein musste.* Anfangs bestand der Prozess im Schritt von der Begegnung (*dass* Jesus existiert) hin zu einer Überraschung (*wie* er lebt), um schließlich die Gottheit zu entdecken (*wer* es ist, der so lebt). Dann kehrte sich die Perspektive um: Vom *Wer* ging man zum *Wie* über, und in der Extremform dieser Sichtweise, im Doketismus, stellte man sogar das *Dass* in Frage. Es regte sich Widerstand dagegen, vor allem aus dem judenchristlichen Milieu, und die Entstehung der Evangelien verdankt sich sicherlich dem Interesse, das Gleichgewicht wiederherzustellen, das bereits im Johannesevangelium gefährdet ist.[1] Das tatsächliche Menschsein tritt in den Hintergrund. Die verworrenen theologischen Kontroversen zeigen, dass im Extremfall „das Alltagsleben des irdischen Jesus als das eigentlich Wunderbare erscheinen"[2] musste. In Anspielung auf die beiden großen Verfechter der Gottheit konnte man in der Tat sagen, dass für Athanasius der inkarnierte Logos „kein menschliches Wesen ist"[3] und dass Hilarius „auf subtile Weise einen Doketismus vertritt"[4]. Das Konzil von Chalkedon musste bereits das Konzil von Ephesus korrigieren: „wahrer Gott", aber auch „wahrer Mensch"[5]. Es war ein instabiles Gleichgewicht. Der Neochalkedonismus machte deutlich, dass es immer noch ein Klima gab, das die Gottheit auf Kosten der Menschheit betonte. In der Tat hat sich bis heute eine Vorstellung festgesetzt, die Karl Rahner als heimlichen Monophysitismus bezeichnete.

Zum Glück war das nicht alles. Niemals hat die Frömmigkeit den Sinn für das Menschsein Jesu verloren. Es wurden weiterhin die Evangelien gelesen, die von Jesu Taten, seiner Zärtlichkeit, seinem Mitleiden und seinem Leid berichten. Die Frömmigkeit bezog daraus weiterhin ihre Nahrung. Es war kein Zufall, dass Thomas von Kempen als Vertreter der *Devotio moderna* gegen die „genera" und „species" der Scholastiker protestierte und die „Nachfolge Christi" forderte. Die Bibelkritik, die ein wörtliches Verständnis überwand, und die Geschichtswissenschaften, die die kulturelle Bedingtheit des Dogmas aufzeigten, machten zusammen mit einer Kultur, die die Autonomie des Weltlichen und die Fülle des Phänomens Mensch wertschätzt, die Dringlichkeit deutlich, die menschliche Dimension wiederzuerlangen, und sie fanden dafür neue Wege.

Man kann die moderne Christologie als den Versuch interpretieren, die Umkehrung wieder umzukehren und zum Anfang zurückzukehren: „den Weg der Apostel von Neuem zu gehen" (E. Schillebeeckx). Man betrieb Christologie „von unten" in einem radikalen Sinn: Man wollte die Menschheit Jesu befreien und von ihr aus zur Bedeutung der Gottheit gelangen. Dies ist ein schwieriges und riskantes Unterfangen, wie Albert Schweitzer aufzeigte und wie es bis heute

sowohl die Irrtümer als auch die Verurteilungen deutlich machen. Doch es ist andererseits notwendig, möglich und fruchtbar, was die großartigen zeitgenössischen Christologien beweisen; sie haben zwar einen offenen und unvollständigen Charakter, aber es sind ohne Zweifel die besten der Christentumsgeschichte.

Der schwierige theoretische Anspruch und eine echte „Notwendigkeit der Zeit" prägen das aktuelle Profil des christologischen Problems: das im Lauf der Tradition Erreichte neu zu durchdenken und in ein neues kulturelles Paradigma zu übersetzen.

II. Jesus, wahrhaft und in qualifizierter Weise Mensch

Die Menschheit Jesu im umfassenden Sinn ist der Ausgangspunkt: nicht nur, *dass* er wahrhaft Mensch ist, sondern, jenseits alles heimlichen Monophysitismus, *wie* er Mensch ist, um von da aus die Offenbarung seines und unseres Mysteriums zu entziffern.

1. Das „Dass" wiedererlangen: die Menschheit Jesu, Grammatik seiner Offenbarung

Im Konzil von Chalkedon wurde die ausdrückliche Leugnung der Menschheit ausgeschlossen. Doch sie konnte mit solch mythischen und fälschlicherweise vergöttlichenden Mitteln zum Ausdruck gebracht werden, dass sie tatsächlich „unmenschlich" und unserer Geschichte fremd erschien, einer Geschichte nämlich, in der man sucht, hofft, leidet, vertraut, der Versuchung des Zweifelns standhält, glaubt und im Laufe der Zeit reift. Wir alle erinnern uns an einen Jesus, dem ein Wissen eingegeben war und der seherische Qualitäten hatte; der alles (aus dem Bauch heraus) wusste; der „im Tiefsten der Seele" kein Leid kannte; der nur deshalb zweifelte, betete und fragte, um uns ein Beispiel zu geben, da er es eigentlich nicht nötig hatte; der ausdrücklich verkündete, dass er der Messias, der Sohn Gottes, Gott sei ... So wetteiferte man darin, zu betonen, wie sehr er sich von uns unterschied, von der wundersamen Geburt angefangen bis zu einer Sündenfreiheit, die weder Begrenzungen noch Mängel irgendwelcher Art zuließ.

Dies war eine gut gemeinte Art und Weise, sich zu Jesu Gottheit zu bekennen. Doch diese Gottheit *las* man nicht *lernend* seinem wahren Menschsein *ab*, sondern man *verfügte* sie von vornherein und *leitete* sie aus dem *ab*, was Jesus - gemäß unseren Kriterien - sein *musste*, um Gott sein zu können. Dieses abgeleitete Menschsein schien im Bekenntnis seine Grundlage zu haben. Es in Frage zu stellen, bedeutete den Glauben in Frage zu stellen, was zu spontaner Abwehr und Verurteilung durch die Institution führte. Wir haben es mit einer völligen Verkehrung ins Gegenteil zu tun: Im Namen des Glaubens dränge sich eine allzu menschliche Deutung auf, die das wahre Menschsein des Herrn verdunkelte. Dies

stellt eine ständige Versuchung dar. Bereits Jesus selbst „tadelte" deshalb die Apostel (Lk 9,55) und bezeichnete Petrus als „Satan" (Mt 16,23).

Die Befürchtungen und Widerstände sind verständlich, denn das, was auf dem Spiel steht, ist heilig, und es fällt schwer, umzudenken. Doch gerade deshalb ist es notwendig (*dei*), dies im Namen des Glaubens zu lernen und zur Umkehr bereit zu sein. Es ist deshalb notwendig, auf die weitere Entwicklung zu setzen und in die Lehre zu gehen. Rahner erregte Anstoß, da er von einem unthematischen und sich entwickelnden Bewusstsein Jesu sprach: Es gäbe eine „offensichtliche Übereinstimmung" zwischen seiner kulturellen Reifung und den Fakten des Evangeliums. Heute erregt es Anstoß, dass man an dieser Aussage immer noch Anstoß nimmt. Auf dem einmal Gelernten zu beharren und sich um die Fortschritte in der Forschung nicht zu kümmern führt verstärkt dazu, jede neue Sichtweise als häretisch zu betrachten, ob es nun um die Kindheitsgeschichten, die christologischen Hoheitstitel, die Auferweckung des Lazarus, die Erscheinungen oder das leere Grab geht. Auf diese Weise verdunkelt man die Tatsache, dass der wahre Skandal darin besteht, in einem „kritischen Zeitalter" (Kant) den Glauben angesichts des zunehmenden historischen Wissens unglaubwürdig werden zu lassen.

Dieses historische Wissen in seinen unvergleichlichen Fortschritten entdeckt Jesus in seinem sehr konkreten Menschsein als einen galiläischen Jesus, der an den gesellschaftlichen und religiösen Bewegungen seines Volkes und seiner Zeit teilgenommen hat, als einen „Bauern aus dem Mittelmeerraum" oder einen „Juden am Rand der Gesellschaft". Dabei geht es nicht um bloße historische Neugierde, sondern diese Fakten bilden den konkreten Kontext, in dem sich der wirkliche Jesus offenbarte: nicht mittels einer theoretischen „Gnosis", sondern „durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung" (*Dei Verbum*, 4). Es gibt nichts Unchristlicheres als die instinktive Angst vor dem, was die historische Forschung zutage fördert, zumal doch im Vertrauen auf die „Selbstevidenz der Gestalt" (H. U. von Balthasar) die angemessene Haltung die dankbare Öffnung wäre, denn jeder neue Charakterzug bereichert die *Grammatik*, mit Hilfe derer wir die Offenbarung entziffern können. Jesu Zeitgenossen hatten eine direkte Erfahrung von ihm. Zu uns gelangt er nur über den Weg von Deutungen. Der tiefe Sinn der Forschung über den „historischen Jesus" besteht genau darin, hinter diese Deutung zu gelangen, um mit Hilfe dieser Forschung zur *selben Erfahrung* zu kommen und sie

Der Autor

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in Aguino-Ribeira, Spanien. Er besitzt Doktortitel in Philosophie (von der Universität Santiago de Compostela) und Theologie (von der Gregoriana in Rom). Er lehrte Fundamentaltheologie am Instituto Teológico Compostelano (1968–1987) und ist derzeit Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago. Unter seinen Veröffentlichungen sind auf Deutsch zugänglich: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (Frankfurt 1996); Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion (Darmstadt 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Den Pluralismus neu denken: von der Inkulturation zur Inreligionation" in Heft 1/2007. Anschrift: Facultad de Filosofia. Campus Sur, 1784 Santiago de Compostela, Spanien. E-Mail: atorres@usc.es.

innerhalb *unserer* Kultur zu deuten. Die Erfahrung hat den Text entstehen lassen. Der Text ermöglicht es, die Erfahrung zu erschließen. Den Text kritisch zu analysieren mag hochmütig erscheinen, doch in Wahrheit ist es das allerdemütigste Unterfangen. Es kann wie eine Bedrohung wirken, doch je mehr man entdeckt, um so reichhaltiger und wahrhaftiger ist die Grammatik, die uns das christologische Geheimnis entschlüsselt.

2. Sich dem „Wie" zuwenden: Das Geheimnis Jesu offenbart unser Geheimnis

Die Spekulation „von oben" kümmerte sich nicht um die Menschheit Jesu. Sie bestätigt das Faktum der Geschichte, überspringt jedoch die Bedeutung des konkreten „Wie". Jesus, der aus demselben Lehm gemacht ist wie wir und „aus einer Frau" (Gal 4,4) geboren wurde, offenbart den letzten Sinn unseres Lebens, sofern dieses im Geheimnis Gottes selbst verwurzelt ist. Dies bringt einer der erleuchtetsten Konzilstexte folgendermaßen zum Ausdruck: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf." (*Gaudium et spes,* 22) Die Debatten um „Naturen" und „Hypostasen" hatten ihre historische Berechtigung, doch sie verkürzten die theologische Reflexion, indem sie sie daran hinderten, sich dem Entscheidenden zuzuwenden: zu fragen, wie Jesus war und lebte, um aus seinen Worten, seinen Taten und seinen Haltungen abzulesen, wie wir selbst sind und leben sollen. Nicht einmal die „kenotischen" Theologien, die vielleicht einen Fortschritt in Bezug auf das „Dass" bedeuteten, entkamen immer der Gefahr der Spekulationen, die das „Wie" verdunkelten.

Die Frömmigkeit - ich betone es nochmals - verstand es besser, und jede lebendige Bewegung innerhalb der Kirche bezog ihre Nahrung aus der Nachahmung und Nachfolge dessen, wie Jesus war und gelebt hat. Die unterschiedlichen Akzente ergaben sich aus Entdeckungen von neuen Dimensionen: *Devotio moderna,* ignatianische Exerzitien, „revision de vie", befreiende Nachfolge. In Jesus lernen wir, dass unser Dasein von der unendlichen Liebe Gottes und der bedingungslosen Vergebung des Gottes, zu dem wir *Abba* sagen dürfen, umhüllt und in ihr geborgen ist; dass das Vertrauen auf ihn den „Mut zum Sein" (P. Tillich) begründet; dass das wahre Menschsein nicht in Reichtum oder Macht liegt, sondern in der Liebe, der Vergebung und im Dienen; dass die einzig legitime Art, an Gott zu glauben, darin besteht, die Geschwisterlichkeit unter den Menschen zu leben und zu fördern.

Seinen Seligpreisungen entspringen die Inspiration, die Überzeugungskraft und die Anziehungskraft der Theologien der Hoffnung und der Befreiung. Von ihnen her werden die Option für die Armen, die zentrale Bedeutung der Opfer, der Kampf gegen das Böse, die Verkündigung der Auferstehung zum entscheidenden Kriterium des Sinnes unseres Menschseins innerhalb der Geschichte. Die neuen Bemühungen um den historischen Jesus haben hier, auch wenn sie es selbst nicht immer ausdrücklich wissen, ihre tiefe Bedeutung und folgen einem sicheren Glaubensinstinkt. (Und ich wage sogar zu behaupten, dass selbst die unwürdigen

Verzerrungen einer bestimmten heutigen Lektüre auf die geheime Suche nach einem wahrhaft menschlichen Jesus verweisen).

3. Gott wurde Mensch ...

Auch was das Geheimnis Gottes betrifft, ändern sich die Akzentsetzungen. Jesus ist theozentrisch: Sein ganzes Menschsein ist Offenbarung und wird zum „Wort" Gottes; er lenkt den Blick nicht auf metaphysische Spekulationen, sondern auf den „anderen Gott", den sein Verhalten aufscheinen lässt. Erhaben und transzendent ist er Gegenstand tiefster Anbetung und wird als *Abba* konkret gelebt. In den Mittelpunkt rücken die Gewissheit seiner grenzenlosen Liebe, der kein einziges Haupthaar entgeht und die auch die Bösen nicht ausschließt (Mt 5,43-48; Lk 6,35-36), das Vertrauen auf seine bedingungslose Vergebung und vor allem - als klare Folge daraus - seine Parteinahme für die Armen, Verfolgten und Ausgegrenzten. Jesus führt die prophetische Verkündigung bis in deren letzte Konsequenz weiter und macht offenbar, dass das dringlichste Interesse Gottes nicht in seiner Verherrlichung oder darin besteht, dass ihm gedient werde, sondern dass es ihm am allermeisten um das Leid seiner Söhne und Töchter geht. Deshalb stellt er sich auf ihre Seite, und gegen alle menschliche Gewalt und Vernunft werden genau sie selig gepriesen. Der Glaube an ihn besteht nicht im Bekenntnis zu einem Dogma (Mt 7,21) noch aus „Weisheit und Klugheit" (Mt 11,25) oder aus Beherrschung, Ausbeutung und Tyrannei (Mk 10,42-45; Mt 20,25-28; Lk 22,25-27), sondern aus Mitleid, Hilfe und Dienst: „Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters [...] denn ich hatte Hunger, und ihr habt mir zu essen gegeben." Von daher entsteht der Drang, sich dem göttlichen Geheimnis zu öffnen und - genau übersetzt - zu bekennen, dass „Gott beständiges Lieben ist" (1 Joh 4,8.16), und der Mut, die Konsequenz daraus zu ziehen, dass „das einzige Interesse Gottes in der Geschichte der Mensch ist", da Gott „nichts anderes zu tun versteht, tun will und kann, als zu lieben"[6].

Noch vor aller metaphysisch-christologischen Spekulation ist das die erste und grundlegende Bedeutung der „Inkarnation": dass Gott nach langer Vorbereitung im Alten Testament und in den Religionen dank der Menschheit Jesu, die vollkommen offen war für seine Liebe und seinen Anruf, uns schließlich sein wahrhaftigstes und letztgültiges Antlitz zeigen konnte. Die grundlegende Aufgabe der Christologie besteht darin, diese Menschheit zu betrachten, sie in Demut aufzunehmen, sich von ihr belehren zu lassen, ohne ihr unsere eigenen Kriterien aufzuzwingen. Erst danach und mit Hilfe dessen kann alles Übrige in berechtigter Weise folgen.

III. Das Geheimnis der Gottessohnschaft: Gottheit „in" der Menschheit

Das „Dass" und das „Wie" führten zur Frage nach dem „Wer". Das fragte man damals, und das müssen wir auch heute fragen: Wer ist/war dieser, der „mit

Vollmacht spricht", „das Gute tut" und „bis zum Äußersten liebt"? Unsere Situation kann man jetzt als dialektisch bezeichnen: Sie erfordert eine Antwort, die ausgehend vom historischen Realismus ohne Vorbehalte die Menschheit bejaht, die aber mit der Tradition das Mysterium der Gottheit wahrt. Dies ist eine gewaltige und unabgeschlossene Aufgabe. Hier sind nur sehr schematische Hinweise möglich.

1. ... damit der Mensch Gott werde

Der Perspektivenwechsel ist von entscheidender Bedeutung: Nicht im Außer- oder Übermenschlichen, sondern *im Menschlichen selbst* muss man das Geheimnis suchen. W. Pannenberg formuliert in diesem Sinne energisch: „Und wo etwa die Aussage, dass Jesus Gott ist, der wirklichen Menschheit Jesu widersprechen würde, da würde man wohl eher das Bekenntnis zu seiner Gottheit fahren lassen, als daran zu zweifeln, dass Jesus wirklich Mensch war."[7] L. Boff meinte: „So menschlich wie Jesus kann nur Gott selber sein."[8] Mit diesem Satz übersetzte er sehr treffend das Grundprinzip von Karl Rahners Christologie, der die Behauptung aufstellt, dass sich die menschliche Eigenständigkeit nicht umgekehrt sondern direkt proportional zur göttlichen Gegenwart verhält: „Darum ist Christus am radikalsten Mensch und seine Menschheit die selbstmächtigste, die freieste, nicht obwohl, sondern weil sie die angenommene, die als Selbstäußerung Gottes gesetzte ist."[9]

Dies stellt einen wahrhaften Paradigmenwechsel dar. Spinoza warnte vor einer Inkarnation, die als „Transformation" verstanden würde (dabei würde Gott verschwinden und der Mensch in Erscheinung treten): „Was übrigens einige Kirchen zu diesem hinzusetzen, dass Gott die menschliche Natur angenommen habe, so erinnerte ich ausdrücklich, dass ich nicht weiß, was sie sagen; ja, um die Wahrheit zu gestehen, diese Rede scheint mir so widersinnig, als wenn mir jemand sagte, der Kreis habe die Natur des Quadrates angenommen."[10]

Das ist von grundlegender Bedeutung. Doch wenn man dies wirklich ernst nähme, hätte dies eine gründliche Revision zahlreicher Traktate zur Folge und würde viele theologische Floskeln beseitigen. R. Bultmann klagte energisch die Notwendigkeit einer „Entmythologisierung" ein: Manchmal müssten wir eine solche „größer als er selbst" und vielleicht auch „gegen ihn" (P. Ricœur) denken, aber wir dürften niemals hinter ihn zurückfallen. K. Rahner warnte vor der Univozität des „ist" im Hinblick auf Jesus und sein Verhältnis zu Gott, als handelte es sich um nebeneinander bestehende Wirklichkeiten.

Das Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung als Identität in der Unterschiedenheit zu denken stellt heute vielleicht *den entscheidendsten Punkt* für ein grundlegendes Neudurchdenken des christologischen Mysteriums dar. Es macht sich bereits im Gespräch zwischen Lessing und Jacobi um das *hen kai pan* Spinozas und vor allem im Bemühen der Idealisten bemerkbar. Die Christologie hat ihren Ort zwischen dem abgesonderten Gott des „unglücklichen Bewusstseins" und dem Absoluten, das die Kreatur auf dialektische Weise aufhebt. H. U. von Baltha-

sar selbst behauptete: „Maximus [Confessor] [ist] mit seiner christologischen Philosophie des Gottmenschentums die Wahrheit Hegels."[11]

Der Wandel kann und muss vollzogen werden. Die Gefahr besteht nicht darin, die Menschheit zu betonen, sondern vielmehr, sie in positivistischer Manier in sich abzukapseln und so in den historischen Daten einzig und allein den „Zimmermannssohn" (Mt 13,55; Lk 4,22) zu sehen. Die Menschheit Jesu ist Ikone und nicht Idol, Realsymbol und kein leeres Zeichen. Sie ist als Grammatik unverzichtbar, denn ohne Literalsinn gibt es kein Symbol, und erschließt so ein einmaliges und endgültiges Geheimnis: *ep'eschatou.* An dieser Stelle kann die Reflexion sicherlich ihren Schritt verlangsamen und sich von der Tradition „an der Hand nehmen" lassen - nicht, um sich diktieren zu lassen, sondern um - anders, als es bei bestimmten akademischen Arbeiten der Fall ist - Exkurse über bereits Erforschtes zu vermeiden und sich auf das Wesentliche zu konzentrieren. Dies ist eine kritisch angenommene Vormundschaft, die von dieser Erfahrung lernt, welche in „einem Zeitraum von nicht einmal zwei Jahrzehnten", wie M. Hengel[12] meinte und wie es u.a. L. Hurtado[13] bestätigte, die erste Gemeinde dazu brachte, das christologische Mysterium zu verkünden. Dieses zeigte sich in einer „Frömmigkeit", die, ohne den alttestamentlichen Monotheismus zu leugnen, in Symbolen ihren Ausdruck fand, die Christus mit dem Innersten von Gott selbst in Verbindung brachten und die dann später in dogmatische Formeln übersetzt wurden.

Der kulturelle Wandel trübte diese zweifache Vermittlung. Paradoxerweise erwies sich die erste, neutestamentliche, aufgrund der Unmittelbarkeit ihrer Sprache als klarer. Die heutige Christologie reflektiert dies, indem sie auf der *religiösen* Bedeutung des Dogmas und auf der *Soteriologie* als Auslegungsprinzip der Christologie besteht. Natürlich geht es nicht darum, die dogmatische *Wahrheit* oder deren kulturelle Legitimität in Abrede zu stellen, doch sie leugnet die unauflösliche Verbindung mit ihrer philosophisch-begrifflichen Vermittlung. Das seinerzeit Gesagte war zu seiner Zeit denkbar, doch „es wäre sogar eher kindisch als gewagt, dies heute weiterhin so zu sagen"[14]. Es geht darum, das Wesentliche festzuhalten: Das, was Nicaea endgültig gegen Arius aussagen wollte, ist, dass „kein Geringerer als Gott selbst es war, der in Jesus gegenwärtig war und in ihm gehandelt hat"[15]. Paulus, der so nah am Anfang steht, gebraucht immer wieder Worte, die die innere Struktur dessen zum Ausdruck bringen: „Der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus" (Röm 15,6; 2 Kor 1,3; 11,31; Kol 1,3; Eph 1,3.17). J. D. G. Dunn erklärt dies so: „Jesus ist der *einzige* Herr, genau so wie und genau deshalb, weil Gott der *einzige* Gott ist."[16]

Man muss die Identität von Gott und Jesus bekennen und die Unterscheidung wahren. Dies ist eine schwer einzuhaltende Balance. Bei Paulus ist sie dank seines unerschütterlichen Monotheismus gewahrt, doch später wurde sie durch die Begrifflichkeit der Dogmen erschwert. Es wäre die Selbstaufgabe der Theologie und erkenntnistheoretisch naiv, wenn man den Wahrheitsgehalt dessen leugnen würde, was Hegel über die Trinität sagte: „Wenn ein Sinn in dieser Dreieinigkeit ist, so müssen wir ihn verstehen. Es wäre schlecht bestellt, wenn keiner in

etwas wäre, was zwei Jahrtausende die heiligste Vorstellung der Christen gewesen."[17] Doch dieser Sinn muss von einem objektivierenden wörtlichen Verständnis befreit werden. Dieselbe Tradition hat dem „Gott wurde Mensch" ergänzend hinzugefügt „damit der Mensch Gott werde", und so das Gleichgewicht bewahrt. Der Symbolismus betrifft beide Teile der Aussage. „Gott werden" hat seine Grundlage im Mysterium Jesu, aber von ihm aus wird es über *jeden* Menschen ausgesagt. Damit wird mit jedem wörtlichen Verständnis gebrochen, das, was der Mensch ist, wird mit Jesus erhellt, doch umgekehrt werden auch vom Menschen her die Aussagen über Jesus erleuchtet: göttlich *in* seiner Menschheit. In diesem Spannungsverhältnis, das zwei sehr unterschiedliche kulturelle Horizonte miteinander verbinden muss, müssen wir heute seine Gottheit neu deuten. Die ursprüngliche Erfahrung leuchtet die Tiefe der Menschheit Jesu aus, doch ihr Realismus bildet heute die Grammatik, die uns mit *zeitgemäßen Begriffen* der Bedeutung der Gottheit Christi näherbringt.

2. Der Same einer Christologie

Ich erinnere mich an den heilsamen Eindruck, den Schillebeeckx bei mir hinterließ, als er die Schwierigkeiten eingestand, die dafür sorgten, dass sein Jesus-Buch offen und unvollendet geblieben sei. Ich sah ein, dass dies das Schicksal einer im aufrichtigen Sinne aktuellen Christologie sein müsse: „Jenseits eines ersten und oberflächlichen Eindrucks versteht man sogleich, dass vieles, vielleicht das Beste dessen, was sie beitragen kann, gerade diesen Schwierigkeiten zu verdanken ist. Man konnte nichts anderes erwarten, wenn es wirklich darum ging, neue Wege zu erschließen."[18]

Glücklicherweise eröffnet eine aktuelle Schwierigkeit auch neue Möglichkeiten. Vielleicht muss man das Wesentliche gerade im Innersten der Spannung selbst suchen, indem man sie auf ihre spezifische Bedeutung hin ergründet. In Jesus dem Christus lernen wir, dass die unabweisliche Behauptung des Menschlichen in keinem Widerspruch zu dessen radikaler Verwurzelung in Gott steht. Die objektivierende Sichtweise, die die göttliche Unterschiedenheit analog zur geschöpflichen Verschiedenheit interpretiert, so dass das „Andere" Gottes die Negation des Geschöpfes wäre (Feuerbach), bewirkte ein unvermeidliches „unglückliches Bewusstsein" und verdunkelte die Tradition, aber sie beherrschte sie niemals völlig. Vom thomanischen „Die Vollkommenheit des Geschöpfes schmälern bedeutet die Vollkommenheit der Macht Gottes schmälern" (*Summa contra gentiles,* 69,15) bis zum *Non-aliud* des Nikolaus von Kues war sich das Christentum - gegen Heideggers Vorwurf der Onto-Theologie - stets bewusst, dass unsere Verwurzelung in Gott, der aus Liebe erschafft, die Autonomie allererst begründet und sie keineswegs unterdrückt: Es ist ihr Wesen, sie zu bejahen.

Die unendliche Tiefe dieser Verwurzelung, in der alles seinen Ursprung hat, erlaubt es uns, die Andersheit Jesu zu erfassen, ohne seine Kontinuität mit uns zu verleugnen, uns, den Söhnen im Sohne (*filii in Filio*). Die Differenz führt nicht zur Fremdheit, im Gegenteil, sie bringt ihn näher und eint. Sie ist Unterschiedenheit in Kontinuität, Unterschiedenheit durch „Intensivierung". Diese Auffassung tilgt

jede mythologische Vorstellung und Verkehrung mitsamt der Wurzel aus. Indem sie die Blickrichtung umkehrt, ermöglicht sie es, Christus nicht von oben zu betrachten und ihn als einen zu sehen, der von außen in die Welt einbricht, sondern als einen, der - wie wir, aber in spezifischer Unterschiedenheit - demselben göttlichen Schoß entspringt. (Man denke an die tiefen Betrachtungen Meister Eckharts: geschaffen im selben Sein, das Christus gezeugt hat.) Hier liegt die tiefe Bedeutung der Rahner'schen Definition von der „Christologie als endgültig zu sich selbst gekommener Anthropologie": Sie sagt keineswegs alles und kann es auch gar nicht, aber vielleicht erschließt sie den realistischsten Weg hin zur unausschöpflichen Bedeutung. Sie formuliert eine dringliche Aufgabe für die heutige Christologie.[19]

Die *Gottheit* Jesu ist hier keineswegs in Gefahr, sondern gelangt hier vielmehr zu ihrer unendlichen Tiefe, denn „wie" und „wer" Jesus ist, hat seine Wurzeln im ewigen Entschluss Gottes. Gott selbst ist es in seinem *ewigen* Sein und seiner *ewigen* Freiheit, der sich in Jesus offenbart, sowohl im Sinne der Heilsökonomie in der Geschichte als auch im immanenten Sinne des göttlichen Seins selbst. Jesus ist so, weil Gott von Ewigkeit her sich selbst als Vater Jesu will und bestimmt. Die Einzigartigkeit zeigt sich hier als identisch mit der göttlichen Hervorbringung des Sohnes.

Gleichzeitig leugnet die Solidarität nicht die Ontologie, sondern füllt sie vielmehr in der Soteriologie mit Leben: *pro nobis*. Gerade weil die Schwierigkeit, die „Unterschiedenheit" Christi zu verstehen, seiner tiefen „Identität" mit uns entspringt, verweist sie auch auf den Brennpunkt höchster Bedeutsamkeit. Ich vermute, dass sich hier möglicherweise ein fundamentales Kriterium einer künftigen Christologie anfanghaft bemerkbar macht, das man folgendermaßen zum Ausdruck bringen könnte: *Die Aussagen über Jesus Christus erlangen insofern effektive Bedeutung, als man sie - in irgendeiner Weise und in der rechten Verhältnismäßigkeit - auch uns zuschreiben kann.* Bereits Blaise Pascal sagte: „Es ist eines der großen Prinzipien des Christentums, dass alles, was Jesus Christus zustieß, sich auch in der Seele und im Leib eines jeden Christen vollziehen muss."[20] Den Aussagen Rahners liegt dies ständig zugrunde. Er sah die hypostatische Union als „ein inneres Moment der Ganzheit der Begnadigung der geistigen Kreatur überhaupt"[21]. Und es sei daran erinnert, dass dies auch das Zweite Vatikanische Konzil voraussetzt, wenn es sagt, dass sich unser Geheimnis im Geheimnis Christi aufhellt: Wenn wir dieses verstehen, verstehen wir uns selbst, wenn wir uns selbst verstehen, verstehen wir ihn.

In diesem Spannungsfeld von Kontinuität und Differenz wird sich die nie endende Aufgabe der Christologie stets bewegen. Sie wird in immerwährender Dialektik beiden Seiten gerecht werden müssen. Der einen und der anderen, die eine kritisierend und die andere fruchtbar machend. Jesus, den wir als Bruder kennen und als den Christus bekennen, ist der „Pionier" *(archechós)* und der Erstgeborene (*protótokos*): gleich, aber unterschieden, unterschieden, aber gleich.

[1] Vgl. Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums,* Gütersloh 2008, 81-98.

[2] Georg Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie,* Regensburg 2001, 55.

[3] Richard P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy,* Michigan [2]2007, 451.

[4] Ebd., 501.

[5] Joseph Moingt, *L'homme qui venait de Dieu,* Paris 1993, 201-209.

[6] Dies ist ein Leitmotiv meines Buches *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion,* Darmstadt 2008.

[7] Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie,* Gütersloh 1964, 193.

[8] Leonardo Boff, *Jesus Christus, der Befreier,* Freiburg i. Br. 1986, 126.

[9] Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums,* Freiburg i. Br. 1976, 224.

[10] Baruch de Spinoza, *Brief an Heinrich Oldenburg,* in: Der Briefwechsel Spinozas. Ein Menschenbild. Erster Teil, Halle 1919, 81 (23. Brief).

[11] Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine Theologie der Ästhetik,* Bd. 2: Fächer der Stille, Einsiedeln 1962, 655.

[12] Martin Hengel, *Der Sohn Gottes,* Tübingen 1975, 11.

[13] Hauptsächlich: Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity,* Grand Rapids 2003.

[14] Moingt, *L'homme qui venait de Dieu,* aaO., 627.

[15] Roger Haight, *Jesus Symbol of God,* Maryknoll 1999, 299; vgl. insb. 288-299 und passim. Vgl. des Weiteren Theißen, *Die Religion der ersten Christen,* aaO., 370-371, der es zum *Grundaxiom* des Monotheismus zählt.

[16] James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostel,* Grand Rapids/Cambridge 1998, 248; vgl. §§ 10-11. Dies wird durch die linguistischen und hermeneutischen Begleiterscheinungen der Kaiserverehrung (der Kaiser als „Kyrios", „Retter" und „Sohn Gottes") nicht verneint, sondern in einer „Kontinuität durch Kontrast" erhellt. Dies analysieren sehr gründlich: John Dominic Crossan/Jonathan L. Reed, *In Search of Paul,* San Francisco 2004. Dieselben Worte vermitteln eine gegensätzliche Erfahrung.

[17] Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Werke, Bd. 18/I), Frankfurt am Main 1986, 253.

[18] Vgl. das Kapitel „El proyecto cristológico de E. Schillebeeckx" in meinem Buch *Repensar la Cristología,* Estella 1996, 61-156, hier 107-108.

[19] Ich selbst habe dies in meinen Büchern zur Offenbarung und zur Auferstehung versucht. Auf „empirische Vermittlungen" zu verzichten verleugnet nicht die Heilsbedeutung, im Gegenteil: Diese wird dadurch auf kritische Weise auf einer tieferen und lebendigeren Ebene angeeignet.

[20] Blaise Pascal, *Brief an Monsieur und Madame Périer,* 10. 10. 1651, in: ders., Œuvres Complètes, Paris 1954, 497-498.

[21] Rahner, *Grundkurs,* aaO., 201.

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

Männlichkeit und Weiblichkeit: Zwei Gesichter des Mysteriums Jesu Christi

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Unter den theologischen Traktaten, die man von einer *Gender*-Perspektive her neu durchdenken muss, ist die Christologie wahrscheinlich einer der wichtigsten und mit Sicherheit am meisten umstrittenen. Denn einerseits bildet Jesus Christus den Mittelpunkt des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie, er ist der Konvergenzpunkt und die Ermöglichung des Zugangs der menschlichen Person - Mann und Frau - zum vom lebendigen Gott angebotenen Heil und damit zum Leben in Fülle, das dieser Gott selber ist. Andererseits ist für viele Frauen die Männlichkeit Jesu bzw. die historische Tatsache nicht unproblematisch, dass sich Gott in seiner ganzen Herrlichkeit und Majestät vor 2000 Jahren in Palästina in einem Mann inkarniert hat.

In diesem Beitrag wollen wir über diese christologische Frage und Herausforderung nachdenken, indem wir in einem ersten Schritt die Gedanken einiger wichtiger jüngerer feministischer Theologinnen dazu eingehend untersuchen. Dann werden wir unseren Blick den Evangelien zuwenden, um zu sehen, wie hier die Beziehung Jesu zu den Frauen und die Tragweite einer solchen Haltung im ausgesprochen patriarchalischen Kontext jener Zeit dargestellt wird. Dann werden wir den biblischen Befund theologisch zu reflektieren versuchen und dabei in Dialog mit der Psychologie treten, die die strikte Trennung und Unterscheidung von Männlichem und Weiblichem in der menschlichen Person problematisiert. Schließlich werden wir, getreu dem Prinzip, das jede Reflexion christlicher Theologie bestimmen muss, dies in einen trinitarischen Bezugsrahmen bringen. Wir hoffen, dass wir dann die Christologie als Frohe Botschaft und nicht als eine Bedrohung für die Männer und Frauen des 21. Jahrhunderts vermitteln können.

Jesus, der Mann aus Nazaret, und der theologische Feminismus

Viele feministische Theologinnen stießen bei ihrem Versuch, das geoffenbarte Geheimnis aus ihrer Perspektive von Menschen weiblichen Geschlechts her zu bedenken, auf die Person und das Mysterium Jesu Christi als Hindernis.[1] Die Zentralität und die Herrschaft dieses männlichen Gottes kamen ihnen so vor, als

wäre die Kirche - dogmatisch, politisch, psychologisch und strukturell - im Dienst einer Kumpanei von Brüdern und Vätern geschaffen worden - eine Kirche, deren weibliche Glieder immer als Gehilfinnen oder Dienstbotinnen dargestellt oder in besonderen Fällen als den Männern sehr ähnlich geschildert wurden, um relativ gut in der Gesellschaft der Männer akzeptiert zu werden.[2]

Die Hauptkritik der Feministinnen besteht nun nicht so sehr darin, dass man den Gebrauch von männlichen Bildern bemängelt, um über Gott zu sprechen. Diese Bilder können an sich als endliche Bezugspunkte verstanden werden, die uns auf Gott verweisen. Das Problem besteht in Wahrheit darin, dass diese Bilder im wörtlichen Sinn verstanden wurden und so das Geheimnis als einen „Er", ein männliches Wesen identifiziert haben. Darüber hinaus kritisierte man den Gebrauch von Bildern, die aus einer patriarchalischen Sichtweise heraus geschaffen wurden. Die weibliche Dimension wurde einem Symbol, das insgesamt männlich bleibt, nur künstlich hinzugefügt.[3]

Die Christologie wurde von vielen Frauen als jene Lehre der Überlieferung angesehen, die am häufigsten gegen sie verwandt wurde. Einige Behauptungen großer Theologen wie Augustinus von Hippo und in der Hochscholastik Thomas von Aquin wurden in dem Sinne interpretiert, dass das männliche Geschlecht allgemein die Spezies Mensch repräsentiert. Allein der Mann repräsentiert die Fülle der menschlichen Möglichkeiten, während die Frau von Natur her körperlich, moralisch und geistig defizient ist. Diese Sichtweise führt schließlich zur Behauptung, dass die mangelhafte Seinsweise der Frau dieser nicht nur nach dem Sündenfall, sondern dem ursprünglichen Wesen nach eine untergeordnete gesellschaftliche Stellung zuweist. Sie ist von Natur her unterworfen. Deshalb handelt es sich bei der Inkarnation Gottes in einem Mann nicht um einen historischen Zufall, sondern um eine ontologische Notwendigkeit. Der Mann repräsentiert die Ganzheit der menschlichen Natur an sich und als Oberhaupt der Frau. Er ist die Totalität des Ebenbildes Gottes, während die Frau an sich nicht das Ebenbild Gottes darstellt und nicht an der Fülle des Menschseins teilhat.[4]

Wenn das Christentum wesentlich Nachfolge von Jesus Christus und Identifikation mit ihm ist und wenn darin das Heil und die volle Verwirklichung der Herzenssehnsüchte der Menschen bestehen, wie kann dann die Frau hier ihren Platz finden, wenn sie zugleich ihrer Weiblichkeit zuinnerst treu bleiben will? Wie kann sie einen Weg finden, sich als vollwertige Bürgerin des von Jesus verkündeten Reiches Gottes zu fühlen? Wie kann sie ihren Ort innerhalb der Offenbarung eines Gottes finden, der männliche Charakterzüge hat, und innerhalb einer Gemeinschaft, die von seinen Nachfolgern in ihrer Struktur und ihrer Gestalt wesentlich männlich geprägt wurde?

Die Kirche hat immer daran festgehalten, dass die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus die Frohe Botschaft des Heils für alle - (Juden und Griechen), Sklaven und Freie, Männer und Frauen - ist (vgl. Gal 3,28), und zwar für alle Zeit und überall. Dennoch stellen wir fest, dass sich die Praxis in den meisten Fällen nicht an diesen theoretischen Beteuerungen orientiert. Die Frau wurde eine lange Zeit hindurch innerhalb der Gemeinschaft der Kirche tatsächlich und schwer

diskriminiert, nicht nur, was die Ämterfrage betrifft, sondern auch und vor allem in theologischer Hinsicht. Wir meinen deshalb, dass der Blick von Frauen auf die neutestamentlichen Heilsereignisse neue Aspekte zutage fördern kann, die für uns, wenn sie aus einer weiblichen Perspektive erforscht und entfaltet werden, eine bessere Grundlage für die Behauptung schaffen können, dass die Christologie innerhalb des Befreiungsprozesses der Frau hier und heute ein unersetzliches Wort zu sagen hat.

Der Schlüssel für die Überwindung dieser Schwierigkeit liegt unserer Meinung nach in einer neuerlichen Begegnung mit dem Jesus der Evangelien, die die Grundzüge seiner Persönlichkeit und die Schritte seines Weges so nachzuvollziehen versucht, wie sie die ersten Zeugen erfahren haben. Das Ergebnis unserer Beobachtungen wird uns einen Mann entdecken lassen, der mit den Frauen seiner Zeit in einer besonderen Verbindung und in besonderem Einklang stand, der eine Gemeinschaft gründete und einen Lebensstil pflegte, welche die Frauen willkommen hießen und wo sie ihren Platz hatten. Ein Mann, der übrigens selbst eine tiefe Integration und Harmonie von „animus" und „anima", von Männlichem und Weiblichem lebte, die sein Menschsein ausmachten.[5]

Mit Blick auf Jesus

Das, was wir durch die Berichte der Evangelien von Jesus von Nazaret wissen, zeigt ihn uns als den Initiator einer Bewegung von Wandercharismatikern, in der Männer und Frauen in einem Verhältnis geschwisterlicher Freundschaft ihren Platz hatten. Diese Bewegung unterschied sich von der des Johannes des Täufers mit ihrer Betonung von Askese und Buße, sie unterschied sich auch von der Gemeinschaft von Qumran, zu der nur Männer zugelassen waren. Die Jesus-Bewegung zeichnete sich - abgesehen vom Hauptanliegen der Verkündigung des Reiches Gottes als konkretes historisches Projekt - durch Freude und durch die vorurteilsfreie Teilnahme an Festen und Gastmählern aus, zu denen Sünder und Ausgegrenzte insgesamt zugelassen wurden; sie zeichnete sich überdies durch den Bruch einer Reihe von Tabus aus, die die Gesellschaft dieser Zeit prägten.

Unter diesen Tabubrüchen ist der in Bezug auf die Frauen mit Sicherheit der

Die Autorin

Maria Clara Lucchetti Bingemer ist Professorin und Forscherin an der theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität von Rio de Janeiro. Sie promovierte 1989 in Systematischer Theologie an der Universität Gregoriana und leitete zehn Jahre lang das Loyola-Zentrum für Glaube und Kultur. Sie ist verheiratet und Mutter von drei erwachsenen Kindern. Unter ihren zahlreichen Veröffentlichungen sind auf Deutsch zugänglich: Christliche Eschatologie (zus. mit João B. Libânio, Düsseldorf 1987); Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen (zus. mit Ivone Gebara, Düsseldorf 1988). Jüngst erschien: Simone Weil – A força e a fraqueza do amor (São Paulo 2007). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Die V. Lateinamerikanische Bischofskonferenz" in Heft 4/2007. 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.

offensichtlichste.[6] Die Frau wurde zur Zeit Jesu gesellschaftlich und religiös als minderwertig betrachtet, „weil sie erstens nicht beschnitten war und damit eigentlich nicht zum Gottesbund gehörte, weil sie zweitens aufgrund ihrer biologischen Verfasstheit als Frau rigorosen Reinigungsvorschriften unterlag und weil sie schließlich Eva verkörperte - samt der ganzen Last der Geringschätzung, die man ihr aufgebürdet hatte“[7].

Das dreifache jüdische Gebet, wie es für das Rabbinertum des zweiten Jahrhunderts typisch war, entlarvt die Mentalität, die bereits zur Zeit Jesu im Judentum wirksam ist. In diesem Gebet dankte der fromme Jude Gott dreimal am Tag für drei Dinge: dafür, dass er kein Heide ist, dafür, dass er das Gesetz kennt, und dafür, dass er keine Frau ist.[8] Vor diesem Hintergrund erweist sich die Praxis Jesu nicht nur als Neuerung, sondern geradezu als schockierend. Obwohl Jesus zu diesem Thema keine ausdrückliche Lehre formuliert hat, ist seine Haltung den Frauen gegenüber so ungewöhnlich, dass sie selbst die eigenen Jünger überrascht (Joh 4,27).

Alle vier Evangelien berichten übereinstimmend, dass die Frauen an der Gemeinschaft des Reiches, die Jesus ins Lebens ruft, teilhaben; sie sind dabei nicht einfach nur zufälliges Beiwerk, sondern sie zeichnen sich durch aktive Teilnahme aus (Lk 10,38-42), und ihnen gelten sogar Jesu Wundertaten in besonderer Weise (vgl. Lk 8,2; Mk 1,29-31; Mk 5,25-34; Mk 7,24-30 etc.). Ein besonderer Aspekt des Evangeliums, der zugleich das Wesentlichste ausmacht, ist, dass die Frohe Botschaft in erster Linie den von Jesus befreiten Armen verkündet wird: den Enterbten, den Ausgestoßenen, den Heiden, den Sündern und den Ausgegrenzten jeglicher Art, zu denen auch die Frauen und die Kinder gehörten, die innerhalb der jüdischen Gesellschaft keine Anerkennung fanden. Aus all diesen machte Jesus die privilegierten Adressaten seines Reiches und integrierte sie voll in die Gemeinschaft der Kinder Gottes, denn mit seinem göttlichen Blick - unter dem beständigen Einfluss des Wirkens des Geistes und seiner besonderen Beziehung zum Vater-Gott - nahm er in all diesen Armen, zu denen auch die Frauen gehörten, Werte wahr, die gemeinhin verborgen waren: „das wertvolle Leben des geknickten Rohrs oder des nicht ausgelöschten Dochts, der immer noch glimmt“[10].

Die Frauen spielen innerhalb dieser Sichtweise des Evangeliums von einer radikalen Umkehrung der Gesellschaft, die die Praxis und die Lehre Jesu beförderten, eine wichtige Rolle. Unter den verschiedenen Kategorien von Ausgegrenzten sind sie es, die als Repräsentantinnen der Kleinen und Unterdrückten in Erscheinung treten. Das erste Messiasbekenntnis erfolgt im Verlauf des Gesprächs Jesu mit einer samaritanischen Frau (vgl. Joh 4). Eine syrophönizische (vgl. Mk 7,24-30) bzw. kanaanäische (Mt 15,21-28) Frau bringt Jesus dazu, die prophetische Geste der den Heiden verkündeten Frohen Botschaft zu erkennen. Unter den Armen, denen Jesu Seligpreisungen gelten, weil sie es verstehen, sich zu öffnen und sich dem Nötigsten zuzuwenden, ist die Gestalt der Witwe (vgl. Lk 21,3) diejenige, die sich als die am meisten von allem Beraubte und als die großzügigste erweist. Unter den moralisch Ausgegrenzten und denen, die außerhalb des Gesetzes

stehen, die anderseits als Erste ins Reich Gottes eingehen werden, werden die Prostituierten erwähnt (vgl. Mt 21,31). Zu den Unreinen, denen der Zugang zu den Riten und zum Bereich des Religiösen verwehrt ist, zählt die blutflüssige Frau (Lk 8,4; Mt 9,20-22) als Prototyp; sie ist, dem jüdischen Gesetz zufolge, ständig unrein (vgl. Lev 15,19) und macht alles unrein, was sie berührt.

Die Frauen sind also integraler und hauptsächlicher Bestandteil der messianischen Vision und Sendung Jesu, und darin werden sie als die am meisten Unterdrückten unter den Unterdrückten sichtbar.[11] Sie befinden sich ganz unten auf der sozialen Stufenleiter und werden deshalb als die Letzten betrachtet, die im Reich Gottes die Ersten sein werden. Auf ihren Schultern lastet eine mehrfache Unterdrückung: eine gesellschaftliche und kulturelle sowie eine durch die Klassenzugehörigkeit bedingte und sexistische. Deshalb sind sie die privilegierten Adressatinnen der befreienden Verkündigung und Praxis Jesu. Deshalb auch ist die Antwort dieser Unterdrückten und Diskriminierten auf die messianische Einladung so prompt und so radikal. Die Frauen befinden sich an der Basis des Netzes von sozialen Beziehungen zu jener Zeit und tragen die Last ihrer Widersprüche; deshalb haben sie auch den meisten Grund und die besten Voraussetzungen, dafür zu kämpfen und sehnsuchtsvoll zu erwarten, dass der Status quo, der ihre Unterdrückung und Versklavung bedeutet, sich nicht weiter fortsetzt.

Die Beziehung Jesu zu den Frauen weist noch eine andere Komponente auf, die mit dem ersten Gesichtspunkt eng verbunden ist und das befreiende Projekt des Reiches Gottes bereichert und ergänzt. Es geht um das Verhältnis Jesu zum Körper der Frau - dieser ist eine zentrale Dimension, über die sich die Diskriminierung vermittelt, der sie unterworfen ist.[12]

In seiner befreienden Praxis im Hinblick auf die Frauen akzeptiert Jesus diese so, wie sie sind, auch wenn ihr Leib in der damaligen Kultur als unvollkommen und unrein betrachtet wird; auf diese Weise verkündet er eine integrale Anthropologie, die dem Menschen in seiner Dimension als vom Atem Gottes belebter Körper Wertschätzung entgegenbringt und ihn als eine Ganzheit würdigt, in der Geist und Körperlichkeit eins sind.

So wie die biologische Dimension der Frau in der Gesellschaft jener Zeit der zentrale Ansatzpunkt war, über den sich die Ausgrenzung, der die Frau unterworfen war, vermittelte, so wird auch die Praxis Jesu von den Evangelien als genau an dieser Stelle befreiendes und heilendes Handeln beschrieben, das all denen Möglichkeiten und neue Horizonte der Gemeinschaft eröffnete, die die Gesellschaft ausschloss; so verkündete er die Heraufkunft einer neuen Menschheit, in der das ursprünglich von Gott geschaffene Bild - als „Mann und Frau" (Gen 1,27) zu seiner vollen Entfaltung gelangen würde (vgl. Eph 4,13).

Das Evangelium vertritt also keinen Dualismus, innerhalb dessen das Männliche und das Weibliche Gegensätze wären, miteinander in Konflikt gerieten oder sich auch auf romantische Weise „ergänzen" würden. Es bietet zuallererst einen Entwurf von Leben und Beziehungen an, in dem jene Hälfte der Menschheit, die nach wie vor gering geschätzt und diskriminiert ist, das Recht zum Zugang zu

einer menschlichen, gleichberechtigten, erwachsenen und verantwortlichen Beziehung erhält. Jesus verkündet diese integrale und integrierende Anthropologie und verwirklicht sie zugleich in seiner eigenen Person und in seinem eigenen Leben.

Nachdem wir die Haltung Jesu dem Weiblichen gegenüber gesehen haben, kommt es nun darauf an, den Blick auf das Weibliche in Jesus, auf die Gegenwart der weiblichen Dimension, die er als Person in sich barg, selbst zu lenken. Der Beitrag der modernen Psychologie, die sagt, dass jeder Mensch in unterschiedlichem Maß und in unterschiedlichem Verhältnis zugleich „animus" und „anima", männlich und weiblich ist, eröffnet uns in diesem Sinne einen Weg.[13] Wenn das wahr ist - und es wird heute ohne Aufhebens akzeptiert und ist zu einem selbstverständlichen Bestandteil der heutigen Kultur geworden -, dann integrierte Jesus als Mann, in dem die männliche Weise, Person zu sein, dominierte, auf der anderen Seite auch die weibliche Dimension. Er überwand den Androzentrismus seiner Zeit „und integrierte in sich so viele Verhaltensweisen, die zugleich männlich und weiblich sind, dass man ihn als die erste Person bezeichnen kann, die zu einer vollkommenen Reife gelangt ist"[14].

Die Evangelien zeigen uns Jesus als einen Menschen, der keineswegs die vielbesagte männliche „Scham" vor den eigenen Gefühlen an den Tag legte. So wie er dazu in der Lage ist, mit den Pharisäern und den Jüngern hart ins Gericht zu gehen und sie zu tadeln, so lässt er es auch zu, dass er vor Freude und Dankbarkeit dem Vater gegenüber singt, als er gewahr wird, dass die Offenbarung sich den kleinen Leuten erschließt, während sie den Weisen verborgen bleibt. (Mt 11,25-27) Er verbirgt seine überbordende Zärtlichkeit nicht angesichts der wehrlosen und verletzlichen Kinder, denen man in der Gesellschaft seiner Zeit keine Beachtung schenkte. Man kann noch weiter gehen: Jesus erfährt in sich selbst, in seinem Innersten (in biblischer Sprache: seinen Eingeweiden), die Gefühle und Schmerzen, die die „rahamim", den „Mutterschoß" Jahwes im Alten Testament aufwühlen.[15] Und das kann man feststellen, wenn er über den Tod seines Freundes Lazarus (Joh 11,35) und über den Schmerz seiner geliebten Maria von Betanien (Joh 11,33) weint; wenn er über die Stadt, die für sein Martyrium verantwortlich sein wird, bittere und heiße Tränen vergießt (Lk 19,41), wenn er das Schicksal der Städte beklagt, die das Heil nicht angenommen haben (Mt 11,21), und wenn er voller mütterlicher und vergeblicher Sehnsucht danach schreit, unter seinen Flügeln die zerstreuten und rebellischen „kleinen Küken Jerusalems" bergen zu wollen. (Lk 13,34)[16]

Jesus, Gottes Sohn, menschlich wie wir in allen Dingen ...

All das Weibliche in Jesus, das aus Zärtlichkeit, Mitleid und unendlicher Barmherzigkeit, aus Feinfühligkeit, die nicht im Widerspruch zu Standfestigkeit steht, und aus einer Liebe besteht, die Sehnsüchte, Gesten und Ausdrucksweisen umfasst, die nicht nur väterlich, sondern auch mütterlich und brüderlich (im

Sinne einer Brüderlichkeit, die nicht minder „Schwesterlichkeit" ist) genannt werden kann - all das wurde ewig, endgültig und in hypostatischer Union vom Wort oder der zweiten Person der Trinität angenommen. Wenn wir behaupten, dass Gott sich in Jesus „in allem uns gleich" gemacht hat „außer der Sünde", dann behaupten wir damit, dass er, wie ein jeder von uns, jene innere zusammengesetzte Ganzheit gelebt hat, in der die Vorherrschaft einer Seite der Geschlechtlichkeit die Gegenwart der anderen nicht ausschließt. In Jesus, dem Mann aus Nazaret, ist das Weibliche wirklich und auf konkrete Weise gegenwärtig. Wir können deshalb in letzter Konsequenz dieser Behauptung sagen: Wenn Gott ihn auferweckt und als Herrn und Christus eingesetzt hat, dann heißt das, dass seine ganze persönliche Identität, mit allem, was sie beinhaltet, von Gott aufgenommen wurde. In Jesus, in seinem Leben, seinen Worten, seiner Praxis, seiner Person, im Innersten seines Seins ist letztlich auch das Weibliche vergöttlicht und gehört zum tiefsten Inneren des Geheimnisses der Liebe Gottes.

Ausgehend von der Auferstehung Jesu Christi wurde der Geist über alles Fleisch ausgegossen und schuf so eine neue Menschheit, die nichts anderes ist als der Leib Christi. Und dieser Leib Christi, eine neue kollektive und totale Schöpfung, die der Geist formt und „unter Geburtswehen" hervorbringt (Röm 8,22-23), vergegenwärtigt weiterhin in der Welt das ursprüngliche Bild der Schöpfung durch den Vater - einer Schöpfung, die „Mann und Frau" (vgl. Gen 1,27) ist. Und diese Schöpfung findet ihr Modell in Christus, dem Erstgeborenen vor aller Schöpfung.[17]

Dieser Christologie zufolge sind die Frauen nicht nur die Verkündigerinnen des Auferstandenen, sondern sie werden auch mit ihm als Person identifiziert. Auch sie sprechen, leben und handeln in einem sehr tiefen Sinne „in persona Christi". Auch sie sind „alter Christus".[18]

Die Urkirche hat sich dies auf tiefe und schöpferische Weise angeeignet. Im Neuen Testament gibt es eine Vielzahl von Beispielen für Prophetinnen (Apg 21,8-9) und Diakoninnen (Röm 16,1). Später sah die Kirche der Katakomben und Märtyrer in den ersten drei Jahrhunderten in den zahlreichen Frauen, die ihr Blut für ihren Glauben an Jesus Christus vergossen, genauso wie in den Männern die Person des getöteten und auferstandenen Herrn selbst.[19]

Diese Christologie der ersten Jahrhunderte, die unter dem starken Einfluss der Erfahrung des Geistes entwickelt wurde und vom eschatologischen „Drängen" der unmittelbar bevorstehenden Parousie geprägt ist, trennt die historische Vergangenheit Jesu von Nazaret überhaupt nicht von der Gegenwart des Auferstandenen und ebenso wenig von der Präexistenz des Wortes, das bei der Schöpfung der Welt gegenwärtig war. Innerhalb dieser Christologie ist Jesus Christus derjenige, der sich weiterhin in den Menschen - Männern wie Frauen - offenbart und auf diese Weise immer mehr das Potential der neuen Menschheit erschließt. Die Wirklichkeit Jesu Christi erschöpft sich nicht und hat ihren Abschluss nicht im irdischen Leben Jesu von Nazaret gefunden, sie entfaltet sich vielmehr weiter im Leib des Auferstandenen, der von allen - Männern wie Frauen - gebildet wird, die in irgendeiner Weise ihr Leben für die Ankunft des Reiches Gottes hingeben.

Man darf indessen nicht vergessen, dass in diesem auferstandenen Gekreuzigten und gekreuzigten Auferstandenen die Schöpfung ihren ursprünglichen Glanz wiedererlangt. In Christus, dem Erstgeborenen der ganzen Schöpfung, ist er verwirklicht und bringt in der Welt das Bild der göttlichen Gemeinschaft - Vater, Sohn und Heiliger Geist - in der menschlichen Gemeinschaft von Mann und Frau zur Geltung. Christus, der Prototyp der Menschheit, ist auch gleichermaßen der Prototyp der Frau. Und die zweite Person der Trinität - das Fleisch gewordene Wort - ist auch Heil und Rettung für die Frau.

Die Frau, zur Zeit der Menschwerdung des Wortes Gottes das Opfer einer doppelten, nämlich gesellschaftlichen und religiösen Unterdrückung, vertritt zusammen mit den anderen Ausgegrenzten, die dem Ruf Jesu gefolgt sind, in bevorzugter Weise eine neue Gesellschaftsordnung, in der sich der Wille Gottes zeigt und den Erdkreis erfüllt.

Einerseits kann Jesus Christus nicht einfach auf die raumzeitlichen und körperlichen Dimensionen des Mannes aus Nazaret reduziert werden; er muss vielmehr zugleich als der Kyrios (der verherrlichte und in Herrlichkeit lebende Herr) verkündet und verehrt werden. Andererseits kann man die Christologie auch nicht auf die glorreiche Herrschaft des Auferstandenen beschränken und dabei vergessen, dass der, der zur Rechten des Vaters herrscht, derselbe ist, der den Jüngern die Füße gewaschen hat, der sich als der Dienende geoffenbart hat, der das Leben für seine Freunde gab, gehorsam bis zum Tod am Kreuz. Es ist derselbe, der den Armen und Unterdrückten den Vorzug gab und sich mit ihnen identifizierte. Es ist derselbe, der die zu seiner Zeit unterdrückten und diskriminierten Frauen mit zärtlicher Zuneigung und Respekt behandelte und ihre volle Würde als Töchter Gottes und Bürgerinnen des Reiches Gottes verkündete.

Schlussfolgerung: Das zweifache Gesicht des Mysteriums Jesu Christi

Die Herrlichkeit der Auferstehung ist nichts anderes als die Bestätigung des historischen Weges jenes Jesus, des Dieners und Bruders, als des einzigen Weges, der zum Heil führt. Dies zu vergessen würde bedeuten, sich vom neutestamentlichen Kerygma und damit vom christlichen Glauben selbst zu distanzieren.

Die Gemeinschaft der Christen, die aus Männern und Frauen besteht, verleiht der Person Christi in ihrer Ganzheit Kontinuität, indem sie - mit der Hilfe des Heiligen Geistes - die volle Befreiung der Welt und der Menschheit ins Werk setzt. So ist die Christologie auch heute noch wie immer und mehr noch als zuvor Frohe Botschaft des Heils für die Frau, die zusammen mit dem Mann in der Gesellschaft und in der Kirche ihren Platz und ihren Ort sucht.

Im Sohn wurde Gott Fleisch als Mann und Frau. Der Sohn des Vaters, seit aller Ewigkeit präexistent, der auch uns die Macht gibt, Söhne und Töchter Gottes zu werden und diesen Gott Vater zu nennen, ist auch der Sohn Mariens (vgl. Mk 6,3; Mt 13,55; Joh 6,42), „geboren aus einer Frau“ (Gal 2,4). Dies ist der Prozess des

kenotischen Abstiegs der Menschwerdung, die der Philipperbrief preist (Phil 2,5-8). Der, den wir als den Auferstandenen in Herrlichkeit bekennen, unterscheidet sich in nichts von dem, der aus dem fleischlichen Schoß Mariens geboren wurde, und aus dieser galiläischen Frau ging die fleischliche Gestalt Gottes hervor, die auf den irdischen Wegen der Menschheit wandelte. Nachdem er aus dem Mutterschoß dieser jungen Frau aus Nazaret geboren war, nahm er zu an Gnade und Weisheit und schockierte seine Zeitgenossen, die, angesichts der Wunder und machtvollen Zeichen, die er wirkte, sagten: „Ist das nicht des Zimmermanns Sohn? Heißt seine Mutter nicht Maria und ist sie nicht unter uns?" (vgl. Mt 13,35; Mk 6,3; Joh 6,42).

Das Neue Testament verortet im Zentrum des Geheimnisses der Inkarnation - ein Geheimnis, das Heil für das ganze Menschengeschlecht bedeutet - den Mann und die Frau, Jesus und Maria, und Gott, der fleischliche Gestalt annimmt im und durch das Fleisch der Frau, „geboren aus einer Frau". Gott wurde nicht Mann, wodurch er sich nur mit der einen Hälfte der Menschheit identifiziert hätte, er wurde vielmehr Fleisch, nahm die fleischliche Gestalt von Mann und Frau auf die Weise an, dass der Weg zum Vater notwendig über die *Conditio humana* im vollen Sinne führt, die männlich und weiblich zugleich ist.

Das Mysterium der Inkarnation Jesu in der fleischlichen Gestalt Mariens lehrt uns, dass die menschliche Person nicht aufgespalten ist in einen sündigen und unvollkommenen Körper und einen durch Erhabenheit und Transzendenz charakterisierten Geist. Nur in der Hinfälligkeit, Bedürftigkeit und Begrenztheit des menschlichen Fleisches - männlich und weiblich gleichermaßen - kann die unauslöschliche Erhabenheit des Geistes erfahren, betrachtet und verehrt werden. Und auch die Theologie kann nur hier das, was sie zu sagen hat, stammelnd hervorbringen.

[1] Die ausgewogensten kritischen Stimmen dazu findet man unter den nordamerikanischen und europäischen Theologinnen. Vgl. z.B. Elizabeth Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse,* New York 1992; Kari Elisabeth Børresen, *Subordination et equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin,* Oslo/Paris 1968; dies., *The Image of God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition,* Minneapolis 1995. Zu den radikalsten Stimmen gehört sicherlich Mary Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung,* München 1986.

[2] Vgl. die vom Feminismus so sehr kritisierte Frage des ewig Weiblichen. Dazu vgl. das Themenheft von CONCILIUM: *Die Macht der Weisheit* 36 (2000/5), darin vor allem das Vorwort von Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Dem Weg der Weisheit folgen,* 483-486.

[3] Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie,* Gütersloh 1997; Elizabeth Johnson, *Jesus der Mann,* in: CONCILIUM 27 (1991/6), 521_526; dies., *She Who Is,* aaO.; dies., *Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology,* New York 2001.

[4] Vgl. zum Beispiel den Kommentar von Rosemary Radford Ruether, in: *To Change the World. Christology and Cultural Criticism,* New York 1983, 45; Børresen, *Subordination,* aaO.

[5] Vgl. den hervorragenden Beitrag von Rita M. Ceballos, *La masculinidad patriarcal y la masculinidad liberadora. El modelo de Jesús de Nazaret,* in: Anuario Pedagógico 11, Centro Cultural Poveda, Santo Domingo 2007. Hier unterscheidet sie die Männlichkeit Jesu von der

traditionellen patriarchalischen Männlichkeit und weist auf die Tatsache hin, dass sich in ihm die wahre Bestimmung des Mannes in einer befreienden Männlichkeit erfüllte.

[6] Zur Stellung der Frau im Judentum aus historischer Perspektive vgl. den Aufsatz der Rabbinerin Sandra Kochmann, *O Lugar da Mulher no Judaísmo*, in: Revista de Estudos da Religião (2005/2), 35-45, im Internet unter www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_kochmann.pdf (am 6. 4. 2008 eingesehen).

[7] Leonardo Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung*, Düsseldorf 1985, 76-77; Maria Clara Lucchetti Bingemer, *„Chairete". Alegrai-vos (Lk 15,8-10) ou a mulher não futuro da Teologia da Libertação*, in: Revista Eclesiástica Brasileira 48 (1988), 565-587.

[8] Vgl. das, was Kochmann (aaO.) in Anmerkung 5 aus Seite 36 sagt.

[9] Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes*, aaO.; Ana M. Tepedino, *As discípulas de Jesus*, Petrópolis 1990; Carla Ricci, *Maria di Magdala e le molte altre*, Neapel 1991; Maria Clara Lucchetti Bingemer, *O segredo feminino do Mistério*, Petrópolis 1991; María Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, San José 1992, und viele andere.

[10] René Laurentin, *Jesus und die Frauen: Eine verkannte Revolution*, in: CONCILIUM 16 (1980), 275-283.

[11] Rosemary Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985.

[12] Wir verweisen auf das, was wir bereits weiter oben über die Tatsache gesagt haben, dass die Frau vom öffentlichen und religiösen Leben aufgrund ihrer biologischen Verfasstheit ferngehalten wurde, derzufolge sie oftmals als unrein galt.

[13] Vgl. zu diesem Aspekt Boff, *Das mütterliche Antlitz*, aaO., 100, wo er sich stark von C. G. Jung beeinflusst zeigt. Vgl. auch Leonardo Boff, *Der dreieinige Gott* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1987.

[14] Jürgen Moltmann/Elisabeth Moltmann-Wendel, *Dieu homme et femme*, Paris 1984, 58.

[15] Eine stärker ins Detail gehende Reflexion zu diesem Thema bietet mein Artikel: *A Trindade a partir da perspectiva da mulher*, in: Revista Eclesiástica Brasileira 46 (1986), 73-99. Ich habe ihn wiederaufgenommen und erweitert in: *Abbá: un padre maternal*, in: Estudios Trinitarios 36 (2002), 69-102.

[16] Zu diesem Punkt verweisen wir abgesehen von einigen bereits zitierten eigenen Arbeiten auf: Sally McFague, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia 1988; Virginia R. Mollenkott, *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*, New York 1987, und auf Johnson, *She Who Is*, aaO.

[17] Vgl. Børresen, *The Image of God*, aaO.

[18] Diese Attribute sind in der katholischen Kirche den Priestern vorbehalten. Wir meinen jedoch, dass sie auf alle Christen angewandt werden sollen, die kraft ihrer Taufe eins mit Christus in seinem österlichen Geheimnis geworden sind. Also ist der besagte Ausdruck auch auf die Frauen anzuwenden. Vgl. das, was dazu E. Johnson in ihrem Beitrag *Jesus der Mann*, aaO., sagt.

[19] Im *Brief der Kirchen von Lyon und Vienne* (in: Atas dos Mártires, Madrid 1974, 338) wird das Martyrium der jungen Blandina und der Sklavin Felicitas mit Hilfe deutlicher Parallelen zu Christus beschrieben. Vgl. Paul Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIième Siècle*, Paris 1886, 73, zitiert von Louis Bouyer, *Le Consolateur*, Paris 1980, 127.

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

Erlösung und das Kreuz

Lisa Sowle Cahill

I. Traditionelle Deutungen des Kreuzes und moderne Kritik

Einer weit verbreiteten Auffassung zufolge besteht die christliche Erlösung darin, dass die Gläubigen durch die Leiden von Christus gerettet sind, der den Tod am Kreuz als Strafe für die menschliche Sünde auf sich genommen hat. In dieser Sicht der Erlösung, die häufig auf Anselm von Canterbury, einen Theologen des 11. Jahrhunderts, zurückgeführt wird, ist das Kreuz Christi eine Ersatzleistung für die Bestrafung, die die Menschen eigentlich verdient hätten. Indem er an unserer Statt leidet, tut Christus der Gerechtigkeit Gottes Genüge und versöhnt Gott mit uns, so dass wir, statt der Verdammnis anheimzufallen, in den Genuss des ewigen Lebens kommen. Wie weiter unten noch zu erläutern sein wird, stammt dieses Erlösungsmodell nicht wirklich von Anselm. Das Modell der „stellvertretenden Sühne" kommt schon bei Origenes vor, der den Tod Christi als Sühneopfer deutet[1], und wird später von den Reformatoren und insbesondere von Johannes Calvin gefördert und populär gemacht.[2] Dennoch ist es nicht das einzige oder auch nur das vorherrschende Modell der Tradition.

Dessen ungeachtet hat die Vorstellung, dass der sterbende Christus eine von Gott als Wiedergutmachung geforderte Strafe auf sich nimmt und dass das Kreuz Sinn und Zweck der Menschwerdung ist, die christliche Phantasie und die Volksfrömmigkeit stark beeinflusst. Bei einem Schriftsteller aus dem 19. Jahrhundert ist zu lesen:

„Die Gerechtigkeit wird furchtbare Rache üben. Die Menschheit wird am wenigsten zu leiden haben; ein anderer - Mensch, um zu leiden, Gott, um hinreichend zu sühnen, Mensch-Gott, um zwischen Gott und Mensch zu vermitteln - wird das ganze Gewicht der göttlichen Vergeltung tragen [...] Er ist im Garten am Ölberg, in Qualen unter der Last unserer Sünden und der Gerechtigkeit seines Vaters."[3]

Generationen von Christen haben die Gestalt des Gekreuzigten verehrt, der so großzügig und unschuldig den Tod erleidet, damit wir das Leben haben. Indem es dem Gläubigen diesen Aspekt des Wirkens Christi vor Augen stellt, ruft das Bild vom Kreuz eine starke Identifizierung mit den Tiefen des menschlichen Leidens Christi und eine große Dankbarkeit gegenüber Gott hervor, der uns seinen einzigen Sohn geschenkt hat.

In den letzten Jahrzehnten ist dieses Modell der Erlösung durch das Kreuz jedoch unter theologischen Beschuss geraten.[4] „Viele existierende Theorien über unsere

Erlösung durch Jesus Christus", so der Protest von Edward Schillebeeckx, „berauben Jesus, seine Botschaft und seine Lebenspraxis ihrer subversiven Kraft, und, was schlimmer ist, sie sakralisieren die Gewalt zu einer innergöttlichen Wirklichkeit. [...] Zuerst müsse die Sünde gerächt werden, und erst dann sei Versöhnung möglich."[5] Feministische und Befreiungstheologen stimmen dem zu.[6] Wenn Gewalt der Weg zur Erlösung ist, dann ist Gewalt der Wille Gottes. Gott ist ein zorniger Gott, der verlangt, dass ein Unschuldiger Unrecht, Misshandlung und Tod erleidet. Für Frauen oder unterdrückte Völker ist dies kein befreiendes Bild. Es ist kein Erlösungsmodell, das den Leidenden sagt, dass Gott auf ihrer Seite ist.

In zwei anderen Deutungen des Kreuzes ist es nicht das Kreuz *als solches*, das Erlösung bewirkt. Beide Interpretationen haben breite theologische Unterstützung gefunden. Die eine besagt, dass das Kreuz nicht selbst das Werkzeug der Erlösung, sondern schlicht das Ergebnis eines Lebens ist, das in Einheit mit Gott und in Solidarität mit allen von der Gesellschaft Ausgestoßenen gelebt wurde. Das Kreuz ist der Preis, den man zahlt, wenn man das Evangelium wirklich umsetzt. Um noch einmal Schillebeeckx zu zitieren:

„Jesu Kreuzestod ist die Konsequenz eines Lebens im radikalen Dienst an der Gerechtigkeit und der Liebe, eine Folge seiner Entscheidung für arme und ausgestoßene Menschen, einer Entscheidung für sein Volk, das unter Ausbeutung und Unterdrückung litt. In einer bösen Welt ist jeder Einsatz für Gerechtigkeit und Liebe lebensgefährlich."[7]

Die zweite der angesprochenen Interpretationen des Kreuzes besagt, dass das Kreuz keine Strafe für die Sünde ist, sondern dass es die Solidarität Gottes mit den Leidenden zeigt. Dieses Kreuz der Solidarität ist nicht von der als Rehabilitation verstandenen Auferstehung zu trennen. In der Sichtweise von Jon Sobrino identifiziert sich Christus am Kreuz mit den Opfern der Geschichte. Von der Auferstehung her gedeutet, stellt das Kreuz die Hoffnung dar, „dass den Opfern dieser Welt Gerechtigkeit widerfahren wird, so wie dem gekreuzigten Jesus Gerechtigkeit widerfuhr", als er von den Toten auferweckt wurde.[8]

Diese Kritiken an der traditionellen Sühnetheologie und die neuen Perspektiven, die sie eröffnen, werfen eine wichtige Frage auf: Inwiefern ist es möglich, nützlich und berechtigt, dass die christliche Theologie das Kreuz auch heute noch als heilbringend betrachtet? Welche biblischen und theologischen Grundlagen hat dieser Ansatz? Welche politischen Implikationen? Und welche Grenzen?

II. Kriterien für die Konstruktion von Kreuzestheologien

Der vorliegende Artikel wird die These aufstellen, dass das Kreuz zu Recht als - allerdings nicht zentraler - Teil des Erlösungsprozesses angesehen wird. Die

Soteriologen sollten das Kreuz nicht überbewerten. Die neutestamentlichen Bilder und Modelle der Erlösung sind pluralistisch; und deshalb sollten auch die Erlösungstheologien pluralistisch bleiben, auch wenn sie nicht alle die gleiche Autorität für sich in Anspruch nehmen können. Die Paulusbriefe enthalten eine breite Palette an Metaphern für die Erlösung in Christus, darunter das Sühneopfer (Röm 3,25; 5,8-9); Loskauf aus Schuld, Gefangenschaft oder Sklaverei (1 Kor 6,14; 7,22); und die Verdichtung der gesamten Menschheitsgeschichte im Leben Christi als des „Zweiten Adam" (Röm 5,14-19; 1 Kor 15,45-46). Der Hebräerbrief stützt sich auf die martyrologischen Traditionen des Judentums, das priesterliche Opfer im Tempel und die Liturgie des Versöhnungstags, um den Tod Christi als „Sühne" für die Sünde im Sinne einer Reinigung und Läuterung der Sünder darzustellen (Hebr 2,17; 9,22). Der Bibelwissenschaftler James Dunn hebt hervor:

„Von Anfang an konnte die Bedeutung Christi nur mithilfe einer Vielfalt von Formulierungen erfasst werden, die zwar nicht immer im strengen Sinne miteinander vereinbar waren, jedoch nie als einander ausschließend betrachtet wurden."[9]

Keine theologische Erklärung wird jemals angemessen sein für etwas, das letztlich ein Geheimnis ist und dem man sich nicht nur auf dem Wege der theologischen Analyse, sondern auch durch Erzählungen, Liturgie, Gebet und andere christliche Praktiken nähern kann. Deshalb werden Soteriologien, die dem Kreuz eine zentrale Bedeutung beimessen, durch andere Modelle ergänzt. Ein weiterer Ansatz fasst die Erlösung als durch die Menschwerdung gewirkte „Vergöttlichung" („Theosis") auf. Die östliche Theologie und insbesondere die kappadokischen Väter betonen, dass die Einheit von Gottheit und Menschheit in der Person Christi die menschliche Teilhabe am göttlichen Leben ermöglicht.[10] Und selbst innerhalb der kreuzzentrierten Soteriologien gibt es mehrere Möglichkeiten, das Kreuz theologisch zu deuten. Diese Vielfalt spiegelt die unterschiedlichen Erfahrungen und Bedürfnisse von Menschen verschiedener Kulturen und Zeiten wider und wird von den knappen und paradoxen Formulierungen von Nicaea und Chalkedon eher ermutigt als eingeschränkt.

Trotz dieser Unterschiede in den Soteriologien und Kreuzestheologien ist es

Die Autorin

Lisa Sowle Cahill ist Professorin der Theologie am Boston College, wo sie seit 1976 Christliche Ethik unterrichtet. Sie studierte Theologie an der Universität von Santa Clara und promovierte an der Divinity School der Universität Chicago. Zu ihren Interessensgebieten zählen vor allem die Methodenfrage in der theologischen Ethik, besonders in der römisch-katholischen Tradition des Naturrechts, die Frage nach dem Schriftgebrauch in der Ethik, die Ethik der Geschlechter und Geschlechterrollen, die Ethik in der Medizin sowie die Geschichte der Ethik. Veröffentlichungen u.a.: Theological Bioethics: Participation, Justice and Change (2005); and Sex, Gender and Christian Ethics (1996). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Aids, globale Gerechtigkeit und die katholische Sozialethik" in Heft 3/2007. Anschrift: Boston College, 21 Campanella Way, Room 321, Chestnut Hill, MA 02467, USA. E-Mail: Lisa.Cahill@bc.edu.

möglich, Maßstäbe für ein adäquates christliches Sprechen vom Kreuz und von der Erlösung aufzustellen. Diese werden durch das Wesen der christlichen Erfahrung und durch daraus abgeleitete Kriterien theologischer Angemessenheit definiert. Worin bestehen die prägenden Elemente der christlichen Erfahrung? Erstens finden die Gläubigen in Jesus Christus - und zwar sowohl zu seinen Lebzeiten als auch nach seiner Auferstehung - eine Beziehung zu Gott sowie Versöhnung mit Gott und den anderen Menschen. Kreuzestheologien müssen diese Erfahrung der Heilung und der Einheit authentisch wiedergeben. Zweitens bestätigen sowohl die Evangelien als auch die historische Forschung zum Christentum des ersten Jahrhunderts die skandalöse Tatsache, dass Jesus einen grausamen, ungerechten und schändlichen Tod gestorben ist, der seine ersten Anhänger schockierte und entsetzte. Dieser Tod ließ sich nur schwer mit dem Glauben an Gott vereinbaren, religiös erzählen und theologisch erklären. In ihrem Ringen um Antworten gelangten die neutestamentlichen Autoren zu einer Umdeutung vertrauter religiöser und kultureller Symbole und zu einer Vielfalt noch heute gültiger Antworten.

Drittens schließlich äußert sich der *Inhalt* der Erlösung durch Jesu eigene Worte und Taten: durch seine ausdrückliche Beziehung zu seinem Vater im Himmel („Abba"), seinen Dienst am Himmelreich oder Reich Gottes und seine Bereitschaft, für das Evangelium, das er gelebt hat, auch zu sterben. Wie aber sieht der Weg der Erlösung (Jüngerschaft) konkret aus? Die Eigenart des christlichen Lebens wird erkennbar an Jesu heilendem Wirken, an seiner Tischgemeinschaft mit Sündern und Ausgestoßenen, seinen Gleichnissen von der Liebe, dem Opfer und dem Dienst an den Bedürftigen (Lukas 10, Matthäus 25) und seinem in allen vier Evangelien ausgesprochenen Gebot, die Gottesliebe dadurch zu zeigen, dass man seinen Nächsten liebt wie sich selbst - und sogar seine Feinde liebt (Mt 5,38-48).

Die Gotteserfahrung und Versöhnung, der Skandal des Kreuzes und das Geschenk des Lebens im Himmelreich definieren die christliche Identität und Gemeinschaft und müssen daher auch die Erklärung von Christi Tod und seiner Bedeutung für unsere Erlösung prägen. Mindestens fünf Kriterien sind in diesen grundlegenden Fakten des christlichen Lebens enthalten: 1. Der Erlöser Christus muss als wahrer Gott und wahrer Mensch verkündet werden; 2. Christi Leiden muss erklärt werden, ohne dass damit ein gewalttätiger Gott postuliert wird; 3. Christus muss als Erlöser sowohl der Unschuldigen als auch der Schuldigen dargestellt werden; 4. die Wirksamkeit dessen, was Christus für uns getan hat, muss erklärt werden; 5. die Erlösung muss nicht nur als spirituelles, sondern als soziales und politisches Ereignis dargestellt werden.

1. Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch

Die Christen haben schon immer versucht, das Geheimnis zu begreifen, wie Jesus von Nazaret, der ganz offensichtlich ein Mensch war, die Wirklichkeit Gottes voll und ganz verkörpern kann. Die Grenzen unserer Begriffe und unserer Sprache machen dies zu einer schwierigen Aufgabe. Aus der Weigerung, mit dem Myste-

rium zu leben, resultieren christologische Häresien, die das Geheimnis so weit vereinfachen, dass es mit dem menschlichen Verstand erfasst werden kann. Einem der ersten Häretiker, Arius, schien es unmöglich zu glauben, dass Jesus voll und ganz Gott ist; in späteren Zeiten dagegen fiel es den Menschen schwer zu akzeptieren, dass er voll und ganz Mensch ist und die Gedanken, Emotionen, physischen Befindlichkeiten und sogar Grenzen der Menschen teilte. In den Glaubensbekenntnissen wird das Mysterium der Identität Christi nicht *erklärt*, sondern lediglich festgestellt, dass Jesus nichts weniger als wahrer Gott *und* wahrer Mensch ist, so rätselhaft dies für die theologische Forschung auch sein mag. Das Konzil von Chalkedon (450) verkündet „unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn [...]: derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch [...], in allem uns gleich außer der Sünde".[11]

Sowohl die Gottheit als auch die Menschheit Christi sind notwendig, um das Kreuz theologisch als heilswirksam zu erklären. Die einflussreichste Sühnetheologie ist die des Anselm und versucht, beide Naturen zu berücksichtigen. Anselm vertrat die Auffassung, dass Christus vollkommen menschlich sein musste, um Genugtuung für die menschliche Sünde zu leisten; doch er musste zugleich auch vollkommen göttlich sein, da kein endliches menschliches Wesen das Unrecht, das der Ehre Gottes durch den Ungehorsam des Menschen zugefügt worden war, wiedergutmachen konnte.[12] Die übliche, allerdings ungenaue Deutung dieses Ansatzes unterstellt Anselm, dass er Gott als unversöhnlichen Richter betrachtet, der in seinem Zorn nur durch die Bestrafung eines Unschuldigen besänftigt werden kann.

Dieses Modell der Sühne bezieht sowohl die Menschheit als auch die Gottheit Christi mit ein und erklärt auch das Kreuz. Ein anderes Kriterium einer angemessenen Soteriologie bleibt jedoch außen vor:

2. Christi Leiden muss erklärt werden, ohne dass damit ein gewalttätiger Gott postuliert wird

Einige neuere Interpretationen deuten an, dass Anselm das Kreuz gar nicht wirklich als stellvertretende Sühne gesehen habe.[13] Anselm spricht von Gottes „Ehre" und von einer „Schuld" Gott gegenüber. Dennoch sagt Anselm ebenso wie die Bibel an keiner Stelle, dass Gott mit uns versöhnt werden muss; vielmehr sind wir es, die mit Gott versöhnt werden müssen. Die Ehre Gottes ist nicht der persönliche Status eines beleidigten Potentaten; sie ist Gottes schöpferische, providentielle und ordnende Beziehung zu seiner Schöpfung. Jemand „entehrt" Gott, wenn er oder sie „die Ordnung und Schönheit der Gesamtheit" stört.[14] Die Begleichung der Schuld ist die Wiederherstellung der Harmonie. Deshalb, und nicht der Strafe wegen, muss Christus sowohl göttlich als auch menschlich sein. Christus stellt den *menschlichen* Gehorsam gegenüber Gott im Sinne einer vollkommenen und intimen Einheit mit der göttlichen Liebe zur Schöpfung wieder her. Das Kreuz ist der Preis für Christi unerschütterliche Entschlossenheit, innerhalb dieser Liebe und Einheit zu existieren. Christus wurde „der Tod

zugefügt", „weil er freiwillig im Gehorsam verharrte" und „aus keinem anderen Grunde, als weil er Wahrheit und Gerechtigkeit in Wort und Tat unwandelbar festhielt".[15] Gleichzeitig begibt sich *Gott* in Christus in die menschliche Situation hinein und identifiziert sich vollkommen mit jenen, die diese Situation aus dem Gleichgewicht gebracht haben und darunter leiden. Indem er die Menschheit mit der Gottheit vereint, heilt und verwandelt Christus das menschliche Dasein. Das Kreuz ist die Konsequenz der Einheit von Christi Naturen innerhalb der sündigen Bedingungen der Geschichte.

3. Christus erlöst sowohl die Unschuldigen als auch die Schuldigen

Zeitgenössische Befreiungstheologien stellen das Kreuz zutreffend als Gottes erlösende und korrigierende Solidarität mit den Opfern der Sünde dar. Diese Interpretation verkündet den Unterdrückten und Machtlosen, dass Gott auf ihrer Seite ist. Außerdem sensibilisiert sie die privilegierten Christen für die sozialen Folgen ihrer persönlichen Sünde, für soziale Strukturen, die die Sünde perpetuieren, und für die „vorrangige Option für die Armen". Es ist entscheidend, dass die Theologie für die Bekehrung und Wandlung der Unterdrücker Verantwortung übernimmt.

Die Bedeutung des Kreuzes im Hinblick auf die Erlösung sowohl der Unschuldigen als auch der Schuldigen wurde in brillanter Weise von Jürgen Moltmann formuliert, der sich erinnert, welche Qual und welches Entsetzen er als junger deutscher Kriegsgefangener empfunden hat. Er war als Teenager einberufen worden und hatte von Hitlers Verbrechen an den Juden nichts gewusst, bis man ihm im Gefängnis Bilder von Vernichtungslagern zeigte. Er und andere verzweifelten an ihren Gefühlen der Scham und Schuld. Schließlich las Moltmann in der Bibel, die ihm ein Geistlicher gegeben hatte, und begriff, dass Christus auch für ihn gestorben war. Mit seinem Tod begleitet Christus alle Sünder auf ihrem Weg in die äußerste Bedrängnis und Verlassenheit und verwandelt und „vergöttlicht" selbst die furchtbarsten Abgründe der menschlichen Existenz. „Ich fasste Lebensmut, wo man vielleicht auch gern Schluss gemacht hätte. Diese frühe Gemeinschaft mit Jesus, dem Bruder im Leiden und dem Erlöser von Schuld, hat mich seitdem nicht mehr verlassen. Jesus der Gekreuzigte ist der Christus für mich."[16] In diesem Modell ist nicht der Tod als solcher Zweck der Menschwerdung - vielmehr folgt der Tod, der leidvolle Tod, aus Gottes Entschlossenheit zur vollständigen Solidarität mit allem Menschlichen „außer der Sünde". Die Gegenwart Christi bei den Sündern, für die Sünder und in den Sündern ermöglicht eine von Christi eigenem Wirken angeleitete Verwandlung und Heiligung.

4. Christi Handeln ist wirksam für uns

Christus lebt und stirbt in vollständiger Solidarität mit Gott und den Menschen. Seine Menschheit ist der Weg, auf dem auch wir in das göttliche Leben hineingenommen werden. Doch die Aussage, dass wir „in Christus", der uns mit Gott vereint, „Gnade" empfangen, kann den Eindruck einer theologischen Abstraktion

erwecken. Wie genau kann das Sein Christi zu unserem Sein, die Liebe Christi zu unserer eigenen Lebensweise werden? Die Antwort auf diese Frage liegt in der Kirche als dem „Leib Christi" und der Gemeinschaft, wo Christi Geist als Macht wirksam ist, die unser Leben verändert. Die Kirche als Leib Christi und Gemeinschaft des Geistes kann nicht mit irgendeiner kirchlichen Form oder einem liturgischen Ritual gleichgesetzt werden, obwohl Formen und Rituale notwendig sind, um das Leben im Leib Christi zu allen Zeiten als eine historische Realität zu vermitteln. Die Kirche ist authentisch christlich und wirksam, wenn sie Gemeinschaften von Gläubigen formt, die, wenn auch unvollkommen, in ihren gegenseitigen Beziehungen und ihrer Teilhabe an „der Welt" (1 Kor 13) die erlösende Liebe Christi widerspiegeln.

Wie Jesus Christus und die Erlösung, so wird auch die Kirche im Neuen Testament in vielen verschiedenen Bildern dargestellt. Es war charakteristisch für das Wirken des Paulus, dass er sich ständig mit der Natur und Funktion der Kirche befasste, denn diese konkretisierte sich in den verschiedenen Gemeinden, denen er das Evangelium verkündete. Die wichtigste der paulinischen Metaphern für die Kirche ist die vom Leib Christi (1 Kor 12,12-24). „Doch die Kirche ist nicht nur *wie* ein Leib. Vielmehr ist sie ein Leib in Christus geworden, weil ihre Mitglieder an dem einen eucharistischen Leib Christi Anteil haben (10,16-17). Paulus setzt voraus, dass die örtliche *Ekklesia* am Leib Christi teilhat und zum Leib Christi gehört, weil ihre Mitglieder in den Leib Christi hineingetauft worden sind (12,13) und seinen eucharistischen Leib teilen (10,16)."[17]

Worin besteht die heilbringende Rolle des Kreuzes für die Kirche? Die Gebete, Liturgien und moralischen Praktiken der Kirche prägen ihre Mitglieder in Bezug auf Gott und in Bezug auf ihre Mitmenschen. Kirche ist die gemeinsame Art des Dienens, der Liebe und der Freude und durchtränkt von den göttlichen Tugenden: von der Liebe als Teilhabe an der göttlichen Natur, vom Glauben als Vertrauen auf Gott und Überzeugung von seiner wahrhaftigen Gegenwart und von der Hoffnung als Vorwegnahme des neuen Lebens, das schon jetzt begonnen hat. Freude, Vertrauen und Hoffnung geben uns den Mut, uns dem Leiden zu stellen und es anzunehmen, wenn es unvermeidlich ist, um den Armen das Reich Gottes und die Frohe Botschaft zu verkünden. Das Kreuz ist nicht das vorrangige Profil der Nachfolge, doch es ist unweigerlich der Stempel der Treue in einer zerbrochenen und ungerechten Welt.

5. Erlösung vollzieht sich nicht nur auf spiritueller, sondern auch auf sozialer und politischer Ebene

In seinem kürzlich erschienenen Buch *Jesus von Nazareth* wendet sich Joseph Ratzinger mit seiner Darstellung des Evangeliums Christi und der Frohen Botschaft vom Himmelreich an die Mitglieder der säkularen Gesellschaften, die ihren Sinn für das Transzendente und ihre Hoffnung auf eine Beziehung zu Gott verloren haben. Ratzinger betont die göttliche Natur Christi und die Möglichkeit, dass die Menschen durch Christus zu einer persönlichen Gottesbeziehung gelangen können, weil Christus als das präexistente Wort Gottes sein Leben geopfert

hat. „Der menschgewordene Logos ist der wahre ‚Schafträger', der Hirte, der uns nachgeht durch die Dornen und Wüsten unseres Lebens. Von ihm getragen, kommen wir nach Hause. Er hat sein Leben für uns gegeben. Er selbst ist das Leben."[18]

Diese Darstellung mag einem spirituellen Bedürfnis der modernen westlichen Gesellschaften, die nach einem Sinn für das Göttliche suchen, entgegenkommen, lässt jedoch eine wesentliche Bedeutungsfacette des von Christus verkündeten und gelebten Gottesreichs außer Acht: die vorrangige Option für die Armen. Für Ratzinger ist das Reich Gottes da, wo Christus ist. Reich Gottes heißt „Gemeinschaft mit Jesus Christus" und mit dem Willen des Vaters und fortdauerndes Leben in Christus.[19] Diese Beschreibung ist zwar soweit zutreffend, lässt aber soziale Inhalte vermissen, die genauer erläutern, was die Einheit mit Christus im Hinblick auf unseren Nächsten und unsere Rolle in der Gesellschaft bedeutet. Soziales Handeln ist - wie Jesus am Beispiel des guten Samariters gezeigt hat - für das Reich Gottes unverzichtbar. Ein reisender Samariter half einem verletzten Juden und überwand Vorurteile und Barrieren, aufgrund deren die beiden eigentlich Feinde hätten sein müssen (Lk 10). Dieses Gleichnis veranschaulicht die Bedeutung des Kreuzes für das Leben des Christen, der sich mit dem Leiden des anderen identifiziert und das Risiko aktiven Mitleids auf sich nimmt.

III. Schlussfolgerung

Theorien über Christus, so die Worte einer philippinischen Theologin, sollten es niemals zulassen, dass wir uns „von der Ethik der Verantwortung" für die konkreten Situationen des menschlichen Lebens abwenden. „Von Christus zu sprechen ist nur die halbe Christologie. Sie muss praktiziert werden. Jesus hat uns gezeigt, wie." „Christus ist Gott-mit-uns, der in unserem Kummer mit uns weint, der tanzt, um unsere kleinen Triumphe über die vielen Kreuze in unserem Leben mit uns zu feiern, und der uns zur Fülle des Lebens an der Brust des letzten Mysteriums führt, das wir Gott nennen."[20] Das Kreuz ist Teil des Weges der Erlösung. Doch das Kreuz sollte das Leiden nicht überbewerten oder Gott als rachsüchtig, zornig, unbarmherzig oder nachtragend darstellen. Das Kreuz ist heilbringend, weil es die verwandelnde Identifikation Gottes mit allen Verzweifelten, Unterdrückten oder Schuldigen ist und zeigt, dass alles in die göttliche Liebe hineingenommen ist. Das Kreuz rettet innerhalb eines Prozesses der Menschwerdung, Auferstehung und Aussendung des Geistes Christi.

[1] Origenes, *In Leviticum Homiliae* I, 3, zit. nach J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines, New York u.a. [2]1960, 186.

[2] Johannes Calvin, *Institutio christianae religionis*, Buch II, Kapitel XVI, 2 (dt.: Unterricht in der christlichen Religion. Nach d. letzten Ausg. übers. u. bearb. von Otto Weber, Neukirchen 1955).

[3] Abbé F. Maucourant, *La vie d'intimité avec le bon Sauveur*, Nevers 1897, 23.

[4] Einen Überblick bietet Stephen Finlan, *Problems with Atonement: The Origins of, and Controversy about, the Atonement Doctrine*, Collegeville MN 2005; und Robert J. Daly, *Images of God and the Imitation of God: Problems with Atonement*, in: Theological Studies 68 (2007), 36-51.

[5] Edward Schillebeeckx, *Menschen: die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br. 1990, 166f.

[6] Vgl. z.B. Marit Trelstadt (Hg.), *Cross-Examinations: Interrogating the Cross for Its Meaning Today*, Minneapolis 2006.

[7] Schillebeeckx, *Menschen*, aaO., 167.

[8] Jon Sobrino, *Christ the Liberator*, Maryknoll 2001, 48 (die deutsche Übersetzung *Der Glaube an Jesus Christus* erscheint im September 2008 bei Grünewald, Ostfildern). Vgl. auch José María Vigil (Hg.), *Getting the Poor Down From the Cross: Christology of Liberation*, 2007, Online-Veröffentlichung der Internationalen Theologischen Kommission der EATWOT: www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/ (6. März 2008).

[9] James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Grand Rapids, MI [2]1996, 267.

[10] Vgl. Anthony Meredith, *The Cappadocians*, Crestwood, NY 1995.

[11] Kelly, *Early Christian Doctrines*, aaO., 339 (deutscher Wortlaut: DH 301).

[12] Anselm von Canterbury, *Cur Deus Homo - Warum Gott Mensch geworden*, Lateinisch und Deutsch, München [5]1999.

[13] Richard W. Southern, *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*, New York 1990.

[14] Anselm, *Warum Gott Mensch geworden*, aaO., Buch I,15.

[15] Ebd., Buch I,9.

[16] Jürgen Moltmann, *Wer ist Christus für uns heute*, Gütersloh 1994, 8.

[17] Frank Matera, *Theologies of the Church in the New Testament*, in: Peter Phan (Hg.), The Gift of the Church; A Textbook on Ecclesiology, Collegeville, MN 2000, 15.

[18] Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. 2007, 331.

[19] Ebd., 180-181.

[20] Muriel Orevillo-Montenegro, *The Jesus of Asian Women*, Maryknoll, NY 2006, 200.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Jesus und das Reich Gottes

Mitleiden, Gerechtigkeit, Mahlgemeinschaft

Jon Sobrino

I. Von der Bedeutung, zum Reich Gottes zurückzukehren

Jahrhundertelang war weder der Christologie noch den Konzilien das von Jesus verkündete Gottesreich bewusst. Mit dessen Entdeckung zu Beginn des vorigen Jahrhunderts haben es viele Christologien, vor allem die am II. Vaticanum orientierten, zum zentralen Bezugspunkt gemacht. Wenn man heute vom Reich Gottes spricht, dann geht es definitiv um die Erkenntnis, die Hoffnung und die gemeinsame Anstrengung, das, was Gott mit seiner Schöpfung vorhat, in die Praxis umzusetzen. Man muss es „mit dem fest auf Jesus von Nazaret gerichteten Blick" analysieren und sich dabei der tatsächlichen Geschichte unserer Welt bewusst sein.

Die Rückbesinnung auf das Reich Gottes in der Theologie hat wichtige Früchte hervorgebracht: einen Glauben und eine Spiritualität, die stärker jesuanisch geprägt sind, eine Kirche, die Jesus ähnlicher geworden ist, und bei uns sowie in der ganzen Dritten Welt eine Reihe von „Propheten der Wahrheit", die die Götzenbilder entlarven, und von „Märtyrern des Mitleidens und der Gerechtigkeit".

Da das Reich Gottes nun in den Mittelpunkt gerückt ist, ist es, wie alles, was wir Menschen machen, auch mit Gefahren verbunden. Eine Konzentration auf das Reich, die andere, mit Jesus verbundene Tatsachen ignoriert, kann sogar zum Vergessen Gottes führen, zu einer Art „christlichen Atheismus", wie das einige nennen; es kann dazu führen, dass das Christentum manipuliert und auf das Politische und Soziale reduziert wird, wie wiederum andere meinen.

Dennoch möchten wir hier vor allem betonen, dass es für den Glauben und ein menschliches Leben in Würde wesentlich darauf ankommt, das Reich Gottes lebendig zu halten. Und das ist nicht leicht. Wie bei allem, was mit Jesus zu tun hat, ist es ständig von der Versuchung bedroht, dass es zurückgewiesen oder verwässert wird. Wenn es um Jesus geht, muss man immer das Bekenntnis des Fleisches (*sárx*) gegen die *Versuchung des Doketismus* aufrechterhalten, sein Leben in Liebe, Barmherzigkeit und Dienst, seine Praxis schlechthin gegen die *Versuchung des Gnostizismus,* die Torheit des leidenden Gottesknechtes gegen die *Versuchung der Macht* - auch in ihrer sakralen Gestalt als Heilsvermittlung. Der *Versuchung der Hybris* muss man die Gnade entgegenhalten. Ebenso gilt es, dem zentralen Stellenwert des Reiches Gottes Geltung zu verschaffen gegen die *Versu-*

chung, den Glauben zu spiritualisieren und zu privatisieren, die Armen und Opfer zu vergessen, unsichtbar zu machen und vor allem - als Produkte des Gegenreiches - *zu erzeugen.*

Von dieser grundlegenden Perspektive aus - und auch von der grausamen Realität unserer Welt aus - möchten wir das, was meiner Ansicht nach mit dem Reich Gottes auf dem Spiel steht, analysieren. Wir leben in einer „schwerkranken" Gesellschaft (Ignacio Ellacuría), in einer „todkranken Welt, in der es Mord ist, wenn ein Kind an Hunger stirbt" (Jean Ziegler). Auf dem Spiel steht das Leben der Armen in Würde und Gerechtigkeit. Und für den Gläubigen stehen die Ehre Gottes und die Anständigkeit unseres Lebens und Handelns auf dem Spiel. „Auf dass der Name Gottes nicht um euretwillen unter den Völkern geschmäht werde", lautet die sehr ernsthafte Mahnung, die die Schrift fünfmal an uns richtet. Gleichzeitig ermutigt sie uns dazu, das Reich Gottes gedeihen zu lassen, damit angesichts seiner „sein Name verherrlicht werde". Es geht hier nicht um ein Thema unter vielen, und es kann uns nicht in Ruhe lassen.

II. Die grundlegende Voraussetzung: die Schöpfung und der Wille Gottes

Der Gott des Christentums ist ein Schöpfergott, der eine Wirklichkeit außerhalb seiner selbst hervorbringt und das Gute für seine Schöpfung will. Er selbst engagiert sich für diesen Plan der Gutheit, ohne dabei seine Transzendenz preiszugeben. Wenn mir ein kühnes Wort gestattet ist: „So wie es der Schöpfung geht, so geht es auch Gott." Die Tradition hat es sehr schön zum Ausdruck gebracht: „Gloria Dei vivens homo" (Irenäus von Lyon). Und viele Jahrhunderte später hat Bischof Romero diese Worte aktualisiert: „Gloria Dei vivens pauper". Das ist nicht nur ein poetischer, sondern ein zutiefst theologischer Satz, denn er führt in den Begriff der Herrlichkeit Gottes die Überwindung des Nicht-Lebens ein, womit die Armen und Opfer gemeint sind. Und er verbindet die Herrlichkeit Gottes mit der Parteilichkeit. Gott erfreut sich nicht an allem gleichermaßen. Das Reich Gottes ist keine abstrakte, allgemeine und zeitlose Utopie, sondern das Leben der Armen.

Wir stehen hier vor dem grundlegenden Geheimnis: vor einem Gott, der sich aus freien Stücken dazu entschließt, nicht nur Gott zu sein, und eine positive Beziehung der Liebe zu seiner Schöpfung eingeht. Es geht um das Geheimnis in dem starken Sinne, in dem Karl Rahner dieses Wort gebrauchte, der hinzufügte: „Das Geheimnis bleibt in Ewigkeit Geheimnis." Innerhalb dieses umfassenderen Geheimnisses muss man das Thema „Jesus und das Reich Gottes" ansiedeln.

Will man dieses Geheimnis wirklich ernst nehmen, so hat dies auch eine methodologische Konsequenz: Der Weg zu seinem Verständnis wird notwendigerweise mystagogisch sein. Die exegetische und theologische Analyse reicht hierfür genauso wenig aus wie lehramtliche Definitionen, wenn der Verstand nicht gleichsam vom Mysterium Gottes und vom Mysterium der Wirklichkeit, in der wir leben und in der Gott wohnt, durchdrungen ist.

III. Das Reich Gottes in der Tradition Israels

Doch Jesus fing nicht vom Nullpunkt an, er übernahm vielmehr den Glauben Israels als Erbe, innerhalb dessen das Vorhaben Gottes mit seiner Schöpfung - in später Zeit - mit dem Begriff Reich Gottes bezeichnet wurde. Israel machte im Lauf seiner Geschichte zahlreiche Katastrophen durch, doch im Innersten seines Gottesglaubens hielt es an der Hoffnung auf Gottes Gang durch die Geschichte fest. Inspiriert von der Redeweise der Nachbarvölker formulierte es diese Überzeugung mit den Worten der Regentschaft, Herrschaft Gottes. Und Israel verstand dies in einem präzisen Sinn: „Er richtet den Erdkreis gerecht und die Nationen nach seiner Treue." (Ps 96,13; vgl. Hos 2). Als These formuliert lässt sich sagen: Das Reich Gottes „verwandelt eine ungerechte historisch-gesellschaftliche Wirklichkeit in eine andere, gerechte, in der Solidarität herrscht und in der es keine Armen mehr gibt (vgl. Dtn 15,4)"[1]. Wir erinnern hier an wesentliche Elemente davon:

1. Das grundlegende Mitleiden – Befreiung aus Sklaverei und Tod – Der Weg eines befreienden Gottes

Im Lauf der Geschichte wurde Gottes Schöpfung immer wieder entstellt. Das Leben der einen, der Mehrheit, wird von Minderheiten bedroht und vernichtet. Bis zum heutigen Tag. Das ist ein direkter Angriff auf die Ehre Gottes. Das Reich Gottes wäre demnach etwas Wohltätiges, aber im ausgesprochenen, wesentlichen Sinne von Befreiung. Gott begibt sich in die Welt, um ein Volk von Unterdrückung und Tod zu befreien, damit es das Leben habe. Es ist ein barmherziger und selbstvergessener Gott. Dieses ursprüngliche Mitleiden Gottes ist in der Theologie der Befreiung - genauso wie in der Politischen Theologie von Johann Baptist Metz - grundlegend.

Angesichts der Spiritualisierung von Befreiung, wie sie ausgehend von der Exodus-Erzählung betrieben wird[2] und derzufolge das oberste Ziel des Exodus die „Grundlage des Volkes Gottes" und der „auf dem Berg Sinai gefeierte Bundesschluss" gewesen sei, wies Juan Luis Segundo mit Nachdruck darauf hin, dass es in den ältesten Quellen von Jahwist, Elohist und Deuteronomium „keine Spur eines solchen angeblichen Zieles" gegeben habe.[3] Das Ziel besteht vielmehr darin, dass ein unterdrücktes Volk das Leben habe und als Volk lebe, und von daher ist das Reich Gottes zu verstehen. Es hat die Dimension des - auch ökonomisch zu verstehenden - Lebens in dem Sinne, dass der *oikos*, das gemeinsame Haus als zentraler Bestandteil des Lebens, ermöglicht werde.

2. Die Parteilichkeit – Reich für die Armen und Opfer

Im bisher Gesagten ist bereits implizit die Parteilichkeit Gottes für die Armen enthalten. Doch man muss analysieren, was an verschiedenen Punkten der Geschichte jeweils mit „arm" gemeint ist (den lateinamerikanischen Bischöfen kommt das Verdienst zu, dass sie genau dies 1979 in Puebla, 1992 in Santo Domingo und 2007 in Aparecida gemacht haben) und was diesen unterschiedli-

chen Bedeutungen von „arm" als Gemeinsames zugrunde liegt: Das Leben ist für die Armen eine schwere Last, und sie nehmen es nicht als selbstverständlich hin. Und sie sind auch diejenigen, die normalerweise alle Mächte gegen sich haben. Arme und Unterdrückte sind zwei Begriffe, die einander entsprechen.

Angesichts dieser Realität trifft Gott - im ursprünglichen Sinne - die Option für die Armen und Unterdrückten. Puebla hat dies lapidar zum Ausdruck gebracht: „Geschaffen nach dem Bilde Gottes und ihm ähnlich (vgl. Gen 1,26-28), damit sie seine Kinder seien, ist dieses Ebenbild doch verdunkelt und wird verhöhnt. Daher übernimmt Gott (ungeachtet ihrer moralischen und persönlichen Situation) ihren Schutz, und er liebt sie."[4]

Diese Parteilichkeit begleitete Gott auf seinem Weg mit Israel. Bei den Propheten nennt Gott nicht ganz Israel „mein" Volk, sondern die Unterdrückten innerhalb dieses Volkes.[5] Die *confessio Dei* ist in diesem Ausruf enthalten: „Bei dir findet die Waise Erbarmen." (Hos 14,4)[6] Der Psalm 82, der nach John Dominic Crossan[7] der grundlegende Text des ganzen christlichen Lebens ist, zeigt Gott im Rat der Götter. Und Gott ermahnt sie: „Verschafft Recht den Unterdrückten und Waisen, verhelft den Gebeugten und Bedürftigen zum Recht!"

Diese Parteilichkeit für den Armen kann die Vernunft beunruhigen, obwohl dies nicht so sein muss. Innerhalb der Theologie wurde der universale Heilswille Gottes als selbstverständlich vertreten. Aber angesichts von offenkundigen Widersprüchlichkeiten bestand Karl Rahner darauf: *voluntate tamen inaequali.* Wir stehen hier vor dem Geheimnis Gottes: der Rettung einer Theresia vom Kinde Jesu und von herzlosen Kretins. Was Arme und Opfer betrifft, kann die Vernunft die Parteilichkeit etwas vernünftiger finden. Aber wie immer dem auch sei: So ist Gott. Joachim Jeremias meinte, der wesentliche Grundzug des Reiches Gottes sei „das Heilsangebot an die Armen" und dass die „Königsherrschaft *den Armen allein* [gehört]"[8].

3. Reich Gottes und Volk Gottes

Dem Reich Gottes entspricht in Israel das Volk Gottes. Ohne Reich gäbe es kein Volk, und umgekehrt. „Reich [Gottes] und Volk [Gottes] beziehen sich unmittelbar auf die völlige Historizität der Beziehung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott."[9] Deshalb hat das Reich Gottes eine wesentlich gesellschaftliche Dimension. Nach und nach wächst die Bedeutung der Person, und Gottes Gang durch die Geschichte wird auch als Gestaltung der Person gesehen. Mit dem Kommen Jesu wird klar: Die Absicht Gottes ist es, dass jeder einzelne Mensch im Sohn zur Tochter oder zum Sohn Gottes wird.

Man muss festhalten, dass das Reich dem Volk entspricht. Das Volk muss so handeln wie der Gott, der sich ihm gegenüber als barmherzig erwiesen und es befreit hat. Es muss ein Volk sein, das Gerechtigkeit und Freiheit verwirklicht: „Arme wird es unter euch nicht geben. Ihr werdet die Früchte der Ernte mit den Ärmsten teilen und dem Fremden und der Witwe beistehen" (vgl. Dtn 15 und 26; Lev 19). Wenn Israel so handelt, dann wird es dem Armen Gerechtigkeit zuteil werden lassen, und Gott wird in seiner Mitte herrschen.

So gesehen stellt die Erwählung Israels kein Privileg im Vergleich zu anderen Völkern dar. Sie bedeutet vielmehr eine große Verantwortung, und dies zu begreifen ist wichtig, denn das Bewusstsein, „auserwählt" zu sein, bringt immer große Gefahren mit sich - auch für die Kirche. Das Alte Testament nimmt kein Blatt vor den Mund und behauptet, dass Gott auch ohne Vorbedingung die Kuschiter, die Philister aus Kaftor, die Aramäer aus Kir, ja sogar die Ägypter befreit hat (Am 9,7ff).

4. Vermittler des Ganges Gottes durch die Geschichte

Die philosophische Tradition spricht von Sekundärursachen. Die religiösen und theologischen Traditionen sprechen von Engeln, Vermittlern zwischen Gott und den Menschen. Das Christentum bekennt sich zum Mittler schlechthin, zu Jesus Christus, dem Eingeborenen, der an der Wirklichkeit Gottes selbst teilhat.

In Israel gibt es Mittler zur Wirklichkeit Gottes sozusagen nicht von Amts wegen, sondern durch Affinität. Mittler Gottes sind die Gerechten und Barmherzigen, die Befreier und die, welche die Wahrheit sagen zugunsten des Unterdrückten und gegen den Unterdrücker ... Sie sind es nicht, weil sie eine wie immer geartete „Macht" innehätten, die immer dazu tendiert, zu drohen und zu unterwerfen, sondern weil sie ergriffen sind von der „Kraft" des Geistes, um anderen Freiheit zu gewähren. Diejenigen, die zur die Institutionen beherrschenden Schicht gehören, müssen deshalb vor allem das Mitleiden und die Parteilichkeit Gottes verwirklichen: „Die königliche Gerechtigkeit besteht [...] nicht primär in unparteiischer Rechtsprechung, sondern im Schutz, den der König den Hilflosen, Schwachen und Armen, den Witwen und Waisen, angedeihen lässt."[10]

Die Träger des Heils sind wesentlich die Armen, Einfachen und Unbedeutenden. Nicht die Mächtigen. Unter den Königen gibt es nur zwei, die im Urteil der Propheten gut wegkommen: Zidkija und Josija („Dem Schwachen und Armen verhalf er zum Recht"; Jer 22,16). Schließlich taucht ein Mittler auf, der Ärgernis erregt. Gott geht durch die Geschichte in der geheimnisvollen Gestalt des leidenden Gottesknechtes. Als Unschuldiger erleidet er Schmähungen und den Tod. Er nimmt auf diese Weise die Sünde der Welt auf sich und bringt auf geheimnisvolle Weise das Heil.

Diese letzte Betrachtung ist für die Rede vom Reich Gottes von zentraler Bedeutung. Es versucht, sich mit allen Kräften inmitten des Gegenreiches durchzusetzen, doch dieses hat tiefe Wurzeln, und um sie auszureißen, genügt es nicht, sie sozusagen nur von außen zu bekämpfen, man muss gegen sie vielmehr von innen her angehen, indem man das Böse, die Sünde der Welt, auf sich nimmt; das kann so weit gehen, dass man sich von ihm zermalmen lässt. Dies ist das Heil als Erlösung. Es stellt das Vorspiel zu Jesus von Nazaret dar. Und es verweist auf das höchste Geheimnis: Auf seinem Weg durch die Geschichte geht Gott auch durch das Kreuz Jesu hindurch: Ärgernis und Torheit, aber Rettung.

5. Die Eu-topie der Mahlgemeinschaft

Israel lebte von der Erinnerung an die Befreiung und von einer Verheißung für die Zukunft. Niemals verlor es die Hoffnung, und immer fühlte es sich auf die Utopie hin ausgerichtet. „Reich Gottes" ist bekanntermaßen die späte Formulierung dieser Utopie, die in einem immer umfassenderen Sinne verstanden wurde. In der allumfassenden Form einer neuen Schöpfung beschreibt sie Jesaja: „Sie werden Häuser bauen und selbst darin wohnen, sie werden Reben Pflanzen und selbst ihre Früchte genießen. Sie bauen nicht, damit ein anderer in ihrem Haus wohnt, und sie pflanzen nicht, damit ein anderer die Früchte genießt ... Schon ehe sie rufen, gebe ich Antwort ... Wolf und Lamm weiden zusammen ... Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg." (Jes 65,1-25) In anthropologischer und personaler Zuspitzung formulierte es Ezechiel: „Ich nehme das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz von Fleisch." (Ez 36,26) Und Jeremia versteht es als absolute Nähe Gottes: „Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein." (Jer 31,33)

Diese Fülle darf jedoch das nicht unsichtbar machen, was am Anfang steht: Alles beginnt mit dem Erbarmen Gottes einigen Sklaven gegenüber. Und indem wir an die Sklaven denken, müssen wir gut verstehen, in welchem Sinn wir das Reich Gottes *U-topie* nennen können oder nicht, d.h. etwas so unerreichbar Hohes, für das es keinen Ort gibt, wie es Platons Republik oder *Utopia* von Thomas Morus oder das Paradies auf Erden oder die allgemeine Auferstehung der Toten sein könnte.

In unserer realen Welt ist es besser, es als *Eu-topie* zu verstehen, das Kleinste-Größte, über das Bischof Oscar Romero in Puebla mit Leonardo Boff gesprochen hat: „Man muss das Geringste verteidigen, welches die größte Gabe Gottes ist: das Leben." Und daran klammert sich die Hoffnung der Opfer. Diese *Eu-topie* nimmt manchmal in bescheidener Weise Gestalt an. Die Armen sind Experten im Leid, aber sie verfallen manchmal dennoch nicht der Depression. Sie haben die Fähigkeit, sich zu organisieren und Zeichen des Reiches Gottes zu setzen. Das feiern sie gemeinsam und um einen Tisch herum versammelt wie Jesus. Das große Zeichen bleibt die Mahlgemeinschaft.

Der Autor

Jon Sobrino SJ, 1938 in einer baskischen Familie in Barcelona geboren, studierte Theologie in Deutschland und Ingenieurswissenschaften in den USA. 1956 trat er der Gesellschaft Jesu bei und gehört seit 1957 deren mittelamerikanischer Provinz an. Er lebt in San Salvador und ist dort Professor für Theologie und Direktor des Zentrums Monseñor Romero an der Zentralamerikanischen Universität (UCA). Veröffentlichungen u.a.: Sterben muss, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador (Fribourg 1990); Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung (als Herausgeber zus. mit I. Ellacuría, Luzern 1995); Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund (Würzburg 2007). Im Herbst erscheinen neu: Christologie der Befreiung (Ostfildern 2008); Der Glaube an Jesus Christus (Ostfildern 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Kritik an den heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblisch-jesuanischen Tradition her" in Heft 5/2006. Anschrift: Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero, Apartado (01) 106, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

IV. Jesus und das Reich Gottes

Wenn wir uns jetzt Jesus und dem Gottesreich zuwenden, dann beginnen wir mit den Worten des Petrus: „[Jesus] tat Gutes und heilte alle, die in der Gewalt des Teufels waren; denn Gott war mit ihm." (Apg 19,38) Jesus betete um das Kommen des Gottesreiches, und vom Reich Gottes her brachte er klar die Vaterschaft Gottes zur Sprache - das war seine besondere Erfahrung, die bei ihm absolut im Mittelpunkt stand und ohne die er nicht zu verstehen ist. Und er erklärte das Gottesreich tatsächlich zum letzten Ziel. Die Menschen müssen zuerst das Reich Gottes „und seine Gerechtigkeit" suchen (Mt 6,33). Das bezogen einige auf die bloße aufrechte innere Haltung und andere auf die Gerechtigkeit im Sinne des Alten Testaments. Zusammenfassend lässt sich sagen: Jesus glaubte an einen Gott, der zugunsten der Armen herrscht, und dem muss sich das Volk selbst dienend unterordnen. Dies war seine Hoffnung und seine Utopie, und dafür setzte er sich ein.

1. Das Sein und Handeln Jesu im Dienst des Reiches Gottes

Jesus war der endgültige Verkündiger des Reiches Gottes, und er setzte es auch in die Tat um. Doch dazu zwei Klarstellungen: Erstens sind seine Taten - zum Beispiel seine Wunder - „Zeichen" des Reiches, „Schreie", wie González Faus es ausdrückt, aber sie sind nicht das Reich in seiner Ganzheit. Das nimmt ihnen nichts von ihrer Bedeutung, denn sie weisen in die Richtung des Reiches Gottes in Fülle (Leben, Friede, Freiheit, Würde) und nähren die Hoffnung, dass das Reich möglich ist, denn das Gegenreich kann besiegt werden. Und zweitens wird Jesus als wesenhaft mit dem Reich Gottes verbunden sichtbar, aber diese Beziehung bedeutet nicht völlige Identifikation. Um das Kommen des Reiches zu bitten (Mt 6,10) heißt nicht, um das Kommen Jesu zu bitten. Im Namen Gottes die Dämonen zu vertreiben (Lk 11,20) ist ein Zeichen dafür, dass Gottes Reich gekommen ist, und nicht dafür, dass Jesus gekommen ist ...

Das nimmt der Person Jesu nichts an Bedeutung im Verhältnis zur Fülle des Gottesreiches, vor allem nach seiner Auferstehung. Wenn Paulus das Reich Gottes als „Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist" (Röm 14,17) definiert, dann bezieht er sich nicht auf die Person Jesu, doch er kann sehr wohl auf das hinweisen, was passiert, wenn die Menschen in Christus leben. Ebenso verweist der „Gott alles in allem" (1 Kor 15,28) nicht auf die Person Jesu Christi, doch die letztendliche Fülle wird ihren Anfang mit der Übereignung Jesu an den Vater nehmen.

Reich Gottes und Jesus von Nazaret sind beide für sich im Neuen Testament zentral und sind aufeinander bezogen, doch sie sind nicht dasselbe. Das Reich spricht eine gesellschaftliche Gesamtheit an. Jesus von Nazaret ist eine Person. Doch sie sind wesenhaft miteinander verbunden. Vielleicht sahen die ersten Christen in der Ankunft Jesu neue Möglichkeiten für die Schöpfung; dass diese von einer Gegenwart Gottes durchdrungen bleibt, dass sie allem zugeneigt ist, was Mitleiden, Gerechtigkeit, Versöhnung, Wahrheit ist. Eine

andere Sache ist es, in welchem Maß die Geschichte dieses doxologische Bekenntnis bestätigt.

2. Die grundlegende Barmherzigkeit eines nicht selbstbezogenen, dem Anderen zugewandten Gottes

Diese Einsicht taucht im Neuen Testament an zentraler Stelle auf, wenn auch nicht in Textpassagen, die vom Reich Gottes handeln. Jesus sagt uns, wer dieser sich entäußernde, sich den Menschen vorbehaltlos hingebende Gott ist. Manchmal wird seine grundlegende Barmherzigkeit in den Gleichnissen und in den Taten sichtbar. Manchmal auf indirekte, aber höchst wirksame Weise, wenn er uns sagt, was Gott von uns will.

In Mt 25 entscheidet sich für Jesus alles am Mitleiden mit den Armen und Schwachen. Jesus zitiert zweimal Hosea 6,6: „Gerechtigkeit - Barmherzigkeit - will ich, nicht Opfer", um die Schwachen und Zöllner (Mt 9,13) sowie die Hungernden (Mt 12,7) zu verteidigen. Das ist für Gott wichtiger als die Reinheit nach dem Gesetz, die Einhaltung des Schabbat (und der Respekt vor dem Privateigentum). Und in Mt 5,23 kommt er auf die Versöhnung mit dem Bruder zu sprechen, die wichtiger ist als die Opfergabe auf dem Altar. In Mk 2,28 par verkündet er feierlich: „Der Schabbat ist für den Menschen da, und nicht der Mensch für den Sabbat."

In den drei synoptischen Evangelien setzt Jesus die Gottesliebe der Nächstenliebe gleich, was bereits skandalös ist. Doch noch skandalöser ist es, dass in der ursprünglichen Version bei Markus die Gottesliebe sehr wahrscheinlich gar nicht erwähnt wurde. Nach der Rekonstruktion, wie sie Boismard vorgenommen hat, lautete der ursprüngliche Text lediglich, das größte Gebot sei, „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; es gibt kein größeres Gebot"[11]. Und tatsächlich taucht der Ausdruck „Gott lieben" nur dreimal in den Texten über das höchste Gebot auf (Mk 12,30; Mt 22,37 und Lk 10,27) und dann noch einmal bei Lk 11,42, der Parallelstelle zu Mt 23,23, in der die Gottesliebe nicht erwähnt wird. Dem reichen Jüngling (Mk 10,17-22) antwortet Jesus, indem er nur die Pflichten dem Nächsten gegenüber zitiert, nicht die Gott gegenüber. Paulus geht auf dieselbe Weise vor: „Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort zusammengefasst: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (Gal 5,14); „Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt" (Röm 13,8).

Der sparsame Umgang der Texte mit der „Gottesliebe" ist überraschend, und die Theologie des Johannes erhellt dies mit vollkommener Klarheit. Er verkündet das, was wir die grundlegende Überraschung des christlichen Glaubens nennen können. „Gott hat uns zuerst geliebt" (1 Joh 4,10). Der Beweis dafür ist, dass er uns seinen Sohn gesandt hat, und der Grund dafür ist, dass „Gott die Liebe" ist (1 Joh 4,8). Das am meisten Überraschende ist aber dennoch die Schlussfolgerung: „Wenn Gott uns so geliebt hat, dann müssen auch wir einander lieben." (1 Joh 4,11) Wenn Gott, die grundlegende Liebe, an die Menschen denkt, stellt er sich auf ihre Seite. Gott liebte uns und will, dass wir ihm entsprechen, indem wir selbst unseren Geschwistern Liebende werden wie er. Gott schuf uns als

Schöpfer, sagte Henri Bergson. Dasselbe sagt der erste Johannesbrief, wenn er vom Sein und vom Bleiben in Gott spricht. Dies kann sich nur in der Liebe zu den Geschwistern ereignen (1 Joh 4,16).
Hier taucht die Rede vom Reich Gottes nicht auf, aber es ist sehr wohl von der tiefsten Logik der Absicht Gottes die Rede: ein Reich für den Menschen. Gott ist so direkt für die Armen und Opfer da. Und genau das verbirgt sich hinter vielen Gleichnissen und Reden Jesu, wenn er mit den Worten beginnt: „Das Reich Gottes ist wie ..."

3. Jesus vollbrachte die Werke des Vaters

„Gott war mit ihm", sagt Petrus. Jesus ist der Mittler. Er macht als der eingeborene Sohn Gott gegenwärtig. In der Sprache der Tradition kann man dies auf zwei grundlegende Arten zum Ausdruck bringen. Er ist der Offenbarer der Wahrheit Gottes, und er ist der, der den Willen des Vaters tut.
In der Sprache des Prologs des Johannesevangeliums ist Jesus *cháris kai alétheia.* Wörtlich kann man beide Termini mit „Gnade und Wahrheit" übersetzen. Doch viele haben nach einer Übersetzung gesucht, die der Wirklichkeit Jesu Christi in einem tieferen Sinne gerecht wird „Liebe und Loyalität" (*Bíblia Española*), „Liebe und Treue" (*Bíblia Latinoamericana*), „Erbarmen und Güte"[12], „Der Logos ist voller barmherziger Liebe und Treue"[13], „die treue Barmherzigkeit, die die Gottheit auszeichnet"[14].
Hier wird der *cháris,* der Liebe, dem Tun der Werke des Vaters, der Vorzug gegeben. Und dasselbe kann man von der anderen Seite her betrachtet beobachten: „Der Böse ist Mörder und Lügner", und zwar in dieser Reihenfolge (Joh 8,4). Jesu Weg in dieser Welt besteht darin, die Werke des Vaters zu tun (Joh 5,19). Und diese Werke sind die Heilung eines Gelähmten (Joh 5,1-18) und eines Blinden (Joh 9,1-40). In diesem Sinne bedeutet „die Wahrheit Gottes offenbaren" „die Werke des Vaters tun" - und das sind mit Sicherheit Werke der Barmherzigkeit. Damit hören wir da auf, wo wir angefangen haben: Gott ist Mitleiden mit den Opfern. Jesus verkündet und bringt in sich selbst die Wahrheit Gottes offensichtlich zum Ausdruck. Doch *vor* allem vergegenwärtigt er die Liebe und die Barmherzigkeit Gottes für die Opfer. Dies sind „die Zeichen des Reiches Gottes".

V. Drei Überlegungen zum Schluss

1. Die Situation der Schöpfung Gottes ist katastrophal, grausam, und muss die Menschen beschämen. Es herrscht der Tod im Mittleren Osten und in Afrika, es gibt den Tod in weißen Handschuhen mit viel mehr Opfern, als Ergebnis eines Handelskrieges um Lebensmittel. Die reichen Länder subventionieren ganze Ernten oder die Fleischproduktion, und die armen Länder sterben vor Hunger. Weniger als zehn transnationale Konzerne kontrollieren den Saatgutmarkt der ganzen Welt. Das ist das Gegenreich. Doch im Verborgenen und ohne dass die Mächtigen ein Interesse daran hätten, dass es publik wird, gibt es viel Heiligkeit,

viele Tischgemeinschaften, viele Werke des Vaters, der immer noch Gelähmte und Blinde heilt. Und es gibt viel Großzügigkeit von Freiwilligen und Märtyrern. Das ist das Reich.

2. Es gibt viele Christologien, und viele davon sind bedeutend. Doch darin wird nicht mit der erforderlichen Radikalität und nicht unter Beachtung des zentralen systematischen Stellenwerts vom *Kreuzestod* Jesu gesprochen. Der Grund dafür ist, dass man ihn nicht historisch in den gesellschaftspolitischen Konflikten seiner Zeit verortet. Selbst die Bischofsversammlung von Aparecida, die ansonsten in vieler Hinsicht sehr begrüßenswert ist, geht über die Frage „Warum töten sie Jesus?" hinweg. Jesus sei höchst tugendhaft gewesen, wenn man uns diese Banalität gestattet, doch er hätte sich nicht direkt in die Konflikte mit den Mächtigen eingemischt. Dieser blinde Fleck ist vielleicht darauf zurückzuführen, dass man sich auf diese Weise nicht darüber Rechenschaft geben muss, dass auch heute die zahlreichen Märtyrer in der Dritten Welt von der Hand der Unterdrücker gestorben sind, und dass man sich mit ihnen nicht konfrontieren lassen muss. Dem Gegenreich ins Gesicht zu sehen macht es leichter, die historische Wahrheit über den Tod Jesu und den der Märtyrer zu erfassen.

3. Zum Schluss kehren wir zum Anfang zurück. Der Schöpfergott, der sich an seiner Schöpfung freut, ist auch selbst die Freude seiner Schöpfung. Er führt sie zu ihrer Fülle. Der oben zitierte Satz des Irenäus von Lyon hat folgende Fortsetzung: „Gloria autem hominis visio Dei". Auch Bischof Romero bestätigt dies: „Kein Mensch kennt sich selbst, wenn er nicht Gott begegnet ist [...] Liebe Geschwister, möge die Frucht dieser heutigen Predigt sein, dass jeder Einzelne von uns hinausgeht, um Gott zu begegnen, und dass wir die Freude seiner Majestät und unserer Kleinheit erleben!"[15] „Gott sehen", „auf Gott vertrauen", „in Gott ruhen", wie Augustinus sagte, ist eine Art, die Fülle des Menschseins zum Ausdruck zu bringen. Auch vom Reich Gottes her kann man ein wenig vertiefen, wer dieser Gott ist: bedingungslose Liebe, der durch seine imponierende Majestät nicht erdrückt, sondern der durch seine zärtliche Nähe Freude hervorbringt. „Ihn sehen", „sich von ihm aufnehmen zu lassen" ist Glückseligkeit für die Menschen. Die Sprache kann hier nur stammeln und hoffentlich mystagogisch wirken. Das Reich Gottes entfremdet uns keineswegs vom Gott dieses Reiches. Er kann es uns näher bringen und es sogar „menschlicher" machen. Das ist es, was auf Jesu Weg durch diese Welt gegenwärtig wurde.

[1] Xavier Alegre, *El reino de Dios y las parábolas de Marcos*, in: Revista Latinoamericana de Teología 67 (2006), 8.

[2] Vgl. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung"* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57), Bonn 1984, 8 (IV, 3).

[3] Juan Luis Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, Madrid 1985, 63.

[4] Puebla, Nr. 1142; Deutscher Text in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. Und III. Generalversammlung des Lateinamerikani-*

schen Episkopats in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979. Der in Klammern stehende Ausdruck steht im Original unmittelbar vor dem zitierten Satz; d. Übers.

[5] Vgl. José Luis Sicre, *„Con los pobres de la tierra". La justicia social en los profetas de Israel,* Madrid 1984, 448.

[6] Vgl. Hans Walter Wolf, *Dodekapropheton I* (Biblischer Kommentar Altes Testament), Neukirchen 1961, 304.

[7] John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity. Discovering what Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus,* San Francisco 1999, 575.

[8] Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu,* Gütersloh 1971, 11, 118 (Hervorhebung im Original).

[9] Ignácio Ellacuría, *El pueblo de Dios,* in: C. Floristán/J. J. Tamayo (Hg.), Conceptos fundamentales de Pastoral, Madrid 1983, 840-859, hier 843.

[10] Jeremias, *Neutestamentliche Theologie,* aaO., 101-102.

[11] Pierre Benoit/Marie-Émile Boismard, *Sinopsis de los cuatro evangelios II,* Bilbao 1976, 329.

[12] José Porfirio Miranda, *El ser y el Mesías,* Salamanca 1973, 144.

[13] Marie-Émile Boismard, *Le Prologue du saint-Jean,* Paris 1953, 89-95.

[14] José Ignacio González Faus, *La humanidad nueva,* Santander 1984, 330.

[15] Predigt vom 10. Februar 1980.

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

Jesus von Nazaret: der Anfang einer neuen Geschichte

Erik Borgman

Selbstverständlich ist aus der Christologie viel zu lernen. Aber gibt es auch etwas Neues *in* der Christologie zu lernen? Wenn man sich das nicht ohnehin schon gefragt hat, dann tut man es gewiss nach der Lektüre des ersten Bandes von Joseph Ratzingers christologischem Entwurf.[1] Vieles, was in jüngerer Zeit entdeckt oder entwickelt wurde, wird darin angegriffen, weil es von der traditionellen Sicht- und Darstellungsweise der christlichen Überlieferung abweicht. Dies ist umso beunruhigender, als die Lektüre des ersten Bandes von *Jesus von Nazareth* ein recht verwirrendes Erlebnis ist.

Zweideutigkeiten in Ratzingers Jesus-Buch

Auf der einen Seite bekommt man den Eindruck, die persönlichen Meditationen eines gelehrten Theologen und recht traditionellen römisch-katholischen *Hierarchen* zu lesen - Meditationen, die eher zu respektieren sind, als dass dagegen zu polemisieren wäre, weil sie so eindeutig persönlicher Art sind -; auf der anderen Seite scheint man es hier mit jener Botschaft zu tun zu haben, die sich hinter den jüngsten Lehrverurteilungen und Maßnahmen gegen Theologen verbirgt, die über Christologie geschrieben haben.[2]

Dass der Autor des Buchs in doppelter Weise benannt wird, als Joseph Ratzinger und Benedikt XVI., trägt weiter zur Verwirrung bei. Aus dem Vorwort gewinnt man den Eindruck, die doppelte Identifizierung gehe auf die Tatsache zurück, dass Teile des Buchs bereits geschrieben waren, bevor Ratzinger Papst wurde. Wenn jedoch vermittelt werden soll, „dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ‚nach dem Angesicht des Herrn' (vgl. Psalm 27,8)", wie ebenfalls im Vorwort festgehalten wird, und dass es deshalb „jedermann frei[steht], mir zu widersprechen", dann wäre es besser gewesen, der Autor hätte sich allein an den Namen Joseph Ratzinger gehalten. Als Person und Theologe kann er für sich die Freiheit in Anspruch nehmen, seine Überzeugungen und Befindlichkeiten auszudrücken wie alle anderen auch - obwohl man sich natürlich angesichts der päpstlichen Rolle und Bedeutung fragen kann, ob es überhaupt möglich ist, einfach eine wissenschaftliche theologische Meinung zu äußern, wenn man einmal Papst ist. Als Benedikt XVI. ist er jedoch unausweichlich nicht nur - wie ein Kommentator formulierte - „der Führer der größten organisierten Gruppe von Anhängern [des verkündeten Sohnes Gottes], der katholischen Kirche" und als solcher ein in höchstem Maße „einschüchternder Autor" zum Thema. Er ist vielmehr auch mit einer Autorität ausgestattet, die anderen Fachleuten der Lehre innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche abgesprochen wird. Das allein macht die Abfassung eines solchen Buches schon zu einem zweideutigen Geschehen. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich das Lehramt der Kirche von einem pastoralen Dienst, der Konflikte in der Lehre lösen sollte, zu einer Behörde, die ein autoritatives Lehrsystem zu entwickeln hatte, in dem vermeintlich der Katholizismus in seiner Gänze zum Ausdruck komme. Es war hoffentlich keine Absicht, doch Ratzingers Buch steht in diesem Zusammenhang für die Gefahr, das Lehramt noch weiter zu personalisieren. So könnte die spezifische und persönliche Theologie des Joseph Ratzinger zum *Werk des Pontifex* werden und zumindest nahelegen, sie sei ein normativer Ausdruck des katholischen Glaubens.[3]

Doch es ist nicht nur die relativ starke Kritik an jüngeren Entwicklungen in der Christologie, die fragen lässt, ob es möglich ist, noch etwas Neues in der Christologie zu entdecken. Der Dreh- und Angelpunkt von Ratzingers Theologie liegt in der Aussage, Jesus Christus selbst sei der letzte und einzige Inhalt ihrer Botschaft. Der Glaube, dass Er der Erlöser der Welt sei, hat - nach Ratzinger - nicht

viel Verbindung zu dem, was wir spontan für uns selbst und die uns Nahestehenden, für unsere Mitmenschen und für die Welt hoffen und fürchten. Obwohl die Bergpredigt von Armut und Reichtum, von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit spricht, hat ihre Botschaft in Ratzingers Augen überraschend wenig zu tun mit dem Kampf um Gerechtigkeit, in dem wir uns immer schon befinden und der in einem bedeutenden Ausmaß unser Kontext ist. Für Ratzinger besteht die Botschaft der Bergpredigt darin, dass Jesus selbst all das verkörpert, was letztlich gut und heilvoll ist. Wer auch immer nach Erlösung und der Fülle des Lebens sucht, sollte sich ausschließlich Ihm zuwenden, indem er/sie sich der katholischen Kirche als Seiner einzigen wahren Repräsentantin zuwendet. Das ist tatsächlich eine bedeutende Abkehr von zahlreichen jüngeren Versuchen, Jesus als eine geschichtliche Gestalt zu begreifen, die mit uns als geschichtlichen menschlichen Wesen in Verbindung steht und auf *diese* Weise eine Heilsbotschaft darstellt.

Mir scheint es äußerst bedeutsam, dass Ratzingers *Jesus von Nazareth* kurz nach der offiziellen Bekanntgabe der *Notificatio* zu Jon Sobrinos Christologie veröffentlicht wurde. Eine von Sobrinos grundlegenden Positionen besteht darin, dass die exegetische und theologische Wendung zum „historischen Jesus" uns hilft zu erkennen, dass wir im Letzten durch den historischen Jesus gerettet werden. Nicht weil Jesus eine abstrakte göttliche Gegenwart und Macht verkörperte, nennen wir Ihn Erlöser und Befreier, sondern weil Jesus ganz und gar die Geschichte teilte, in der wir Menschen leben und unseren Weg zu Leben, Gerechtigkeit und Erlösung finden müssen. Jesus eröffnete einen Weg zur Erlösung und Befreiung gerade *in* der Geschichte und in Bezug auf sie, und das war möglich, weil Er selbst Teil dieser Geschichte war.[4] Sich vom „Was" der Botschaft von Jesu Leben und Predigt abzuwenden und sich dem „Dass" der Gegenwart Gottes darin und in Ihm zuzuwenden, wie Ratzinger es tut, entleert unsere menschliche Geschichte von religiöser Bedeutung und theologischem Sinn. Die Veränderungen, die wir durchmachen, und die Entdeckungen, die wir in unserem Leben machen, nicht selten in ernsten gemeinschaftlichen und persönlichen Kämpfen, in tiefen existentiellen Krisen und in harter intellektueller Arbeit, sind in dieser Sichtweise letztlich bedeutungslos, denn die Probleme, mit denen wir konfrontiert werden, sollten nicht für *wirkliche* Probleme gehalten werden. Die Hinwendung zu Jesus als der Gegenwart Gottes, die von der Kirche lebendig gehalten wird, wird gesehen als eine Abkehr von jenen Problemen. Und das sollte, nach Ratzingers Ansicht, auch so sein, denn Jesu Reich ist nicht von dieser Welt (vgl. Joh 18,36). Dass es aber den Menschen möglich sein könnte, sich *in* dieser Welt so zu verhalten, als partizipierten sie bereits am Reich Gottes, „das seit der Erschaffung der Welt für sie bestimmt ist" (vgl. Mt 25,34), wird in Ratzingers Buch weit weniger deutlich.

Neue Erkenntnisse

In seinem Buch zur Zukunft der Christologie schreibt Roger Haight über die Bedeutung von Jesu Leiden und Tod:

„Die grausame Folterung Jesu kann nicht zu einem Wert gemacht oder zu etwas Positivem verkehrt werden ... Leiden und Tod an sich dürfen nicht zu einem Gut transformiert werden. Ich halte dies für eine Art ‚Mindestkriterium' zur Überprüfung einer Kreuzestheologie und der Gebets- und Frömmigkeitssprache, die die Kirche zur geistlichen Anleitung gebraucht."[5]

Ich stimme völlig zu, aber man muss zugeben, dass die Theologie darauf erst vor noch nicht allzu langer Zeit gekommen ist. Haights Äußerung bringt keine Sensibilität zum Ausdruck, die die christliche Tradition schon von Anfang an bestimmt hätte. Es ist nicht so klar, ob neutestamentliche Redeweisen wie „Musste nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen?" (Lk 24,26) oder die Vorstellung, wir seien losgekauft mit dem Blut Christi aus unserer sinnlosen, von den Vätern ererbten Lebensweise (vgl. 1 Petr 1,18-19), nicht doch bedeuten, dass Schmerz und Leiden in sich gut seien - wenn auch Anselms Verständnis vom Leiden Jesu als Sühne für Gottes begründeten Zorn über die Erniedrigung, die unsere sündige Existenz für Ihn bedeutet, so nicht im Neuen Testament zu finden ist.

Unsere neue Sensibilität für die Gefahr, das Übel des Leidens als gut zu bezeichnen, stammt auch nicht aus einer revolutionären Re-Lektüre des Neuen Testaments. Sie stammt aus der jüngeren Geschichte der Christen, aus Erfahrungen des Leidens und der Traumata, die mit dem radikal Bösen einhergehen (Erfahrungen von Christen und von anderen). Und das, was in sich böse ist, kann keine positive Bedeutung für Gott haben oder etwas sein, das Gott gefiele. Es war in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, als die Vorstellung, dass Leiden und vor allem geduldig ertragenes Leiden etwas Gutes sei, immer stärkerer Kritik ausgesetzt wurde. Diese Vorstellung, so hieß es damals, verlängere Leiden und behin-

Der Autor

Erik P. N. M. Borgman, geb. 1957 in Amsterdam, ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Tilburg, Niederlande. Er ist verheiratet, Vater von zwei Töchtern und Laiendominikaner. Er studierte Theologie und Philosophie an der Katholischen Universität Nimwegen und schrieb eine Dissertation über die verschiedenen Formen der Befreiungstheologie und deren Beziehung zur akademischen westlichen Theologie (Promotion 1990). Von 1998 bis 2004 arbeitete er im Dienst der niederländischen Dominikanerprovinz, um die Theologie von Edward Schillebeeckx zu untersuchen und lebendig zu halten. Von 2000 bis 2007 war er am interdisziplinären Heyendaal Instituut an der Radboud-Universität Nimwegen tätig. Er gehört dem Herausgeberkreis und dem Präsidium von CONCILIUM an. Veröffentlichungen u.a.: Dominican Spirituality: An Exploration (2002); Edward Schillebeeckx: a Theologian in His History (2003); Literary Canons and Religious Identity (zus. mit B. Philipsen, 2004). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Un-Fixing Nature: Für die Wieder-Befreiung der Natur" in Heft 1/2008. Anschrift: Departement Religiewetenschappen en theologie, kamer D 146, Postbus 90153, 5000 LE Tilburg, Niederlande. E-Mail: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl.

dere den Kampf für das gute Leben, das doch Gott für alle Menschen wolle. Dies brachte viele Theologen und Theologinnen dazu, ihre eigenen Traditionen - einschließlich der Bibel selbst - einer kritischen Neubetrachtung zu unterziehen. Sie setzten sich ein für eine Interpretation des christlichen Glaubens, die im Einklang war mit der jüngsten Entdeckung, dass die sinnvolle Antwort auf Leiden darin besteht, es zu bekämpfen, und nicht darin, es „anzunehmen". Dennoch war in dieser Interpretation auch Raum für die Zeugnisse des Neuen Testaments, nach denen die Tatsache, dass Christus unser Leiden geteilt hat, Heilsbedeutung hat. Für mich lief das auf den Gedanken hinaus, dass die „Notwendigkeit" von Christi Leiden in der Notwendigkeit liegt, radikal unser Schicksal zu teilen - einschließlich der Sinnlosigkeit, des Ausgeschlossenwerdens, des Leidens und des Todes -, damit Christus in Wahrheit und ganz unser Erlöser sein könnte. Leiden und Tod Christi sind nicht *an sich* gut. Sie bezeugen aber den radikalen und rückhaltlosen Willen, an unserem Menschsein zu partizipieren - und so bringen sie Christi gnädiges „Geschenk seiner selbst" zum Ausdruck, wie etwa beim Letzten Abendmahl und in der Wiederholung im eucharistischen Hochgebet -, und so gesehen sind sie Ausgangspunkt für Gottes erneute Initiative, uns zu retten und zu erlösen. Wir sind erlöst durch den Sieg des Lebens in der Auferstehung, an der wir Anteil haben, weil der Auferstandene Anteil hatte an unserer Existenz bis hin zum Tod.[6] Seither leben wir ein neues, erlöstes Leben.

Was es bedeutet, eine bestimmte Art des Lebens zu führen, kann nur herausgefunden werden, indem man dieses Leben tatsächlich führt und es dann genauer untersucht. Was es bedeutet, ein „in Christus" erlöstes Leben zu führen, und was es folglich bedeutet, dass Christus unser Erlöser ist, kann nur herausgefunden werden im Beschreiben und Untersuchen jener Erlösung, die wir leben - was die Tatsache einschließt, dass unsere Erlösung noch nicht vollendet ist. Es war ja mitten in einer Welt, die noch vom Bösen durchdrungen ist, in der Jesus Christus als das Wort Gottes es für uns möglich gemacht hat, als Kinder Gottes zu leben (Joh 1,12). Deshalb ist es höchst bedeutsam, dass nach Ratzinger die Botschaft Jesu darin besteht, dass Er Gottes erlösende Gegenwart ist - und nur das. Das *Was* - nämlich was das bedeutet und wie das genau das Leben der Welt und derer, die daran glauben, verändert - ist dabei sekundär gegenüber dem *Dass* der letztgültigen und einzigartigen Erlöserschaft Jesu Christi: Das ist Ratzingers Botschaft durch sein ganzes Jesus-Buch hindurch.

Es handelt sich dabei nicht bloß um eine Vorliebe für die johanneische Sicht auf Jesus anstelle jener der Synoptiker, wie oft angenommen wird. Wenn in der gegenwärtigen Situation hervorgehoben wird, dass Jesus selbst der Inhalt seiner eigenen Botschaft ist, dann wird damit verkündet, dass allein die Kirche als Treuhänderin der Botschaft und als sakramentale Repräsentation Seiner Gegenwart den Menschen mit der göttlichen Erlösung in Verbindung bringt. An Jesus zu glauben heißt hier nicht, wie in neueren Christologien, an Ihn als Inbegriff von Gottes kommendem Reich der Gerechtigkeit zu glauben oder an Gottes verborgene Gegenwart in den Armen, den Schwachen und Ausgeschlossenen oder an die Hoffnung als Form des Widerstands gegen die Verzweiflung. An Jesus zu glauben

heißt hier, an die römisch-katholische Kirche als den einzig wahren Zugang zu einer erlösten Existenz zu glauben. Das ist schon seit geraumer Zeit der rote Faden, der sich durch Ratzingers Theologie zieht: Die Kirche ist die einzige Enklave, in der die Menschen vor den zerstörerischen Kräften der Welt - d.h. eigentlich: vor den zerstörerischen Kräften der Moderne - gerettet werden können.[7]

Erlösung der Welt oder Erlösung von der Welt?

Für jemanden, der Erlösung als Erlösung von der modernen Welt begreift, wie es Joseph Ratzinger tut, ist es schwer, die Einflüsse des zeitgenössischen Denkens auf die Theologie nicht als Beschmutzung ihrer Reinheit zu sehen. Es ist dann beinahe unmöglich, bestimmte Entwicklungen in der Welt so zu sehen, wie sie im II. Vaticanum die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes,* sieht: nämlich als „Zeichen der Zeit" (Nr. 4), als Orte oder Entwicklungen, in denen Gottes erlösende Gegenwart in der Welt aufscheint oder kenntlich wird. Das macht es dann auch extrem schwierig, dem Rechnung zu tragen, was ich für den bedeutendsten Durchbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils halte: dessen Fähigkeit nämlich, die Welt als Raum von Gottes Gegenwart zu sehen und die Kirche als diejenigen Menschen zu betrachten, die diese Gegenwart inmitten der heutigen Situation wahrnehmen und sich selbst von dieser Gegenwart ansprechen und zusammenrufen lassen. Gemäß dieser Sichtweise von *Gaudium et spes* muss - Marie-Dominique Chenu zufolge - der erlösende Gott, wie er von Jesus vorgestellt und repräsentiert wird, immer wieder von Neuem entdeckt werden, weil er sich selbst der Welt in immer neuer, unerwarteter Art und Weise bekannt macht als „der Eine, der ist und sein wird". Gott kennen heißt, unsere weitergehende, immer neue Geschichte zu kennen.[8] Für Ratzinger dagegen heißt den Gott Jesu kennen, sich an die eine wahre Botschaft der Kirche zu halten, die frei von der gegenwärtigen Welt und immer gleich ist, sich zu halten an den einzig wahren Faktor der Stabilität und Kontinuität in einer sich rapide verändernden Welt, die nur eine „Diktatur des Relativismus" bezeuge. Und gegen diese Welt habe die Kirche Stellung zu beziehen und ein Bollwerk zu sein.[9]

Ich stimme zu, dass eine bestimmte Art des Relativismus - während es auch einen echten christlichen Relativismus gibt, wie Felix Wilfred in dieser Zeitschrift erörtert hat[10] - ein Zug der Moderne ist, der mit einem falschen Geschmack von Toleranz, Respekt und Freiheit daherkommt. Aber was genau ist die Grundlage für den Widerstand gegen diesen Relativismus? Weil für Ratzinger die Kirche auf Jesu Botschaft gründet, dass Er als Sohn Gottes selbst das Absolute darstelle, sieht er die Grundlage für den Widerstand gegen den Relativismus genau darin, dass die Kirche bestimmte Werte für absolut erkläre. Doch das legt den Gedanken nahe, dass diese Werte für sich genommen relativ sind und nur durch die kirchliche Verkündigung zu etwas Absolutem gemacht werden. Ist das wirklich

so anti-relativistisch, wie er behauptet? Einige bedeutende christologische Studien nach dem II. Vaticanum - den Anfang machten wohl Edward Schillebeeckx' *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* und Hans Küngs *Christsein,* beide erschienen erstmals 1974 - versuchten zu zeigen, wie in der ganz und gar menschlichen Geschichte Jesu etwas ans Licht kam, das in sich absolut ist und bekräftigt werden muss im Hinblick auf die Erlösung der Menschheit. *Das* scheint mir wirklich anti-relativistisch zu sein, denn es bezeugt einen Glauben an die Nicht-Relativität der verborgenen, aber wahrhaft erlösenden Gegenwart in Gottes Schöpfung und in Gottes Geschichte der Erlösung.

Gewiss, die Wendung zum historischen Jesus in der Christologie nach dem II. Vaticanum ist ein wenig verwirrend gewesen. Fast unausweichlich musste sie wie ein Versuch erscheinen, ein geschichtliches Fundament für die Behauptung zu finden, dass Jesus von Nazaret der Christus sei, der Gesalbte Gottes. Tatsächlich aber ging es den Theologen und Theologinnen, die den Historikern und Bibelwissenschaftlern des sogenannten *Second Quest for the Historical Jesus* folgten, darum zu analysieren, was es bedeutet, wenn Christen Jesus als ihren Retter, Erlöser und Befreier bekennen. In welchem Sinn kann gesagt werden, dass Er uns erlöst hat? Was heißt es, wenn man sagt, dass Er Gottes göttliche Macht repräsentiere, während Er zugleich äußerst ohnmächtig gegenüber den massiven destruktiven Kräften der Geschichte war? Die Frage war *nicht* - auch wenn man sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren konnte -, was wir als moderne Menschen noch vernünftigerweise über Jesus glauben können, angesichts der Menge an historischem Wissen. Die Frage war vielmehr, wie Gottes rettende Gegenwart in Jesus unter uns zu denken ist und was demzufolge etwa das Reich Gottes wirklich bedeutet. Und - was nicht die unwichtigste Frage war - wie wir Jesus heute noch für unseren Erlöser und Befreier halten können, obwohl er vor 2000 Jahren gelebt hat. *Deshalb* dachte Karl Rahner darüber nach, was es heißt, ein geschichtliches menschliches Wesen zu sein, das der Befreiung bedarf, *deshalb* beharrte Jon Sobrino darauf, dass Jesu Teilhabe an unserem geschichtlichen und immer bedrohten Menschsein die Vorbedingung sei für seine befreiende Bedeutung für uns, und *deshalb* entwickelte Edward Schillebeeckx im zweiten Band seiner christologischen Trilogie eine Theologie der Gnade und ihrer verborgenen, aber realen Anwesenheit in unserer gegenwärtigen, säkularisierten Welt.[11]

Tatsächlich wurde so die Geschichte von Jesus und die Geschichte seiner Jüngerinnen und Jünger mit Jesus dargestellt als Anfang einer neuen Geschichte, an der wir, 2000 Jahre später, immer noch teilhaben. Elisabeth Schüssler Fiorenza hat klar gesehen und gezeigt, wie die Geschichten des Neuen Testaments über Jesus erzählt werden aus der Perspektive der neuen, erlösten Gemeinschaft, die Er ermöglicht hatte - und wie diese Geschichten zugleich über diese Gemeinschaft Auskunft geben. Deshalb geht es in der Christologie nicht allein um Jesus, sondern auch um uns im Licht der Geschichte Jesu sowie um Jesus, wie er offenbar wird in den erlösenden Wirkungen, die seine Worte und Taten für die Menschen haben.[12] Wenn Jesus der Christus ist, dann hat Er nicht zuerst eine

Identität, die dann den Leuten offenbart wird; seine Identität besteht vielmehr in dem, was Er den Menschen bedeutet und für sie an befreienden Möglichkeiten eröffnet. Hier besteht eine Analogie zu Gott, der - nach Exodus 3 - der ist, der Er sein wird, wenn Er sein Volk erlöst und aufrichtet.

Neue Fragen

Als 2007 die niederländische Übersetzung von Ratzingers Buch über Jesus von Nazaret veröffentlicht wurde, erhielt ich einen Anruf von einem älteren Katholiken, der meine Nummer anscheinend auf der Website meiner Universität gefunden hatte. Er fragte mich, warum Ratzinger die Bücher von Küng, Schillebeeckx und Schüssler Fiorenza nicht diskutiere. Er fand das beleidigend nach allem, was sie geleistet hatten. Ich erklärte ihm, dass nach meiner Einschätzung diese Theologen für Ratzinger auf der falschen Spur seien und dass er deshalb eine Korrektur bieten wolle. Ich versuchte dann auch noch zu erklären, dass ich mit Ratzinger nicht übereinstimmte und dass ich dächte, er verstehe nicht wirklich, worum es ihnen in ihren christologischen Projekten ging. Sie versuchten - ebenso wie er - zu erklären, warum wir weiterhin Jesus für die Verkörperung von Gottes rettender Macht unter uns halten könnten und sollten. Ich denke, man kann behaupten, dass sie darin einige Male erfolgreicher waren als er.

Dennoch sollten wir nicht übersehen, dass die Entwicklungen, die ich extrem verkürzt in diesem Artikel skizziert habe, zu neuen und schwierigen theologischen Problemen geführt haben. Ich kann nur zwei der größeren erwähnen.

Wenn unsere Geschichte, Ihn zu verstehen und als seine Jünger und Jüngerinnen zu leben, einen Teil der Identität Jesu ausmacht, dann heißt das zuerst einmal, dass wir noch gar nicht wissen, wer Jesus als Christus ist. Nicht deshalb, weil wir dazu noch mehr historische, theologische und andere Forschungen benötigten (obwohl auch das der Fall ist), sondern ganz grundsätzlich deshalb, weil unsere Geschichte in dem befreienden Raum, den Er für uns eröffnet hat, noch nicht zu Ende ist. In der Sprache der Evangelien: Wir lernen jedes mal Neues über Jesus, wenn wir ihm in Galiläa begegnen, wie Er es uns versprochen hat (vgl. Mk 16,7; Mt 28,8) - denn Galiläa ist der Ort, an dem wir unsere gemeinsamen und unsere individuellen Geschichten leben: unsere Kämpfe mit dem Bösen, unsere Niederlagen gegen das Böse und unsere Siege über das Böse. Daraus ergibt sich eine bedeutende Veränderung im Verständnis des religiösen Glaubens. Glaube kann dann nicht länger als ein Festhalten an einer unwandelbaren, stabilen und in diesem Sinne sicheren Grundlage gesehen werden. Er sollte besser gesehen werden als fortlaufende Erkundung des Raumes, den Gottes befreiende Treue für uns eröffnet, für uns als Einzelne und für uns als Gemeinschaft.

Zweitens folgt aus dem Nachdenken über Jesu Identität als etwas, das gegenwärtig ist in unserem Verständnis von Ihm und wie wir als Seine Jünger leben, dass Jesu Identität nicht stabil ist. Er erweckt nicht nur den Anschein, sondern Er kann wirklich für verschiedene Menschen und verschiedene Gemeinschaften

etwas Verschiedenes sein, zumindest so lange, als unsere Geschichte so beschaffen ist, dass wir nicht in der Lage sind, unsere unterschiedlichen Gesichtspunkte in einer alles umgreifenden Synthese zu vereinen.

Wie steht dies alles in Beziehung zu der klassischen Vorstellung, dass Jesus die letztgültige und definitive Offenbarung Gottes in unserer menschlichen Geschichte sei? Wie steht dies in Beziehung zur Einheit der Kirche durch Raum und Zeit hindurch? Was heißt dies bezogen auf die Tatsache, dass die christliche Botschaft bestimmte Ansichten über Gott billigt, andere aber strikt zurückweist? Dass sie Gott an bestimmten Orten wahrnimmt - darunter einige recht unerwartete Orte wie das Kreuz - und dass sie Gottes Anwesenheit an solchen Orten als Hinweis auf seine Anwesenheit anderswo versteht? Diese Fragen sind wichtig, und ich denke, nicht alle könnten gleich hier beantwortet werden, selbst wenn ich genügend Platz dafür hätte. Aber ich denke auch, dass dies die Fragen sind, die wir stellen und theologisch durchdenken müssen, denn diese Fragen kommen auf, wenn man den Gedanken ernst nimmt, dass Gott in und durch Jesus unsere Geschichte geteilt hat und weiterhin teilt. Diesen Fragen zu entgehen suchen, indem man traditionelle Formeln hochhält, ist für mich unmöglich. Denn das hieße letztlich, die Freiheit zurückzuweisen, zu der wir befreit sind.

[1] Joseph Ratzinger/Benedikt XVI, *Jesus von Nazareth*, Bd. 1: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. 2007.

[2] Vgl. die Dokumente gegen die Arbeit von Jon Sobrino (2006), Roger Haight (2004), Jacques Dupuis (2001) sowie die Erklärung *Dominus Jesus* (2000); im Internet unter: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index.htm.

[3] Das wäre nach meiner Einschätzung prinzipiell höchst problematisch, denn kein einzelner Mensch kann die Fülle der Wahrheit, die Jesus Christus offenbart und bedeutet, verstehen und ausdrücken. In einem gewissen Sinn ist deshalb Ratzingers Betonung des persönlichen Charakters seines Jesus-Buchs ein Fortschritt gegenüber Papst Johannes Pauls II. „Theologie des Körpers" (*Theology of the Body. Human Life in the Divine Plan*, Boston 1997), das ebenso persönlich und stellenweise fast eigenwillig ist, aber als Werk des Papstes und damit als integraler Teil der verbindlichen katholischen Lehre präsentiert wurde.

[4] Vgl. besonders Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, London/Maryknoll 1978; ders., *Christologie der Befreiung*, Mainz 1998, Neuaufl. Ostfildern 2008.

[5] Roger Haight, *The Future of Christology*, New York/London 2005, 87.

[6] Das habe ich gelernt von Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg u.a. 1975 (Originalausg. 1974); ders., *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg u.a. [2]1980 (Originalausg. 1977).

[7] Vgl. bereits meinen Aufsatz *On J. Ratzinger, Principles of Catholic Theology*, in: The Journal of Religion 69 (1989), 432-433 - eine Rezension der englischen Übersetzung von Ratzingers *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.

[8] Vgl. meinen Aufsatz *Wahrheit als religiöses Konzept*, in: CONCILIUM 42 (2006/1), 67-76; ders., *The Rediscovery of Truth as a Religious Category: The Enduring Legacy of the Second Vatican Council*, in: Bulletin ET 17 (2006/2, 53-56.

[9] Bekanntlich verwendete Ratzinger den Ausdruck „Diktatur des Relativismus" in seiner Predigt als Dekan des Kardinalskollegiums in der Messe zu Beginn des Konklaves nach dem

Tod von Johannes Paul II. am 18. April 2005: „Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt. Wir haben jedoch ein anderes Maß: den Sohn Gottes, den wahren Menschen. Er ist das Maß des wahren Humanismus." (unter: www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_ge.html) Diese Rede dürfte ihm die Wahl zum Papst eingebracht haben.

[10] Felix Wilfred, *Lob des christlichen Relativismus*, in: CONCILIUM 42 (2006/1), 77-85.

[11] Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1977; Sobrino, *Christology at the Crossroads*, aaO., ders. *Christologie der Befreiung*, aaO.; Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, aaO.

[12] Vgl. immer noch Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu Ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988. Auch wenn einige ihrer späteren Bücher theologischer im prägnanten Sinne des Wortes sind, bringen in meinen Augen die historischen Studien von *Zu Ihrem Gedächtnis* den theologischen Gedanken am überzeugendsten zum Ausdruck.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Christologischer Pluralismus

Einige Überlegungen

Felix Wilfred

Apophatische Christologien

Platons Höhlengleichnis in seiner *Politeia*, die Herangehensweise der *Upanishaden* an Brahman mit *neti ... neti* (nicht dieses ... nicht dieses) sowie die negative Theologie des Dionysius Areopagita - sie alle weisen auf die Unaussprechlichkeit des Göttlichen und die „Finsternis" hin, „in die es gehüllt ist" (Ps 18,11). Diese Tradition, die alles menschliche Begreifen der letzten Wirklichkeit verneint, könnte uns, so meine ich, mit einigem Nutzen auch den Weg weisen zum Verständnis des Christusmysteriums. Als das Symbol des Göttlichen enthüllt uns Jesus Christus dieses Geheimnis und verhüllt es zugleich in gewisser Weise, so dass unser Bestreben, sich ihm über die Person Jesu anzunähern, wie von selbst in eine Pluralität von Wegen einmündet. Mehr noch, Jesus Christus selbst ist Teil der Unaussagbarkeit dieses göttlichen Geheimnisses, obwohl es sich in der menschlichen Geschichte in seiner Person konkret greifbar offenbart hat. Was er mit Bezug auf Gott und das Menschsein vergegenwärtigt, erfassen wir durch das Zeugnis der Schriften und die Erfahrungen von Menschen, die ihm all die Jahrhunderte hindurch begegnet sind, nur in Bruchstücken.

Alle christologischen Systeme zusammengenommen führen uns nicht, wie oft angenommen, in die letzte Tiefe des Christusmysteriums, das immer größer (*semper maior*) ist als unser Begreifen. In Eph 3,18 spricht Paulus voller Staunen und übergehend in kontemplative Redeweise über „die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe" der Liebe Jesu Christi, die „alle Erkenntnis übersteigt". Ihre nicht in Worte zu fassende Unermesslichkeit fordert zu einer Vielzahl von Christologien auf, die alle das überwältigende Geheimnis, von dem sie handeln, immer nur mit dürren Worten und umrisshaft wiedergeben können. Alle Christologien teilen das gleiche Schicksal; alle sind irgendwo verortet, doch keine kann den Anspruch erheben, *die* letztgültige Erklärung der Person Jesu Christi zu sein. Mit anderen Worten: Jede Christologie entzieht sich im Grunde zwangsläufig allen Versuchen, das Christusmysterium in Worte zu fassen. Es gibt also hinreichend Grund, eine Pluralität von Christologien willkommen zu heißen.

Dezentrale hermeneutische Wege

Die ganze Bedeutung dieser Pluralität wird uns verständlich, wenn wir einen hermeneutischen Weg beschreiten, wonach sich die vielen Gesichter Jesu nur entdecken ließen, wenn wir ihn aus der Perspektive des Lesers der Texte betrachten. Der Text des Neuen Testaments lässt, je nach dem Erfahrungshorizont des Lesers und Interpreten, vielfache Deutungen zu. Dieser Weg bietet mehr als den Versuch, das Bild des historischen Jesus in Anwendung der historisch-kritischen Methode zurückzugewinnen. Man muss über eine bloße Rekonstruktion der Vergangenheit hinausgehen und durch Entfaltung einer *literarkritischen Hermeneutik* zu einer Pluralität von Christologien gelangen, welche die kontextuelle Welt des Lesers und den Text miteinander in einen Dialog und ins Gespräch bringen. Christologien, die aus einem solch hermeneutischen Prozess hervorgehen, sind kreativ und auf Veränderung und Wandel eingestellt. Eine nähere Untersuchung unterschiedlicher kontextueller Christologien aus heutiger Zeit wird das bestätigen.

Der historische Jesus hat sich nie in nur einem einzigen Bild dargeboten. Das Frühchristentum lebte mit einer extrem reichen Vielfalt von Christologien, wobei keine von ihnen *die* Norm bzw. *das* Modell schlechthin für andere war. Es ist verblüffend, dass es innerhalb des gleichen Judentums verschiedene Interpretationen der Person Jesu gab, den man schon zu seinen Lebzeiten von verschiedenen Blickrichtungen her gesehen hat: als den neuen Moses, als Propheten, Messias, den Sohn Gottes, Erlöser usw. Selbst im Leben eines einzigen Autors wie etwa Paulus konnten wir verschiedene Christologien erkennen. Im Neuen Testament eine Pluralität von Jesusbildern festzustellen ist das Eine; etwas völlig Anderes jedoch der Versuch, sie alle in ein einziges Modell einzuschmelzen, wobei wir dann wohl zugeben müssen, dass die unterschiedlichen Christologien einander widersprechen.

„Nimmt man zum Beispiel die Christologien des Markus und Matthäus einfach als positive Aussagen, die aus der gleichen Perspektive in nichtsymbolischer Sprache gemacht wurden, dann könnte man nicht beide in vollem Umfang gleichzeitig vertreten. Doch das widerspricht natürlich der einen Tatsache: Man kann alle neutestamentlichen Christologien durchaus zusammen vertreten. Das ist genau deshalb so, weil es sich um symbolische Aussagen über transzendente Aspekte Jesu Christi handelt, die von verschiedenen Perspektiven aus konzipiert wurden und ihren Gegenstand nicht adäquat ‚enthalten'."[1]

Eine Vielfalt von Christologien, die zu immer neuen Konzepten und Bildern führen, setzt sich dann in den nachfolgenden Jahrhunderten weiter fort.[2] Jede einzelne Christologie hatte im jeweiligen konkreten Kontext und in der jeweiligen Kultur, in denen sie entstand, ihre eigene Gültigkeit und war eine Antwort auf die Fragen und Probleme, die sich in jenem Umfeld und von unterschiedlichen Erfahrungshorizonten her stellten. Heute entwickeln sich aus den Erfahrungen von Frauen und ihrer Art, die Schriften zu lesen, feministische Christologien mit weiterführenden Denkansätzen. Und wir haben heute sehr innovative afrikanische, asiatische und lateinamerikanische Christologien.[3] Sie alle sind das Ergebnis einer neuen Art, die Evangelien von einem bestimmten „Sitz im Leben" her zu lesen. Versteht man sie symbolisch, so könnten viele heutige kontextuelle Christologien nebeneinander existieren und tun das ja auch, ohne sich *auf ein einziges Modell* der Vergangenheit berufen oder sich irgendeinem Versuch unterziehen zu müssen, sie in ein Einheitsschema zu bringen.

Christologien und religiöser Pluralismus

Die vielen Christologien, die es heute gibt, müssen auf die eine oder andere Weise mit der Realität des religiösen Pluralismus zurechtkommen. Die Frage, die sich heute stellt, lautet: Kann Jesus Christus so interpretiert werden, dass Menschen, die aus ihren religiösen Traditionen nachhaltigen Lebensmut geschöpft haben - Hindus, Buddhisten, Taoisten usw. -, nicht den eigenen spirituellen Weg abbrechen müssen, um Jesus Christus zu begegnen, sondern ihn auf *ihrem* Weg antreffen und ihn von *ihren* Erfahrungen her verstehen können? So könnten sie den bisherigen Weg unter ein neues Vorzeichen stellen und den, der noch zurückzulegen ist, entsprechend vorausplanen. Diese Art von Aneignung ist in der Welt spirituellen Suchens unerlässlich, um die Bedeutung des Christusgeheimnisses in der Begegnung der Religionen verständlich zu machen. Dementsprechend müssten wir auch die Möglichkeit, die Offenbarung selbst pluralistisch aufzufassen, einmal näher erkunden.[4]

Worum es in der Christologie letztlich geht, ist das Geheimnis der Einigung von Göttlichem und Menschlichem. Auch hier gibt es einen fundamentalen Unterschied in der Art und Weise, wie dieses Einswerden aufzufassen sei, was auch unser Verständnis des Geheimnisses der Menschenwerdung beeinflusst und es

näher bestimmt. Wenn das Göttliche und Menschliche nicht als zwei weit voneinander entfernte Wesenheiten gesehen werden, die zusammengebracht werden müssen, sondern als solche, die (schon von sich aus) einander viel näher stehen, wie zum Beispiel in der hinduistischen Konzeption, dann wird, entsprechend diesem grundlegend unterschiedlichen Verständnis der beiden Wirklichkeiten, auch unser Verständnis vom Aufscheinen des Göttlichen in der Menschwerdung unterschiedlich ausfallen. In einer Weltsicht, in der das Göttliche und Menschliche weit auseinanderliegen und zwischen beiden scharf unterschieden wird, gewinnt der Vermittlungsgedanke vorrangige Bedeutung.

Wird die Beziehung jedoch anders begriffen, dann wird Menschwerdung als Manifestation des Göttlichen nicht als Einigung zweier getrennter Wirklichkeiten gesehen, sondern als ein Zusammenkommen von zwei bereits verbundenen Wirklichkeiten in eine noch tiefere Einigung und Vertrautheit. So gesehen liegt die Bedeutung der Person Jesu darin, unsere Augen für diese Nähe und Vertrautheit zu öffnen und dieses im Innern verborgene Göttliche uns bewusst zu machen. Jesu eigenes Geheimnis wäre dann in dieser Wirklichkeit von göttlicher und menschlicher Einigung und Gemeinschaft eingeschlossen. Anders ausgedrückt: Jesus ermöglicht uns dann eine Erfahrung des Geheimnisses Gottes, „denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Apg 17,28). Das ist etwas Anderes als das Konzept einer Vermittlung (*mesites*) zwischen Gott und der Menschheit.

Der Zugang zum Christusgeheimnis in einem religiös pluralistischen Kontext erfordert ein Sichlösen aus der ontologischen Verankerung. Es trifft nicht zu, dass die christliche Theologie und insbesondere die Christologie sich in einem metaphysischen System am besten bewahren lasse. Eine derart eng gefasste Bindung hat im Gefolge der Auflösung der Metaphysik[5] leider zur Entchristlichung des Westens geführt, ohne dass es zu Alternativen gekommen wäre. Es scheint zwischen dem postmetaphysischen Denken und Theologien und Christologien, die von einem religiösen Pluralismus inspiriert sind, eine gewisse Konvergenz zu geben. So geartete Christologien erhalten das Christusgeheimnis lebendig und machen es ohne jeden Rückgriff auf ontologische Kategorien zu einer lebenserhaltenden Kraft. Damit kommen wir zum nächsten Punkt.

Nichtchristliche Christologien

Die bisher beherrschende Frage lautete: In welcher Beziehung stehen andere Religionen zu Christus und in welchem Verhältnis steht Christus zu anderen religiösen Traditionen? Diese Frage muss heute anders gestellt werden, und zwar vom Gesichtspunkt der *Erfahrung* her und mit Bezug auf *Völker* mit anderen religiösen Traditionen und nicht bloß aus rein theoretischer Perspektive. Es ist schließlich wichtiger zu wissen, wie andersgläubige Völker auf ihrem spirituellem Weg der Person und Botschaft Jesu näher gekommen sind. Das ist eine empirische Frage, die sich an der Erfahrung ausrichtet und uns zu sehr wertvollen theoretischen Einsichten verhelfen könnte.

Wir müssen uns der Tatsache bewusst sein, dass die Christussuche sehr oft Teil des spirituellen Suchens andersgläubiger Mitmenschen und sogar Teil ihrer Mystik ist. Daher sollten wir der Art und Weise, wie *sie* Jesus Christus sehen und seine Person und Botschaft in *ihr* Leben hineinnehmen, hinreichend Aufmerksamkeit schenken. Das ist wichtiger als die Frage, auf welche Weise Jesus Christus in anderen religiösen Traditionen präsent ist, eine Frage übrigens, die von Annahmen und Voraussetzungen der klassischen Christologie ausgeht.

Ich darf wohl ohne zu übertreiben sagen, dass zum Beispiel die Völker Südasiens aus der Art und Weise, wie Mohan Roy, Gandhi, Vivekananda aus Jesu Leben und Lehren ethische Folgerungen gezogen haben, aus der Überzeugung, mit der Keshab Chandra Sen die Person Jesu interpretierte und wie der Mystiker und Analphabet Ramakrishna ihn erlebte, tiefere Einsichten über Jesus Christus gewonnen haben als aus der chalkedonischen Formel über dessen metaphysisches Wesen, das ihrer Weltsicht und Philosophie gänzlich fremd ist. Es gibt in nichtchristlichen Christologien ein unterschiedlich ausgeprägtes soteriologisches Verständnis Jesu Christi, sofern er die Macht göttlichen Heils vergegenwärtigt, das zwar jeweils anders gesehen wird, aber letztlich zur Fülle und Integration des Lebens der Welt und des Universums beiträgt.[6]

Man mag einwenden, dass nicht-christliche Interpretationen Jesu Christi nicht bis zum Christus des Glaubens vordringen. Tatsache jedoch ist, dass es unter vielen Nichtchristen eine Annäherung an Jesus gibt, die einen Glauben an ihn erkennen lässt, da sie sich über ihn nicht nur informieren, sondern ihm auch begegnen und ihn als Teil ihres eigenen spirituellen Strebens erfahren wollen. Das Johannesevangelium erzählt die Begebenheit, dass „einige Griechen" zu Philippus sagten: „Herr, wir möchten Jesus sehen" (Joh 12,21). Und Markus erzählt einen anderen Fall, wie die Jünger jemanden zu hindern suchten, in Jesu Namen Dämonen auszutreiben, „weil", so argumentieren sie, „er uns nicht nachfolgt" (Mk 9,38-40). Hier stellt sich die Frage, ob man nicht einen zu eng gefassten Begriff von Jüngerschaft erweitern und den Glauben anderer, die ihm nachfolgen und seinen Namen anrufen, gutheißen müsste.

Weiter trifft es nicht zu, dass nur dort Glauben wirksam ist, wo Jesus als *der Christus* gesehen wird. Wir haben durchaus, wie seine frühen Nachfolger, die Möglichkeit, dem Jesus der Geschichte, seinem Leben und seiner Botschaft im Glauben zu begegnen. Es handelt sich in der Tat um Glauben, wenn man Jesu Botschaft zu erspüren und das Wagnis der

Der Autor

Professor Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamil Nadu, Indien, ist Magister der Philosophie, Doktor der Theologie und katholischer Priester. An der Staatsuniversität von Madras ist er Vorsitzender der geisteswissenschaftlichen Fakultät und Vorstand der Schule für Philosophie und religiöses Denken. Er ist außerdem Mitglied des Gesetzlichen Ethikkomitees des Indischen Instituts für Technologie in Madras. In seinen Forschungen und Feldstudien verbindet er geistes- und sozialwissenschaftliche Disziplinen. Veröffentlichungen u.a.: Asian Dreams and Christian Hope (²2003); Theologie vom Rand der Gesellschaft – eine indische Vision (2006); Margins: Site of Asian Theologies (2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Über die Wahl eines Generals" in Heft 2/2008. Anschrift: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras 600005, Indien. E-Mail: fwilfred@satyam.net.in.

Nachfolge (*imitatio Christi*) einzugehen versucht. Hier darf man daran erinnern, dass Vivekananda, der Gründer eines Hindu-Mönchsordens, die *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen bereits 1889 nicht nur ins Bengalische übersetzte, sondern seinen Mönchen auch als regelmäßige Lektüre vorschrieb.

Letztlich leitet sich die Berechtigung nichtchristlicher Christologien vom notwendigen und entscheidenden Unterschied zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens ab. Gottes Heilsplan, das Geheimnis seines Wortes, das Christusmysterium sowie das verborgene Wirken des Geistes haben *inklusiven* Charakter.[7] In diesen übergreifenden Horizont müssen die nichtchristlichen Interpretationen Jesu hineingestellt werden. Wie das geschieht, lässt sich zum Beispiel an der Haltung vieler Hindus ablesen, die in Jesus Christus die Verkörperung all jener Ideale wiedererkennen, für die der Hinduismus einsteht. Und wenn wir zugeben, dass die Religionen selbst „Werkstätten" sind, wo Gottes verborgener Heilsplan, das Geheimnis des Wortes und das Mysterium des Geistes wirksam sind, dann erschließen die Christusinterpretationen von Nichtchristen uns neue Tiefen und führen zu einer Neubewertung der klassischen Christologie. Weder der historische Jesus und noch viel weniger das Geheimnis Christi unterliegen der Kontrolle der kirchlichen Institution, deren christologische Formeln nicht als Kriterium angesprochen oder für nichtchristliche Christologien zur Norm werden können. Diese Christologien haben nicht nur ihre Berechtigung, sie sind für ein vollständigeres und tieferes Verstehen des Geheimnisses Jesu Christi auch unverzichtbar.

Wenn in ihren, den nichtchristlichen religiösen Traditionen selbst die Heilsgegenwart Gottes und das Wirken des Geistes präsent sind, dann sind auch ihre Aussagen über das Geheimnis Jesu Christi auf der Glaubensebene zu verorten. Diese Christologien sind dann nicht lediglich äußere Hinzufügungen oder „Anhängsel", sondern Ausdrucksformen der Universalität des Christusmysteriums, auf das getaufte Christen kein Monopol besitzen. Sie erweitern unseren geistigen Horizont, bieten mehr Denkmöglichkeiten und lassen uns, als Folge, auch die Begrenztheiten der klassischen Christologie und der Konzilsformeln klarer erkennen.

Es gibt noch einen weiteren Grund, warum ein nichtchristliches Verständnis der Person Jesu heute unverzichtbar ist. Im Mittelpunkt des Lebens, Wirkens und Lehrens des Jesus von Nazaret standen seine Botschaft von der Gottesherrschaft und die göttliche Heilsverheißung an die Armen. Es gibt, wie Aloysius Pieris bemerkt, zwei Kategorien von Armut: „die durch die Umstände erzwungene" und „die freiwillige Armut".

„Die Armen, die Gott zu Bundespartnern in seinem Befreiungsprojekt aufgerufen hat, sind mehrheitlich Nichtchristen! Die Armen der ersten Kategorie (die Opfer des Mammons, die Christus vergegenwärtigen, ‚wie wir ihn heute kennen') bilden den Großteil der Weltbevölkerung, der sich überwiegend im nichtchristlichen Asien zusammenballt. Zu den Armen der zweiten Kategorie (die freiwillig auf den Mammon verzichten und Jesus ‚wie in den Tagen seines Fleisches nachfolgen') gehören jene Vielen, die an der

Befreiung mitwirken, die auf dem Weg der Rechtschaffenheit vorangehen, die die Heilswahrheit entdecken und verkünden, die Gründer und Anwälte der Religionen. Sie alle sind keine Rivalen, die zu einem Bekehrungswettlauf antreten, sondern Partner in einer gemeinsamen Sendung. Jesus von Nazaret, in dem sich der Dreieine Gott mit den Armen verbündet hat, braucht ihre Mitwirkung, um mit ihnen zur Fülle Christi zu gelangen. Ohne sie kann Jesus nicht der Christus sein."[8]

Von unseren bisherigen Ausführungen her können wir nun das Verhältnis von Soteriologie und Christologie einmal eingehender betrachten.

Vielfalt in der Soteriologie

Soteriologie ist letztlich ein integraler Bestandteil der Christologie. Ein christologischer Pluralismus weist dann nicht nur auf unterschiedliche Jesusbilder hin, sondern auch auf verschiedene Heilsvorstellungen. Im Neuen Testament ist unübersehbar, dass Jesus und Gottes Heilshandeln unlösbar miteinander verknüpft sind. Doch selbst hier gibt es, stellt man sich die Frage, worin denn das Heil bestehe, eine Pluralität von Antworten. Das hat ganz entscheidend mit den Problemen und Fragen zu tun, von denen aus die Menschen Jesus vor dem Hintergrund ihrer sozialen, kulturellen und historischen Situation interpretieren. Es ist schon vermessen zu meinen, ein Verständnis *göttlichen* Heils könne *a priori* von der Struktur des *menschlichen* Geistes abgeleitet werden und sei von der Einbettung des Menschen in eine konkrete Geschichte und Kultur und in einen bestimmten Kontext usw. unabhängig.

Die aus unterschiedlichen Erfahrungswelten resultierende Vielfalt von Christologien ist für das Heilsverständnis und das Christusgeheimnis in der Tat eine Bereicherung. Die dunkle Nacht des Leidens von Menschen schwarzer Hautfarbe, die Erniedrigungen der „Unberührbaren" Indiens, die Erfahrung sozialer Randexistenz, die indigene Völker machen, die Qual unschuldiger HIV-/Aids-Patienten und die Todesängste von Kranken im Endstadium haben in den Erfahrungen Jesu und in seinem Leben ein Heilsverständnis entdeckt, das sich in den Sühnegedanken irgendeiner klassischen Soteriologie schwerlich einfügen lässt.[9] Die Auffassung, Jesus sei *stellvertretend* für sie und ihre Sünden gestorben, könnte man diesen Opfern kaum verständlich machen, während der Gedanke, Jesu Leben, seine Botschaft, sein Leiden und sein Tod seien Ausdruck der *Solidarität mit ihnen,* sein Geheimnis ihrem Leben durchaus näher bringt.

Eine der Überzeugungen, die von den kontextuellen Erfahrungen her immer mehr an Boden gewinnt, ist die, dass die Heilstat Jesu nicht einfach nur auf seinen Tod eingeengt werden kann, sondern im Lichte seines ganzen Lebens, seiner Lehre und seines Zugangs zum Volk wie seines Verhältnisses zu Gott gesehen werden muss. Der Jesus der Geschichte, dem man als der geschichtlich greifbaren Präsenz und Offenbarung Gottes *heute* begegnet, ist heilsbringend. Nicht so sehr sein Tod und das in der Vergangenheit vergossene Blut, sondern die *heutige*

Gemeinschaft mit ihm in seiner Identität als Gekreuzigter und Auferstandener (vgl. Röm 8,34) sowie das Befolgen seiner Lehren und seine Nachfolge sind es, die uns das Heil vermitteln. „Denn es ist der Wille meines Vaters, dass alle, die den Sohn sehen und an ihn glauben, das ewige Leben haben und dass ich sie auferwecke am Letzten Tag (Joh 6,40)." Mit anderen Worten, der historische Jesus ist auf unterschiedliche Weise Träger der Heilsgegenwart Gottes, die jeden Rückgriff auf eine metaphysische Erklärung seiner Person als notwendiger Grundlage für das Verstehen des Heils in Frage stellt. So machen uns eigentlich die nichtchristlichen Christologien, die wir weiter oben betrachtet haben, die Heilsbedeutung des historischen Jesus, seines Lebens und Wirkens erst richtig bewusst, ein Punkt, der in der traditionellen Soteriologie vernachlässigt wurde.

Die klassische Christologie der westlichen Kirche angesichts eines christologischen Pluralismus

Wie sehen wir heute unter den vielen Christologien und den darin mitausgesagten Soteriologien die klassische Christologie? Aus historischer Sicht hat ja die institutionelle Kirche sich erst seit Chalkedon auf eine einzige Christologie festgelegt, die heute neu zu überprüfen wäre. Auf gar keinen Fall ist die christologische Formel von Chalkedon der Inbegriff neutestamentlicher christologischer Aussageweisen, wie oft behauptet wird. Chalkedon beruht eigentlich nur auf dem einen Strang, der sich auf die Präexistenz Christi bezieht, während viele kontextuelle Christologien andere Akzente setzen und sich ebenfalls von den vielfältigen Verstehensmodellen des Neuen Testaments inspirieren lassen. Deshalb braucht Chalkedon ein Gegengewicht - um nicht zu sagen eine Korrektur - durch die Vielfalt neutestamentlicher Christologien, vor allem die Aszendenzchristologien, welche die theozentrische Orientierung (*eis ton theón*) Jesu Christi und seines Glaubens interpretieren.

Die christologische Formel von Chalkedon hat für uns heute paradigmatischen Wert. Sie ist das beste klassische Beispiel, wie inmitten von „Häresien" der rechte Glaube in einer Zeit zu bewahren ist, in der die Unterscheidung zwischen den zwei Naturen Christi für das kirchliche Leben von ausschlaggebender Bedeutung war, was wohl nicht für alle Geschichtsperioden zutreffen dürfte, und gewiss nicht für die unsrige. Wie konnte eine christologische Formel, die das Leben Jesu, seine Geschichte und Lehre, seinen Tod und seine Auferstehung ausblendet, zu einem normativen Verständnis seines Geheimnisses werden? Pablo Richard veranlasste diese Tatsache, von einem „Jesus ohne Gesicht" in diesen Formulierungen zu sprechen.[10] Wie konnte außerdem eine in Symbolsprache abgefasste Formulierung - wie ja in religiöser Sprache allgemein üblich - zur Norm für alle anderen symbolischen Ausdrucksformen des Geheimnisses Jesu Christi aus anderen kulturellen Verstehenshorizonten aufsteigen?[11]

Alle menschlichen Symbole sind ihrem Wesen nach mehrdeutig. Das gilt sowohl von den Jesusbildern der klassischen Christologie als auch von den heutigen

kontextuellen Christologien. So mag man zum Beispiel vor der negativen und autoritären Nebenbedeutung des Wortes „Häuptling", wie Jesus in der afrikanischen Kultur bezeichnet wird, durchaus zurückschrecken. Doch birgt nicht auch der klassische Begriff *kyrios* (Herr) für Jesus die gleiche Gefahr?[12] Dann aber kann Chalkedon, der Klassiker der Christologie, eigentlich nicht das unüberbietbar letzte Wort sein, sondern wäre eher eine Quelle der Inspiration und Motivation für innovative Christologien im Kontext unserer Zeit.

Der Anspruch, dass eine einzige Christologie den Rahmen für alle anderen setzt und jeder einzelnen ihren Wert zumisst, kann nur als tendenzielle theologische Hegemonie bezeichnet werden, die sich auf den Pluralismus in der Christologie als einer Bereicherung und Quelle der Inspiration zerstörerisch auswirkt. Doch selbst nach Nicaea und Chalkedon, die angeblich das Ende aller Kontroversen waren, erlebten andere Christologien weiter ihre Blütezeit.

Ein christologischer Pluralismus ist auch heute von ganz entscheidender Bedeutung. Er erlaubt es den Stimmen der Schwächeren, gehört zu werden, wenn sie in den Mühseligkeiten ihres Lebens dem Geheimnis Jesu Christi begegnen und es auf ihre Weise zum Ausdruck bringen. Wenn, wie zunehmend erkannt wird, die Achse des Christentums sich zu den Ärmsten unserer Welt hin verlagert hat und der schwächere Teil der Menschheit für Jesus Christus und seine Botschaft eine tiefe Zuneigung empfindet, dann müssen wir eher *ihnen* als der klassischen Christologie die Frage stellen, was denn an der Person Jesu sie inmitten ihrer Armut so sehr anzieht. Es gibt keinen Grund, warum die Stimmen der Armen und ihre Christusinterpretation zugunsten eines einzigen normativen Modells ungehört verhallen sollten. In der Tat hat ja die endlose Wiederholung der chalkedonischen Formel das Aufkommen neuer und lebendiger Christologien schon im Keim erstickt, wie die Missionsgeschichte zeigt, und den Auftrag der Evangelisierung in vielen Fällen zur Erfolglosigkeit verurteilt.

Die Grenzen der Formel von Chalkedon und der klassischen Christologie liegen nicht nur in der Abwesenheit jeder Art von Soteriologie und dass sie über Leben, Leiden, Tod und Auferstehung Christi kein Wort verlieren, sondern auch in der Art und Weise, wie diese Formel das Verständnis Christi auf die geistige Ebene reduziert, wo doch ein wahres Verständnis und die Treue Christi von der ganzheitlichen Beteiligung seiner Person abzuleiten wäre - seinem Fühlen, seinen Emotionen, den existentiellen Fragen und Problemen, von denen her zum Beispiel die unzähligen Christologien der Volksreligiosität sich seinem Geheimnis annähern. Diese Christologien, und nicht die amtlich verordnete, waren in Wirklichkeit die eigentlich lebensspendende Nahrung für die christlichen Gemeinden.

Schluss: Auf dem Weg zu einem kontemplativen Pluralismus

Es gibt keine einzige Christologie, die je von sich behaupten könnte, umfassend oder vollständig zu sein. Alle erfassen nur einen Ausschnitt, alle sind

bruchstückhaft.[13] Das ist kein Mangel, da uns ja nur die Möglichkeit gegeben ist, das göttliche Geheimnis in Jesus Christus in flüchtigen Blicken zu erahnen.

Ein Pluralismus, der sich in inflationärer Anhäufung von Begriffen wie „Exklusivismus", „Inklusivismus" und „Pluralismus" erschöpft, hat sich als unfruchtbar erwiesen. Er führt uns nirgendwohin, da er in endlos verknäulte Kontroversen verstrickt ist, denen der Geschmack des Nominalismus anhaftet, und da er sich in einem Begriffslabyrinth „verfangen" hat. Außerdem brauchen wir gegenüber einem Pluralismus in der Christologie eher eine kontemplative als eine system- bzw. erkenntnistheoretisch orientierte Einstellung. Ein erkenntnistheoretischer Pluralismus funktioniert, wenn eine Pluralität in ein System gebracht wird und Unterschiede zwar gesehen, aber als verschiedene Erscheinungsformen eines klar umschriebenen einheitlichen Konzepts, einer Lehre usw. verstanden werden. In einem derartigen Pluralismus erfahren die verschiedenen Christologien, die unterschiedliche Erfahrungshorizonte widerspiegeln, gerade in ihrem *Unterschied* und ihrer spezifischen Eigenart nicht die ihnen gebührende Aufmerksamkeit, sondern sie werden vorschnell auf einen gemeinsamen Nenner bzw. einen gemeinsamen Grund reduziert. Die aus den Unterschieden von *Gender,* Kultur, Boden, Sprache und historischen Räumen resultierende Vielfalt lässt gerade wegen ihrer Vielgestalt nicht den Schluss zu, als seien die Unterschiede nur Variationen eines einzigen Konzepts, noch erlaubt sie uns, sie alle im Namen eines gemeinsamen Fundaments mit Gewalt gleichzuschalten. Die Armen der Welt, die sich heute zu Jesu Botschaft und seiner Person leidenschaftlich hingezogen fühlen, entwickeln aus ihrer Welt der Marginalisierung eine ihnen eigene Pluralität von Christologien.

Ein kontemplativer Pluralismus bestreitet nicht, dass hinter jeder Pluralität das Bedürfnis nach Einheit steckt. Er sagt lediglich, Einheit dürfe nicht als etwas bereits Verfügbares bzw. schon Gegebenes gesehen werden (wie in der klassischen Christologie, den Formeln von Chalkedon oder im Theozentrismus usw.), vielmehr sei sie etwas Verborgenes und Gegenstand ständigen Suchens, das neue Kräfte weckt und uns umzuformen vermag. Ein kontemplativ verstandener Pluralismus geht Hand in Hand mit einem apophatischen christologischen Ansatz.

Eine apophatische Christologie und ein kontemplativer Pluralismus eröffnen Spielräume für die Erfahrungen unserer Mitmenschen anderen Glaubens, für ihren christologischen Diskurs und ihre Interpretationen und werten sie auf; und sie bringen auch den Kämpfen der Armen um ein erfüllteres Leben eine höhere Wertschätzung entgegen. Eine apophatische Christologie ist für weitere Entwicklungen offen und lässt keinerlei Manipulation zu. Sie tritt jedem Versuch entgegen, eine Christologie für partikuläre Zwecke zu benutzen, etwa die Aufrechterhaltung des Patriarchats oder die Rechtfertigung einer Machtagenda in der christlichen Gemeinschaft. Die Pflege eines kontemplativen Pluralismus und eine Offenheit für das nicht in Worte zu fassende Geheimnis ist und bleibt für alle Christologien eine große Herausforderung.

[1] Roger Haight, *Jesus. Symbol of God,* New York 2002, 18; vgl. auch George M. Soares-Prabhu, *The Jesus of Faith. A Christological Contribution to an Ecumenical Third World Spirituality,* in:

ders., Theology of Liberation. An Indian Biblical Perspective, Pune 2001, 267-295; Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975; Raymond E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, New York 1994.

[2] Vgl. Jaroslav Pelikan, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, New York 1987.

[3] Eine eingehende Untersuchung dieser unterschiedlichen Christologien sprengt natürlich den Rahmen dieses kurzen Beitrags. Die Literatur zu diesen Christologien wächst unaufhörlich. Vgl. zum Beispiel Michael Amaladoss, *The Asian Jesus*, Dehlhi 2005; R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Asian Faces of Jesus*, Maryknoll 1993; Jon Sobrino, *Jesus in Latin America*, New York 1987; Errol D'Lima/Max Gonsalves (Hg.), *What does Jesus Christ Mean? The Meaningfulness of Jesus Christ amid Religious Pluralism in India* (Proceedings of the 21st Annual Seminar of the Indian Theological Association), Bangalore 1999.

[4] Vgl. Andrés Torres Queiruga, *Den Pluralismus neu denken: von der Inkulturation zur Inreligionation*, in: CONCILIUM 43 (1997), 90-99.

[5] Vgl. Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München/Wien 2004.

[6] Vgl. Madathilparampil M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, Madras [2]1976; Chaturvedi Badrinalth, *Finding Jesus in Dharma*, Delhi 2000; Robin Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology*, Delhi 2000.

[7] Wenn wir zwar die Kategorie „Inklusivismus" immer noch verwenden können, so muss sie doch näher bestimmt werden. So können wir von einem theozentrischen Inklusivismus sprechen und meinen damit, dass wir den Gegenstand von der Perspektive Gottes und seines Heilsplanes her betrachten. Hier gibt es keinen Ausschlussgedanken. Denn sein Heilswille umfasst alle Menschen (vgl. 1 Tim 2,4-6). Wenn jedoch Inklusivismus christozentrisch verstanden wird, dass nämlich, was auch immer in anderen Religionen gut und heilig ist, Christus zugehört - wenn Christus also so verstanden wird, wie Christen ihn verstehen, dann handelt es sich um einen problematischen Inklusivismus.

[8] Aloysius Pieris, *Christ Beyond Dogma. Doing Christology in the Context of the Religions and the Poor* (ein Beitrag, ursprünglich verfasst für den Ökumenischen Kongress der Jesuiten in Kottayam, Indien 1999), 18; vgl. auch ders., *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen*, Freiburg 1986.

[9] Auf der anderen Seite sollte man anerkennen, dass die vorherrschende Soteriologie des Anselm von Canterbury den Versuch darstellt, den Bedürfnissen des Kontextes seiner Zeit gerecht zu werden. Mit der Einführung des logischen Denkens in die Soteriologie suchte er eine mythologische Erklärung von Erlösung zu überwinden und zugleich jenen Nichtgläubigen eine Antwort zu geben, die die Menschwerdung als vernunftwidrig ansahen. Vgl. Hans Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970.

[10] Vgl. Pablo Richard, *Die unterschiedlichen Gesichter Jesu in den synoptischen Evangelien*, in: CONCILIUM 38 (2002/1), 34-41.

[11] Viele neue Einblicke in den Unterschied zwischen der klassischen Christologie und den neuen christologischen Versuchen bietet die ausgezeichnete Arbeit von Jon Sobrino, *Christology at Crossroads*, New York 1978.

[12] Vgl. François Kabasélé, *Christ as Chief*, in: Robert Schreiter (Hg.), Faces of Jesus in Africa, Maryknoll 1997, 103-115.

[13] Vgl. Felix Wilfred, *Margins: Site of Asian Theologies*, Delhi 2008, 189ff.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

concilium

Theologisches Forum

Bilder von Jesus in den heutigen Kulturen

Robert Schreiter

An der Schnittstelle zwischen neuen Tendenzen in der Christologie und der Bewegung der Inkulturation in den letzten dreißig Jahren ist eine der interessantesten Entwicklungen die vermehrte Entstehung neuer Bilder von Jesus. Bilder sind für das Vorstellungsvermögen und das Empfinden der Christen von zentraler Bedeutung. Sie vermitteln eine Palette von Ideen, Gefühlen und Erinnerungen, die in abstrakteren Definitionen dessen, wer Jesus für uns ist, nicht erfasst werden können. Bilder formen unsere Identität oftmals stärker als Begriffe.

In vielen von mündlicher Überlieferung geprägten Kulturen hat das Wort „Gesicht" einen Bedeutungsumfang, der mit dem Begriff „Identität" zu tun hat. Die Bedeutung des Verständnisses von „Gesichtern Jesu" liegt darin, dass diese einen besonderen Zugang zur Art und Weise bieten, wie die Menschen ihren Glauben leben. Selbst in Kulturen, die hauptsächlich von der Schrift geprägt sind, ist in vielen Bereichen ein neues Interesse am Gesicht Jesu festzustellen; dies kommt etwa in der Verehrung des „göttlichen Antlitzes" Jesu zum Ausdruck, wie sie der Vatikan propagiert.

Das Gesicht oder Bild Jesu eröffnet eine Perspektive auf die Menschheit Jesu. Wie wir sehen werden, versuchen viele der Bilder Jesu, die in den letzten Jahren entstanden sind, Jesus in das Raster der Kulturen der Menschen einzufügen, die ein solches Bild prägen. Doch dieses menschliche Bild eröffnet auch den Blick auf die Gottheit. Eine Konsequenz des christlichen Bekenntnisses, dass Jesus wah-

rer Gott und wahrer Mensch zugleich ist, ist, dass uns der Blick auf Jesus die beste Vorstellung davon vermittelt, was göttlich und was menschlich ist. Die zeitgenössischen Bilder Jesu stellen wie in einem Prisma genau diese Möglichkeiten dar.

Dieser Beitrag wird sich einigen dieser heutigen Bilder Jesu in den Kulturen der gesamten Weltkirche näher widmen. Er kann nur eine kurze Zusammenfassung bieten, aber er sollte eine Vorstellung von der Vielfalt des Denkens über Jesus heute vermitteln. Es wurden zahlreiche Sammelbände herausgegeben, in denen man Näheres zu den neu entstehenden Bildern Jesu in unserer Zeit finden kann.[1]

Bilder in Afrika

Afrikanische Theologen waren besonders kreativ, wenn es darum ging, Bilder von Jesus zu entwerfen, um ihn den afrikanischen Kulturen vertrauter zu machen. Dabei achteten sie nicht nur mit Bedacht darauf, dem Menschsein Jesu in größerer Treue gerecht zu werden, sondern auch, dafür Entsprechungen in der Bibel und der nachbiblischen christlichen Tradition zu finden. Besonders zu erwähnen sind hier die Bilder Jesu als Ahne, als Initiationsmeister, als Heiler und als Fülle des Lebens.

Christus als Ahne[2]

Für Nichtafrikaner ist dieses Bild Jesu vielleicht das verblüffendste. In einem großen Teil Afrikas südlich der Sahara gibt es wie in Ost- und Südasien ein hochentwickeltes System der Ahnenverehrung. Die Ahnen werden als Wächter über die Moral der Lebenden und ebenso als Fürsprecher der Lebenden bei Gott betrachtet. An vielen Orten zeigt sich ein starkes Empfinden für die alles durchdringende Gegenwart der Ahnen.

Auch wenn Christus nicht blutsverwandt mit den afrikanischen Völkern ist, wird er in diese Genealogie als geistiger Vorfahr einbezogen. Obwohl er keine natürlichen Nachkommen hatte und als junger Mann eines gewaltsamen Todes starb (diese Merkmale würden normalerweise jemanden davon ausschließen, ein Ahne zu werden), wird er als derjenige gesehen, der sein Leben am Kreuz hingegeben hat, um uns zu retten und dafür zu sorgen, dass alle das Leben haben. In diesem Sinne kann jungen Kriegern, die bei der Verteidigung ihres Volkes gefallen sind, der Ahnen-Status zugesprochen werden. Die Ausführungen des Paulus in Röm 5 über Christus als den neuen Adam gelten als biblischer Bezug für dieses Bild.

Jesus als Ahne ist ein umstrittenes Bild in Afrika und weit davon entfernt, allgemein akzeptiert zu werden. In einigen Kulturen werden die Ahnen nicht als wohlwollende Beschützer ihrer Nachkommen angesehen, sondern eher als streitsüchtige Gestalten. Das Bild ist vielleicht für die Theologen wichtiger als für die einfachen Christen. Dennoch bleibt es in seiner Vermittlungsfunktion bedeutsam.

Christus als Initiationsmeister[3]

Etwa die Hälfte aller Kulturen der Welt kennt Initiationsriten für den Übergang von Kindern ins Erwachsenenleben. Im Französisch sprechenden Teil Afrikas ist das Bild von Jesus als Initiationsmeister entstanden. In dieser Rolle führt uns Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung zu unserer Verwandlung und Rettung. Dies ist ein Verständniszugang für die Bedeutung von Leid, Tod und Auferstehung Christi. So wie niemand ein Meister der Initiationsriten werden kann, ohne diese vorher selbst durchlaufen zu haben, so musste auch Christus sterben, damit wir in Gemeinschaft mit Gott leben können.

Christus als Heiler

Heilung und Heiler spielen in den meisten afrikanischen Kulturen genauso wie in anderen kleinen Gesellschaften überall auf der Welt eine zentrale Rolle. Aufgrund der Tatsache, dass Jesus in den Evangelien so oft als Heiler beschrieben wird, war die Wahl dieses Bildes für Afrikaner naheliegend. Im säkularisierten Westen hat man dieses Bild erst in jüngster Zeit wieder aufgegriffen, nachdem das Denken der Aufklärung die Möglichkeit von Heilung in Misskredit gebracht hatte. Man könnte meinen, dass die afrikanische Theologie ihren Anteil an dieser neuen Wertschätzung dieses Bildes hat.

Christus als Fülle des Lebens

Diane Stinton hat in vielen englischsprechenden Ländern Afrikas empirische Forschungen zu den Bildern Jesu betrieben: bei Theologen, Priestern und gewöhnlichen Leuten.[4] Das Bild, das ihren Forschungen zufolge am meisten verbreitet ist, ist das von Jesus als Lebensspender und Fülle des Lebens. Es wird sehr oft auf die Geschichte von Jesu Begegnung mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4) als biblische Quelle für dieses Bild verwiesen. Die Fülle des Lebens betrachten viele afrikanische Völker als das zentrale Ziel des Menschseins. Daher greift man auf selbstverständliche Weise zu diesem Bild.

Jesus in Asien

Asien ist der Kontinent mit den wenigsten Christen. Hier ragen besonders zwei Bilder von Jesus heraus: Jesus als Lehrer oder Weiser und Jesus unter den Armen und Ausgegrenzten.

Jesus als der Weise

Die großen Gestalten, die man mit Religionen in Asien in Verbindung bringt, sind Lehrer oder Weise. Man denke hier an Buddha, die indischen Gurus oder an Konfuzius. Deshalb ist es nicht überraschend, dass dies als natürliche Quelle für den Entwurf von Bildern Jesu dient. Da Jesus in den Evangelien so oft als Lehrer und Quelle göttlicher Weisheit dargestellt wird (besonders im Johannesevange-

lium), liegen die biblischen Grundlagen für die Sichtweise Jesu als Weiser ganz offensichtlich auf der Hand.[5]

Jesus unter den Armen

Die Föderation asiatischer Bischofskonferenzen stellte fest, dass es einen dreifachen Dialog geben müsse, wenn das Christentum in Asien Wurzeln schlagen soll: den Dialog der Religionen, den Dialog der Kulturen und den Dialog mit den Armen. In vielen Ländern wurde dieses Thema ausdrücklich aufgegriffen.[6] In Indien ging es dabei besonders um die *Dalit,* die Inder am untersten Rand der Gesellschaft. Heute hat die Mehrheit der Christen in Indien ihren Ursprung bei den *Dalit.* Jesus als *Dalit* macht seine starke Identifikation mit den Ärmsten und Verachtetsten deutlich.

Das zweite große Gebiet, auf dem man sich Jesu Identifikation mit den Ausgegrenzten gewidmet hat, war die *Minjung*-Theologie in Korea in den achtziger Jahren. *Minjung* heißt das gewöhnliche Volk. Besonders im Zuge der Kämpfe des Volkes - insbesondere der Studenten und Arbeiter - in Südkorea, um die Militärdiktatur der siebziger und frühen achtziger Jahre zu überwinden, hatte Jesus als *Minjung* eine besondere Ausstrahlungskraft.[7]

Jesus in Lateinamerika

Bilder von Jesus aus der Kolonialzeit sind in Lateinamerika heute nach wie vor lebendig (ebenso auf den Philippinen, die von Mexiko aus missioniert wurden). Überall in Lateinamerika stößt man auf Bilder vom Jesuskind (Santo Niño oder Niño de Dios) und vom leidenden (und auch toten) Christus in seiner Passion. Obwohl diese Bilder von den Spaniern nach Lateinamerika importiert wurden, nahmen sie auch eine zusätzliche Bedeutung an, indem sich die christliche Botschaft mit indigenen Vorstellungen und Traditionen vermengte.

Das Entstehen der Befreiungstheologie in Lateinamerika brachte eine Menge von Bildern von Jesus als Befreier, vom Jesus der Armen und von Jesus als Nicht-Person (entweder im Sinne einer Person ohne Bedeutung oder einer Person, die während der Militärherrschaft zum „Verschwinden" gebracht bzw. gewaltsam entführt wurde). Obwohl die Befreiungstheologien heute weniger im Trend liegen als in den siebzi-

Der Autor

Robert Schreiter, geb. 1947, ist Professor für Theologie an der Catholic Theological Union in Chicago. Er hat sehr umfangreiche Forschungsarbeiten auf den Gebieten kontextueller Theologien, der Globalisierung, gesellschaftlicher Versöhnung und Mission der Kirche betrieben. Für den Verlag Orbis Books gibt er die Reihe „Faith and Culture" heraus. Er ist unter anderem auch Herausgeber der Zeitschrift „Studies in Interreligious Dialogue". Zu seinen Buchveröffentlichungen zählen unter anderen: Constructing Local Theologies (1985); The New Catholicity: Theology between the Global and the Local (1997); Wider die schweigende Anpassung. Versöhnungsarbeit als Auftrag und Dienst der Kirche im gesellschaftlichen Umbruch (1993); The Ministry of Reconciliation: Spirituality and Strategies (1998). Anschrift: Catholic Theological Union, 5401 South Cornell Ave., Chicago, IL 60615-5698, USA. E-Mail: rschreit@ctu.edu.

ger und achtziger Jahren, haben diese Bilder von Jesus heute immer noch eine sehr starke Präsenz innerhalb der lateinamerikanischen Kulturen.[8]
Schließlich sollte man das Entstehen von Theologien unter den lateinamerikanischen indigenen Völkern erwähnen. Sie haben Jesus-Bilder, die sich manchmal mit alten, indigenen Traditionen vermischen oder Variationen der befreiungstheologischen Themen darstellen, wie man sie in Lateinamerika findet.[9]

Jesus im nordatlantischen Raum

In Nordamerika findet man Bilder von Jesus als ein Mitglied der schwarzen, hispanoamerikanischen oder indigenen Kulturen - von Jesus als einem, der sich mit diesen identifiziert und sich ihre Sache zu eigen macht.[10] Für die weiße Bevölkerung Nordamerikas und Europas jedoch kann man kein so systematisch vorgehendes Bemühen wie in den kontextuellen Theologien andernorts feststellen.[11] Es kann jedoch eine eher informelle Skizze entworfen werden.
Seit 1975 habe ich für das Graduiertenkolleg eine Einführungsvorlesung über Christologie und Kulturen gehalten. Dabei habe ich jedes Jahr von den Studenten als Übung gefordert, ihr eigenes Bild von Jesus zu entwerfen. Das versetzte mich in die Lage, ein Profil der weißen Studenten zu erstellen. In den siebziger Jahren hatten die Studenten typischerweise eher göttliche als menschliche Bilder Jesu; seit dieser Zeit bis heute hat sich das ins genaue Gegenteil verkehrt. Sehr häufige Bilder der Studenten seit Mitte der achtziger Jahre waren die von Jesus als Freund, Bruder, Lehrer und Heiler. Das zeigt den Umschlag zu eher horizontalen, menschlichen Bildern im Vergleich zur früheren Phase, in der Bilder von Jesus als Sohn Gottes, Richter und Herr vorherrschten. Gemäß ihrer eigenen Beschreibung sehen die Studenten nun Jesus als jemanden, der sie versteht, Freundschaft mit ihnen schließt und sie nicht verurteilt. Es ist ein Jesus, der ihre Wunden heilt. Seit den frühen neunziger Jahren ist auch Jesus als Freund der Frauen (sowohl bei Frauen als auch bei Männern) ein sehr auffälliges Bild. Studenten eines theologischen Graduiertenkollegs sind kaum repräsentativ für die christliche Bevölkerung im Allgemeinen, ihre Vorstellungswelt gibt jedoch Hinweise darauf, wie Jesus in einer säkularisierten und pluralistischen Überflussgesellschaft gesehen werden mag. Die Anwendung derselben Methode bei anderen Gruppen hat im Großen und Ganzen zu denselben Ergebnissen geführt.

Schlussfolgerung

Die Jesus-Bilder, die überall in der Weltkirche entstanden sind, finden sich besonders häufig an zwei Orten: Einerseits wird Jesus in den Mittelpunkt der Kultur gestellt. Er ist ein Mitglied dieser Kultur und identifiziert sich ausdrücklich mit ihr. Er ist in höchstem Maße menschlich, doch kann er (das ist bei vielen dieser Bilder der Fall) auch das Göttliche vermitteln. Bei der weißen

Bevölkerung des nordatlantischen Raums, wo die Säkularisierung die größten kulturellen Schneisen geschlagen hat, ist die Gottheit weniger offensichtlich. Andererseits findet man Jesus am Rand der Kulturen. Auch hier gibt es ein starkes Empfinden der Identifikation. Bei der Solidarität mit den Ausgegrenzten und Armen ist es klar, dass Jesus mehr als nur Mensch sein muss. Er muss die Quelle letztgültiger Befreiung und Integration für diese Menschen sein. An diesen beiden gegensätzlichen Polen können wir also sehen, wie der göttliche und der menschliche Jesus unter Christen heute miteinander vermittelt werden.

[1] Einige Beispiele: José Miguez-Bonino (Hg.), *Faces of Jesus: Latin American Christologies*, Maryknoll 1984; Anton Wessels, *Images of Jesus: How Jesus is Perceived and Portrayed in Non-Western Cultures*, Grand Rapids 1990; Robert Schreiter (Hg.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll 1992, R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Asian Faces of Jesus*, Maryknoll 1993; Manuel Marzal (Hg.), *The Indian Face of God in Latin America*, Maryknoll 1996; Doris Strahm, *Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*, Luzern 1997; Volker Kuester, *The Many Faces of Jesus Christ: Intercultural Christology*, Maryknoll 2001.

[2] Die verständlichste Darstellung bietet Charles Nyamiti, *Christ Our Ancestor*, Gweru 1984.

[3] Vgl. besonders Anselme Titianma Sanon, *Das Evangelium verwurzeln. Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen*, Freiburg i. Br. 1985.

[4] Diane Stinton, *Jesus of Africa*, Maryknoll 2004.

[5] Siehe dazu als einen Beleg Thomas Thangaraj, *The Crucified Guru*, Nashville 1994.

[6] Einen Überblick über diese Christologien bietet Kuester, *The Many Faces of Jesus Christ*, aaO.

[7] Vgl. David Kwang-sun Suh, *The Minjung in Christ*, in: The Christian Conference of Asia, Singapore 1991.

[8] Vgl. Miguez-Bonino, *Faces of Jesus*, aaO.

[9] Auf diesem Gebiet wurde sehr wenig geschrieben, doch diese Themen finden sich wieder in den fünf Kongressen über indigene Theologie, die in ganz Lateinamerika stattgefunden haben. Vgl. auch Marzal, *The Indian Face of God*, aaO.

[10] Albert Cleage, *The Black Messiah*, New York 1968, Virgilio Elizondo, *Galilean Journey*, Maryknoll 2000; Achiel Peelman, *Christ is a Native American*, Ottawa 2006.

[11] Eine eher kulturtheoretische als theologische Arbeit ist Stephen Prothero, *American Jesus*, New York 2003.

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

Das Jesus-Buch des Papstes im Widerstreit der Interpretationen

Rosino Gibellini

Drei Jahre lang (2003-2006) hatte der Papst am ersten Band seines seit Langem erwarteten Buches *Jesus von Nazareth* gearbeitet und am 30. September 2006, dem Fest des heiligen Hieronymus, mit der Unterzeichnung des Vorwortes seine Arbeit abgeschlossen. Dieser Band rekonstruiert das Wirken und die Sendung Jesu von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung.[1] Und in Vorbereitung ist der zweite, nach Peter Stuhlmachers Meinung „historische schwierigere" Band.[2]

Das Buch ist unter doppeltem Autorennamen erschienen: Joseph Ratzinger / Benedikt VI.; aber es will nur aufgrund der Kompetenz des Erstgenannten, also des Theologen, und nicht aufgrund der Autorität des Papstes ernst genommen werden: „Gewiss brauche ich nicht eigens zu sagen, dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ‚nach dem Angesicht des Herrn' (vgl. Ps 27,8). Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen" (22). Dies ist ein einzigartiger Tatbestand und ein einzigartiges Zugeständnis. Es ist das erste Mal, dass ein Papst ein Buch über Jesus schreibt und überdies klar unterscheidet zwischen diesem seinem Werk und seinem Lehramt. Dieses einzigartige Zugeständnis könnte, wie schon allgemein vermerkt und gewünscht wurde, positive Konsequenzen für die immer schwierige Beziehung zwischen der Ausübung des Lehramtes und der theologischen Forschung haben. Dieser Tatbestand könnte eine neue, dialogische und konstruktive Art der Beziehung zwischen diesen beiden Bereichen kirchlichen Wirkens im Dienst der Gesellschaft insgesamt fördern.

Der Papst bittet „die Leserinnen und Leser nur um jenen Vorschuss an Sympathie, ohne die es kein Verstehen gibt" (22). Und im Übrigen hatte schon Schleiermacher, der Begründer der modernen Hermeneutik, als Vorbedingung des Verstehens sogar noch mehr als dies gefordert, nämlich eine „Einfühlung" des Interpreten in das Denken des Autors. Die vom Papst erbetene Sympathie ist von den Bibelwissenschaftlern und Theologen ausgiebig aufgebracht worden, wenn sie das Buch wieder und wieder gelesen haben und erst dann mit allem Respekt Stellung genommen haben, wobei sie Zustimmung bekundet, präzisiert sowie Kritik und auch Dissens geäußert haben.

Das Jesus-Buch des Papstes ist ein Buch, das man wirklich lesen kann. Und der Rat, den der evangelische Theologe Eberhard Jüngel seinen christlichen Patensöhnen, aber auch „seinen atheistisch sozialisierten Nichten und Neffen" in dem Land gibt, das ehemals die Deutsche Demokratische Republik war, greift das Wort aus den *Confessiones* des Augustinus auf: „Tolle, lege", „Nimm und lies",

oder vielmehr: „Nehmt und lest, ihr halbwegs christlich sozialisierten jungen Menschen, aber eben auch ihr gänzlich unchristlich sozialisierten jungen Menschen: Nehmt dieses Buch und lest es!" - auch wenn der gelehrte Theologe aus Tübingen weiß, dass die im Buch der *Confessiones* zitierten Worte sich auf die Heilige Schrift beziehen und nicht auf das Buch eines Katholiken, der überdies auch noch Papst ist. Jüngel weiß, dass diese Empfehlung an seine jungen Freunde „das größte Kompliment [ist], das man einem theologischen Buch machen kann". Es ist ein Buch, das sie nachdenklicher machen wird; und außerdem werden sie „einen lebendigen Eindruck von der Person gewinnen können", auf die sich alle christlichen Gemeinschaften beziehen. Ratzinger fragt sich, was dieser Jesus „gebracht hat". Und er antwortet: Jesus „hat Gott gebracht". Damit aber berührt er, um mit Tillich zu sprechen, „was jeden Menschen unbedingt angeht", was jeden Menschen bewegt. Und dies ist etwas, das auch junge Leser und Leserinnen angehen muss. Aber, so fragt Jüngel augenzwinkernd, ist dieser Rat nicht verdächtig, zumal er von einem Professor der Universität Tübingen kommt, der überdies das Buch eines ehemaligen Professors derselben Universität empfiehlt, die nach der Erzählung des großen russischen Schriftstellers Wladimir Solowjow keinem Geringeren als dem Antichrist den Titel eines *doctor honoris causa* verliehen hat?

So verdächtig dieser Rat, das Buch zu lesen, auch sein könnte, er wird immerhin von einem angesehenen Theologen erteilt und gerechtfertigt.[3]

Was ist das für ein Buch, das der Papst-Theologe geschrieben hat? Wie könnte man es definieren? Zitieren kann man unter den angebotenen Definitionen jene des hochbetagten und international bekannten Exegeten Franz Mußner, Professor emeritus der Theologie und der neutestamentlichen Exegese an der Universität Regensburg: „ein Buch der Beziehungen". Und er nennt fünf dieser Beziehungen:

1. Die grundlegende Beziehung, die in dem Buch illustriert wird, ist die des Sohnes zum Vater. 2. Außerdem werden Beziehungen des im Buch behandelten Themas zur selben oder ähnlichen Thematik in den Evangelien und im ganzen Neuen Testament hergestellt. 3. Betont wird die enge Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. 4. Bei der Behandlung der Thematik ist die Beziehung zu den Kirchenvätern durchgehend zu erkennen. 5. Durchgehalten wird auch die Beziehung zur heutigen Lage der Welt, wie aus der aktuellen Auslegung der Seligpreisungen zu erkennen ist.[4]

Wenn Eberhard Jüngel auch seinen jungen Freunden rät, die Einleitung des

Der Autor

Rosino Gibellini, Dr. theol. (Universität Gregoriana, Rom) und Dr. phil. (Katholische Universität Mailand) ist literarischer Leiter des Verlags Editrice Queriniana in Brescia. Gründer und Herausgeber zweier dort erscheinender Schriftenreihen: Giornale di teologia (1966) und Biblioteca di teologia contemporanea (1969), mit denen er die italienische Theologie und Kultur für das internationale theologische Denken geöffnet hat. Er verfasste Studien zu Teilhard de Chardin, Moltmann und Pannenberg. Veröffentlichungen u.a.: La teologia del XX secolo (1992, 6. erweiterte Auflage 2007); Dio nella filosofia del Novecento (als Mitherausgeber, 1993, ²2004); Prospettive teologiche per il XXI secolo (2003, ²2006). Anschrift: Editrice Queriniana, Via Ferri, Nr. 75, I-25123 Brescia (BS), Italien. E-Mail: direzione@queriniana.it.

Buches bei der ersten Lektüre zu überspringen (sie aber bei einer zweiten Lesung nachzuholen), lesen und zitieren der Bibelwissenschaftler und Theologe sie mit großer Aufmerksamkeit, weil in ihr die bei dieser neuen Deutung der Gestalt Jesu verfolgte Methode erklärt wird.

Eine wissenschaftliche Forschungsarbeit über Jesus, die aus der Bibel schöpft, kann nicht auf die Anwendung der historischen Methode verzichten: „Da gilt zunächst, dass die historische Methode - gerade vom inneren Wesen der Theologie und des Glaubens her - eine unverzichtbare Dimension der exegetischen Arbeit ist und bleibt. Denn für den biblischen Glauben ist es wesentlich, dass er sich auf wirklich historisches Geschehen bezieht" (14). Aber sofort werden die Grenzen der historischen Methode für den angesprochen, „der in der Bibel sich heute angeredet sieht" (15). *Erstens* erklärt sie Vergangenes und muss das Wort in der Vergangenheit belassen; *zweitens* muss sie die ihr vorliegenden Worte als Menschenworte behandeln, wenn sie vielleicht auch den „Mehrwert", der in dem Wort steckt, erahnen kann; *drittens* „ist die Einheit all dieser Schriften als ‚Bibel' für sie kein unmittelbares historisches Datum" (16). Die historische Methode bedarf deswegen der Ergänzungen. Es geht, genau genommen, darum, die Bibel in ihrer Gesamtheit zu betrachten, im Zusammenhang aller ihrer Bücher, wobei eine „kanonische Exegese" praktiziert werden muss (17), aber nicht eine kanonische Exegese, die das Ganze der die Bibel bildenden Bücher als bloße Literatur betrachtet (19), sondern eine kanonische Exegese, „die zu eigentlicher Theologie wird", welche die Bibel als Heilige Schrift betrachtet und die es versteht, in Christus „den Schlüssel des Ganzen" zu sehen: „Gewiss, die christologische Hermeneutik, die in Jesus Christus den Schlüssel des Ganzen sieht und von ihm her die Bibel als Einheit zu verstehen lernt, setzt einen Glaubensentscheid voraus und kann nicht aus purer historischer Methode hervorkommen." (18)

Der Papst akzeptiert also die historische Methode als Voraussetzung, aber er ergänzt und übersteigt sie in einer kanonischen Exegese, die als *theologische Exegese* praktiziert wird und die eine *christologische Hermeneutik* ermöglicht. Es handelt sich hier um eine komplexe Methode, die sich, wie wir gezeigt haben, in vier Begriffsebenen bewegt oder aus vier zu vollziehenden Schritten besteht, bei deren beiden letzten der Glaube ins Spiel kommt.

Die Historiker, die sich mit den Ursprüngen des Christentums befassen, wissen, dass die beiden Jahrzehnte vom Jahr 30 nach Christus, dem wahrscheinlichen Datum der Kreuzigung, bis zum Jahr 50 nach Christus, dem wahrscheinlichen Datum des Konzils von Jerusalem und des Erscheinens der ersten Schriften, die das Neue Testament bilden, für den Erforscher der Geschichte der Urkirche die dunkelsten Jahre sind. Es beginnt die Ausbildung der Christologie, die Jesus allein vom Geheimnis Gottes her deutet. Der Theologie zufolge aber bildet sie sich von dem her, was vorausgeht. Und dann, so schreibt Ratzinger: „Ist es nicht auch historisch viel logischer, dass das Große am Anfang steht und dass die Gestalt Jesu in der Tat alle verfügbaren Kategorien sprengte und sich nur vom Geheimnis Gottes her verstehen ließ?" Indem er dieser (historisch-theologischen) Spur folgt, erklärt Ratzinger: „Dies alles [...] aufnehmend wollte ich doch

den Versuch machen, einmal den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen Jesus' im eigentlichen Sinn darzustellen." (20)

Das Buch des Papstes setzt die historisch-kritische Methode voraus, aber es geht auch über sie hinaus: Es ist das Buch eines systematischen Theologen, der biblische Exegese betreibt, der hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich daran interessiert ist, sich an die Erforschung der „Theologie von Jesus" zu machen. Es ist daher eine „narrative Dogmatik" oder eine „narrative Christologie".[5]

Auch nach Ansicht von Rudolf Pesch ist der Konstruktionspunkt des Buches „zweifellos ein systematisch-dogmatischer".[6] Ein deutlicher Hinweis darauf ist, wie mit dem Johannesevangelium gearbeitet wird. Die historische Methode arbeitet vor allem mit den synoptischen Evangelien und greift nur für notwendige Ergänzungen auf das Johannesevangelium zurück. Ratzinger dagegen macht ausgiebig Gebrauch vom Johannesevangelium, das er, obwohl ihm die Johannesproblematik wohlbekannt ist, einem Augenzeugen zuschreibt. Dies ist ein neuralgischer Punkt, weil diese Ansicht von vielen Bibelwissenschaftlern und Theologen nicht geteilt wird. Eberhard Jüngel schreibt: „Dass der Prolog des Johannesevangeliums sich ‚nachösterlicher' Glaubensreflexion verdankt, wird aber doch auch Ratzinger nicht bestreiten können. Mit seiner Argumentation läuft man nun also umgekehrt Gefahr, vor lauter Wald die einzelnen Bäume nicht mehr zu sehen. Die ‚innere Einheit der Schrift', die theologisch zu postulieren keineswegs illegitim ist, dürfte sehr viel komplexer, spannungsreicher und problemgeladener sein, als das Jesus-Buch Ratzingers vermuten lässt".[7] Aus katholischem und evangelischem Blickwinkel betrachtet, ist es überraschend, dass ein von einem Dogmatiker geschriebenes Buch ganz und gar von Bibel und Exegese durchwoben ist. Dazu aber können wir die Worte des katholischen Exegeten von Erfurt, Heinz Schürmann, zitieren: „Auf die Frage: Sind Sie Exeget oder Theologe? möchte man zurückfragen dürfen: Sind Sie Pianist oder Musiker?"[8]

Das Buch, das hier inspirierend gewirkt hat, ist *Der Herr* von Romano Guardini (1949), weil es ein Bild Jesu zu bieten vermochte, „wie er als Mensch auf Erden lebte, aber - ganz Mensch - doch zugleich Gott zu den Menschen trug (10)". Aber es handelt sich hier nicht um bloße Nostalgie: Der italienisch-deutsche Schriftsteller hat die historisch-kritische Methode nicht gekannt; „Ratzinger hingegen hat sie durchgearbeitet und will über sie hinausschreiten. Das macht sein Buch für heutige Neutestamentler interessant."[9]

Aber man kann auch Hans Urs von Balthasar zitieren: Nach dem Münchner katholischen Bibelwissenschaftler Knut Backhaus bietet uns das Buch des Papstes eine „Christus-Ästhetik", insofern es von Balthasars Methode der „Wahrnehmungslehre der Gestalt Jesu" anwendet. Er bemerkt scharfsinnig: „Die historisch-kritische Jesus-Forschung hat mit diesem Buch keine Etappe erreicht und ist erst recht nicht am Ziel."[10] Und das heißt: Das Buch des Papstes leistet keinen Beitrag zur historisch-kritischen Methode, aber es verbietet auch keine weiteren Beiträge zur historisch-kritischen Methode, die von anderer Seite kommen und die andere Methoden anwenden.

Man könnte sagen, dass der Jesus Ratzingers im Gegensatz steht zum liberalen Jesusbild Harnacks: Über dieses hatte Ratzinger sich schon in dem Interview-Buch *Gott und die Welt* (2000)[11] ausgesprochen, aber der Osnabrücker Dogmatiker Jan-Heiner Tück bringt dies noch direkter und entschiedener zum Ausdruck, wenn er über die Rekonstruktion Ratzingers sagt: „Auch der Sohn gehört in das Evangelium" (155).[12]

Wir haben vorher schon auf die vier Schritte hingewiesen, die von Ratzingers Methode gefordert sind. Der Münchner evangelische Bibelwissenschaftler Jörg Frey reduziert diese auf drei: Der Papst gehe „historisch, kanonisch, kirchlich" vor. Und die aufmerksame Analyse schließt folgendermaßen: „Das christologische Grundanliegen, das Ratzinger mit diesem Werk verfolgt, ist - bei allen nötigen Korrekturen im Detail - theologisch dringend und exegetisch durchaus begründet, auch wenn der Exeget im Unterschied zum Dogmatiker nicht apriorisch von dem ‚inneren Mehrwert des Wortes' und der Entfaltung seiner ‚inneren Potentialitäten' ausgehen darf, sondern umgekehrt von der Differenziertheit der Texte ausgehend nach möglichen Verbindungen und gegebenenfalls bleibenden und möglicherweise auch theologisch berechtigten Differenzen suchen muss."[13]

Man muss jedoch anmerken, dass Ratzinger sich äußerst kritisch gegenüber der historischen Methode zeigt, und dies bleibt vielen katholischen und evangelischen Wissenschaftlern unverständlich. Der katholische Bibelwissenschaftler Rudolf Hoppe von der Universität Bonn schreibt: „Unverständlich ist freilich sein Verdikt gegen einen konsequent kritisch-historischen Zugang - wenngleich er ihn andererseits für ‚unverzichtbar' hält. [...] Hat hier der Theologe J. Ratzinger das große Potential, das die historische Rückfrage und der Aufweis des Traditionsprozesses der Jesusüberlieferung trotz aller unüberwindlichen Grenzen haben, nicht doch unterschätzt?" [...] „Eine ‚neue Runde' in der kritischen Beschäftigung mit Jesus von Nazaret und seinem Erbe ist jedenfalls eingeläutet."[14]

Wie ist dieses Misstrauen gegenüber der historischen Methode zu erklären? Der katholische Bibelwissenschaftler an der Universität Münster, Martin Ebner, spricht von einer „Angst vor einem pluralen, uneindeutigen Jesusbild", zu der die historisch-kritische Methode führen könnte; von „Berührungsängsten mit der sozialen Welt", und dies würde auch die Konzentration auf die Reden und nicht auf Wunderzeichen und die Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern erklären; Ebner spricht von einer „Angst davor, am eigenen Ursprung gemessen zu werden" und konfrontiert zu werden „mit den ständigen, oft bizarren und widersprüchlichen Entwicklungslinien der eigenen Religionsgemeinschaft.[15]

Der Wuppertaler Exeget Thomas Söding, Mitglied der Internationalen Theologenkommission, dem das Verdienst zukommt, die deutschen Neutestamentler zu einer Diskussion über das Buch des Papstes und Theologen zusammengeführt zu haben, erinnert an „die sympathisch berührende, gespielte Naivität", die Ratzinger zu Anfang des Buches sagen lässt, „dass ich den Evangelien traue" (20). Dazu aber müssen die Bibelwissenschaftler sagen: „Inwieweit dieses Vertrauen gerechtfertigt ist - das kritisch zu untersuchen, ist und bleibt die Aufgabe der neutestamentlichen Exegese und ihrer historischen Jesusforschung."[16]

Abschließend zieht Söding das Fazit aus den Stellungnahmen: „Der Kern der diskutierten Fragen, die immer wieder in den Antworten auftauchen, betrifft die Beziehung von Theologie und historischer Kritik, von Ereignis und Erinnerung, von Offenbarung und Geschichte."[17]

Die Probleme tauchen immer wieder auf, woran schon Karl Rahner oftmals erinnert hat. Wenn Blondel in der ersten modernistischen Krise sein Buch *Geschichte und Dogma* (1904) geschrieben hatte, so stellt sich das Problem heute noch viel komplizierter dar in der Konfiguration „Geschichte, Offenbarung, Dogma"; aber die christliche Theologie hat das Instrumentarium, sich ihm in differenzierter Weise zu stellen, nämlich von der Exegese und von der Dogmatik her; von einer Exegese her, welche die nötigen Kontakte zur Dogmatik hält, und von einer Dogmatik her, die der exegetischen Forschung mit derselben „Sympathie" begegnet, welche die Dogmatik für ihre eigene systematische Forschung fordert.[18]

[1] Siehe Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth.* Erster Teil: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung,* Freiburg/Basel/Wien 2007.

[2] Peter Stuhlmacher, *Joseph Ratzingers Jesus-Buch - ein bedeutsamer geistlicher Wegweiser,* in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Annäherungen an „Jesus von Nazareth". Das Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfildern 2007, 30.

[3] Vgl. Eberhard Jüngel, *Der hypothetische Jesus. Anmerkungen zum Jesus-Buch des Papstes,* in: Tück (Hg.), Annäherungen, aaO., 94-103.

[4] Vgl. Franz Mußner, *Ein Buch der Beziehungen,* in: Thomas Söding (Hg.), Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler, Freiburg/Basel/Wien 2007, 87-98.

[5] Vgl. Thomas Söding, *Auf der Suche nach dem Antlitz des Herrn,* in: ders. (Hg.), Das Jesus-Buch des Papstes, aaO., 134-146, hier 40.

[6] Rudolf Pesch, *„Der Jesus der Evangelien ist auch der einzig wirkliche historische Jesus." Anmerkungen zum Konstruktionspunkt des Jesus-Buches,* in: Tück (Hg.), Annäherungen, aaO., 31-56, hier 40.

[7] Vgl. Jüngel, *Der hypothetische Jesus,* aaO. 101.

[8] Zitiert bei Rainer Kampling, *„Jede Kontoverse um des Himmels willen trägt reiche Frucht" (Pirke Avot 5,19),* in: Söding (Hg.), Das Jesus-Buch des Papstes, aaO., 75.

[9] Söding, *Auf der Suche nach dem Antlitz des Herrn,* aaO., 136.

[10] Knut Backhaus, *Christus-Ästhetik. Der „Jesus" des Papstes zwischen Rekonstruktion und Realpräsenz,* in: Söding (Hg.), Das Jesus-Buch des Papstes, aaO., 20-29, hier 28 f.

[11] Vgl. Joseph Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben uns Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald,* München 2005 (Neuausgabe), 218.

[12] Jan-Heiner Tück, *Auch der Sohn gehört in das Evangelium. Das Jesus-Buch Joseph Ratzingers als Anti-These zu Adolf von Harnack,* in: Tück (Hg.), Annäherungen, aaO., 155-181.

[13] Vgl. Jörg Frey, *Historisch - kanonisch - kirchlich: Zum Jesusbild Joseph Ratzingers,* in: Söding (Hg.), Das Jesus-Buch des Papstes, aaO., 43-53, hier 52.

[14] Rudolf Hoppe, *Historische Rückfrage und deutende Erinnerung an Jesus,* in: Söding (Hg.), Das Jesus-Buch des Papstes, aaO., 54-56, hier 62f.

[15] Vgl. Martin Ebner, *Jeder Ausleger hat seine blinden Flecken,* in: Söding (Hg.), Das Jesus-Buch des Papstes, aaO., 30-42, hier 38-40.

[16] Söding, *Auf der Suche nach dem Antlitz des Herrn,* aaO., 145.

[17] Thomas Söding, *Zur Einführung: Die Neutestamentler im Gespräch mit dem Papst über Jesus,* in: ders. (Hg.), Das Jesus-Buch des Papstes, aaO., 14.

[18] Zur Theologie J. Ratzingers im Allgemenen vgl. Hansjürgen Verweyen, *Joseph Ratzinger - Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens,* Darmstadt 2007. Zur Beziehung zwischen Ratzingers Theologie und seinem Jesus-Buch vgl. Hansjürgen Verweyen, *Kanonische Exegese und historische Kritik. Zum inhaltlichen und methodologischen Ort des Jesus-Buches,* in: Tück (Hg.), Annäherungen, aaO., 104-128.

Zu einem ersten Versuch einer Bibliographie der Rezensionen des Jesus-Buches des Papstes s. Gunnar Anger/Jan-Heiner Tück, *Vorstudien und Echo. Ein erster bibliographischer Überblick zu Joseph Ratzingers Jesus von Nazareth,* in: Tück (Hg.), Annäherungen, aaO., 182-199. Aus den in dieser umfangreichen Bibliographie genannten Werken ist besonders zu nennen: *„Jesus von Nazareth" kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger* (Theologie aktuell, Bd. 1), Münster 2007. Verwiesen sei hier besonders auf den Beitrag von Hans Küng, wonach der Theologe Ratzinger sich immer auf die Tradition berufe: Sein Schlüssel zur Interpretation der Bibel seien die hellenistischen Konzilien des 5. Jahrhunderts; von ihnen ausgehend interpretiere er das Johannesevangelium und von dem so interpretierten Johannesevangelium her die Synoptiker. Daraus ergebe sich eine Christologie von oben, die sich von der von ihm selbst praktizierten Christologie von unten unterscheide. Hier aber tritt man mitten in die derzeitige christologische Diskussion ein.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Konflikte mit dem Lehramt um die Christologie

José Ignacio González Faus

Aus Zeit- und Platzgründen beschränke ich mich hier auf einen *Überblick,* und anstelle einer detaillierten Darstellung der Fakten arbeite ich einige *Kriterien* heraus. Ich beginne mit einer Parabel, die vielleicht befremdlich anmutet.

Ein Wissenschaftler aus dem Forschungsgebiet der Philosophie erzählte bei einem Treffen mit Kollegen, dass ihn die Frage umtreibe, was der Ursprung des gesamten Universums sei. Die einhellige Antwort verwies ihn auf den Urknall, der damals keine bloße Hypothese mehr war, sondern als wissenschaftlich erwiesen galt. Der Wissenschaftler stellte klar, dass das, was ihm keine Ruhe ließ, die Frage nach dem Ursprung des Urknalls sei. Die offiziellen Antworten bestanden darauf, dass der Urknall keinen Ursprung habe. Er sei auf jeden Fall sein eigener Ursprung. Der Wissenschaftler gab sich mit dieser Antwort nicht zufrieden, er

dehnte das Gebiet seiner Forschungen aus und stieß auf die Bibel (die zu jener Zeit in der westlichen Welt schon beinahe unbekannt war) und entwickelte eine Antwort, wobei er von Gott dem Schöpfer sprach - vielleicht wies seine Art, die Bibel zu erklären, einige Defizite auf, da er darin kein Experte war.
Die Gemeinschaft der Wissenschaftler reagierte unbarmherzig: Sie erklärten ihn zu einem Feind der Wissenschaften, sie versahen ihn mit dem Etikett eines „Kreationisten" (dieses Wort hatte damals einen schlechten Klang, da mit ihm einiger dummer Missbrauch getrieben worden war), und man sagte ihm, Laplace habe bereits Napoléon geantwortet, er brauche die Hypothese Gott nicht für seine Theorien. Der Wissenschaftler versuchte zu erklären, dass seine Fragestellung sich auf einer *anderen und tieferen Ebene* bewegte als der des Napoléon. Doch seine Kollegen erklärten diese Erwiderung als nicht befriedigend, und unser Mann wurde deshalb von den Vertretern der Forschergemeinschaft verurteilt.
Die Parabel will deutlich machen, dass die Versuchung, Antworten zu geben, ohne die entsprechende Frage verstanden zu haben, nicht nur typisch für den Glauben und die Kirche ist, sondern dem menschlichen Denken insgesamt anhaftet. Angesichts dessen möchte ich in Erinnerung rufen, was Joseph Ratzinger im Vorwort seines Buches über Jesus sagt. Er bittet die Leser um „jenen Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt"[1]. Mit ähnlichen Worten eröffnet Ignatius von Loyola seine *Geistlichen Übungen.* Er sagt, dass „jeder gute Christ bereitwilliger sein muss, die Aussagen des Nächsten zu retten, als sie zu verurteilen; und wenn er sie nicht retten kann, erkundige er sich, wie jener sie versteht"[2]. Was Ignatius als Pflicht eines jeden Christen bezeichnet, ist für Ratzinger eine menschliche Grundvoraussetzung.
Diese doppelte Voraussetzung kann uns als Raster dafür dienen, was dieser Beitrag leisten will: eine Gesamtschau der Konflikte zwischen Rom und den zeitgenössischen Christologien zu bieten. Angesichts der Unmöglichkeit einer vollständigen Auflistung (zu der ich mich überdies nicht imstande fühlte) scheint es mir, dass man diese Konflikte auf drei große Themen reduzieren kann: Rom fürchtet, dass in den zeitgenössischen Christologien die Göttlichkeit Jesu verleugnet oder auf ein „arianisches" Verständnis herabgestuft wird; Rom fürchtet die historische Forschung zur Gestalt Jesu. Und Rom fürchtet, dass die Einzigartigkeit Christi Schaden nimmt, wenn die Beziehung des Christentums zu den anderen Religionen der Erde thematisiert wird. Der erste Konflikt kann am Beispiel der *Notificatio* gegen Jon Sobrino verdeutlicht werden, der zweite am Beispiel der Angriffe gegen das brillante Buch von José Antonio Pagola[3] in Spanien, und mit dem dritten Konflikt verbinden sich bereits sehr prominente Namen (Jacques Dupuis, Roger Haight ...)

Die Göttlichkeit Jesu

Auf den ersten Konflikt trifft die Parabel zu Beginn dieses Beitrages zu. Dies wird durch eine Anekdote bestätigt, die mir von ihrem Protagonisten selbst erzählt

wurde. Vor mehr als 25 Jahren bekam ein Ordensmann Schwierigkeiten mit der römischen Kurie wegen eines Buches über Jesus Christus. Er wurde vom Generaloberen seines Ordens nach Rom einbestellt. Dieser erreichte ein Gespräch mit einem Mitlied der Glaubenskongregation. Die Unterredung verlief herzlich, und im Zuge dieses Gesprächs sagte der Monsignore wörtlich: „Aber Pater, warum schreiben Sie Bücher zur Christologie? Zu diesem Thema ist bereits alles gesagt! Beschränken Sie sich darauf, die Lehren der Konzilien zu dieser Frage wiederzugeben, und lassen Sie es dabei bewenden. Aber klar, wenn Sie Ihren Ehrgeiz darin setzen, neue Dinge zu sagen, dann verstricken Sie sich heillos in Irrtümer ..."

Meiner Meinung nach hat dieser gute Mann nicht verstanden, dass, so bleibend gültig die Aussagen der Konzilien auch sein mögen, heute unglaublich viele neue Probleme und Fragen aufgetaucht sind. Die einfachste Tuchfühlung mit der Seelsorge macht deutlich, dass die Formeln der Konzilien, sofern wir uns auf sie beschränken, mehr Schaden anrichten als Gutes bewirken. Denn sie vermitteln höchstens *Information,* aber sie bewegen niemanden dazu, *sein Leben zu ändern.* Und ein Glaube, der nicht dazu einlädt, sein Leben zu ändern, wäre ein bloß äußerlicher Habitus und kein Glaube im Sinne unserer Rechtfertigung. Genau auf diesen Punkt zielte Dietrich Bonhoeffer ab, als er schrieb, der Arbeiter, der sage, „Jesus war ein guter Mensch", habe vielleicht mehr gesagt als er selbst, als er von einer Person in zwei Naturen sprach. Denn die Betrachtung Jesu als eines guten Menschen bewirke beim Arbeiter die Änderung seines eigenen Lebens, während die Wiederholung der Formel von einer Substanz und zwei Naturen nichts mit seinem Leben zu tun habe. Dasselbe hat schon Luther vorweggenommen, wenn er meinte, zur Zeit des Arius konnte der Glaubensartikel über die Trinität Geist sein. Doch Geist und Buchstabe änderten sich mit der Zeit. Was für andere Nahrung gewesen sei, sei für uns toter Buchstabe.[4]

Meiner Meinung nach ist dies genau das, was Rom nicht sehen kann und was dann zu unnützen Konflikten führt. Unnütz ist die Problemstellung als solche, und unnütz ist auch die Art und Weise, diese Konflikte zu lösen. Denn die Gemeinschaft der Theologen ist heute umfassend genug, so dass jede diskussionsbedürftige oder unpräzise Behauptung sofort Erwiderung findet und eine Debatte innerhalb der Gemeinschaft der Kirche auslöst. Und dieser Dialog ist - der menschlichen Natur entsprechend - die einzige Möglichkeit, auf dem Weg zur Wahrheit voranzukommen. Die Wahrheit kann nicht von jemandem, der vorgibt, sie von vornherein zu besitzen, verordnet werden.

Dieses Unverständnis des Problems bewirkt bei den römischen Behörden oftmals eine Haltung des apriorischen Misstrauens, was eine weitere Art ist, die Antwort nicht zu verstehen.[5] In diesem Sinne bleibt zu sagen, dass sich die Glaubenskongregation heute gefährlich einer bestimmten Art von Monophysitismus nähert. Bereits Karl Rahner hat bemerkt, dass der Monophysitismus die schiefe Ebene ist, auf die man am leichtesten gerät, um den Glauben an die Gottheit Jesu Christi zu verfälschen. Er sei in den Köpfen vieler Christen (und auch vieler Würdenträger, möchte ich hinzufügen) latent vorhanden. Es ist bezeichnend, dass Rom sich nicht dazu aufgerufen fühlte, die häufigen impliziten Leugnungen der wahren

Menschheit Jesu zu verurteilen („in allem uns gleich, außer der Sünde"), die heute innerhalb der Kirche üppig ins Kraut schießen. Diese Einseitigkeit scheint mir alarmierend zu sein. Und sie führt uns zum zweiten großen Konfliktthema.

Die historische Kritik

Wie ich bereits erwähnt habe, wurde in meinem Land gegen das brillante Buch von José Antonio Pagola über Jesus ein wahrer Kreuzzug inszeniert. Auch ein Bischof hat auf unglückliche Weise in diesen Streit eingegriffen (ich weiß nicht, ob er dabei eher parteiisch oder objektiv war). Die Anschuldigung lautet immer gleich: „Dieses Buch entspricht nicht dem Glauben der Kirche."
Doch der Autor hat kein Buch über seinen *Glauben* an Christus geschrieben. Wie der Titel bereits sagt, handelt es sich bloß um „eine historische Annäherung" (zudem eine wertvolle). Man muss mit dem Autor über seine historischen Behauptungen diskutieren (und ich bin nicht in jedem Fall seiner Meinung), aber nicht über seinen Glauben, den Pagola wie immer auf gelassene und heitere Weise bekennt.[6]
Warum kommt also jemand auf die Idee, dass dies dem Glauben der Kirche entgegenstünde? Dem liegt ein Vorgehen zugrunde, das ich schon vor Jahren als nicht akzeptabel bezeichnet habe: Man geht von einer vorab gebildeten Vorstellung von Gott aus. Man argumentiert: Wenn Gott so ist, dann musste Jesus so und so sein ... Ohne es zu wissen, verleugnet diese Vorgehensweise Jesus als den Offenbarer (das Wort) Gottes und verhindert genau das, was Bonhoeffer in seiner feinsinnigen, gläubigen Art schrieb: „Der Gott, der sich in Jesus offenbart, stellt die Vorstellungen, die sich der religiöse Mensch von Gott macht, auf den Kopf." Das ist unbequem und erfordert ein großes Maß an Bekehrung. Ein Freund sagte mir zu dieser Angelegenheit: „Pagola hat einen Jesus ohne Macht entdeckt. Und allen, die Gott nur als Macht begreifen, erscheint es unmöglich, dass dieser Jesus Gott sei."
So kann man es allgemeinverständlich formulieren. Wenn man es eher in wissenschaftlicher Terminologie ausdrücken will, dann fürchte ich, dass die Repräsentanten meiner Kirche in vielen Stellungnahmen implizit die Selbsterniedrigung (Kenosis) Gottes in Jesus leugnen. Ohne sich dessen bewusst zu sein, interessiert sie ein Gott nicht, der sich in seiner Beziehung zu den Menschen selbst seiner göttlichen Gestalt entledigt und der in seinem Handeln nicht auf

Der Autor

José Ignacio González Faus SJ, geb. 1935 in Valencia, ist Professor emeritus der Theologischen Fakultät von Barcelona und der Zentralamerikanischen Universität in San Salvador. Er ist der wissenschaftliche Leiter des Studienzentrums „Cristianismo y Justicia" in Barcelona. Veröffentlichungen u.a: Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristiana (³2006); La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico (²2006); El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús (²2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Gaubwürdigkeitskrise des Christentums" in Heft 3/2005. Anschrift: Centre Borja, Llaceres 30, 08190 Sant Cugat del Vallès, Barcelona, Spanien. E-Mail: gfaus@fespinal.com.

seinen göttlichen Rechten beharrt, sondern auf sie verzichtet, „obwohl er der Sohn war" (Hebr 5,8). Und das ist beunruhigend, denn es würde die kirchliche Autorität dazu verpflichten, aus der transzendenten Dimension der Kirche keine Waffe zu ihrem eigenen Vorteil zu machen, um sich die Sache zu erleichtern, sondern sie wäre vielmehr ein unbequemer Imperativ, sich stärker mit den Schwierigkeiten des Menschseins zu identifizieren.

Schließlich gibt es noch einen anderen Punkt, der mir an der Kritik am Jesus Pagolas gefährlich erscheint. Ratzinger spricht von der Konvergenz von Vernunft und Glaube, und ich stimme mit dem überein, was er an der Universität Rom eingefordert hat: „die Sensibilität für die Wahrheit wach zu halten"[7]. Aber wenn man den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung über Jesus (die notwendigerweise umstritten sein werden und sich innerhalb begrenzter Möglichkeiten bewegen) die Berechtigung abspricht, dann erleidet diese Kompatibilität von Vernunft und Glaube sehr ernsthafte Schäden. Deshalb ist es angebracht, wiederum im Anschluss an Ratzinger, zu fragen, ob das, was sich hinter diesen Anschuldigungen verbirgt, tatsächlich die unvermeidliche Anstößigkeit des Glaubens ist, oder ob es sich nicht eher um den Skandal unserer Faulheit handelt, die die Anstößigkeit als Vorwand nimmt, um sich Probleme zu ersparen. John Dominic Crossan behauptete in einem streitbaren Buch, das sicherlich auch verschiedene diskussionsbedürftige historische Schlussfolgerungen enthält, mit Recht: „Es gibt also keinen unaufhebbaren Widerspruch zwischen dem historischen Jesus und dem definierten Christus. In der Verehrung Christi wurde Jesus nicht verraten. Ob das der Fall war, als die Kirche von Christus zu Konstantin fortschritt, ist eine andere Frage."[8]

Erstaunlicherweise scheint die römische Kurie bei vielen ihrer Interventionen keine Ahnung davon zu haben, was das Lehramt selbst zu den modernen Methoden der Bibelwissenschaften gesagt hat.[9]

Die Einzigartigkeit Jesu Christi und die Religionen der Erde

Kommen wir ohne Umschweife zum letzten Punkt. Hier ist es dringend notwendig zu verstehen, dass wir vor neuen Problemen stehen und dass der Weg ins Gelobte Land durch die Wüste führt und kein zweites Ägypten darstellt. Wer bekennt, dass „uns kein anderer Name unter dem Himmel gegeben ist, durch den wir gerettet werden" (Apg 4,12), und gleichzeitig daran festhält, dass „Gott will, dass alle Menschen gerettet werden" (1 Tim 2,4), steht auch in der Pflicht, sich um eine Theologie der Religionen der Erde zu bemühen. Ich spreche von „den Religionen", denn das Heil ereignet sich nicht ausschließlich auf den individuellen Wegen des Gewissens, sondern darüber hinaus auf den gemeinschaftlichen Wegen der jeweiligen Gesellschaft. Dem Muslim, den ich einmal sagten hörte, dass ich für ihn nur ein „Ungläubiger" sei und dass ihm seine Religion befehle, alle Ungläubigen auszutilgen, werden sich andere Probleme stellen, die die Musli-

me unter sich zu klären haben (denn ich weiß, dass nicht alle Muslime so denken).

Wiederum ist es unabdingbar notwendig, dass Rom begreift, dass dieses Problem neu und noch nicht völlig gelöst ist. Dazu sind nicht viel mehr als erste Worte gesprochen, und der Beistand Gottes für seine Kirche enthebt diese nicht auf bequeme Weise der Pflicht der mühevollen Wahrheitssuche. Denn dieser göttliche Beistand wird überdies nicht unmittelbar über die Mitra verliehen, sondern vermittels dieser schlichten Menschen, die - zur Freude Jesu - die göttlichen Angelegenheiten besser begreifen als die Weisen (Mt 11,27). In einer Phase der ersten vorläufigen Worte muss es zwangsläufig zu Irrtümern kommen. Ich persönlich kann deshalb nicht zustimmen, wenn manche dafür plädieren, auf die Göttlichkeit Jesu (im Sinne einer Inkarnation des Wortes Gottes) zu verzichten, damit das Christentum den anderen Religionen auf gleicher Ebene begegnen kann. Umgekehrt stattet der Inder Michael Amaladoss in einem kürzlich erschienenen Buch Jesus mit vielen östlichen Titeln aus (unter anderem „Avatar Gottes") und bewegt sich dabei völlig im Rahmen der Orthodoxie.[10] Im Sinne einer ethischen Haltung ist der Vorschlag, auf die Göttlichkeit Jesu zu verzichten, brillant. Und die Antwort, die wir suchen, darf ihn nicht aus den Augen verlieren, auch wenn diese Lösung meiner Meinung nach zurückgewiesen werden muss. In meinem letzten Buch habe ich aufzuzeigen versucht (ich weiß nicht, ob mir das auch gelungen ist), dass es eine Weise gibt, Jesu Göttlichkeit ohne Abstriche zu bekennen, die das Christentum nicht in eine Position der Überlegenheit bringt, sondern es im Gegenteil den anderen Religionen unterordnet. Und eine Begegnung dieser Religionen kann nur innerhalb eines „theologalen Anthropozentrismus" stattfinden, der durch und durch christlich und universal menschlich zugleich ist.[11]

Deshalb muss ich, nachdem ich meinen Dissens mit dem genannten Vorschlag zum Ausdruck gebracht habe, erklären, dass ich das rasche und einfache Vorgehen der Glaubenskongregation - Lehrerlaubnis entziehen, Veröffentlichungen verbieten - als Christ nicht billigen kann. Dieses Autoritätsgehabe ist so wenig theologal, dass es kaum christologisch sein kann. Die Wahrheit kommt bei uns niemals durch Jungfrauengeburten ans Licht, sondern zusammen mit vielen Verunreinigungen, die nur dann beseitigt werden können, wenn das Kind schon geboren ist. Der Dialog zwischen Theologen und Vertretern des Lehramtes ist der einzige Weg, auf dem sich diese schwierige und schmerzhafte Geburt vollziehen kann, und dieser Dialog ist zugleich die beste Hilfe für einen Theologen, der sich verirrt hat. Das „heilige Offizium" müsste aus dem, was mit Teilhard de Chardin geschehen ist, lernen. Bei all seinen großartigen Einsichten gab es Dinge, die man nuancierter zum Ausdruck bringen und zurechtrücken hätte müssen, und das hätte sich von selbst ergeben, wenn Teilhard seine Bücher zu seinen Lebzeiten hätte veröffentlichen können und sie der Gemeinschaft der Wissenschaftler und Theologen anheim gegeben hätte.

Gerade da, wo es um die Christologie selbst geht, ist jeder Gläubige und viel mehr noch die kirchliche Autorität verpflichtet, auf „christologische" Weise zu han-

deln, wenn dieses Handeln nicht jede Glaubwürdigkeit einbüßen soll. Dazu gehört, das geknickte Rohr nicht zu zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auszulöschen (vgl. Mt 12,20). Meiner bescheidenen Meinung nach verstößt die kirchliche Autorität immer häufiger dagegen. Das Argument, dass die weltliche Art, Autorität auszuüben, die einzig wirksame sei, scheint mir ein Argument aus „Kleingläubigkeit" zu sein, dem Jesus selbst die Legitimität entzieht, als er befahl: „Bei euch aber soll es nicht so sein."[12]

[1] Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung,* Freiburg i. Br. 2007, 22.

[2] Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen und erläuternde Texte,* übersetzt und erklärt von Peter Knauer, Graz 1988, 23.

[3] José Antonio Pagola, *Jesús de Nazaret. Una aproximación histórica,* Madrid 2007. Von diesem Buch wurden innerhalb von vier Monaten 30.000 Exemplare verkauft.

[4] Vgl. Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe,* Bd. 4, Weimar 1886, 365. Zur Frage der Möglichkeit einer Wiederaneignung des gesamten Werts, den die Konzilsaussagen über Jesus Christus enthalten können, verweise ich auf das Kapitel „Christologische Dogmatik und Kampf für Gerechtigkeit" in meinem Buch *Fe en Dios y construcción de la historia,* Madrid 1998.

[5] An dieser Stelle sei mir die Wiedergabe einer unbekannten Anekdote erlaubt: Als wir im Studienzentrum „Cristianismo y Justicia" (Christentum und Gerechtigkeit) den Kommentar zur Notifikation der Glaubenskongregation zur Christologie Jon Sobrinos vorbereiteten, meinte einer der Teilnehmer: „Als Theologieprofessor muss ich sagen: Wenn mir einer meiner Studenten diesen Text bei der Prüfung abgeliefert hätte, dann glaube ich, hätte ich mich gezwungen gesehen, ihn durchfallen zu lassen."

[6] Bei der öffentlichen Präsentation seines Buches in Barcelona erklärte Pagola, er habe versucht, beim Verfassen des Buches von seinem Glauben abzusehen. Aber dies habe seinem Glauben in keiner Weise geschadet.

[7] *El País,* 17. Januar 2008.

[8] John Dominic Crossan, *Der historische Jesus,* München 1994, 556.

[9] Dies wird aufgezeigt in der Publikation von Cristianismo y Justicia, *Comentario a la Notificación sobre Jon Sobrino.*

[10] Michael Amaladoss, *The Asian Jesus,* Chennai 2005/Maryknoll 2006.

[11] Vgl. mein *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús,* Santander 2007.

[12] In meinem Buch *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico,* Santander 2007, habe ich die christologischen Kriterien für das Handeln aufzuzeigen versucht (im zweiten Teil), und ich habe dargestellt, dass die Tatsache, dass sich die kirchliche Autorität in vielen Fällen nicht daran gehalten hat, langfristig zu ziemlich traurigen Situationen geführt hat, die einen Teil des aktuellen Glaubwürdigkeitsverlustes ausmachen.

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

Die Versuche des Papstes, in der Welt der Gegenwart Autorität zu gewinnen

Karl Gabriel

I. Einleitung

Wenn man nach den Wegen fragt, auf denen der gegenwärtige Papst Autorität zu gewinnen und zu stabilisieren sucht, so lohnt es sich, zunächst einen Blick auf den weltgesellschaftlichen Rahmen zu werfen, in dem sich die Religionen heute bewegen. Mit den ersten Äußerungen seines Pontifikats hat der Papst spezifische Themen besetzt, die für die Religionen im globalen Rahmen nicht ohne Rückwirkungen bleiben werden. Hat man Autoritätsbeziehungen im Blick, so erscheint es sinnvoll, sie in die Spannung zwischen der für die Moderne typischen Differenzierung der Autoritätsbeziehungen und gleichzeitigen Strategien der Entdifferenzierung zu stellen. Es wird zu klären sein, ob Benedikt XVI. nicht auf seine Weise an Strategien Johannes Pauls II. der Entdifferenzierung und Charismatisierung der päpstlichen Autorität anknüpft. Am Ende wird zu reflektieren sein, welche Folgerungen für die Lage der katholischen Kirche innerkirchlich und im weltgesellschaftlichen Rahmen zu ziehen sind.

II. Päpstliche Autorität und Religion im weltgesellschaftlichen Rahmen

Es gehört zu den auffälligsten Entwicklungen der jüngsten Gegenwart, die Religionen in einem globalen Rahmen wahrzunehmen und ihnen eine zentrale Rolle in der sich formierenden Weltgesellschaft einzuräumen.[1] Beschränkt man den Gesellschaftsbegriff nicht mehr auf die Nationalgesellschaften Europas, sondern bezieht ihn auf einen globalen Rahmen, wird die Rede von der „postsäkularen Gesellschaft"[2] plausibel und unabweisbar. Weltweit werden die religiösen Traditionen heute zunehmend in einem gemeinsamen Referenzsystem für die Religion bzw. die Religionen wahrgenommen. Der allgemeine Religionsbegriff tritt damit in ein neues Stadium seiner historischen Entwicklung. Diente er zunächst dazu, das Gemeinsame im Streit der christlichen Konfessionen zu artikulieren und erhielt er im 19. Jahrhundert seine Konturen in den sich formierenden europäischen Religionswissenschaften, so bekommt er heute eine neue Funktion als weltweiter Bezugspunkt, in dessen Rahmen das Gemeinsame unterschiedlichster kultureller

Traditionen zum Ausdruck kommt. Die vielen Religionen der Welt beginnen ein globales System der Religion zu bilden, das in sich plural strukturiert ist.[3] Wenn heute mit Blick auf Johannes Paul und Benedikt, aber auch auf den Dalai Lama und andere Repräsentanten von Religionsgemeinschaften von *Religionsführern* die Rede ist, so bildet ein globales Religionssystem den Bezugspunkt.

Die Dynamik des Religionssystems besitzt heute eine dreifache Richtung: Einerseits geht es um die Verallgemeinerung dessen, was Religion im globalen Rahmen ausmacht bzw. ausmachen soll. Andererseits rückt die Differenz, das Profil der einzelnen Religionen und die Konkurrenz der Religionsgemeinschaften im globalen Rahmen in das Zentrum des Interesses. In der dritten Richtung geht es um die Religion in ihrer Differenz und in ihrem Verhältnis zur modernen Säkularität, insbesondere zum säkularen Staat und der säkularen Wissenschaft.

Dieser weltgesellschaftliche Rahmen ist der Kontext, in dem Benedikt XVI. Autorität zu gewinnen sucht. Zwei thematische Schwerpunkte lassen sich ausmachen, mit denen der Papst in dieser Gemengelage des globalen Religionssystems Autorität gewinnen will.[4] Zum einen ist es die Verpflichtung aller „wahren" Religion auf einen liebenden Gott, der allen Verzweckungen und Inanspruchnahmen für Gewalt diametral entgegensteht. Die Enzyklika *Deus caritas est* hat hier eine ihrer zentralen Aussagerichtungen. Eine zweite Botschaft betrifft das Verhältnis von Religion und säkularer Vernunft. Hier bietet der Papst die Vorstellung einer wechselseitigen Reinigung an. Die Säkularität bedürfe der Reinigung durch die Religion, um zu sich selbst, um zu einer echten Säkularität zu finden. Umgekehrt sei aber die Religion ebenfalls auf die Spiegelung durch die säkulare Vernunft angewiesen, um zu sich selbst zu kommen und ihrer blinden Flecken ansichtig zu werden.[5]

In dieser Verschränkung von Religion und Säkularität sieht der Papst das besondere Profil des Christentums, das auf eine Herausforderung aller Religionen eine adäquate Antwort bereit habe. Allerdings geht er davon aus, dass der Spiegel der Vernunft auf dem Weg in die westliche Moderne stumpf geworden ist und nur in der vormodernen Einheit von Vernunft und Glaube seine Funktion tatsächlich erfüllen konnte. Wie insbesondere an der Regensburger Vorlesung des Papstes deutlich wurde, trifft der Anspruch der Autorität und Meinungsführerschaft des Papstes im globalen Rahmen sowohl von Seiten der protestantischen Tradition als auch des Islam wie auch von Seiten der Vertreter einer modernen Säkularität in diesem Punkt auf Widerspruch.

III. Strukturen der Autoritätsbeziehung

Sozialwissenschaftlich betrachtet handelt es sich bei der Autorität um eine wechselseitige soziale Beziehung.[6] Autorität wird stets auch von denen verliehen, an die Autoritätsansprüche adressiert werden. Für moderne Gesellschaften typisch ist nun kein Verschwinden von Autorität, sondern eine Ausdifferenzierung in sehr unterschiedliche Muster der Autoritätsbeziehung.[7]

Eine erste Unterscheidung betrifft die vielfältigen Formen funktionaler Autorität im Verhältnis zur formalen Autorität bzw. zur Amtsautorität in einem formalen Gefüge. Die funktionale Autorität beruht auf dem Anspruch bzw. Nachweis und der Anerkennung von Fachwissen und Fachkönnen.

Bei der funktionalen Autorität handelt es sich um Sach-, Fach- oder Expertenautorität, die auf der Anerkennung eines überlegenen Sachverstands beruht. In modernen Gesellschaften mit einem ausgebauten Wissenschaftssystem ist es in erster Linie das wissenschaftliche Wissen, das die Grundlage für die funktionale Autorität bereit stellt. Die Expertenautorität spielt eine zentrale Rolle im modernen Kreislauf von in der Regel universitärer Wissensproduktion, die Vermittlung des Wissens in die unterschiedlichen Bereiche gesellschaftlicher Praxis und die Rückwirkungen und Rückmeldungen aus der Praxis in die Wissenschaft. Haben wir die mit dem wissenschaftlichen Wissen und seiner Vermittlung in gesellschaftliche Praxisbereiche beschäftigten Berufe im Blick, kann man von professioneller Autorität sprechen. Bis in den Alltag hinein kommt in modernen Wissensgesellschaften der professionellen Autorität eine zentrale Bedeutung zu.

Bei der Amtsautorität geht es um die Anerkennung einer Überlegenheit, die sich aus einem Amt bzw. einer Position in einer Organisation ableitet. Es handelt sich um eine in den Strukturen und Regeln von Organisationen verankerte, formale Autorität. Nachdem Organisationen in modernen Gesellschaften eine wichtige Rolle spielen, kommt auch der Amts- bzw. Positionsautorität eine zentrale Stellung zu. Gerade auch im Rahmen der sich ausbildenden Weltgesellschaft erhält das Strukturmoment weltweit agierender Organisationen eine wichtige Funktion. Deshalb kann auch die Amts- und Positionsautorität zu den zentralen Beziehungsstrukturen innerhalb der modernen Weltgesellschaft gerechnet werden.

Von der funktionalen wie der Amtsautorität ist die persönliche Autorität zu unterscheiden. Hier beruht die Autorität auf der Anerkennung herausragender persönlicher Eigenschaften. Es lässt sich eine Nähe zum Begriff des Charismas herstellen. Max Weber begreift unter Charisma die von den Beteiligten als außergewöhnlich anerkannten Eigenschaften einer Person, auf Grund deren Personen Autorität beanspruchen und zugesprochen bekommen.[8] Reine Formen charismatischer Autorität nimmt Weber nur für die Gründungssituationen von religiösen Gemeinschafts- und Organisationsbildun-

Der Autor

Karl Gabriel, geb. 1943; Studium der kath. Theologie und Soziologie mit Diplom in Tübingen (1969) und Bielefeld (1973); Promotion in Soziologie 1977 in Bielefeld und Habilitation in Theologie 1992 in Würzburg. 1980–1998 Professor für Soziologie, Pastoralsoziologie und Caritaswissenschaft an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland Osnabrück/Vechta; seit 1998 Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster, Direktor des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften. Zahlreiche Veröffentlichungen aus den Bereichen Religions- und Kirchensoziologie, Wohlfahrtsverbändeforschung und Christliche Sozialethik. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Gesellschaftliche Differenzierung und Individualisierung der Lebenswelt" in Heft 2/2006. Anschrift: Institut für Christliche Sozialwissenschaft, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster. E-Mail: karl.gabriel@uni-muenster.de.

gen an, die einem „Gesetz" der Veralltäglichung des Charismas und der Umformung in ein Amtscharisma bzw. eine Amtsautorität unterliegen. Wenn auch Formen von funktionaler, positioneller und persönlicher Autorität vielfältige Mischungsformen eingehen und sich wechselseitig stützen bzw. untergraben können, gehört es zum modernen Differenzierungsprozess, soziale Beziehungen nach ihren dominanten und prägenden Autoritätsformen zu differenzieren. Wo Entdifferenzierungen und Autoritätsfusionen auftreten, kommt es zu spezifischen Problemkonstellationen in der Autoritätsausübung.

IV. Das Papstamt in der Autoritätsstruktur der katholischen Kirche

Nimmt man das Papstamt in der Autoritätsstruktur der katholischen Kirche in den Blick, so ist zunächst der außerordentlich hohe Grad der Zentralisierung zu konstatieren. Die Gründe dafür sind vornehmlich in der historischen Konstellation zu suchen, in der dieser Zentralismus in der Organisationsstruktur der katholischen Kirche entstanden ist.[9] Den sich im 19. Jahrhundert durchsetzenden Prozess funktionaler Differenzierung und den damit verbundenen Machtverlust nahm die katholische Kirche als elementare Existenzbedrohung wahr, auf die sie mit einer defensiven Konzentration all ihrer Machtmittel an der Spitze reagierte.
Das II. Vaticanum hat zwar die ekklesiologische Legitimation des Zentralismus nachhaltig abgeschwächt und auch strukturell ergänzende Elemente einer beratenden Kollegialität in Gestalt der Bischofssynoden eingeführt, den überspitzten Zentralismus aber beibehalten.
Ein wichtiger Schlussstein päpstlicher Machtausübung stammt sogar erst aus nachkonziliarer Zeit. Während Bischöfe und Kardinäle verpflichtet sind, mit einer Altersgrenze ihr Amt noch bei Lebzeiten dem Papst zu Verfügung zu stellen, bleibt das Papstamt dem Muster der Monarchie auf Lebenszeit verpflichtet. Entgegen der ekklesiologischen Diskurse und Entscheidungen des II. Vaticanums hat sich damit der Abstand zwischen Papstamt und Bischofsamt an einer entscheidenden Stelle eher vergrößert als verkleinert. Obwohl ekklesiologisch unbestritten ist, dass das Subsidiaritätsprinzip als Herzstück der eigenen Sozial- und Strukturenlehre zumindest analog auch im Bezug auf die eigene Sozialgestalt seine Gültigkeit behält, bestehen bis heute keine Grundlagen für einen ekklesiologischen Subsidiaritätsdiskurs innerhalb der katholischen Kirche.
Ohne danach zu fragen, was auf welcher Ebene der Kirche sinnvoll zu regeln wäre, kann die päpstliche Autorität - und tut dies ja auch immer wieder - jede beliebige Materie an sich ziehen und einer zentralen Entscheidung unterwerfen. Man stelle sich nur vor, die päpstliche Autorität würde sich ernsthaft an das Subsidiaritätsprinzip binden und sich für begründungspflichtig erklären, nur in den Fällen eigene Entscheidungen zu treffen, wo sie die angemessenere, weil personennähere Kompetenz besitzt.[10] Der historisch zugewachsene und bis heute eher verschärfte Zentralismus in der Struktur der katholischen Kirche birgt

strukturell betrachtet - so lässt sich resümieren - die Gefahr einer ständigen Überdehnung und Überbeanspruchung der päpstlichen Autorität in sich.

V. Charismatisierung des Amtes und Autoritätsfusion

Von Beginn im 19. Jahrhundert an verbindet sich der überdehnte moderne Zentralismus der katholischen Kirche mit einer Tendenz zur Charismatisierung des Amtes und zur Autoritätsfusion.[11] Die Person des Papstes und seine außerordentlichen religiös-charismatischen Eigenschaften und Fähigkeiten werden in das Zentrum des Autoritätsanspruchs gerückt. Die formalen Amtstrukturen und zentralisierten Entscheidungsprozesse verschwinden hinter dem charismatisch aufgeladenen Bild des Papstes. Einen frühen Höhepunkt der Charismatisierung des Amtes bildet das Pontifikat Pius IX. Eine gewisse Charismatisierung im Sinne der Pflege der Papstverehrung und der Sakralisierung der Person ist zu den Kontinuitätslinien des modernen Papsttums zu rechnen. Dabei passen sich die jeweiligen Ausdrucksformen den historischen Konstellationen, epochalen Mentalitäten und technischen Möglichkeiten als Voraussetzung ihres Erfolgs in hohem Maße an.

Neue Elemente und eine nachdrückliche Forcierung der Charismatisierung des Papstamts lassen sich für das Pontifikat Johannes Pauls II. feststellen. Zu den neuen Elementen gehört die veränderte Rolle der Massenmedien, wie an der medialen Inszenierung des Sterbens des Papstes besonders deutlich hervortritt. Wie kein Papst zuvor hat Johannes Paul II. bis an den Rand eines Traditionsbruchs seine eigene Person in das Papstamt eingebracht. Soziologisch wurde dieser Befund anhand des von Johannes Paul II. eigens erfundenen Rituals des Bodenkusses bei Auslandsbesuchen analysiert.[12] Zum exzessiven Rückgriff auf Formen der Charismatisierung ist auch die Tatsache zu rechnen, dass Johannes Paul mehr Heiligsprechungen vorgenommen hat als in der gesamten Kirchengeschichte zuvor.[13] Wie die Ereignisse um das Sterben des Papstes belegen, hat Johannes Paul II. mit seiner extremen Personalisierung und Charismatisierung des Papstsamts offenbar in besonderer Weise ein Zeitbedürfnis getroffen.

Benedikt XVI. setzt die Charismatisierung des Papstamts mit eigenen Elementen und eigenem Profil fort. Das Ritual des Bodenkusses bei Auslandsbesuchen hat Benedikt bisher zumindest nicht fortgesetzt und damit Distanz zur rituellen, persönlich geprägten Inszenierung des Papstamts durch seinen Vorgänger angezeigt. Die Richtung der Verschiebung der charismatischen Autoritätsausübung durch den gegenwärtigen Papst ist deutlich erkennbar. Es ist die persönliche Autorität des Wissenschaftlers und Intellektuellen, die Benedikt in die Waagschale wirft. Im Unterschied zu seinem Vorgänger bringt er die Autorität des Wissenschaftlers und Professors in die Autorität des Papstamts ein und gibt damit der Entdifferenzierung und der Autoritätsfusion der päpstlichen Autorität ein verändertes Profil. Zur medialen Inszenierung kommt bei Benedikt die Bezug-

nahme auf die Autorität des Universitätsprofessors und Mitglieds der globalen „epistemischen Gemeinschaft" der Experten und Wissenschaftler hinzu, die von den Theoretikern der Weltgesellschaft zu deren konstitutiven Elementen gerechnet wird.[14]

Für die katholische Theologie birgt die spezifische Autoritätsfusion Benedikts zwischen der funktionalen Autorität des Wissenschaftlers, der persönlichen Autorität des Menschen Joseph Ratzinger und der Amtsautorität des Papstes erkennbare Gefahren. Auf der Umschlagseite der deutschen Ausgabe des ersten Bands des Jesusbuchs des Papstes kommt die Autoritätsfusion deutlich zum Ausdruck. Als Autor wird als erstes Joseph Ratzinger genannt, darunter folgt in größeren Lettern Benedikt XVI. An einer vielzitierten Stelle des Vorworts beruft er sich explizit auf seine persönliche Autorität in Differenz zur Amtsautorität: „Gewiss brauche ich nicht eigens zu sagen, dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ‚nach dem Angesicht des Herrn' (vgl. Ps 27,8). Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen. Ich bitte die Leserinnen und Leser nur um jenen Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt."[15] Das Vorwort trägt die Doppelunterschrift „Joseph Ratzinger - Benedikt XVI.". In seinem Buch ergreift der Papst vielfach als Wissenschaftler Partei für exegetische Positionen, die unter den Exegeten höchst umstritten sind. Wenn katholische Exegeten befürchten, vom Buch und seiner Wirkungsgeschichte könne „implizit eine Regulierung des Wissenschaftsbetriebs"[16] ausgehen, so erscheint dies nicht ohne Berechtigung.

VI. Schluss

Die bisherigen Überlegungen verweisen auf die Ambivalenz, die für die Ausübung der päpstlichen Autorität in der Moderne insgesamt wie für die Benedikts charakteristisch ist. Mit hohem Gespür für die zentralen Fragen der Religionen in der Weltgesellschaft hat er wichtige Schlüsselthemen besetzt und sich als einer der herausragenden Akteure des Weltsystems der Religionen profiliert. Seine herausragende Intellektualität und wissenschaftlich-theologische Kompetenz tragen zu seinem Autoritätsgewinn im globalen Rahmen des Religionssystems bei. Gleichzeitig verstärkt die Charismatisierung des Amtes und die spezifische Autoritätsfusion an der Spitze der Kirche die traditionelle Schwäche der katholischen Theologie, selbständig ihren notwendigen Teil zur Selbststeuerung der Kirche beizutragen. Wenn Theologie und Amt in einer Person an der Spitze der Kirche verschmelzen, wird sich schon mittelfristig zeigen, dass gerade die Kommunikation zwischen christlichem Glauben, den übrigen Weltreligionen und der säkularen Vernunft Schaden zu nehmen droht. Die Augsburger Vorlesung des Papstes lässt sich als erstes Anzeichen für eine entsprechende Gefährdung durch die päpstliche Autoritätsfusion interpretieren.

[1] Roland Robertson, *Globalization: Social Theory und Global Culture*, London 1992.

[2] Jürgen Habermas benutzt den Begriff, um auf ein Weiterbestehen der Religionen in der säkularen Welt hinzuweisen (*Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005, 119-154).

[3] Hartmann Tyrell, *Singular oder Plural - Einleitende Bemerkungen zu Globalisierung und Weltgesellschaft*, in: Bettina Heintz u.a., Sonderheft „Weltgesellschaft" der Zeitschrift für Soziologie, Bielefeld 2006, 1-50.

[4] Vgl. Karl Gabriel, *„Wenn Liebe Gestalt gewinnt". Ekklesiologische, pastorale und sozialethische Implikationen der Enzyklika*, in: Peter Klasvogt/Heinrich Pompey (Hg.), Liebe bewegt ... und verändert die Welt. Programmansage für eine Kirche, die liebt, Paderborn 2008, 98.

[5] Joseph Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. 2005, 39-60.

[6] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1956, 157-222.

[7] Gerd Reinhold, *Soziologie-Lexikon*, München/Wien 1992, 40-41.

[8] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 179-189.

[9] Karl Gabriel/Franz-Xaver Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 89-112; 201-225.

[10] Otfried Höffe, *Vernunft und Recht*, Frankfurt am Main 1996, 220-239.

[11] Michael Ebertz, *Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert*, in: Gabriel/ Kaufmann (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, aaO., 108-111.

[12] Hans-Georg Soeffner, *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*, Frankfurt am Main 1992.

[13] Agathe Bienfait, *Zeichen und Wunder. Über die Funktion der Selig- und Heligsprechungen in der katholischen Kirche*, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 58 (2006), 1-22, hier 2.

[14] Rudolf Stichweh, *Weltgesellschaft*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel 2005, 486-490.

[15] Joseph Ratzinger/Benedikt XVI, *Jesus von Nazareth*, Freiburg i. Br. [2]2007, 22.

[16] Martin Ebner/Rudolf Hoppe/ Thomas Schmeller, *Der „historische Jesus" aus der Sicht Joseph Ratzingers. Rückfragen von Neutestamentlern zum päpstlichen Jesusbuch*, in: Biblische Zeitschrift. Neue Folge 52 (2008), 64-81, hier 64f.

Wenn ein Gebet zum Ärgernis wird

Zur neuen Karfreitagsfürbitte Benedikts XVI. im tridentinischen Ritus

Hanspeter Heinz

Am 4. Februar 2008, zwei Tage vor Aschermittwoch, promulgierte Papst Benedikt XVI. eine neue Karfreitagsfürbitte „Für die Juden" - als Teil des „tridentinischen Ritus" nach dem Messbuch von 1962. Dies hat heftige internationale Proteste von Juden und Christen ausgelöst. Warum diese neue Fürbitte und warum solche Empörung?

2007 hatte der Papst die Erlaubnis zur Feier der vorkonziliaren lateinischen Messe wesentlich erweitert, um die kleine Gruppe der Traditionalisten wieder mit der Kirche zu versöhnen. In der zugehörigen traditionellen Karfreitagsfürbitte spiegelte sich aber die unchristliche Judenfeindschaft der Kirche wider, die das II. Vaticanum verurteilt hatte. Infolgedessen hat der Papst für den „tridentinischen Ritus" selbst eine neue Fürbitte verfasst. Übersetzt lautet sie:

„Lasset uns auch beten für die Juden: Dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als den Heiland aller Menschen anerkennen. - Allmächtiger ewiger Gott, der du willst, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, gewähre gnädig, dass beim Eintritt der Fülle der Völker in deine Kirche ganz Israel gerettet wird. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen."

In Briefen und öffentlichen Erklärungen hatten Juden und Katholiken - u.a. auch die Deutsche Bischofskonferenz - darum gebeten, stattdessen für die alte lateinische Messe jene Karfreitagsliturgie verpflichtend vorzuschreiben, die Papst Paul VI. im Sinne des Konzils formuliert hatte. Sie lautet seit 1970 (in der Fassung des Deutschen Messbuchs von 1975):

„Lasset uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will. - Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheißung gegeben. Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast: Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen."

In diesem Gebet bekundet die Kirche unmissverständlich ihre Wertschätzung für Gottes erwähltes Volk, mit dem Gott einen Bund geschlossen hat, den er nie gekündigt hat noch je kündigen wird, wie das Konzil mit dem Apostel Paulus bekennt (*Nostra aetate* 4; Röm 9,4 und 11,29). Das Gebet sagt auch, dass die Juden in der Treue zu Gottes Bund und in der Liebe zu seinem Namen leben, also bereits auf dem Weg des Heils sind. Die Kirche bittet darum, dass Gott sie auch zum Ziel der Erlösung führt. Vom *Glauben der Juden an Jesus Christus als Bedingung für ihr Heil* ist in dieser Fürbitte nicht die Rede. Das ist auch gar nicht nötig, weil die Kirche darauf vertrauen darf, dass Gott die Juden durch die Treue zu ihrem Gottesbund zum Heil führen wird.

Im Gegensatz zum Gebet Benedikts XVI. entspricht das Gebet Pauls VI. dem Wortlaut und Geist von *Nostra aetate* 4: „Die Kirche [erwartet] den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit *einer* Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen' (Zeph 3,9)." Das Bekenntnis der eschatologischen Hoffnung der Kirche auf ihre Vereinigung mit Israel schließt hier mit aller Deutlichkeit den Irrtum aus, die Juden würden aufgefordert, ihre Religion aufzugeben.[1]

Diese Deutlichkeit fehlt Benedikts Gebet; der Bitte aber, das Gebet Pauls VI. anstelle seines eigenen für die lateinische Messe vorzuschreiben, ist der Heilige Vater leider nicht gefolgt. Das ruft die Mutmaßung hervor, dass ihm offenbar die Rücksichtnahme auf die Traditionalisten wichtiger ist als die Rücksichtnahme auf die Juden. Was aber ist an Benedikts Karfreitagsfürbitte so schlimm?

Eine gefährliche Erinnerung

Die Fürbitte „Für die Juden" am Karfreitag hat eine über tausendjährige, bittere Vorgeschichte. Das fromme Gebet der Christen war zugleich eine Beleidigung der Juden, die im Gebet als verblendet und verstockt, als untreu bzw. ungläubig (*perfidia*) bezeichnet wurden. Zudem gab es im Mittelalter in Europa für Juden vielerorts regelrechte Ausgangsverbote in der Karwoche, weil christliche Prediger die Juden so heftig als „Gottesmörder" anklagten, dass es für diese gefährlich war, ihre Häuser zu verlassen. Die Folgen waren bis ins 19. Jahrhundert harte Demütigungen und gefährliche Ausschreitungen nach dem Karfreitagsgottesdienst.

Diese Geschehnisse sind zwar vergangen, aber keineswegs vergessen. Wenn Juden hören, dass in christlichen Gebeten - wie in der Fürbitte Benedikts - von

Der Autor

Hanspeter Heinz ist Professor emeritus für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg und Leiter des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Mit 15 anderen jüdischen und christlichen Autoren arbeitete er auch mit an dem von Rabbiner Walter Homolka und Prof. Erich Zenger herausgegebenen Band: „... damit sie Jesus Christus erkennen" – die neue Karfreitagsfürbitte in der Diskussion (Freiburg 2008). Anschrift: Gögginger Mauer 19, 86150 Augsburg, Deutschland. E-Mail: hanspeter.heinz@t-online.de.

ihrer „Bekehrung zu Jesus Christus" die Rede ist, wird genau dieses historische Trauma mit all seinen Schrecken wachgerufen. Deshalb sind für alle Zeiten die Karfreitagsliturgie und insbesondere die Fürbitte für die Juden ein liturgischer Ort, an dem höchste Sensibilität geboten ist. Ja, selbst die Katastrophe der Schoa ist beim Reden über die Bekehrung und Missionierung der Juden als gefährliche Erinnerung präsent.

Am 9. März 2006 traf sich in Berlin erstmals der für die Beziehungen zu den Juden zuständige Repräsentant des Vatikans, Kardinal Walter Kasper, mit der deutschen Rabbinerkonferenz. Dr. Henry Brandt, der Vorsitzende der Allgemeinen Rabbinerkonferenz, griff dort in einer Rede die Problematik mit drastischer Deutlichkeit auf: „Herr Kardinal, Sie haben das Thema der Mission angesprochen. Ich möchte hier nicht weiter darauf eingehen, aber es muss zur Kenntnis genommen werden, dass besonders in Deutschland die Mission an Juden ein rotes Tuch ist. Insbesondere hier ist jede Idee, jeder Anflug der Möglichkeit einer Judenmission quasi ein feindlicher Akt, eine Fortsetzung der Untaten Hitlers den Juden gegenüber auf anderer Ebene. Das ist hart, aber ehrlich gesagt, denn so wird es von uns empfunden. Deswegen muss die Absage an eine Missionierung von uns Juden radikal und vorbehaltlos sein. Freilich bedeutet dies nicht, dass Christen wie auch Juden nicht verpflichtet wären, unter Bedingungen der Freiheit Zeugnis für ihren Glauben abzulegen. Dazu gehört unweigerlich auch das Risiko, dass dieses Zeugnis jemanden dazu motivieren könnte, gleichsam die Seiten zu wechseln. In einer freien Gesellschaft muss dieses Risiko akzeptiert werden."

Heute fürchten die Juden zwar nicht mehr ein gewalttätiges Vorgehen der Kirche. Aber auch die „sanfte Form" der Judenmission halten sie für tödlich, weil die Bekehrung zum Christentum nicht die Juden als Volk, wohl aber die jüdische Religion auslöschen würde. Deshalb muss das von Papst Benedikt neu formulierte Gebet, Gott möge die Herzen der Juden erleuchten, auf dass sie Ja zu Jesus Christus sagen, von ihnen als elementare Bedrohung ihres jahrtausendealten Gottesbekenntnisses verstanden werden. Zwar hat Kardinal Kasper zum Charakter der Fürbitte mitgeteilt, das Gebet drücke „die endzeitliche Hoffnung der Kirche" aus: dass am Ende der Geschichte alle Menschen Jesus Christus als ihren Erlöser anerkennen.[2] Aber um dem Protest der Juden gerecht zu werden, wäre außerdem - und zwar im Namen des Papstes - ausdrücklich zu erklären, dass *die Kirche Gott selbst die Initiative überlässt* und nicht von sich aus die Juden zum Glauben an Jesus Christus und zum Eintritt in die Kirche auffordert. Das aber ist nicht geschehen. So war der Eklat klar voraussehbar.

Ein für die Liturgie untaugliches Gebet

Seit der kommentarlosen Veröffentlichung der neuen Fürbitte sind Enttäuschung, Verletztheit, Proteste und Anfragen, wie der Autor den Text verstanden wissen wolle, nicht zur Ruhe gekommen. Papst Benedikt hat seine Fürbitte nicht zurückgezogen. Nur eine authentische Erklärung bzw. Klarstellung durch

Kardinalstaatssekretär Bertone war mehrfach angekündigt worden, ist aber bis Karfreitag nicht erfolgt. Erst zwei Wochen später, am 4. April, erschien das offizielle Kommuniqué.

Es fällt schwer, dieses zweimonatige Schweigen mit der Liebe zu vereinbaren, die Papst Benedikt in seiner ersten Enzyklika so überzeugend als Fundament und Mitte des Christentums dargestellt hat. Vielmehr hätte man erwarten dürfen, dass er die Juden um Vergebung bäte, weil er seinen Brüdern - und die Juden sind unsere „älteren Brüder" (Johannes Paul II.) - eine so schmerzliche Wunde zugefügt hat und sie seitdem sich selbst überlässt. Eine solche Geste würde auch der Auslegung des Herrenwortes von Mt 5,23f im Jesusbuch des Papstes entsprechen: „Unversöhnt mit dem Bruder kann man nicht vor Gott hintreten; ihm zuvorzukommen in der Geste der Versöhnung, ihm entgegenzugehen, ist Voraussetzung rechter Gottesverehrung"[3].

Mit einer Vergebungsbitte allein wäre es allerdings nicht getan. Denn das vom Papst neu formulierte Gebet ist ein missglückter, weil missverständlicher und in sich widerspruchsvoller Text. Wenn etwa Kardinal Kasper erläutert, das Gebet drücke theologisch korrekt die eschatologische Hoffnung der Kirche aus, wie doch das Pauluszitat darin klar anzeige, kann der Rettungsversuch nicht überzeugen. Denn zum einen ist diese Interpretation aus dem ersten Satz über die Anerkenntnis Jesu als Retter der Welt nicht herauszulesen, sondern höchstens hineinzuinterpretieren; zum anderen wird im zweiten Satz das eschatologische Zitat in Röm 11,25f vom Papst in eine geschichtliche Aussage umgebogen. Denn der „Eintritt der Fülle der Völker in die Kirche" ist ein geschichtlicher Prozess, während das Pauluswort vom Eintritt der Völker in das Reich Gottes von der *Vollendung* der Geschichte spricht.

Mit dem Bekenntnis der Kirche, dass Jesus als Erlöser zum Heil der ganzen Welt gekommen ist und am Ende der Geschichte als der in der Schrift verheißene Messias wiederkommen wird, können die Juden leben gemäß dem bekannten Ausspruch des Religionsphilosophen Franz Rosenzweig (1886-1925): „Ob Jesus der Messias war, wird sich zeigen, wenn der Messias kommt." Aber nicht leben können sie mit der Forderung oder Aufforderung, um ihres Heiles willen müssten sie sich zu Jesus Christus bekehren und an ihn glauben. Denn die Notwendigkeit der Bekehrung würde ihren Gottesbund nicht als vollgültigen Weg zum Heil anerkennen, sondern ihn als insuffizient abwerten, was in letzter Konsequenz die Verlässlichkeit Gottes selbst in Frage stellen würde.

All dies macht die neue Fürbitte für die Liturgie untauglich. Denn der Text widerspricht klar der Maßgabe der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums: „Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepasst und sollen im Allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen" (*Sacrosanctum Concilium*, 34). Die neue Fürbitte ist hingegen wegen ihrer Ungereimtheiten und Missverständlichkeit nicht verbesserungsfähig. Sie muss zurückgenommen werden.

Eine Antwort aus Rom, die alle Fragen offen lässt

Und was sagte der offizielle Sprecher des Papstes, Kardinal Bertone, im Kommuniqué vom 4. April 2008 dazu? Nichts - außer einer Bekräftigung der Treue des Papstes zum II. Vaticanum. An der Haltung der Kirche zu den Juden habe sich nichts geändert. Der Papst ließ durch Bertone verlauten: Der Text bleibt, auf Fragen wird nicht geantwortet. Warum z.B. nicht die Übernahme der lateinischen Version der allgemein akzeptierten Fürbitte von Paul VI. in den tridentinischen Ritus? Ist das Gebet mit Kasper konsequent eschatologisch zu verstehen? Wie steht der Papst zu den nachkonziliaren Dokumenten? Sie werden ebenso wenig erwähnt wie im römischen Katechismus der katholischen Kirche von 1993.

Das Problem ist mithin das Schweigen des Papstes, der allen divergierenden Interpretationen zuschaut. Dieser Gebrauch päpstlicher Macht, gegen den es in der katholischen Kirchenverfassung keinen wirksamen Einspruch gibt, hat der päpstlichen Autorität sehr geschadet. Was also tun, wenn nicht resignieren oder sich gekränkt zurückziehen? So ernst und nachhaltig die aktuelle Störung aus Rom auch sein mag, ist sie doch für mich und viele jüdische und christliche Freunde kein hinreichender Grund, die 40-jährige Arbeit an einer vertrauenswürdigen und inzwischen weithin belastbaren Beziehung zwischen Juden und Christen grundsätzlich in Frage zu stellen. Die Pflege der Beziehungen, Diskussion und theologische Arbeit müssen weitergehen. Trotz Stolpersteinen gilt es, auf dem eingeschlagenen Weg voranzuschreiten!

1 Vgl. Johannes Oesterreicher in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare.* Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, Ergänzungsband II., Freiburg 1967, 439-447, hier 439). Zur Einführung in die überarbeitete Textfassung betont Oesterreicher: „Dabei wird selbst der Hauch einer Zweideutigkeit, als sei das Bekenntnis zur kommenden Welt der Einheit nur eine versteckte Aufforderung zur Missionierung der Juden, vermieden" (Ebd., 456).

2 Kardinal Walter Kasper in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 20. März 2008.

3 Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth,* Freiburg i. Br. ^{2}2007, 192.

Die Bischofssynode im Oktober 2008 über das Wort Gottes

Silvia Scatena

Wenn dieses Heft von CONCILIUM erscheint, wird das *Instrumentum laboris,* das für die Diskussion auf der für den kommenden Oktober geplanten XII. Ordentli-

chen Generalversammlung der Bischofssynode bestimmt ist, schon verteilt sein. Verfasst wurde es auf der Grundlage der Antworten auf den Fragebogen des Vorbereitungsdokumentes, der *Lineamenta,* die im April 2007 an die Bischofskonferenzen, die Synoden der orientalisch-katholischen Kirchen *sui iuris,* die Dikasterien der Römischen Kurie und die Union der Generaloberen verschickt worden war.[1] Die nächste Synode ist dem Thema *Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche* gewidmet. Damit greift sie ein Thema wieder auf, das zweifellos von entscheidender Bedeutung für das konziliare *Aggiornamento* und Gegenstand leidenschaftlicher und hitziger Debatten gewesen war, die sich noch bis in die Zeit kurz nach der Promulgation von *Dei Verbum* hingezogen hatten.[2] Fast fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird insbesondere eine Bilanz des Rezeptionsprozesses der Dogmatischen Konstitution über das Wort Gottes Gegenstand der vertiefenden Arbeit der Synode sein. Die *Lineamenta* haben zu einer umfassenden Bewertung dieses Prozesses eingeladen, und zwar aus einer „zutiefst pastoralen" Sicht, bei welcher „die vielen positiven Ergebnisse, die im Volk Gottes erreicht wurden", aber auch die „immer noch offenen und problematischen Aspekte" beachtet werden sollen. Vorrangiges Ziel für die Synode soll es sein, „einen hermeneutisch korrekten Zugang zur Schrift sicherzustellen und dem notwendigen Prozess der Evangelisierung und Inkulturation Orientierung zu geben", „den ökumenischen Dialog, der eng mit dem Hören auf Gottes Wort verbunden ist, zu unterstützen sowie den christlich-jüdischen Austausch und Dialog und im weiteren Sinn den interreligiösen und interkulturellen Dialog zu fördern".

Die Aussicht auf einen umfassenden Austausch über einen zentralen Angelpunkt im Rezeptionsprozess des Konzils hat andererseits unvermeidlicherweise gelitten unter den die Lehre und die Verfahrensordnung betreffenden Engführungen, welche die Kirchen tatsächlich daran hindern, in ihrer Gesamtheit wirksam am synodalen Prozess teilzunehmen.[3] Die Bischofskonferenzen haben nur eine begrenzte Möglichkeit, sich in die Arbeit der Vorbereitungsphase einzubringen, da sie nicht an der Erarbeitung der *Lineamenta* beteiligt sind. Und auch zum Entwurf des *Instrumentum laboris* können nur isolierte und nichtöffentliche Beiträge geleistet werden. Es gibt keine Einbeziehung in die Auswahl der Mitglieder der verschiedenen Organe. Ganz allgemein bleiben Außenstehenden die Türen verschlossen, und die Kommunikation mit den Presseorganen ist schwierig. All dies fördert kein Klima der Beteiligung rund um die Synodenvorbereitung. Obwohl das Thema der Versammlung im Oktober schon vor Jahren von verschiede-

Die Autorin

Silvia Scatena, geb. 1970, studierte an der Universität Pisa und promovierte in Zeitgeschichte an der Universität Rom III. Sie unterrichtet Zeitgeschichte an der Universität Modena und Reggio Emilia und ist Koordinatorin an der europäischen Hochschule für religionsgeschichtliche Forschung der Stiftung für Religionswissenschaft „Giovanni XXIII" in Bologna. Veröffentlichungen u.a.: La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione Dignitatis humanae sulla libertà religiosa del Vaticano II (Bologna 2003); In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellín (Bologna 2007). Anschrift: San Vitale 114, 40125 Bologna, Italien. E-Mail: scatena.silvia@unimore.it.

nen Bischöfen und Institutionen vorgeschlagen worden war, hat die Veröffentlichung der *Lineamenta* also auch dieses Mal keine besondere Aufmerksamkeit gefunden, und mit Ausnahme einiger weniger offizieller Initiativen, in die nur eine begrenzte Anzahl von Sachbearbeitern einbezogen war[4], ist die Anbahnung des synodalen Prozesses ziemlich unbemerkt abgelaufen. In diesem Zusammenhang haben dagegen die von Kardinal Martini geäußerten „Wünsche" an die nächste Synode, die im vergangenen Februar in *La Civiltà Cattolica* veröffentlicht wurden, ein gewisses Echo gefunden.[5] Hier wurde auch die Befürchtung geäußert, die erwartete Bilanz der verschiedenen in den *Lineamenta* feststellbaren Forderungen könnte das Vorspiel zu einer *relecture* von *Dei Verbum* sein, die nicht „auf der Höhe" seiner Sprache wären, weil sie „Formulierungen brauchen könnten, die uns hinter das II. Vaticanum zurückwerfen", das doch „mit großer Sorgfalt und geglückten Formulierungen" schon ausführlich dargelegt habe, „was die Kirche über die göttliche Offenbarung und das Wort Gottes denkt, auch über das in der Heiligen Schrift enthaltene Wort Gottes und über die Tradition".

In wenigen Monaten des vergangenen Jahres erschienen dann in rascher Folge das *Motu proprio* Benedikts XVI. über die freiere Verwendungsmöglichkeit des vorkonziliaren Ritus, sodann die fünf Fragen und Antworten der Kongregation für die Glaubenslehre über die Kirche und die Interpretation von *Lumen gentium* 8 und schließlich auch noch die *Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung*, welche einige heikle Punkte von *Dignitatis humanae* berührt. Dies alles könnte die Vermutung nahelegen, dass hier eine umfassende Überprüfung bedeutsamer Kraftlinien von Lehraussagen des Konzils beabsichtigt ist; eine *relecture*, die in diesem Fall das betreffen könnte, was im Konzil erreicht wurde, etwa in einem so wichtigen Punkt wie der Beziehung zwischen Schrift und Tradition oder in der Frage der Methoden der Schriftinterpretation, über die sich im Jahr 1993 die Päpstliche Bibelkommission mit ihrer Instruktion über *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* des Langen und Breiten ausgelassen hatte.[6] Der Generalrelator der Synode, Erzbischof Ouellet von Québec, hat in einem Interview vom vergangenen Januar bemerkt: „Eine Frage, in der die Synode versuchen muss, ein klärendes Wort zu sprechen, betrifft das Problem der Interpretation der Heiligen Schriften." Diese Worte dürften zweifellos in diese Richtung zielen.[7]

Es hat den Anschein, dass vor allem der Stellenwert der historisch-kritischen Exegese möglicher Gegenstand einer Herabstufung werden dürfte. Wenn auch einerseits die historisch-kritische Methode niemals Gegenstand der Beanstandung wird, so ist in den *Lineamenta* die Bezugnahme auf die Früchte der biblischen Studien und auf die Exegese immer begleitet von wiederholten Hinweisen auf die Gefahren willkürlicher, verkürzender, ideologischer oder „bloß menschlicher" Interpretationen, auf ihre Unzulänglichkeit und die daraus sich ergebende Notwendigkeit, über sie hinauszugehen, „indem man den historisch-buchstäblichen Sinn richtig in Einklang bringt mit dem theologisch-geistlichen Sinn".[8] In diese Richtung einzuordnen sind auch die häufigen Betonungen des Auftrags des Lehramtes bei der Interpretation des Wortes Gottes, der nachdrückliche Hinweis auf „die besondere Rolle" des Katechismus als „sicherer Norm für die Unterrich-

tung im Glauben", die Empfehlung einer Ergänzung der historisch-kritischen Methode „durch andere Weisen der Annäherung": insbesondere durch jene „kanonische Exegese", die sich gründet auf die einheitliche Betrachtung des Bibeltextes, der von einer gläubigen Gemeinschaft als Norm des Glaubens angenommen wird und der - um mit den im November 2006 an die Schweizer Bischöfe gerichteten Worten Benedikts XVI. zu sprechen - „eine geistliche Deutung" fördere, „die nicht etwas von außen Kommendes von erbaulicher Art ist, sondern ein innerliches Sich-Einlassen auf die Gegenwart des Wortes Gottes". Nachdrücklich betont erscheint also die geistliche Dimension der Heiligen Schrift sowie die Bekräftigung der notwendigen Verbindung des exegetischen Aspekts mit dem hermeneutischen Aspekt „gemäß dem Sinn der Kirche" und in aufmerksamer Erwägung der Weisungen des Lehramtes. Dagegen ist festzustellen, dass die antifundamentalistische Funktion der historisch-kritischen Exegese überhaupt nicht herborgehoben wird oder dass sie nur sehr abgetönt vorkommt. Dasselbe gilt für die wichtige Rolle, die ihr in Verbindung mit der Liturgie, mit der Pastoral und dem Leben von Kommunitäten zukommt; es betrifft auch die Beiträge kontextueller Exegesen, besonders in problematischen Zusammenhängen. Fast ohne Spuren im weiteren Text bleibt außerdem der Hinweis der Einleitung auf die vom Heiligen Geist mittels des Wortes Gottes geforderte Erneuerung und „ständige Bekehrung" der Kirche, welche der erklärten Zielsetzung der Synode, den ökumenischen Dialog zu ermutigen, hätte Kraft verleihen können.

Im Allgemeinen gewinnt man also den Eindruck einer Außerkraftsetzung der Passage in *Dei Verbum* 10 über das Lehramt, dass dieses „nicht über dem Wort Gottes ist, sondern ihm dient"; man gewinnt den Eindruck einer Herabstufung des Wertes und der kirchlichen Funktion der exegetischen Forschung; einer Herabstufung, die noch ausdrücklicher zum Ausdruck kommt in der Präsentation der *Lineamenta* durch den Subsekretär der Synode, Msgr. Frezza, der die Notwendigkeit betont hat, „die Wirklichkeit des Lehramtes der Kirche" als des „authentischen Erbes des apostolischen Lehramtes der Anfänge" und als Antwort auf „den Kitzel der neuen Lehren und der Gelegenheitslehrer" neu zu würdigen. Ebenso ausdrücklich findet sich diese Herabstufung auch beim Synodensekretär Msgr. Eterović, der bekräftigt, wie wichtig es sei, eine Annäherung an die Heilige Schrift auf dem Weg über die traditionellen vier Schriftsinne zu suchen, „wobei die positiven Resultate der historisch-kritischen Methode übernommen und zugleich ihre Grenzen überschritten werden müssen".[9] Diese Richtung war für beide schon wirksam trassiert durch Benedikts XVI. Buch *Jesus von Nazareth,* in dem auch Msgr. Betori, der Sekretär der Italienischen Bischofskonferenz, „die wirksamste Antwort auf die Frage" ausgemacht hat, „wie die historische Forschung gemeinsame Sache mit dem Glauben machen kann und wie sie, im Blick auf Jesus, in der Lage ist, ein Bild von ihm anzubieten, das glaubwürdiger ist als jenes verstümmelte und bedeutungslose, auf das Normalmaß seiner Zeit eingeebnete Bild, das gewisse Männer von Kultur und Historiker des Christentums, die von ideologischen Verdrehungen in die Irre geführt werden, uns anbieten können."[10]

Die *Lineamenta* werden dargestellt „als eine aktive und wirksame Geste im Blick auf die ‚Rezeption des Konzils, für die alles abhängt von der richtigen Interpretation oder von der richtigen Hermeneutik'"[11]. Der Hintergrund aber, auf dem sie einzuordnen sind, erweist sich als eine dreiste Unterbewertung der Ergebnisse und der Funktion der exegetischen Forschung, wenn nicht gar als ein Misstrauen ihr gegenüber: eine Unterbewertung, die nicht hilfreich ist zur Lösung des Problems der Armut an biblischer Kultur und der unzureichenden Vertrautheit der Mehrheit der Gläubigen mit der Heiligen Schrift und noch weniger, um mit Hilfe der von der Erforschung der Wahrheit des Evangeliums erzeugten Spannkraft eine Dynamik der Reform zu nähren.

[1] Der Text der *Lineamenta* ist in verschiedenen Sprachen zugänglich im Internetportal www.vatican.va.

[2] Zur komplizierten Redaktionsgeschichte von *Dei Verbum* vgl. Riccardo Burigana, *La Bibbia nel concilio*, Bologna 1998. Zu den Vorgängen um einige Varianten, die noch nach der erfolgten Promulgation eingeführt wurden und die sich auf Formulierungen bezogen, denen lange debattierte Lehrprobleme zugrunde lagen, erlaube ich mir hinzuweisen auf meine Untersuchung *La filologia delle decisioni conciliari: dal voto in congregazione generale alla „Editio typica"*, in: Joseph Doré / Alberto Melloni (Hg.), Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II, Bologna 1999, 53-97.

[3] Diesbezüglich möchte ich hinweisen auf das Buch von Antonino Indelicato, *Il Sinodo dei vescovi: la collegialità sospesa (1965-1985)*, das demnächst bei Il Molino, Bologna, erscheint.

[4] Ich beziehe mich hier z.B. auf die Studientagung zur Vorbereitung der Synode, die Anfang Dezember 2007 an der Päpstlichen Lateranuniversität stattfand, und auf den ebenfalls im Dezember 2007 in Barcelona von der Theologischen Fakultät Kataloniens zum Thema „Wort Gottes, Wort über Gott" veranstalteten Kongress. Man kann auch hinweisen auf den Zusammenhang des Synodenthemas mit dem Thema, das Pater Cantalamessa für seine Fastenmeditationen für den Papst und die Kurie gewählt hatte: *Lebendig und wirkungsvoll ist das Wort Gottes* (Hebr 4,12).

[5] Vgl. Carlo M. Martini, *Il prossimo Sinodo dei vescovi sulla Parola di Dio*, in: La Civiltà Cattolica (2008/1), 217-223.

[6] Zu seinem Text vgl. *Enchiridion vaticanum*, 13, Documenti ufficiali della Santa Sede 1991-1993, Bologna 1995, 1544-1733.

[7] „Eine Interpretation, die nicht bloß individuell sein kann", fuhr Ouellet fort, „sondern die sich immer konfrontieren lässt mit der lebendigen Tradition der Kirche. Eine Interpretation sodann, die immer aus dem reichen Schatz der wissenschaftlichen Forschung schöpft, die sich aber gleichzeitig nicht in Widerspruch oder Konkurrenz zum Lehramt setzen darf." Vgl. Gianni Cardinale, *Ouellet: Nel Sinodo dialogo e missione*, in: Avvenire, 31. Januar 2008.

[8] In diesem Sinne vgl. auch Lorenzo Prezzi, *La Chiesa e la Dei Verbum*, in: Il Regno 10 (2007), 290.

[9] Zu den Interventionen von Msgr. Nikola Eterović und Msgr. Fortunato Frezza vom 27. April 2007 verweise ich nochmals auf das Internetportal www.vativan.va.

[10] Vgl. Giuseppe Betori, *Leggere la Bibbia nella Chiesa. Dalla Dei Verbum a oggi*, Cinisello Balsamo 2000, 59f.

[11] Vgl. die Intervention von Msgr. Frezza, der die Ansprache Benedikts XVI. an die Römische Kurie vom 22. Dezember 2005 zitiert.

[12] Vgl. in diesem Sinne die Anmerkungen von Alberto Melloni zu Kardinal Martinis Analyse des Jesus-Buches von Ratzinger: *La fatica degli interpreti non si può liquidare d'ufficio*, in: Corriere della sera, 25. Mai 2007.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die neue Frage nach dem historischen Jesus – ein Literaturüberblick

José Antonio Pagola

Gerd Theißen/Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ^{3}2001

Dies ist das beste und vollständigste Handbuch zu den Ergebnissen der modernen Jesus-Forschung. In übersichtlich aufbereiteter und fundierter Weise behandelt es alle wesentlichen Fragen. Das Werk ist zu einem guten Teil das Ergebnis einer langjährigen Forschungsarbeit von Gerd Theißen, dem angesehensten europäischen Fachmann zur Frage nach dem historischen Jesus und vor allem zur „Jesus-Bewegung". Das Buch ist didaktisch gestaltet und mit zahlreichen Schaubildern und Tabellen versehen.

John P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Bd. 1: *The Roots of the Problem and the Person*, New Haven/London 1991; Bd. 2: *Mentor, Message, and Miracles*, New Haven/London 1994; Bd. 3: *Companions and Competitors*, New Haven/London 2001

Dies ist ein monumentales (noch unvollendetes) Werk, das die großen Fragen um Jesus praktisch erschöpfend behandelt. Im Bereich der katholischen Forschung gilt es als die objektivste und am besten argumentierende Rekonstruktion. Die methodische Strenge und Vollständigkeit, mit der die Themen behandelt werden, machen das Werk zu einem unverzichtbaren Beitrag zur Jesus-Forschung.

Der Autor

José Antonio Pagola ist Direktor des Instituts für Theologie und Pastoral in San Sebástián, Spanien. Er ist Autor zahlreicher Bücher zur Christologie und Pastoraltheologie, worunter besonders sein jüngstes Werk hervorzuheben ist: Jesús de Nazaret. Una aproximación histórica (Madrid 2007). Anschrift: Instituto de teología y pastoral, Apartado postal 1396, 20080 San Sebástián, Spanien. E-Mail: vgentza@euskalnet.net.

Joachim Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte,* Freiburg i. Br. 2007
Im deutschen Sprachraum markiert dieses Werk den Schritt von einer Jesus-Forschung auf der Grundlage des kritischen Studiums der literarischen Quellen hin zur Einbeziehung aller verfügbaren Wissenschaften und historisch-kritischen Methoden, um den politischen, religiösen und gesellschaftlichen Kontext zu erschließen, der die Gestalt Jesu in hellerem Licht erscheinen lassen kann. Diese ausgewogene und gut fundierte Studie wurde in Europa zu einem Referenzwerk.

Edward P. Sanders, *Jesus and Judaism,* London 1985
Der Autor zählt heute zu den besten Fachleuten auf dem Gebiet des antiken Judentums und der Ursprünge des Christentums. Er stellt Jesus als eine in die jüdische Welt seiner Zeit stark integrierte Person dar. In diesem Werk widmet er sich vor allem den Beziehungen Jesu zu seinen Zeitgenossen und dem Grund für seinen Tod. An Sanders kommt man nicht vorbei, wenn man sich Jesus als einem Juden nähern will.

Edward P. Sanders, *Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu,* Stuttgart 1996
Dieses Buch des großen nordamerikanischen Wissenschaftlers hat eher den Charakter einer Zusammenfassung für ein breiteres Publikum. Es nimmt die Schlussfolgerungen auf, zu denen der Autor im Zuge einer jahrelangen Forschungsarbeit über den jüdischen Kontext, in dem sich Jesus bewegt hat, gelangt ist. Mit großer Meisterschaft spricht es alle wichtigen Themen an, wobei es - wie bei diesem Autor üblich - den Akzent auf Jesus als Juden setzt.

John Dominic Crossan, *Der historische Jesus,* München 1994
Crossan ist ohne Zweifel der populärste und zugleich kühnste der nordamerikanischen Leben-Jesu-Forscher. Seine leidenschaftliche Rekonstruktion des Handelns Jesu macht aus seinen Büchern wahre Bestseller. Dennoch werden einige seiner Positionen hinsichtlich der Quellen (Thomasevangelium, Petrusevangelium) lebhaft diskutiert. Ebenso umstritten ist seine Darstellung der Gestalt Jesu als eines jüdischen Kynikers, seine Analyse der Passionsgeschichten und seine Sichtweise von der Entstehung des Osterglaubens. Anerkennung ernteten seine brillanten Beiträge zur Tischgemeinschaft Jesu, zu den Heilungen und Exorzismen, zur Beziehung zwischen den Jüngern und Jüngerinnen, die mit Jesus umherzogen, und den sesshaften Anhängern und Anhängerinnen und zur gesellschaftlich-politischen Dimension der Gestalt Jesu.

Jacques Schlosser, *Jésus de Nazareth,* Paris 1999
Der Autor ist Professor an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg und einer der renommiertesten europäischen Neutestamentler und Jesus-Forscher. Die Intention des Buches ist es, die Schlussfolgerungen über die grundlegendsten Aspekte von Botschaft und Handeln Jesu, die am meisten Anerkennung gefunden haben, zusammenzutragen. Seine strenge Argumentation, seine kritische Analyse und sein Studium des zeitgenössischen Kontextes werden in klarer Form präsentiert.

Giuseppe Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica,* Bologna 2003
Das Buch trägt das nach Meinung des Autors Bemerkenswerteste und Akzentuierteste der zeitgenössischen Forschung zusammen. Am verdienstvollsten ist vielleicht die große Zahl von Texten, die er heranzieht, um Botschaft und Handeln Jesu besser im damaligen Kontext verständlich zu machen (Qumran, Flavius Josephus, Philo von Alexandrien, die Mischna ...).

Sean Freyne, *Galilee and Gospel,* Boston/Leiden 2002;
Sean Freyne, *Jesus, a Jewish Galilean,* London/New York 2005
Freyne hat sein Leben als Wissenschaftler ausschließlich dem Studium Galiläas zur Zeit Jesu gewidmet. Deshalb ist er heute eine Autorität im Hinblick auf die Rekonstruktion des soziokulturellen Kontextes, in dem sich Jesus bewegte. Seine zahlreichen, exzellenten Studien ermöglichen es uns, die Worte und Taten des Propheten aus Galiläa in einem neuen Licht zu sehen.

Richard A. Horsley, *Galilee History, Politics, People,* Harrisburg 1995;
Richard A. Horsley, *Archaeology, History, and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis,* Harrisburg 1996;
Richard A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement,* New York 1994
Der Autor, einer der bekanntesten Forscher in Nordamerika, geht vom soziopolitischen Kontext Palästinas im ersten Jahrhundert (und nicht so sehr von der kritischen Analyse der Texte) aus und stellt die Gestalt Jesu als friedliebenden revolutionären Anführer dar, der die Grundlagen für eine neue Gesellschaftsordnung in Galiläa schaffen wollte.

James G. Dunn, *Jesus remembered,* Grand Rapids/Cambridge 2003
Dunn hat vor Kurzem zwei Aspekte der modernen Forschung zum historischen Jesus kritisiert: den verbissenen Ehrgeiz, zu einem „Jesus in Reinkultur" zu gelangen, indem man alles eliminiert, was angeblich von der christlichen Tradition hinzugefügt worden ist, ohne dabei den „Einfluss" genügend zu würdigen, den Jesus auf seine ihm am nächsten stehenden Jünger und Jüngerinnen ausübte; und die geringe Aufmerksamkeit für die „mündliche Überlieferung" und die Unkenntnis ihrer sehr spezifischen Gesetzmäßigkeit und ihrer Charakteristika. Wie es scheint, wurde Dunns Kritik in verschiedenen Bereichen sehr gut aufgenommen.

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

„Jesus von Nazareth": Antworten – Diskussionen – Kontroversen

Thomas Söding (Hg.): Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler, Freiburg: Herder 2007, 158 S., € 9,90

Jan-Heiner Tück (Hg.): Annäherungen an „Jesus von Nazareth". Das Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfildern: Grünewald 2007, 200 S., € 17,90

„Jesus von Nazareth" kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, Münster: Lit 2007, 168 S., € 17,90

Noch im Jahr seines Erscheinens, wie G. Anger und J.-H. Tück dokumentieren, nehmen darauf innerhalb weniger Monate acht Bücher, achtzig Aufsätze und 72 Artikel in Zeitungen und mindestens zehn Internet-Kommentare Bezug. Die Rede ist von Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. *Jesus von Nazareth* - einem Buch, das zweifellos als „mediales Großereignis" apostrophiert werden kann.

Nur drei Sammelbände seien vorgestellt. Am homogensten, was die Autorenschaft angeht, ist der von T. Söding herausgegebene Band *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler.* Er versammelt zwölf Ordinarien der neutestamentlichen Exegese (K. Backhaus, M. Ebner, J. Frey, R. Hoppe, R. Kampling, C.-P. März, F. Mußner, K.-W. Niebuhr, D. Sänger, J. Schröter, T. Söding, A. Standhartinger), die - bis auf den emeritierten F. Mußner - der mittleren und jüngeren Generation angehören. In nahezu gleich langen Beiträgen reagieren sie auf Ratzingers Anspruch, als Dogmatiker und Fundamentaltheologe exegetisch fundiert zu schreiben, Existenzrecht und Notwendigkeit der histo-

risch-kritischen Exegese zwar anzuerkennen und sie doch zu überbieten durch die „kanonische Exegese". Provokativ wird dieser konzeptionell weit in den Grundriss der Fachwissenschaft eingreifende Anspruch, wenn der modernen Bibelwissenschaft, die über Hypothesenbildungen nicht hinauskomme, die Verunsicherung im Glauben, wenn nicht der Glaubensschwund der Moderne angelastet wird.

Die in sich sehr zwiespältige Haltung Ratzingers zur Exegese - er hält sie aus Gründen der Geschichtlichkeit des Glaubens für unverzichtbar und identifiziert den Exegeten doch spöttisch-aggressiv mit dem Antichristen - spiegelt sich in den Stellungnahmen der Neutestamentler. Etliche von ihnen erkennen an, dass mit dem *canonical approach* zu Recht Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte in den Blick komme; einige konzedieren Defizite im Fach. Das hindert sie aber nicht daran, einen breiten Fächer der Kritik aufzuschlagen: Mehrfach wird die fachwissenschaftlichem Konsens zuwiderlaufende These beanstandet, der Autor des Johannesevangeliums sei der Apostel Johannes; kritisiert wird ebenso eine Fülle von exegetischen Entscheidungen, die auf einer äußerst selektiven Bezugnahme auf NT-Stellen oder umstrittenen, z.T. überholten Fachpositionen beruhen, die zudem simplifizierend und anschärfend rezipiert würden, um sie in ein letztlich stark dogmatisch vorbestimmtes Format einzupassen.

Zentral ist die hermeneutisch-konzeptionelle Frage nach dem historischen Jesus wie nach dem Status der Kanontheologie. Einige Autoren sehen sich veranlasst, die „klassische" Exegese als *theologische* Wissenschaft und ihre Ergebnisse gegen die Ratzingersche Tendenz zu einer Evangelien-Nicaea-Harmonie zu verteidigen. Nur die durchgehaltene Differenz von historischer Forschung und Christusdogma bewahre den Sinn für die „Gestalt des Nazareners" als ein „Gegenüber" und dafür, dass die Frage nach Jesus eine „Frage" bleibt (Hoppe). Der noch unklare Begriff der kanonischen Exegese bleibe zu präzisieren und davor zu schützen, zum Instrumentarium einer integralistischen Theologie zu geraten. Kampling und Standhartinger, die sich am eingehendsten mit dem Rekurs Ratzingers auf Rabbiner J. Neusner beschäftigen, resümieren diesen Bezug insgesamt kritisch. Niebuhr, der wie Ratzinger das spezifisch Theologische in moderner Exegese verdeckt sieht, bescheinigt diesem Buch auch „ökumenisches Potential".

Einen systematisch-theologischen Schwerpunkt setzt der von J.-H. Tück herausgegebene Band *Annäherungen an „Jesus von Nazareth". Das Buch des Papstes in der Diskussion.* Es versammelt zehn Autoren, denen eine Haltung der „kritischen Sympathie" dem Buch gegenüber zu eigen ist. Eröffnet wird der Band durch Jacob Neusner, auf dessen Jesus-Buch der Papst vergleichsweise breit eingegangen ist. Er bescheinigt dem „Heiligen Vater" in m.E. kühner Weise nichts Geringeres, als dass dessen Jesus-Buch ein „neues Zeitalter" des jüdisch-christlichen Streitgesprächs eröffnet habe. Irritierend nimmt sich an diesen gegenseitigen Bezugnahmen aus, wie leicht und diskussionslos sie Einvernehmen darüber herstellen, die eigenen Plausibilitäten möglichst nicht zu stören oder herauszufordern.

Die Neutestamentler Stuhlmacher, Pesch und Söding bestätigen Ratzingers

Grundanliegen ausdrücklich. Ihre Anmerkungen und Anfragen verstehen sich insgesamt als Differenzierungen, die das Konzept Ratzingers stärken möchten.
Unter den systematisch-theologischen Beiträgen (von A. Buckenmaier, E. Jüngel, H. Verweyen, M. Striet, H. Zaborowski, J.-H. Tück) sticht m.E. der von Jüngel hervor. „[D]er alte Professor empfiehlt dieses Buch des noch älteren Papstes den jungen Menschen", weil es einen *„Christus praesens"* aufzeige. Er spart allerdings nicht mit Kritik: etwa am ungerechten „polemischen" Ton der politischen Theologie gegenüber, der Fixierung der Exegese auf Harnack (ein Befund, den Tücks Beitrag insofern bestätigt, als dieser Ratzingers Buch affirmativ als „Anti-These zu Adolf von Harnack" rekonstruiert). Die Urteile über die moderne Exegese fielen „allzu oft vernichtend" aus, weshalb auch ihre Ergebnisse unterminiert würden. Ratzingers intertextuelle Lektüren gerieten zudem auf die Bahn einer identifikatorischen Logik: Die These, Jesus sei der neue Mose, werde überstrapaziert, und in ihrer Folge würden so viele Identifkationen mit alttestamentlichen Figuren vollzogen, dass dies zu einer problematischen „‚Beerbung' der Traditionen Israels" gerate. Gerade die Analyse von Entscheidungen und Weichenstellungen mache deutlich - so resümiert Jüngel (wie auch einige andere Autoren) -, dass auch die christologische Meditation des Papstes an dem von ihm beanstandeten hypothetischen Charakter der exegetischen Aussagen partizipiere.
Überzeugend kann M. Striet als „Subtext" des Jesus-Buches eine generell negative Sicht der Neuzeit plausibel machen. Sofern die Neuzeit pauschal als „zügellose Entfesselung der Freiheiten" verstanden werde, sei eine theologische Würdigung von Pluralität und Differenzen auch und nicht zuletzt in der exegetischen Forschung verstellt. Mit Verweis auf Kant und Fichte benennt er Autoren, durch deren Rezeption ein theologisch konstruktiveres Verständnis der Neuzeit zu gewinnen sei.
Am spannungsvollsten und disparatesten nimmt sich der vom LIT-Verlag herausgebrachte Band *„Jesus von Nazareth" kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger* aus. Zwei Kardinäle eröffnen den Band mit ihren quasi offiziellen Vorstellungen des Papstbuches in Deutschland und Österreich. Lehmann charakterisiert es als „ein wissenschaftlich fundiertes Glaubensbuch", als „ein umfangreiches Werk in mehr oder weniger systematischer Gestalt"; Schönborn paraphrasiert seine Hauptakzente mit Emphase. Diesem analytisch-sachlichen wie emphatischen Ton steht Adolf Holls Glosse gegenüber, die von einem „Herzenserguss auf hohem Niveau" bzw. einer Mischung von „Kanzelton und Kathedratheologie" spricht. So wird ein Band intoniert, der deutlicher - was Zustimmung wie Kritik angeht - die Strittigkeit dieses Buches in den Blick rückt. Außer den Genannten schreiben K. Berger, K.-H. Ohlig, A. Franz, P. Weß, M. Plattig, M. Gerwing, H. Häring, H. Küng, H. Albert, H. J. Helle und E. A. Knauf. Albert und Helle firmieren in einem Teil „Jenseits der Theologie" als Soziologen, bringen aber - bedauerlicherweise - so gut wie keine soziologische Perspektive ein. Albert liest das Jesus-Buch im Kontext früherer Veröffentlichungen des Autors, um festzustellen, dass sich Defizite wie die geringe Beachtung der Theodizeefrage reproduzieren. Insgesamt erscheint ihm das neue Buch aufgrund seiner „spiritualistische[n] Metaphy-

sik" sehr undialogisch, wenn außerchristliche resp. atheistische Positionen nicht sogar diffamiert würden. Aus einer Haltung großer Bewunderung heraus begrüßt Helle Ratzinger als „neue[n] Bonaventura", sofern er geschichtstheologische Theoreme und den Sinn für einen mystischen Schriftsinn in sein Denken aufgenommen habe.

Unverständlich scheint mir die Aufnahme einer religionstheologischen Skizze Küngs im Geiste des Weltethos, Jahre vor dem zu kommentierenden Jesus-Buch erschienen und auch in der Bearbeitung ohne Bezug zu diesem, ebenso wie der Abdruck der Satire des Berner reformierten Alttestamentlers Knauf: *Rede des auferstandenen Jesus vom Weltgebäude herab, dass Alles ganz anders sei.* Der Monolog eines hartnäckig adoleszent fixierten Jesus, von seinem Vater durchgängig als „Sohnematz" apostrophiert, trägt nicht nur nichts an Erkenntnisgewinn bei, sondern kann auch als kabarettistische Fingerübung nicht überzeugen. Leichtfertig erscheint mir die Ausleihe des Titels von einem wirklich radikalen religiösen Text.

Berger teilt Ratzingers scharfe Kritik an der exegetischen Diastase zwischen historischem Jesus und Christus des Glaubens, kritisiert aber in gleicher Schärfe Ratzingers Toraverständnis als sachfremd, weil von einem kantischen Verständnis (fehl-)geleitet. Bei grundsätzlicher Zustimmung zum Postulat der Harmonie von Glaube und Vernunft mahnt Berger allerdings ein biblischeres und zugleich in sich offeneres Vernunftverständnis an, das den Eurozentrismus griechischer Prägung hinter sich lasse.

Mit dieser Kritik an der dominanten Bedeutung griechisch-hellenistischer Philosophie konvergieren die Beiträge Ohligs, Härings und Weß'. Sie problematisieren und relativieren das Ratzingersche Christusverständnis als ein entsprechend inkulturiertes, um so - vor allem Weß - eine Christologie jenseits solcher Ontologie zu entwickeln. Insbesondere Ohlig problematisiert den Umstand der Doppelautorschaft, deutet diese auch als Effekt einer neuzeitlichen Individualisierung, was nicht nur Konfusionen bewirken könne, sondern auch ein Risiko für das Amt impliziere: Während ein theologisches Opus kritischer und strittiger Analyse bedürfe, sollte das Amt des Bischofs von Rom auf eine zusammenhaltende Moderation abzielen.

Alle drei hier erwähnten Bände fungieren wie Lackmusstreifen, die Färbungen der Theologie anzeigen. Solche Diagnosen wie etwaige Stimulationen sind zu begrüßen; fatal nähme sich aus, wenn sich in den so schnellen zahlreichen theologischen Reaktionen ein Signum dieser Kirchenzeit, eine bislang kaum gekannte Papstzentriertheit, reproduzierte.

Paul Petzel

Weitere Literatur zu den Themen dieses Hefts

Eugen Biser: *Jesus. Sein Lebensweg in neuem Licht*, Regensburg: Pustet 2008, 112 S., € 16,90

Walter Homolka/Erich Zenger (Hg.): *„... damit sie Jesus Christus erkennen". Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden*, Freiburg: Herder 2008, 224 S., € 11,95

Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie,* Regensburg: Pustet 2008, 500 S., € 39,90

Henri Nouwen: *Jesus. Eine Botschaft, die Liebe ist,* Freiburg: Herder 2008, 192 S., € 19,95

Ulrich Ruh (Hg.): *Das Jesusbuch des Papstes - Die Debatte,* Freiburg: Herder 2008, 208 S., € 9,95

Christian Schaller/Michael Schulz/Rudolf Voderholzer: *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie,* Freiburg: Herder 2008, 720 S., € 68,00

Georg Bubolz: *Das Buch des Papstes: Jesus von Nazareth. Informationen, Hintergründe, Denkanstöße,* Düsseldorf: Patmos 2007, 160 S., € 12,90

Herder Korrespondenz Spezial: *Jesus von Nazareth. Annäherungen im 21. Jahrhundert,* Freiburg: Herder 2007, 64 S., € 9,90

Martin Koschorke: *Jesus war nie in Bethlehem,* Darmstadt: WBG 2007, 140 S., € 19,90

Gerd Lüdemann: *Das Jesusbild des Papstes. Über Joseph Ratzingers kühnen Umgang mit den Quellen,* Springe: Zu Klampen 2007, 157 S., € 9,95

Michael Schulz/Helmut Hoping (Hg.): *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes,* Freiburg: Herder 2007, 125 S., € 9,90

Thomas Söding (Hg.): *Ein Weg zu Jesus: Schlüssel zum tieferen Verständnis des Papstbuches,* Freiburg: Herder 2007, 110 S., € 7,90

Geza Vermes: *Die Geburt Jesu. Geschichte und Legende,* Darmstadt: WBG 2007, 160 S., € 19,90

Barbara U. Meyer: *Christologie im Schatten der Shoah - im Lichte Israels,* Zürich: TVZ 2004

Udo Körner, *„Zu früh starb jener Hebräer". Ein Jesus-Mosaik,* Regensburg: Pustet 2003, 144 S., € 10,90

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

concilium

Zu diesem Heft

Die vielen Gesichter Marias

Diego Irarrázaval, Susan A. Ross und Marie-Theres Wacker

Zu den bemerkenswerten Kennzeichen der Jungfrau Maria, der Mutter Jesu, gehört die Vielfalt der Formen, in denen die Menschen dieser Welt - und insbesondere die an den Rand gedrängten - an sie glauben und zu ihr beten. Im Lauf der Jahrhunderte wurde dies zu einem Unterscheidungsmerkmal der römisch-katholischen Spiritualität. Seit der Zeit der Patristik, mit einer reichhaltigen Entwicklung im Mittelalter, erhielt Maria als Muttergottes - mit ihrer Jungfräulichkeit, ihrer Freiheit von der Sünde und ihrer Rolle in der Heilsgeschichte - einen bedeutenden Anteil am katholischen Glauben und der Tradition. Und in jüngerer Zeit wurden die Marienerscheinungen in Mexiko als Jungfrau von Guadalupe und in Lourdes zu Brennpunkten glühender Hingabe. Interessanterweise beziehen sich zwei der jüngsten Dogmen, die für unfehlbar erklärt wurden, auf Maria (die Unbefleckte Empfängnis und die Aufnahme Mariens in den Himmel), und die marianische Spiritualität hat heute Züge angenommen, die sowohl vom Widerstand gegen die Moderne zeugen als auch von einer Neukonstruktion dieser Moderne. Wie können die marianischen Dogmen heute gedeutet werden? Worin liegt die Bedeutung Marias in unserer Zeit?

In dieser Ausgabe von CONCILIUM geht es uns darum, die vielen Gesichter Marias sichtbar zu machen - nicht nur in den verschiedenen Kontexten der Welt, wie etwa in Nord-, Mittel- und Südamerika, Ost- und Westeuropa und in Afrika, sondern auch in Bezug auf unterschiedliche religiöse Traditionen. Maria als jüdische Frau in ihrer Zeit, als Angehörige eines Volkes, das vom Römischen Reich kolonialisiert wurde - das ist ein Motiv, das in mehreren Artikeln in dieser

Ausgabe zu Tage tritt. Damit verorten wir uns innerhalb des Orientierungsrahmens, den das II. Vaticanum den jüdisch-christlichen Beziehungen gegeben hat: mit einem klaren Bewusstsein unserer jüdischen Wurzeln, wie sie im Neuen Testament ihren Niederschlag gefunden haben. Weniger bekannt ist vielen die Rolle, die Maria im Koran spielt, und noch unbekannter dürfte sein, welchen Einfluss hinduistische Göttinnen-Traditionen auf christliche Dichtungen und Gebete in Südindien hatten. Zwei Artikel beleuchten, wie das christliche Symbol der Maria sich in diesen religiösen Kontexten widerspiegelt.

Ebenso offenkundig gibt es auch unter Christinnen und Christen eine Vielfalt von Sichtweisen Marias - angefangen bei den Vorstellungen, nach denen Maria „verehrungswürdiger als die Cherubim" und eine Repräsentantin des „weiblichen Prinzips" sei, bis hin zu den Argumenten, dass die Christen „Maria von ihrem Sockel holen" und ihr einen festen Platz unter den Gläubigen geben sollten. Trotz oder vielleicht wegen ihrer herausgehobenen Position in der christlichen Frömmigkeit ist die Verehrung Marias, wie andere Artikel aufzeigen, in allen Teilen der christlichen Welt ausgesprochen lebendig. Die besondere Bedeutung, die Maria als Platzhalterin der Frauen in der christlichen Lehre gegeben wurde, wird von feministischen Theologinnen lebhaft diskutiert, wie mehrere Beiträge deutlich machen.

Den letzten Teil dieser Ausgabe bildet ein knappes *Theologisches Forum* mit kurzen Artikeln über Gewalt und Religion in Kenia und über eine weltweite Friedensinitiative von Vertretern interreligiöser und humanistischer Gruppen.

Für ihre hilfreichen Vorschläge zu dieser Ausgabe möchten wir uns bei Felix Wilfred, Éloi Messi Metogo, Rosino Gibellini, Silvia Scatena, Hedwig Meyer-Wilmes und Virgilio Elizondo bedanken.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

concilium

Thema: Die vielen Gesichter Marias

Wahrlich unsere Schwester

Ein feministisch-hermeneutischer Zugang

Elizabeth A. Johnson

Eine dringende Frage

Über viele Jahre hinweg habe ich mit einer grundsätzlichen Frage zu Maria gerungen. Wie kann - angesichts der reichen Vielfalt der Tradition, die sich in Kunst, Verehrung, Theologie, Liturgie und Dogma zeigt - *unsere Generation* sie am besten interpretieren und zu ihr eine Beziehung haben? Wie können wir, die wir in einer multikulturellen Kirche im 21. Jahrhundert in einer globalisierenden Welt leben, in der Millionen gegen die Ungerechtigkeit um ihr Überleben kämpfen, ihre Bedeutung für den Glauben und die Praxis der Kirche würdigen?
Die Antwort, glaubte ich, musste überzeugend genug sein, um in zwei Kontexten zu überleben. Der eine ist das säkulare Zeitalter, das über die postindustriellen Nationen hinwegfegt, ein winterliches Zeitalter, in dem das üppige Laub des sozialen Christentums davongeflogen ist und Gott als die Hauptfrage übrigbleibt. Der andere Kontext ist der globale Kampf um die volle menschliche Würde der Frau. Hier hat die Gestalt Marias eine zweideutige Rolle gespielt, da sie Frauen gelegentlich auf subtile Weise mit der Gottheit verbindet, aber dann wiederum männliche Autorität verstärkt, indem sie die untergeordnete Stellung von Frauen vorlebt. Frauen, die sich mit dem Kampf um Gleichberechtigung und Menschenrechte befassen, fühlen sich von der letzteren Rolle abgestoßen. Die passive,

gehorsame marianische Gestalt, die bereit ist, all das zu tun, was Männer von Autorität bestimmen; die entsexualisierte Gestalt, deren Unerfahrenheit als Zeichen der Heiligkeit verstanden wird; die Frau, deren *einzige* Lebensaufgabe darin besteht, ein Kind zu gebären (damit soll der Wert der fruchtbaren Fähigkeit der Frau, Leben zu schenken, nicht heruntergespielt werden); die stillschweigende Verkörperung des sogenannten weiblichen Ideals von Fürsorglichkeit und Selbstaufopferung - keine dieser Deutungen fördert die volle Entfaltung von Frauen in einem Zeitalter expandierender gesellschaftlicher Rollen und unabhängiger Vorstellungen vom weiblichen Selbst. Keine bietet einen festen Boden für den Widerstand gegen männliche Herrschaft mit ihren allzu häufigen körperlich-gewalttätigen Erscheinungsformen.

So viele feministische Theologinnen in den USA haben Maria entschieden verworfen, ihr Bild war so vielen gläubigen Frauen zuwider, und so viele meiner Studentinnen und Studenten haben sie einfach ignoriert, dass die Frage dringlich wurde. Entweder überdenken wir ihre Bedeutung nochmals oder die marianische Tradition wird sterben, zumindest in diesen gesellschaftlichen Zusammenhängen.

Eine Antwort: Verbindung in Erinnerung und Hoffnung

Meine Untersuchung *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints* ist ein Versuch, diese Frage zu beantworten.[1] Der von mir verwandte fachliche Ansatz lässt sich strenggenommen als eine feministisch-befreiungstheologisch-historische Hermeneutik der Schrift im Kontext der Trinitätstheologie bezeichnen. Gemeinverständlich ausgedrückt gründet dieser Ansatz auf der Doppelsäule von Erinnerung und Hoffnung. Seine Methode verläuft in zwei Schritten. Zunächst entdeckt diese Methode Maria als eine konkrete historische gläubige Frau. Zweitens bezieht sie Mut, Trost und Herausforderung aus der lebendigen Erinnerung an Maria, während sie heute in der Gemeinschaft der Heiligen wandelt. Diese „damals - jetzt"-Methode entspringt der Einsicht, dass sich die erlösende Offenbarung Gottes gerade in der Geschichte, zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten und nicht im platonischen Bereich ewiger Ideen ereignet. Folglich verursacht sie einen Paradigmenwechsel von einer vorwiegend dogmatischen oder erbaulichen marianischen Fantasie zu einer von der Geschichte durchtränkten Fantasie, d.h. zu einem Bild von Maria, das von den Evangelien gespeist wird. Das bedeutet nicht, dass Doktrin und Andacht bei einer Interpretation keine Rolle spielen, aber deren Symbolkraft sollte stets an die konkrete Realität Marias gebunden sein. Wie Paul VI. es ausgedrückt hat, ist die Bedeutung Marias an die Tatsache gebunden, dass sie „unsere wahre Schwester" sei, „die in einem Leben der Demut und Armut unser Schicksal teilte."[2]

Dieser zweistufige Ansatz basiert auf drei Annahmen:

1. *Theologische Annahme:* Es gibt nur einen Gott, den dreifaltigen Gott, der die Welt erschafft, erlöst und heiligt und sie in eine Gemeinschaft der Liebe ruft. In

diesem Rahmen steht Maria auf der Seite der Schöpfung als eine menschliche Frau.

2. *Geschichtliche Annahme:* Im Laufe der Zeit, als die christliche Betonung der Vater-Sohn-Metaphorik biblische weibliche Bilder der Gottheit verdrängte, verlagerten sich diese auf Maria. Folglich wurde sie zum mütterlichen Antlitz Gottes, zu einer Gestalt der Fürsorge in einer herzlosen Welt und zu einer mitfühlenden Mutter vor dem Richterstuhl des Herrn. Inzwischen hat die Theologie gezeigt, dass Gott, der Mann und Frau nach dem göttlichen Bild geschaffen hat, analog mit weiblichen oder männlichen Bildern ganz legitim angeredet werden kann, da er über beide hinaus das unsägliche Geheimnis der Liebe ist.[3] Jetzt können weibliche Bilder des Göttlichen, die in der marianischen Gestalt hoch geschätzt wurden, dahin zurückkehren, wo sie hingehören. Wir können Gott gestatten, „ihr" eigenes mütterliches Gesicht zu haben. Lateinamerikanische Theologinnen und Theologen vertreten die Meinung, dass dies in der Verehrung hispanischer Völker bereits stattgefunden hat. In seiner Analyse versteht zum Beispiel Orlando Espin die Jungfrau Maria von Guadalupe als eine leuchtende Volkspneumatologie, die die Menschen letztlich nicht mit Maria, sondern mit dem Geist Gottes verbindet.[4]

3. *Praktische Annahme:* Um heute lebensfähig zu sein, muss die Theologie die Verbindung zwischen Glaube und Gerechtigkeit verdeutlichen. Hier wird besonderer Wert auf Einsichten gelegt, die von Menschen auf der Schattenseite der Geschichte stammen. Lateinamerikanische *comunidades eclesiales de base* (Basisgemeinden) zum Beispiel haben die konkrete Ähnlichkeit zwischen ihrem Leben und dem der galiläischen Maria, einer armen Dorfbewohnerin, die unter staatlicher Gewalt litt, begriffen. „Für arme Frauen", erklärt María Pilar Aquino, „ist Maria keine himmlische Kreatur, sondern teilt ihr Leben als Kameradin und Schwester im Kampf"[5], ein Magnet der Hoffnung für diejenigen, die um ihr Leben betrogen wurden. Auf Grund dieser Erkenntnis wird die marianische Theologie eine Partnerin in der Praxis der Gerechtigkeit.

Auf der Grundlage dieser Annahmen führt der zweistufige fachliche Ansatz einer Hermeneutik der Geschichte, die mit kritischer, gefährlicher Erinnerung gekoppelt wird, zu einem Verständnis von Maria, das heute einem befreienden Glauben dienen kann.

Die Autorin

Schwester Elizabeth A. Johnson CSJ ist Professorin für Theologie an der Fordham-Universität von New York. Für Ihre Arbeit als theologische Lehrerin, Autorin und Wissenschaftlerin erhielt sie zahlreiche Preise und Ehrendoktorate. Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählen Trinitätstheologie und Mariologie in feministischer Perspektive, der Dialog mit den Naturwissenschaften und der ökologischen Ethik, das Problem des Leidens sowie Fragen der Gerechtigkeit für Frauen. Sie ist Mitherausgeberin der Zeitschriften Theological Studies, Horizons und Theoforum. Veröffentlichungen u.a.: Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology (New York 1990); Dangerous Memories: A Mosaic of Mary in Scripture (New York 2004); Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God (New York 2007). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Ein Feuer entzündet das andere: Krisen und die Führerschaft heiliger Männer und Frauen" in Heft 3/2005. Anschrift: Fordham University, Dept. of Theology, Rose Hill Campus Bronx, NY 10458, USA. E-Mail: ejohnson@fordham.edu.

Erste Stufe: Die Entdeckung der Frau aus Galiläa

Wenn wir uns Miriam von Nazaret als eine konkrete Frau der Geschichte vorstellen, die ihrem Gott gläubig folgte, müssen wir nicht bei Null anfangen. Durch eine glückliche Fügung liefert die Suche nach dem historischen Jesus, die bereits zweihundert Jahre alt ist, eine Fülle von Informationen über das Galiläa des ersten Jahrhunderts, die in eine Wiederentdeckung des tatsächlichen Lebens von Maria einfließen können. Der Spaten der Archäologie, die Messinstrumente sozialwissenschaftlicher Erforschung des Römischen Reiches und die Feder antiker Autoren helfen allesamt, ein Bild ihrer Welt zu malen.

Die Archäologie fand unter den konkreten Überresten, die in Nazaret freigelegt wurden, Olivenpressen, Weinpressen und Mühlsteine, um Getreide zu mahlen - Hinweise auf den ländlichen Charakter dieses Dorfes. Was bislang nicht gefunden wurde, ist ebenso bedeutsam. Bis heute wurde in Nazaret nichts entdeckt, das Reichtum andeutet: keine gepflasterten Straßen oder städtischen Gebäude, keine Inschriften, keine dekorativen Fresken oder Mosaiken, keine Luxusartikel wie Parfümflaschen, noch nicht einmal einfaches Glas.

Ökonomische Untersuchungen platzieren dieses Dorf auf der verarmten unteren Seite eines zweistufigen Währungssystems in einem Reich, das die Arbeit von 90 Prozent der Bevölkerung besteuerte, um den Reichtum einer kleinen Elite zu mehren. Politische Untersuchungen verdeutlichen die Gewalt des römischen Besatzungsmodells, wie das folgende Beispiel zeigt: Als im Jahre 4 vor unserer Zeitrechnung drei Legionen einen jüdischen Aufstand niederschlugen, kreuzigten sie zweitausend Männer rings um Jerusalem; eine Abteilung marschierte auf Sepphoris zu, das etwa 6,5 Kilometer von Nazaret entfernt lag, „äscherte die Stadt [...] ein und verkaufte deren Einwohner in die Sklaverei“[6]. Die Religionswissenschaft deckt das praktizierte Laientum der jüdischen Synagogenpraxis auf, die vom Tempel zu Jerusalem mit seinen Priestern und Opfern weit entfernt war. Diese Untersuchungen verbinden sich jetzt mit der kulturellen Erforschung galiläischer Ehe- und Familienbräuche und ihrer Auswirkungen auf Frauen, um Maria genau in ihrer Zeit und an ihrem Ort anzusiedeln.

Das Zugeständnis einer eigenen historischen Existenz für Maria verdeutlicht, dass der Kontext ihres Lebens eine ökonomisch arme, politisch unterdrückte jüdische Bauernkultur war, die von Ausbeutung und öffentlich gewalttätigen Ereignissen geprägt war. Das Sich-Einlassen auf eine gefährliche Schwangerschaft, die Entbindung in einer Scheune, die Flucht als Flüchtling in ein fremdes Land, das Stellen von Fragen, das Nachdenken über den Sinn von allem, die harte Frauenarbeit in einem Bauerndorf, die Angst um die Sendung ihres Erstgeborenen, der Verlust des eigenen Sohnes in seiner Hinrichtung durch den Staat, das Leben als verwitwete Ältere in der nachpflingstlichen Gemeinschaft: In all diesen Momenten ist sie durch alle Zeiten hindurch eine Schwester marginalisierter Frauen, deren Leben nicht aufgezeichnet wurde, wie auch all derer, die solidarisch mit ihnen verbunden sind. Die Relevanz dieses historischen Bildes wird deutlich, wenn die Theologie darüber reflektiert, dass Gott genau an einer solchen

Frau (einer solchen Unperson) Großes getan hat. In seinem Kommentar zum *Magnifikat* bemerkt Gustavo Gutiérrez, wie dieses prophetische Lied, das von einer niedrigen Frau gesungen wird, „uns über die vorzugsweise Liebe Gottes zu den Marginalisierten und Misshandelten wie über die Transformation der Geschichte erzählt, die Gottes liebender Wille impliziert“[7]. Gleichzeitig besteht die spirituelle Kraft ihrer Worte in deren Fähigkeit, uns erkennen zu lassen, dass die Suche nach Gerechtigkeit in der Dynamik der heiligen Liebe Gottes geortet werden muss; andernfalls verliert sie ihren Sinn im christlichen Leben. Wenn die gesellschaftliche Stellung Marias aus dieser Analyse herausgenommen wird, verliert die Exegese ihren Stachel.

Zweite Stufe: Gefährliche Erinnerung

Als Nächstes untersucht diese Methode, wie die historische Frau der Evangelien heute mit der Kirche wandelt, indem sie die Gläubigen als Sympathisantin, als *compañera*, begleitet. Weit entfernt von einer Fantasie-Übung hat diese Verbindung ein festes Fundament in der christlichen Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, die durch die Generationen hindurch Menschen in der Kraft des Geistes verbindet. Als eine gläubige jüdische Frau des ersten Jahrhunderts, die mit ganzem Herzen auf den Geist reagierte, gehört Maria zu dieser Gesellschaft der Gnade. Keineswegs schmälert diese Platzierung in der Gemeinschaft der Heiligen ihre einmalige historische Berufung, diejenige zu sein, durch die Gott ein Kind der Erde wird, oder die besondere Gnade, die diese Berufung begleitet. Es bleibt jedoch wahr, dass die mütterliche Funktion einer Frau ihre Identität als eine Person vor Gott nicht erschöpft. Auch wenn ihre zentrale, einmalige Beziehung zu Jesus geehrt wird, ändert die Tatsache, dass wir eine Beziehung zu Maria als „unserer wahren Schwester“ haben, ihre Bedeutung für die Kirche heute in Bezug auf ihr ganzes begnadetes Leben vor Gott.

Die Frage stellt sich, wie wir zu ihr in Beziehung treten sollen. Da eröffnen sich zwei Möglichkeiten. Traditionell hat die Kirche das Patronatsmodell übernommen, das an Maria und die Heiligen hauptsächlich als vermittelnde Instanzen vor dem Thron Gottes herantritt. Diese Patron-Klient-Beziehung findet sich weder im Neuen Testament noch in den frühen christlichen Jahrhunderten. Sie entwickelte sich im spätrömischen Reich, nachdem die Kirche offiziell gegründet worden war und das zivile Patronatssystem übernommen hatte.

Ein älteres Beziehungsmuster, das ein typisches Merkmal der Schrift und des Zeitalters der Märtyrerinnen und Märtyrer war, stellt Maria und die Heiligen nicht *zwischen* Gott und die Menschen auf Erden, sondern in eine Gemeinschaft der Gegenseitigkeit *an der Seite* ihrer Schwestern und Brüder in Christus. Zu diesem Modell der Weggenossenschaft gehört als eine zentrale Praxis das Sich-Erinnern. Das ist keine sentimentale Erinnerung, die die Vergangenheit in ein rosiges Licht taucht, sondern eine Besinnung auf den Mut, die Niederlagen und die Siege derer, die vor uns hart gearbeitet haben, um ihre Lehren der Ermutigung

erschließen. In einem provokativen Schlagwort hat der deutsche Theologe Johann Baptist Metz diese Art der Erinnerung als „gefährlich" bezeichnet.[9] Indem sie die Vergangenheit hochhält, durchbricht sie sowohl Selbstzufriedenheit als auch Mutlosigkeit und offenbart, dass für die Zukunft „noch mehr" möglich ist. Wenn wir uns auf diese Weise an Maria und die Heiligen erinnern, wird eine moralische Kraft geschaffen, die die Kirche aus der Passivität in ein mitfühlendes, aktives Engagement für alle treibt, die Schmerzen leiden. Bestärkt durch ihr Gedenken werden wir zu Partnerinnen und Partnern der Hoffnung.

Ein konkretes Beispiel dafür, wie dies „funktioniert", stammt aus El Salvador. In den Dörfern beten die Menschen die traditionelle Allerheiligen-Litanei vor und ergänzen sie um die Namen ihrer eigenen Märtyrerinnen und Märtyrer, die im Namen der Gerechtigkeit starben. Auf jeden Namen antworten die Menschen mit *„presente":* sei hier bei uns. Oscar Romero: *presente;* Ignacio Ellacuría: *presente;* Celina Ramos: *presente;* junge Katechetinnen und Katecheten, Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen und religiöse Leiterinnen und Leiter der *Pueblos: presente.* Dieses Gebet beschwört das Gedächtnis dieser Gemarterten als eine starke, bleibende Gegenwart herauf, die die Gemeinschaft dazu verpflichtet, ihrem Leben nachzueifern. Das Feuer eines jeden gemarterten Lebens entfacht in der nächsten Generation ein neues Feuer.

Inmitten dieser großen Wolke von Zeugen und Zeuginnen steht Miriam von Nazaret, eine gläubige Frau, die das Wort Gottes gehört und befolgt hat und ihm im großen Werk der Erlösung zur Seite stand. Obwohl die genauen Umstände ihres tatsächlichen Lebens niemals wiederholt werden können, finden wir, die Kirche, in ihrer Gesellschaft die Kraft, unseren eigenen Begegnungen mit dem Geist ins Auge zu sehen und mit den besten Fähigkeiten unseres Geistes und unseres Glaubens vorwärtszuschreiten. Dieser Impuls erfährt eine kritische Schärfe, wenn wir uns an die historische Maria als arm, weiblich und gefährdet in einer gewalttätigen Gesellschaft erinnern. Dann hat die lebendige Erinnerung an diese Frau des Geistes die Qualität von „Gefahr", indem sie mitfühlendes Ringen um die Gottesherrschaft erweckt, um eine gerechte und friedliche Welt, in der sich arme Menschen, Frauen, ja alle Menschen und die Erde als von Gott geliebt entfalten können.

„Sie haben keinen Wein" (Joh 2,1–11)

Die Hochzeit in Kana liefert ein gutes Beispiel für die Macht der Erinnerung. Eine für die Zeit typische arme Familie aus Galiläa richtet ein Hochzeitsmahl aus. Inmitten von Tanz und Gesang geht der Wein aus. Miriam von Nazareth bemerkt es und handelt. „Sie haben keinen Wein", sagt sie zu Jesus. Trotz seines Zögerns erzielt sie Erfolge: sechs mit ausgezeichnetem Wein gefüllte Wasserkrüge. In dieser johannäischen Erzählung stehen etwa 380 Liter Wein für das reiche Geschenk der Erlösung, das durch die Gegenwart Christi freudig ausgegossen wird. Marias Worte werden jedoch gefährlich, da in ihnen Kritik wie Hoffnung

prophetisch ausgesprochen werden. Menschen in armen Ländern hören sie sagen, „Sie haben keinen Wein", und fahren fort: und auch kein Essen, kein sauberes Trinkwasser, kein Obdach, keine Bildung, keine Gesundheitsfürsorge, keine Arbeit, keine Freiheit, keine Sicherheit vor Vergewaltigung, keine Menschenrechte. Maria steht mitten unter den Marginalisierten, selbst Mitglied der Gruppe ohne Wein, und spricht die Hoffnung der Bedürftigen aus. Ihr starker Impuls, nach Abhilfe zu rufen, entspricht Gottes eigenem barmherzigen Verlangen, Leben in Fülle auf der Erde zu verteilen. So wie ihre Worte Jesus zum Handeln anspornten, spricht ihre herausfordernde Bitte das Gewissen der Kirche an, die heute der Leib Christi in der Welt ist. Auch wenn Menschen in reichen Ländern es vorziehen, nicht informiert zu werden, hallt ihre Stimme durch die Jahrhunderte hindurch: „Sie haben keinen Wein ... du musst handeln."

Rezeption

Die Reaktion auf diese zweistufige hermeneutische Methode, die im Buch *Truly Our Sister* entwickelt wurde, ist überwiegend positiv gewesen. Eine Flut von Briefen und Mails, Einladungen zu Vorträgen, Übersetzungen und mehrere Dutzend Rezensionen in verschiedenen Ländern haben bestätigt, dass dieser Ansatz die Gestalt Marias belebt und sie mit den spirituellen und praktischen Sehnsüchten der Menschen in der heutigen Kirche verbindet. Frauen insbesondere haben ihren Dank dafür zum Ausdruck gebracht, dass dieser Ansatz geschlechtsorientiertes Denken, das Maria auf bestimmte, auf ihrer sogenannten weiblichen Natur beruhende Rollen festlegt, kritisch vermeidet. Zwei Rezensionen waren entschieden negativ. Eine lehnte die historische Lesart von biblischen Texten zugunsten einer dogmatischen ab und argumentierte, dass für Maria die Göttlichkeit Christi schon zu der Zeit offenkundig war, als sie ihn empfing (historisch nicht haltbar). Die andere wetterte gegen das Modell der Weggenossenschaft, weil es die stattliche Zahl von traditionellen Marienverehrungen, die auf Bittgebeten basieren, nicht energisch unterstützt. Beide negativen Rezensionen befürworteten eine Anthropologie der Komplementarität, wobei sie sich für deutlich unterschiedliche Gesellschaftsrollen für Männer und Frauen aussprachen, die auf biologischen Fortpflanzungsfunktionen basieren. Indem wir im Gegensatz dazu Maria ihr eigenes Leben als einer Frau der Geschichte zurückgeben und uns in der Gemeinschaft der Heiligen mit ihr verbinden, erlauben wir der Theologie, die Evangelien mit der visionären Vorstellung von einer Gemeinschaft der Nachfolgeschaft von gleichberechtigten Frauen und Männern zu lesen.

Schluss

Die hermeneutische Methode, die Maria als eine authentische menschliche Frau interpretiert, die unser Leben heute begleitet, trägt zu einer Theologie bei, die mit

Elementen biblischer, klassischer und konziliar-kirchlicher Lehre übereinstimmt, die fähig ist, im Namen von globaler Gerechtigkeit und Frieden Handeln zu fördern, die die volle Entfaltung von Frauen ermächtigt und die religiösen Sinn für unsere Zeit stiftet. Als geographische Region und gesellschaftlicher Ort ist das Galiläa des ersten Jahrhunderts nicht nur Hintergrund, sondern das grundlegende Fundament der Welt, in der sich Gottes Offenbarung ereignete. Genau in dieser ökonomischen, politischen und kulturellen Umgebung lebte Maria ihren jüdischen Glauben als Bäuerin des Volkes und vollzog ihre Reise des Glaubens mit gewaltiger Wirkung. Genau an einer solchen Frau hat Gott Großes getan, während sie in der Überzeugung, dass Gott zugunsten der Armen der Erde die Unterdrückung aufhebt, ihr Leben entwarf. Wenn die Matrix ihrer historischen Welt die theologische Fantasie prägen darf, hilft das sicherzustellen, dass die Kirche unser Engagement für den Gott des Lebens inspiriert, wenn sie Maria ehrt und über ihre Bedeutung theologisiert. *Miriam von Nazaret: presente.*

[1] Elizabeth Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints,* New York/London 2003.

[2] Paul VI., *Apostolisches Schreiben „Marialis Cultus" über die Marienverehrung,* Lateinisch-Deutsch, von den Bischöfen approbierte Übersetzung, hg. und übersetzt von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich, Trier 1975, Nr. 56, 115.

[3] Elizabeth Johnson, *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen,* Düsseldorf 1994.

[4] Orlando Espin, *The Faith of the People,* Maryknoll, NY 1997, 6-10, 73-77.

[5] María Pilar Aquino, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America,* Maryknoll, NY 1993, 176f.

[6] Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer,* übers. und mit Einl. und Anm. vers. von Heinrich Clementz, Wiesbaden ^{4}1982, 17. Buch, 10. Kapitel, 490.

[7] Gustavo Gutiérrez, *The God of Life,* Maryknoll, NY 1991, 185.

[8] Siehe Elizabeth Johnson, *Friend of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints,* New York 1998.

[9] Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft,* Mainz 1977, ^{4}1984, 77-103.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Maria von Nazaret neu begegnen

Carmiña Navía Velasco

I. Einleitung

Kann eine bibelhermeneutische Betrachtung Marias von Nazaret noch etwas Neues ergeben, etwas, das für die Menschen des 21. Jahrhunderts noch von Bedeutung wäre? Die Hermeneutik setzt ursprüngliche Situationen und Fragen mit alten oder neuen Texten ins Verhältnis. Wir möchten etwas sagen, was auf gelebte Erfahrungen und Perspektiven verweist, die es noch zu entdecken gilt, was nicht unbedingt bedeutet, dass darüber noch nichts veröffentlicht wurde. Im Sinne der zeitgenössischen Hermeneutik, derzufolge sich die Texte angesichts jeder neuen Situation, die sie in Frage stellt, neu erschließen, möchten wir uns den Texten des Lukasevangeliums von einem bestimmten Ort aus und aus neuen Blickwinkeln annähern.

Ohne Zweifel durchzieht das Bild Marias von Nazaret als *Jungfrau,* als *Mutter Gottes,* als *Mutter Jesu* oder einfach als *Glaubende* die Christentumsgeschichte und hat in ihrem Verlauf zahlreiche Vorstellungen, Gefühle, Annäherungen und auch Ablehnung hervorgerufen. Marina Warner hat aus der Position einer Nichtglaubenden heraus eine umfassende Studie über diese Gestalt innerhalb der Geschichte der westlichen Welt verfasst.[1] In Lateinamerika ist Maria innerhalb des Lebens der Frauen aus dem Volk eine vertraute, geliebte Person, die zum Alltag gehört. Sie ist die Mutter, die die unerfüllten Sehnsüchte der wirklichen Mutter stillt, in der sie in ihren Ängsten und Mängeln Trost findet; sie ist eine Gestalt, die die Macht hat, ihre Familie zu beschützen, und sie ist ebenso die Hoffnung, dass die nicht realisierten Träume in Erfüllung gehen.

Dieses *mütterliche* Bild, das das lateinamerikanische Volk im Allgemeinen in sein kollektives Unbewusstes integriert hat, nimmt zuweilen die Charakterzüge einer *Königin* oder *Göttin* an ... Doch meistens wird Maria als einfache, dem Volk nahe und beliebte Frau wahrgenommen. Darüber hinaus hat der Weg, den die kirchlichen Basisgemeinden und die Frauengruppen überall auf dem Kontinent eingeschlagen haben, eine vertrautere Aneignung Marias als derjenigen möglich gemacht, die diesen Weg begleitet und segnet, wie es das beliebte Lied zum Ausdruck bringt:

Auf deinem Lebensweg
bist du niemals allein.
Mit dir geht den Weg
die heilige Maria.

Komm, mach dich mit uns auf den Weg,
heilige Maria, komm!

Von diesem Standpunkt aus werden wir die Texte zu verstehen versuchen, um herauszufinden, wie sie das Leben der Frauen und ihre Befreiungsprozesse erleuchten, begleiten und motivieren können. Dafür ist es notwendig, die Voraussetzungen der Lektüre herauszuarbeiten. Was das betrifft, schließe ich mich der Sichtweise von Elisabeth Schüssler Fiorenza an:

„Eine kritisch-feministische Hermeneutik muss daher den Schritt von androzentrischen Texten zu ihren sozialgeschichtlichen Kontexten tun. Sie muss nicht nur die heutige Gemeinde von Frauen, die für ihre Befreiung kämpfen, als Ort der Offenbarung in Anspruch nehmen, sondern sie muss auch ihre Vorschwestern als an patriarchaler Kultur beteiligte Opfer und Subjekte zurückfordern [...] Eine feministische Wiederherstellung der Welt erfordert eine feministische Hermeneutik, die einerseits die kritischen Methoden und Impulse mit der historischen Wissenschaft und andererseits die theologischen Ziele mit den Befreiungstheologien teilt. Sie stellt dabei nicht nur androzentrische Konstruktionen der Wirklichkeit im Bereich der Sprache in Frage, sondern versucht auch, von androzentrischen Texten zu ihren patriarchal-historischen Kontexten zu gelangen."[2]

Dies macht es erforderlich, das, was hinter den Texten liegt, zu sehen, indem man versucht, die soziokulturellen Bedingungen und die Gefühle der biblischen Personen, mit denen wir ins Gespräch treten, zu ergründen. Genau das wollen wir versuchen, wenn wir bei Maria verweilen, wie sie in den ersten Kapiteln des Lukasevangeliums erscheint.

II. Die Texte

Wir teilen die allgemein anerkannten Voraussetzungen der zeitgenössischen Exegese und Hermeneutik: Die Erzählungen der Evangelien sind nachträgliche Schöpfungen der Gemeinden, die die Art und Weise ihres Glaubens an Jesus in diese Texte rückprojizierten. In den modernen Studien wird allgemein behauptet, dass die Aussagen der lukanischen Gemeinde über Maria im Dienst dessen stehen, was sie über Jesus aussagen wollte:

„Wir meinen also, dass die Botschaft der lukanischen Verkündigungsszene reflexive christologische Sprache und Formulierung der nachösterlichen Kirche ist. Mit anderen Worten: Die Worte des Engels an Maria setzen das auf lebendige Weise in Szene, was die Kirche über Jesus und über seine Sendung nach seiner Taufe aussagte, nachdem dieser auferstanden war. Diese Christologie wurde nun rückprojiziert und wird auf Jesus von seiner Empfängnis im Mutterschoß an angewandt [...] Wir leugnen die Möglichkeit einer Offenbarung an Maria nicht, als sie ihren Sohn empfängt, doch in

der lukanischen Verkündigungsszene hören wir deutlich eine in nachösterliche Sprache übersetzte Offenbarung."[3]

Wenn man sich diese Grundperspektive zu eigen macht, dann kann man unmöglich übersehen, dass Maria, wie jede Person innerhalb einer Erzählung, ein Eigenleben annimmt; und dieses Leben gilt es nun speziell in Augenschein zu nehmen. Was wird uns darin gesagt?
Es kommt darauf an, sich auf die konkreten Formen zu konzentrieren, die für die Übermittlung der Botschaft benutzt werden. Diese Sprache ist keineswegs eindeutig und klar, sie enthält vielmehr eine Projektion besonderer Art. Nur über diese Bilder können wir zum Kern dessen gelangen, was uns die ersten Gemeinden von Gläubigen vermittels der Evangelien sagen wollten. Hier kann uns ein ernsthafter und moderner Theologe wie Eugen Drewermann sehr viel weiterhelfen. In seinen Überlegungen zu diesen Kapiteln des Lukasevangeliums führt er aus:

„Kann man von Gott nur glaubhaft sprechen, indem man die Sprache geschichtlicher Fakten zu Wort kommen lässt, oder aber sich an geschichtslose Träume verliert? [...] man muss vielmehr zugeben, dass es überhaupt nur in der Weise des Mythos möglich ist, von menschlicher Geschichte so zu sprechen, dass sie sich als göttliche Offenbarung zu erkennen gibt [...] Damit niemand auf die Idee kommt, ‚mythisch' sei dasselbe wie märchenhaft oder unwahr, ist die Feststellung nötig, dass der Mythos ebenso in der Lage ist, jede Lebens- und Weltanschauung zu erfassen, die - auch wenn nicht religiös - dieselbe Tiefe und dasselbe Fassungsvermögen hat wie religiöse Anschauungen."

Und mit Blick auf die Verkündigungsszene fügt Drewermann hinzu:

„[...] die Frage ist, wie überhaupt ein Engel Worte zu uns sagen kann, die auf den Feldern unseres Lebens Wunder wachsen lassen. Alles, was der Seele eines Menschen Flügel verleiht, alles, was ihn durchströmt mit dem Licht des Himmels, schafft eine Sphäre, in der Engel zu uns reden."[4]

Die Autorin

Carmiña Navía Velasco ist Schriftstellerin und Theologin (Bibelwissenschaftlerin) aus Kolumbien. Sie ist Professorin an der Universidad del Valle in Cali, Kolumbien, außerdem Direktorin des Casa Cultural Tejiendo Sororidades und koordiniert die Gruppe Maria Magdalena. Neben Gedichten und literaturkritischen Aufsätzen veröffentlichte sie u.a.: El Dios que nos revelan las mujeres (1998); La mujer en la Biblia. Opresión y liberación (1991); Judith, relato feminista en la Biblia (1998); La Ciudad interpela la Biblia (2001). Anschrift: Casa Cultural Tejiendo Sororidades, Calle 2 B N° 94-10, Barrio El Jordán, Cali, Kolumbien. E-Mail: cnaviav@emcali.net.co.

Aus meiner Sicht können wir uns in die Gefühle dieser ersten Gemeinden sowohl im Hinblick auf die Gestalt Marias als auch auf die Beziehung zwischen ihr und ihrem Sohn dadurch hineinversetzen, dass wir uns dem tiefen Sinn dieser literarischen Kompositionen nähern.
Für mich ist klar, dass man nicht einfach behaupten kann, dass die ersten

Gemeinden vermittels der Mutter Jesu nur Aussagen über Jesus selbst treffen wollten. Dies hätten sie auch direkt gesagt, so wie es tatsächlich Markus, Matthäus und Paulus gemacht haben. Wenn uns die lukanischen oder johanneischen Texte die Gestalt Marias von Nazaret vor Augen führen, wenn sie ihre Eindrücke und Worte während der Schwangerschaft und bei der Geburt Jesu wiedergeben, dann sagen sie sehr konkrete Dinge über sie aus. Die traditionelle und androzentrische Lektüre hat Maria oftmals dadurch zum Verschwinden gebracht, dass sie aus ihr ein einfaches Medium der Übermittlung gemacht hat. Dieses Schicksal erfuhren alle Frauen in den Erzählungen und Texten der Bibel.
Diese ersten beiden Kapitel des dritten Evangeliums wollen uns in besonderer Weise die spirituelle Erfahrung Marias von Nazaret nahebringen, der ihre Worte entspringen:

„Maria sieht sich selbst so, wie Gott sie sieht, und entdeckt, dass die ganze Geschichte ein Projekt der Liebe ist [...] Die vollkommenste Weise, eine Person in ihrem Innersten kennenzulernen, ist es, tief in ihr Gebetsleben einzudringen, sich auf Zehenspitzen in den heiligsten Raum ihrer Beziehung zu Gott zu begeben, sie in ihrer wahrhaftigsten, reinsten und aufrichtigsten Erscheinungsweise zu betrachten, wenn sie sich vor dem Quellgrund ihres eigenen Lebens sammelt."[5]

Genau dies wollen wir versuchen.

III. Ihre Worte, Begegnung mit dem Engel

Die Evangelisten lassen Maria sehr selten zu Wort kommen. Wenn sie es aber tun, dann ist das, was sie sagt, sehr zentral, sehr bedeutsam und erhellend. Wir möchten uns zwei Szenen aus den Kindheitsgeschichten ausführlicher widmen: ihrer Begegnung mit dem Engel bei dem Ereignis, das wir als Verkündigungsszene bezeichnen, und ihrer Begegnung mit ihrer Base Elisabeth im judäischen Bergland und dem Magnifikat.
Der Abschnitt des Evangeliums, der innerhalb unserer Traditionen als Verkündigung bekannt ist, hat mich schon immer beeindruckt. Ich versuche mich in die Lage dieser jungen Frau Maria hineinzuversetzen, die bei all ihrer Schlichtheit und Unerfahrenheit fühlt, dass Gott unerwartet in ihr Leben tritt. Inmitten ihrer Alltagsexistenz wird die junge Frau von einem außergewöhnlichen Erlebnis überrascht: Gott wendet sich an sie, Gott ruft sie, grüßt sie, segnet sie ... und er gibt ihr ein geheimnisvolles Versprechen: Jesus, der Messias, wird in deinem weiblichen Körper geborgen sein.
Der Raum ist erfüllt von einem ganz besonderen Licht, und Maria hört dieses seltsame Wort: „Freue dich, Frau, Gott grüßt dich ... Gott ist mit dir ... du bist etwas Besonderes vor seinen Augen." Ich glaube, das Wichtigste für uns Frauen heute ist es, uns ins Herz dieser jungen Frau hineinzuversetzen. Wir müssen uns vor Augen halten, dass sie nicht älter als dreizehn oder vierzehn Jahre war - das

war zu dieser Zeit und in diesem Kulturkreis das Durchschnittsalter für Bräute. Vierzehn Jahre, die ohne Zweifel mehr an Reife und Erwachsensein bedeuteten als in unseren postmodernen Zeiten, die uns jedoch in jedem Fall eine Blume vor Augen führen, die vor dem Leben kaum erst erblüht ist.

Von einem Augenblick auf den anderen hat sich das Schicksal dieser jungen Frau geändert, denn sie wurde von einer mystischen Vision ergriffen. Sie sieht sich dazu gedrängt und aufgefordert, in einen Dialog mit einem Unbekannten zu treten, mit einem Boten Gottes, der ihr unerhörte Dinge verkündet - Dinge, die sie zuinnerst betreffen und die sie jedoch belasten. Dieser seltsame Bote verkündet ihr, dass sie die Mutter von so etwas wie einem Messias sein werde, einem Erben des Throns Davids, von einem, der Sohn Gottes genannt werden wird ... Marias Schrecken wird noch größer, die Angst lähmt sie: Ich kann keinen Sohn haben ... ich kenne keinen Mann .... so lautet ihre Antwort, die die Angst einer Jugendlichen widerspiegelt, die man in Verwirrung gestürzt hat ...

Das Wort Gottes findet Widerhall in ihrem Körper und in ihrem Herzen. In jedem Fall wurde sie für eine Aufgabe auserkoren. Diese Aufgabe muss sich über ihren Bauch, ihre Gebärmutter, den Keim des Lebens erfüllen. Die junge Frau ist sich noch nicht dessen bewusst, was dies alles beinhaltet ... was sie in ihrem Leben auf sich nehmen wird, wie dies ihre Beziehung zu Josef, dem von den Eltern ausgesuchten Bräutigam, aber auch dem von ihr Begehrten, verändern wird ...

Der Dialog entwickelt sich über die Fragen und das Widerstreben Marias weiter ... in ihrem Kopf und in ihrem Herzen überschlagen sich Fragen, Verantwortlichkeiten, Anforderungen, denen sie sich ohne Zweifel nicht gewachsen fühlt ... In ihren Ohren erklingen dann die seltsamen Worte des Boten: „Die Macht des Allerhöchsten, der Geist Gottes, wird auf dich herabkommen und dich mit seinem Schatten bedecken ... Die Frucht, die aus dir geboren wird, wird Sohn Gottes genannt werden ..."

Stellen wir uns die Gefühle vor, die ein junges Mädchen durchleben muss, wenn sie erfährt, was diese seltsame Metapher bedeuten könnte. Ihr Gott, derjenige, der ihrem Leben Sinn verliehen hat, der sie beschützt und begleitet hat ... auf den sie in schwierigen Momenten ihr Vertrauen gesetzt hat und mit dem sie ihre Freuden geteilt hat ..., würde sie bedecken, umhüllen ... Was in gewissem Maße die Erfahrung eines jeden Glaubenden ausmachen kann, wird zu etwas ganz Besonderem und Bedeutenden, wenn es auf besondere und außergewöhnliche Weise von einem Boten Gottes angekündigt wird. Eine Botschaft, die in den Alltag hereinbricht, um ein Leben ein für alle Mal zu verändern.

Diese Ausdrucksweise ist in jeder antiken Tradition seltsam ... Wenn wir uns an der griechischen Tradition orientieren, dann denken wir an Anspielungen sexueller Natur. In der hebräischen Tradition, an die wir uns zu halten haben, ist die sexuelle Anspielung nicht direkt. Megan McKenna spricht sich für eine Interpretation aus, die meiner Meinung nach erhellend ist, aber den unendlichen Reichtum dieses Bildes nicht ausschöpft:

„Wenn über jemanden der Heilige Geist kommt und wenn jemand vom Schatten der Macht des Allerhöchsten bedeckt wird, dann ist das in der Geschichte der jüdischen Gemeinschaft nichts Geringes. Es ist die Ankündigung, dass die Person bereit ist, zu einem Propheten zu werden, von Gott erwählt zu werden, um dem Volk Gottes Wort zu bringen. Das Leben ist abgeschlossen. Der Prophet hat kein anderes Leben als die Verkündigung des Wortes Gottes an die Welt."[6]

Maria mag sich selbst als Prophetin erfahren, doch die Situation, in der sie sich befindet, überbietet das Prophetenschicksal; sie bezieht ihren Bauch mit ein, ihre Lebensquelle ... ihre innerste Bestimmung als Frau. Dieser Schatten Gottes wird sie nicht nur bedecken, sondern er erschreckt, paralysiert und überrascht sie zugleich. Die Fragen kehren zurück, und mehr noch als die Fragen die Bestürzung, die Stille. Deshalb ist in den lukanischen Erzählungen Maria so oft in Schweigen und Betrachtung: Das ist die einzige Weise, wie wir das Geheimnis in unserem Leben verinnerlichen können.

IV. Das Magnifikat

Mit dem Kind in ihrem Leib macht sich die junge Frau in die judäischen Berge auf, um bei einer älteren Frau Unterstützung zu suchen.
Die Diskussion um das Magnifikat drehte sich oftmals um dessen Ursprung: In welcher Art von Gemeinde ist es entstanden, welche Traditionen nimmt es auf und bringt es zum Ausdruck? Der Großteil der Forscher stimmt darin überein, dass es sich um judenchristliche Gemeinden gehandelt hat, die sich selbst in die Tradition der *anawim* oder der Armen JHWHs gestellt haben. Diese Meinung teile ich im Großen und Ganzen. Die Stimme, die aus Maria spricht, ist die Stimme der Ausgegrenzten und Gedemütigten; genau diesen Gruppen verheißt sie das Glück. Dennoch meine ich, dass es heute deutlicher ist als noch vor einigen Jahren, dass diese Worte Marias spezifisch weibliche Traditionen und Stimmen aufgreifen: Die Stimmen Leas (Gen 30,1), die Worte Hannas aus Rama (1 Sam 1-2), die Lieder Deborahs und Judits werden hier neu gelesen, aktualisiert und mit Leben gefüllt:

„Maria rief diese Frauen wieder in Erinnerung, die einen Teil jener Gruppe bildeten, zu der, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, Hanna und Lea gehörten, weil sie unfruchtbar waren, zu der Hagar gehörte, sofern sie von Sara schlecht behandelt wurde [...] diese und andere Frauen, die wir jetzt nicht erwähnen können, gehören zur Gruppe jener Gedemütigten, die Gott erhöht."[7]

Inmitten dieser weiblichen Tradition - dieselbe, die in jenen Texten und Worten aufbewahrt ist - entwickelte Maria aus Nazaret ihre Religiosität, und es erschloss sich ihr die biblische Überlieferung/Offenbarung, und in dieser Tradition waren die Lieder und Worte von Frauen aufbewahrt über die Generationen hinweg. Die enge Verwandtschaft des Liedes dieser jungen Frau in den judäischen Bergen mit

dem Lied jener Frau aus Rama im Tempel überrascht um so mehr, wenn man bedenkt, dass zwischen beiden ungefähr zehn Jahrhunderte liegen.
Es ist wichtig, bei einem Ausdruck innezuhalten, der von Maria als einer neuen und mit Kraft ausgestatteten Frau spricht: Sie schreit laut: Von nun an werden mich alle Generationen (πᾶσαι αἱ γενεαί) beglückwünschen, sie werden mich selig preisen und glücklich nennen. Das Erste, was Maria von Nazaret verkündet, ist, dass sie von den kommenden Generationen anerkannt sein wird. Das heißt, sie wird als Frau in die Geschichte eingehen, und die Erinnerung an sie wird die Zeit überdauern. Diese Worte zeigen uns, dass ihr die Bedeutung der Ereignisse und ihrer Rolle dabei vollkommen bewusst ist. Sie machen darüber hinaus ein gesteigertes Selbstwertgefühl deutlich, das nichts mit jener demütigen Ergebenheit - im sozialen, nicht mystischen Sinne - zu tun hat, das man uns so oft als den Weg und das Leben der katholischen Jungfrau Maria vermitteln wollte.
Nach dieser Feststellung verkündet Maria, wie Gott inmitten der Geschichte und inmitten seines Volkes fleischliche Gestalt annehmen wird. Sie verkündet die Umkehrung von Situationen als eine Vorwegnahme der Seligpreisungen, sie zeigt uns, wie ihr Sohn Jesus, dessen Geburt bevorsteht und der dazu berufen ist, diese Umkehrung des Geschicks zu erfüllen, von ihr erzogen werden wird:

„Allein auf einem Berg, und ohne Zuhörer außer einer alten Frau und zwei ungeborenen Kindern singt Maria das, was ihr Sohn dreißig Jahre später in der örtlichen Synagoge mit Entschlossenheit verkündigen wird. Ohne Zweifel hat er das Lied gelernt und es mehr als einmal gesungen. Es handelt sich in der Tat um die ersten in der Öffentlichkeit gesprochenen Worte Jesu im Lukasevangelium. Die Predigt Jesu und die Worte des Magnifikat Mariens sind Strophen ein und desselben Liedes der Freiheit und Befreiung."[8]

Es gibt mehrere Interpretationen von Frauen, die Maria als eine *Vorläuferin* der Botschaft ihres Sohnes würdigen. In diesem Sinne schlägt Mercedes Navarro eine Auslegung vor, der ich mich ohne Vorbehalte anschließen kann:

„Lukas nimmt im Magnifikat das vorweg, was später in den Seligpreisungen Jesu entfaltet wird. In Maria werden diese anfänglich Wirklichkeit. Die Verbindung zwischen den Seligpreisungen und dem Magnifikat ist klar: Seliggepriesen werden die Armen, diejenigen, die wie Maria auf eine andere Weise wissen und verstehen. Seliggepriesen werden die Sanftmütigen, die wie Maria eine andere Form von Macht leben. Und seliggepriesen werden diejenigen, die - der Haltung Marias entsprechend - hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit."[9]

Dieses Lied aus dem Mund der jungen Maria, aus dem Bauch und den Leibern jener Begegnung von Frauen, bleibt, um für immer das Handeln Gottes unter den Menschen, Männern und Frauen, laut kundzutun und über die Jahrhunderte hinweg zu verkündigen, dass die Mächtigen besiegt werden, dass die Reichen leer ausgehen werden und dass die Kleinen/Gedemütigten und Armen in der Kraft

des Reiches Gottes, die in der Gemeinschaft der Gläubigen leibhaftige Gestalt annimmt, ihren Anteil erhalten werden.
Die gleiche Dynamik der Vorwegnahme oder der Initiierung finden wir in der Erzählung von der Hochzeit zu Kana im Johannesevangelium. Es ist deutlich, dass Maria in gleicher Weise als Vorläuferin und darüber hinaus als Initiatorin der befreienden Praxis Jesu handelt, die sich innerhalb des Johannesevangeliums hauptsächlich in den Zeichen zeigt. Das Zeichen des Weines ist das erste von allen. Wie beim Anstimmen des Magnifikat vollzieht Maria auch auf diesem Hochzeitsfest eine prophetische Zeichenhandlung, als sie den Knechten sagt, dass das getan werden muss, was ihr Sohn sagt. Abgesehen davon, ob Jesu Antwort brüsk war oder nicht, ist es klar, dass Jesus auf den Hinweis seiner Mutter antwortet und so in der johanneischen Erzählung die neue Ordnung etabliert:

„Diese Zeichen machen die neue Wirklichkeit sichtbar, die sich von der alten in scharfem Kontrast abzuheben beginnt. Im Prolog sehen wir, wie die beiden Ökonomien der Gnade aufeinander folgen (1,16). Alle alten Gnadenerweise waren nur Schatten, Abbilder der wahren Gnade, die uns in Jesus zuteil wird [...] Das in Kana bewirkte Zeichen zu Beginn von Jesu Sendung ist eine Ausdrucksweise dafür, dass die messianischen Zeiten bereits angebrochen sind [...]"[10]

Im Johannesevangelium ist die Rolle Marias und der Frauen insgesamt sehr bezeichnend. Einen wesentlichen Bestandteil dieser Bedeutung bildet die Tatsache, dass die Hochzeit in Kana und Marias aktives Handeln dabei die Eröffnung der Erzählung bildet, was strukturell eine wichtige Aussage markiert.

[1] Marina Warner, *Tu sola entre las mujeres. El Mito y el Culto de la Virgen María*, Madrid 1991.

[2] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988, 62.

[3] Raymond E. Brown/Karl P. Donfried, *María en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1982, 120.

[4] Eugen Drewermann, *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium*, Freiburg i. Br. 1986, 21 und 37.

[5] María Ko, *Magnificat, el canto de María de Nazaret*, Salamanca 2005, 23 und 25.

[6] Megan McKenna, *María, sombra de gracia*, Santander 2000.

[7] Demetrio Ruiz Lopez, *María a la luz de la Biblia*, in: Isabel Gómez-Acebo (Hg.), María mujer mediterranea, Bilbao 1999.

[8] McKenna, *María*, aaO., 275.

[9] Mercedes Navarro, *María, la mujer. Ensayo psicológico-bíblico*, Madrid 1987.

[10] Juan Manuel Martín-Moreno, *Personajes del cuarto evangelio*, Madrid 2002.

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

Maria: menschlich, weiblich, göttlich?

Susan A. Ross

Im 21. Jahrhundert stellen marianische Theologien interessante Herausforderungen für die systematische Theologie dar. Erst vor 58 Jahren wurde die Himmelfahrt Marias als unfehlbares Dogma der katholischen Kirche verkündet. Während sich einige Theologen wie Karl Rahner für die bleibende theologische Bedeutung der Himmelfahrt Marias aussprachen, weil sie darin einen Beweis für den Glauben an die Auferstehung des Leibes sahen[1], fragten sich andere nach der Weisheit und Relevanz der Aussage - dass Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde - für die moderne Welt. Wenig später, als im Verlauf der Beratungen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium,* diskutiert wurde, gab es Argumente sowohl für als auch gegen die Aufnahme eines separaten Dokuments zu Maria. Von der Sorge bestimmt, Maria immer in Bezug auf Jesus Christus und die Kirche zu verstehen, entschieden sich die Bischöfe schließlich dafür, Maria ein Kapitel in *Lumen Gentium* und kein separates Dokument, wie es manche wünschten, zu widmen.[2] Warum solche Sorge um die Mutter Jesu? Und welche Bedeutung hat das im 21. Jahrhundert?

Jede Antwort auf diese Fragen wird kompliziert sein. In diesem Aufsatz, den ich aus der Sicht einer weißen feministischen Theologin in den USA schreibe, weise ich darauf hin, dass Maria zwei unterschiedliche religiöse und theologische Rollen einnimmt: Sie ist ein theologischer *locus*, an dem trotz offiziellen Widerstandes gegen weibliche Bilder des Göttlichen das Göttlich-Weibliche in der Frömmigkeit des Volkes verharrt; und sie bietet verschiedene, ja möglicherweise konkurrierende Modelle des Menschseins an. Maria ist in der Theologie eine mehrdeutige Gestalt und dient auch als eine Art Leitfigur für die theologische Methode und Lehre. In diesem Beitrag werde ich folgende wesentliche Aspekte für die systematische Theologie kurz erörtern: das Verhältnis zwischen Volksfrömmigkeit und Theologie und die marianischen Implikationen für die theologische Anthropologie.

Die Nahtstelle zwischen Volkskultur und Theologie

Vor einigen Jahren bemerkte jemand in Chicago, dass ein Muster von Wasser und Flecken auf einer Hochbahn-Unterführung dem Gesicht der Jungfrau Maria

ähnele. Binnen eines Tages drängelten sich Hunderte von Menschen an dem Ort, um dieses „Bildnis" anzuschauen. Blumen und Kerzen wurden unter dem vermeintlichen Antlitz Marias aufgestellt, das vorübergehend zu einem sehr beliebten Schrein für die Jungfrau wurde. Ähnliche Geschichten erzählen, wie das Gesicht Marias an Baumstämmen gefunden wird und Marienstatuen Tränen aus den Augen fließen. Und all das geschieht mehr als hundert Jahre nach den Erscheinungen von Lourdes. Ferner, obwohl in Nord- und Südamerika evangelikale und protestantische religiöse Traditionen Hispano-Amerikaner und -Amerikanerinnen vom Katholizismus weglocken, verehren nach wie vor viele Maria, auch in ihrem neuen protestantischen Zuhause. Einige protestantische Pfarrer begrüßen diese Frömmigkeit, während andere meinen, sie sei eine der schlimmsten Manifestationen katholischen Aberglaubens, und ihre Ausübung verbieten.[3] Es scheint, dass weder Modernisierung, Säkularismus, Protestantismus noch Rationalismus die Verehrung Marias in der modernen Welt auslöschen kann.

In einer zunehmend atheistisch geprägten westlichen Kultur könnte es möglich sein, den Glauben an Maria und die Marienfrömmigkeit als Überbleibsel religiöser Unwissenheit oder als Aberglaube abzutun. Die „neuen Atheisten" wollen uns glauben machen, dass nur Menschen geringerer Intelligenz und Kultur weiterhin an übernatürliche Wirklichkeiten glauben. Die Beständigkeit der marianischen Verehrung ist meines Erachtens nicht einfach ein Element abergläubischer Vorstellungen oder gar nur ein Beispiel der Volksfrömmigkeit der Massen, vielmehr verbindet sie Menschen mit etwas zutiefst Bedeutungsvollem, das organisierte Religionen im Westen, vor allem das Christentum, unter großen Anstrengungen zu unterdrücken suchen: eine Beziehung zu den weiblichen Dimensionen des Göttlichen.

Altertumswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler, die über den Nahen Osten forschen, weisen seit vielen Jahren auf Verbindungen zwischen weiblichen Bildern der Weisheit und den antiken Göttinnen-Traditionen hin. Als sich das Christentum über die ganze Welt verbreitete, wurden Göttinnen-Traditionen in die marianische Verehrung einbezogen. Die Namen, mit denen Maria in Gebeten angesprochen wird, lassen diese alten Bezeichnungen widerhallen: Meerstern, Sitz der Weisheit, Elfenbeinturm, Morgenstern. In Nord- und Südamerika lieferten die indigenen Göttinnen eine reiche Bildersprache für die marianische Verehrung, die die spanischen Kolonisatoren zu den Kontinenten gebracht hatten. Wie die Beiträge dieses Heftes zeigen, entspringt das Interesse an Maria vielen Dimensionen und Traditionen menschlicher Erfahrung: Sowohl Tamilen als auch französische Katholiken des 19. Jahrhunderts fanden in Maria etwas Bedeutsames.

Wie jüdisch-feministische Wissenschaftlerinnen beobachtet haben, ist das Verhältnis des Judentums zum Weiblich-Göttlichen komplex. In seiner Abgrenzung von anderen antiken nahöstlichen religiösen Traditionen trennte das Judentum das Göttliche von der menschlichen Sexualität und bezog sich in seinen Ritualen nicht auf sie. Aber das Weibliche lebte in der Sprache fort, die für die göttliche Weisheit verwandt wurde.[4] Obwohl einige feministische Theologinnen

wie Catherine LaCugna[5] die Rede des Christentums von Vater, Sohn und Geist für die Trinität verteidigt haben, betonen neue Ansätze in der Trinitätstheologie die relationale Dimension Gottes und heben hervor, dass „Ich bin, die ich bin" (der Titel des preisgekrönten Buches von Elizabeth Johnson) ein angemessener Ausdruck für den Namen Gottes sei.[6] Neuerdings hat der Vatikan jedoch verkündet, dass Taufen, die mit inklusiver oder geschlechtsneutraler Sprache (z.B. „Creator, Redeemer, Sanctifier") gespendet werden, ungültig seien, und hat somit den Einfluss männlicher Rede von Gott gestärkt.[7]

Damit will ich darauf hinweisen, dass das lehramtliche römisch-katholische Christentum eine negative Haltung gegenüber den weiblichen Dimensionen des Göttlichen einnimmt und dass für das menschliche Bedürfnis, das Weibliche im Göttlichen zu sehen, Maria als „unbedenkliches" Refugium fungiert hat. Der Glaube des Volkes an Maria und seine Marienverehrung wie auch die Verehrung aller anderen Heiligen verdienen die Aufmerksamkeit der Theologie und nicht nur der Ethnographie und Sozialwissenschaft. Maria ist mehr als nur eine Heilige unter anderen Heiligen, selbst wenn zahlreiche feministische Theologinnen und nicht-katholische christliche Traditionen sie lieber so sehen. Sie spielt eine wichtige Rolle als eine fast göttliche Gestalt und als theologisch-anthropologisches Vorbild für Menschen, insbesondere für Frauen.

Theologische Anthropologie und Maria

Die theologische Anthropologie stellt die Frage: „Was bedeutet es im Lichte der christlichen Offenbarung, Mensch zu sein?" Mensch zu sein bedeutet verkörpert, sozial und sprachlich, sündhaft und begnadet, wie auch, unter den vielen Dimensionen unserer Existenz, geschlechtlich zu sein. Vor allem in den späten Schriften des verstorbenen Papstes Johannes Paul II. wurde den verkörperten und sexuellen Dimensionen des Menschen sehr viel Aufmerksamkeit geschenkt. Die „Theologie des Leibes" von Johannes Paul II. hat betont, dass Menschen füreinander geschaffen worden seien, dass Männlich- oder Weiblich-Sein eine bestimmte Dimension beinhalte, und dass all das Teil des Vorhabens Gottes als des Schöpfers sei.[8] Er schreibt, menschliche Existenz habe eine „bräutliche" Dimension, da Ehemänner und Ehefrauen die Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung und zwischen Jesus und Maria spiegeln. (Interessanterweise ist Maria sowohl Mutter als auch Ehegattin.)

Die Rolle Marias in der theologischen Anthropologie ist komplex. Einerseits war Maria ganz menschlich, die Mutter des Menschen Jesus; sie wurde als Mensch geboren, hat gelebt und ist gestorben. Als Mensch ist sie das Vorbild menschlicher Frömmigkeit: Sie hört das Wort Gottes und akzeptiert den Willen Gottes („mir geschehe, wie du es gesagt hast"); sie unterstützt den Dienst ihres Sohnes und bleibt bei seinem Tod bei ihm, als nahezu alle anderen ihn verlassen haben. Dennoch ist sie nicht nur ein gewöhnlicher Mensch: Sie wurde (wie die römisch-katholische Kirche behauptet) im Leib ihrer Mutter unbefleckt empfangen, so

dass sie unter den Folgen der Ursünde nicht zu leiden hatte; sie empfing durch den Heiligen Geist, gebar als Jungfrau ein Kind und blieb ihr Leben lang eine Jungfrau; nach ihrem Tod wurde ihr Leib in den Himmel aufgenommen, so dass er nicht verweste. Laut Rahner ist sie die Erste, die die Früchte der verheißenen Auferstehung des Leibes genießt.

Für Johannes Paul II. ist Maria nicht „einfach eine Frau", sondern „Frau", „Vertreterin und Urbild der ganzen Menschheit".[9] In dieser Rolle ist Maria das Vorbild dessen, was es bedeutet, Mensch zu sein, und damit ist sie ein Vorbild für Männer und Frauen zugleich. Sie ist das Vorbild für Nachfolgeschaft, Empfänglichkeit wie auch für die Fähigkeit zuzuhören und das erste Mitglied der von Jesus gegründeten Kirche. Aber insbesondere und in unserem Sinne ist Maria das Vorbild dessen, was es bedeutet, „eine Frau" zu sein. Sie ist die einzige, bei der Jungfräulichkeit und Mutterschaft koexistieren, und ihre Mutterschaft bietet das Grundbeispiel für die „besondere Gemeinschaft mit dem Geheimnis des Lebens", die nur Frauen eigen ist. Johannes Paul II. sagt, dass selbst Väter erst von Müttern wirklich lernen, was Vaterschaft sei.[10] Die Beziehung Jesu zu seiner Mutter und die Beziehung Gottes zur Schöpfung dient als Vorbild für die sich ergänzende Natur der männlichen und weiblichen Menschheit. Folglich ist Maria sowohl das Vorbild für die Menschheit als auch für Frauen.

Somit nehmen Männer durch ihre Rezeptivität *als Mensch* an der weiblichen Dimension der Menschheit teil. In Beziehung zu Gott Mensch zu sein, bedeutet (zumindest teilweise), Gott gegenüber empfänglich zu sein, und Männer ebenso wie Frauen teilen diese Empfänglichkeit. In ihrer komplementären Natur als männliche Wesen sind Männer jedoch auch fähig, als Priester Christus zu repräsentieren und in Beziehungen zu Frauen die Führungsrolle zu übernehmen. Darin geraten Männer auf die „Gott"-Seite der Gott-Mensch-Beziehung, wie sie in den Beziehungen von Christus/Kirche und Priester/Laien symbolisiert wird. Folglich sind Frauen in gewissem Sinne doppelt menschlich: rezeptiv wie alle Menschen, aber *überwiegend* rezeptiv. Anders als Männer, die sowohl aktiv als auch rezeptiv sein können, *ist* die Natur der Frauen Rezeptivität, wobei sich diese Tugend am vollkommensten bei Maria finden lässt, zumindest wie sie vom Lehramt gesehen wird.

In der ersten Enzyklika seines Pontifikats preist Benedikt XVI. Maria für ihre Fähigkeit, sich Gott uneingeschränkt zur Verfügung zu stellen: „Maria ist groß eben deshalb, weil sie nicht sich, sondern Gott groß machen will."[11] Im Schlussgebet der Enzyklika wird Maria gelobt:

„... Du hast dich ganz
dem Ruf Gottes überantwortet
und bist so zum Quell der Güte geworden,
die aus ihm strömt."[12]

Dieser Aspekt vollkommener Nachfolgeschaft und Liebe, die immer auf andere bezogen ist, ist nicht nur für Maria, sondern für alle Frauen das Vorbild der Weiblichkeit.

Feministische Theologinnen haben sich gegen diese Charakterisierung von Weiblichkeit und Maria gewehrt. Der „besondere Geist" der Weiblichkeit, wie er von Johannes Paul II., Benedikt XVI. und in vielen vatikanischen Schriften beschrieben wird, klingt eher wie die stereotypen Bilder der fügsamen Frau, die Feministinnen ablehnen, keinesfalls aber als die starke und mächtige Frau, die Subjekt ihres eigenen Lebens und nicht das Objekt des Lebens eines anderen - ihres Sohnes - ist. Vatikanisches Schrifttum betont oftmals die Schönheit und Stärke des Weiblichen und geißelt die Versuche „radikaler Feministinnen", „wie Männer" zu sein, da der „besondere weibliche Geist" nicht anders sein könne als das, was er als durch Gott geschaffen schon ist. Was hingegen die sogenannten „radikalen Feministinnen" anstreben, ist die authentische Subjektivität der Frauen als Menschen aus eigenem Recht und nicht nur als Ergänzung der Männer. Wie Elizabeth Johnson dargelegt hat, *ist* Maria ein authentisches Subjekt aus eigenem Recht, ehe sie die Mutter Jesu oder die erste Nachfolgerin ihres Sohnes wird. Es ist diese Subjektivität, die bei den Interpretationen Marias auf dem Spiel steht.

Maria ist von vielen feministischen Wissenschaftlerinnen in bestärkender Weise neu interpretiert worden. Wie die Mütter gemarterter Kinder überall in der Welt teilt Maria ihr Leiden mit ihnen, aber sie protestiert auch gegen die Ungerechtigkeit. Wie andere junge Frauen, die unerwartet schwanger werden und von der Gesellschaft Ablehnung erfahren, bietet Maria ein Modell der Akzeptanz und Stärke. Vor allem in den Worten des Magnifikats, in dem sie über die Erhöhung der Niedrigen jubelt, wird Maria als Fürsprecherin der Armen gesehen wie auch als eine, die das Leben im Reich Gottes bereits erschaut. Maria ist zwar für das Wort Gottes empfänglich, aber sie nimmt es auch aktiv an.

Die Autorin

Susan Ross ist Professorin für Theologie an der Loyola-Universität in Chicago und Leiterin des Ann-Ida-Gannon-Zentrums für Frauen und Führungspositionen. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen in der Systematischen und feministischen Theologie sowie in der Sakramententheologie. Zu ihren Forschungsinteressen zählen Fragen der feministischen Theologie und Ethik und der theologischen Anthropologie. Veröffentlichungen u.a.: Broken and Whole: Essays on Religion and the Body (als Herausgeberin zus. mit Maureen A. Tilley, Washington D.C. 1995); Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology (New York 1998); For the Beauty of the Earth: Women, Sacramentality and Justice (New York 2006). Für CONCILIUM gab sie zuletzt das Themenheft „Andere Stimmen – Frauen in den Weltreligionen" (3/2006) mit heraus. Anschrift: Loyola University of Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626, USA. E-Mail: sross@luc.edu.

Theologische Implikationen

Trotz aller Bemühungen feministischer Theologinnen, „Maria von ihrem Sockel zu holen" und sie im Zusammenhang der Gemeinschaft der Heiligen zu sehen - wozu Elizabeth Johnson mit ihrer hervorragenden Arbeit einen Beitrag geleistet hat -, behaupte ich, dass die marianische Frömmigkeit weiterhin eine notwendige Lücke füllen wird, solange das Weibliche in der Rede von Gott und in Bildern des Göttlichen unwillkommen ist. Anders ausgedrückt ist Maria nicht nur die Mutter Jesu, die

im Laufe der Zeit auf Grund ihres Lebens und ihres Glaubens von der christlichen Frömmigkeit auf eine höhere Stufe erhoben wurde; vielmehr entschärft sie in den Augen des Lehramts die Notwendigkeit für weibliche Modelle der Frömmigkeit in der Gottheit und liefert andererseits der Menschheit ein „weibliches Antlitz" für einen Gott, der fast ausschließlich in männlicher Sprache beschrieben wird.

Ziehen wir die vor einem Jahrzehnt gemachten Aussagen einiger prominenter Katholiken über die Verwendung „gemäßigter inklusiver horizontaler Sprache" - d.h. Rede von Menschen, die männliche und weibliche Bezugnahmen beinhaltet - in Betracht; auf Englisch wäre es die Verwendung von „Menschheit" statt „Mann" oder „Männern und Frauen" statt einfach „Männern". Richard John Neuhaus, ehemaliger lutherischer Pfarrer und jetzt römisch-katholischer Priester, hat behauptet, eine inklusive „vertikale Sprache" (d.h. Rede von Gott) sei „häretisch", und die Bemühungen seitens der amerikanischen katholischen Bischöfe, die horizontale liturgische Sprache inklusiver zu gestalten, seien eine Möglichkeit, Fanatiker und Fanatikerinnen, die hier auf radikalere Veränderungen drängten, „erfolgreich zurückzuweisen"[13]. Diese Ablehnung, auch nur darüber nachzudenken, wie Gott mit weiblichen Begriffen beschrieben werden könnte, ist ein Zeichen für die bedeutende Rolle, die ein männlicher Gott in der lehramtlichen Theologie spielt.

Selbst wenn es möglich wäre, die Rede von Gott für „weiblichere Dimensionen" zu öffnen, würde das dennoch die Rolle Marias in der Volksfrömmigkeit und der anthropologischen Theologie nicht verneinen. Maria hat so lange eine bedeutende Rolle inne gehabt, dass es angesichts der Traditionen, Überzeugungen und Praktiken, die im Wandel der Zeiten überliefert worden sind, nicht möglich ist, sie einfach von ihrem erhöhten Platz zu „verdrängen". Es hilft ungemein, Maria im Palästina des ersten Jahrhunderts anzusiedeln, um zu einem besseren Verständnis dessen zu erlangen, wie das Leben für Frauen in ihrer Lage war, Maria hat jedoch schon längst über diese ursprüngliche Schlichtheit hinaus eine Position eingenommen, die geschichtlich, dogmatisch und praktisch weit komplexer ist.

Es geht mir folglich darum, dass die Marienfrömmigkeit eine lang anhaltende und bedeutende Rolle in der christlichen Tradition innehat und dass die Kritik an ihrer erhöhten Stellung an sich nicht ausreicht oder ausreichen sollte, Maria von dieser erhobenen Position zu „verdrängen" und die Marienfrömmigkeit auszuschließen. Die Benutzung Marias durch das Lehramt, um insbesondere das Wesen und die Rolle der Frau zu umreißen, ist jedoch eine ernste Frage, die angegangen werden muss. Während die Ursprünge der Marienfrömmigkeit komplex sind und meines Erachtens in der Ablehnung des Weiblichen der Gottheit wurzeln, hat sich diese Frömmigkeit über zwei Jahrtausende entwickelt und ist aus eigenem Recht zu einer bedeutenden Dimension katholischer Frömmigkeit geworden. Auf ganz reale Weise sagt also die Volksfrömmigkeit etwas Wichtiges über unsere Auffassung vom Göttlichen aus. Insofern ist die Auffassung des Lehramts von der Marienfrömmigkeit eher ein *Miss*-Verständnis, da es möglicherweise bei der Rolle Marias tatsächlich mehr um Gott als um Frauen geht.

Andererseits, wie dieser Band zeigt, sind Maria und die Marienfrömmigkeit für Männer und Frauen auf der ganzen Welt weiterhin von Bedeutung. Maria dient einer Reihe unterschiedlicher und wichtiger Zwecke: Sie hat eine besondere Beziehung zu Gott und kann deshalb mit einzigartigem Nachdruck Gott menschliche Anliegen unterbreiten; sie kann sich mit dem Leiden der Menschen und vor allem der Frauen identifizieren; sie hat in der christlichen Heilsgeschichte eine zentrale Rolle gespielt.

[1] Karl Rahner, *Zum Sinn des Assumpta-Dogmas*, in: Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 239-252.

[2] Giuseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, 5 Bände, Mainz 1997-2008.

[3] Siehe www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1037624-5,00.html, Zugriff am 10. Juli 2008.

[4] Judith Plaskow, *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*, Luzern 1992.

[5] Catherine Mowry LaCugna, *The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology*, in: Journal of Ecumenical Studies 26/2 (1989), 235-250.

[6] Elizabeth Johnson, *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994.

[7] See www.catholicnews.com/data/stories/cns/0801159.htm, Zugriff am 10. Juli 2008.

[8] Johannes Paul II., *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan: Katechesen 1979-1981, Communio personarum*, Bd. 1, Vallendar-Schönstatt 1985; Christopher West, *Theology of the Body Explained: A Commentary on John Paul II's 'Gospel of the Body'*, Boston 2003.

[9] Johannes Paul II., *Mulieris Dignitatem*, Nr. 4.

[10] Ebd., Nr. 18.

[11] Benedikt XVI., *Deus caritas est*, Nr. 41.

[12] Ebd., Nr. 42.

[13] Richard John Neuhaus, *In the Beauty of Holiness*, in: First Things 75 (August/September 1997), 74. Im folgenden Buch habe ich zum ersten Mal darauf hingewiesen: Susan Ross, *For the Beauty of the Earth: Women, Sacramentality, and Justice*, Mahwah, NJ 2006, 55.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Wege der Mariologie

Elżbieta Adamiak

Eine Theologin, ein Theologe, die/der sich am Anfang des 21. Jahrhunderts mit Mariologie beschäftigt und einen Überblick über ihre/seine Disziplin geben will, stößt auf einige Schwierigkeiten. Das vorige Jahrhundert war nämlich mariologisch betrachtet paradox. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war das Interesse an Maria außerordentlich groß und damit die Fülle der Veröffentlichungen fast unüberschaubar, und 1950 wurde durch Pius XII. das Dogma von der Himmelfahrt Mariens verkündet. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) brachte den umfangreichsten lehramtlichen Text zu Maria - das achte Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*. Nach dem Konzil aber kam es zur theologischen „Wende", die dazu geführt hat, dass Mariologie ihren besonderen Status verloren hat. Unter den nachkonziliaren Entwicklungen nenne ich drei, die unterschiedlichen Einfluss auf den dogmatischen Traktat über Maria hatten bzw. haben: die historisch-kritische Exegese, die Befreiungstheologie und die feministische Theologie. Alle drei haben einen ambivalenten, teilweise kritischen, teilweise affirmativen Zugang zu den verschiedenen mariologischen Aspekten erarbeitet. Alle drei stellten zwar vieles, was bisher angenommen wurde, in Frage, ermöglichten aber, das verlorene gemeinsame Glaubenserbe der mariologisch wichtigen theologischen Aussagen aller Christinnen und Christen in den Vordergrund zu stellen. Die mögliche mariologische Deutung der Idee von der „Hierarchie der Wahrheiten" aus dem Ökumenedekret des Konzils *Unitatis Redintegratio* (Nr. 11) - die Unterscheidung der Glaubenswahrheiten in solche, die direkter und ursprünglicher das Fundament des Glaubens auszudrücken vermögen, und solche, die indirekter sind - inspiriert zu weiterführenden Initiativen in den ökumenischen Dialogen zu Maria.[1]

Eine bleibende Herausforderung wird es sein, die geschichtlichen Wege der theologischen Reflexion über Maria nachzuvollziehen, wenn die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese unser Wissen zur historischen Maria in ein paar Sätzen zusammenfassen: 1. Maria war eine Jüdin, die im 1. Jahrhundert in Palästina gelebt hat. 2. Sie war die Mutter Jesu. 3. Wahrscheinlich hat sie Jesus bei seinem öffentlichen Wirken nicht begleitet. Maria hat Jesus, seine Lehre und sein Handeln größtenteils nicht verstanden. Und 4. Maria wurde Mitglied der sich formierenden, an Jesus als den Christus glaubenden Gemeinde. Wir können aber nicht sicher feststellen, ab wann sie diesem Glauben folgte.

Andererseits können wir schon in den Schriften des Neuen Testaments die Anfänge von zwei wichtigen theologischen Traditionen beobachten: 1. Maria wird auf eine außergewöhnliche Art und Weise Jesu Mutter - durch die heilige

Geisteskraft wird sie jungfräulich schwanger (bei Mt und Lk); 2. Maria wird in den späteren neutestamentlichten Texten als eine dargestellt, die das Gotteswort hört und danach handelt - als eine Frau, die Vorbild im Glauben sein kann (bei Lk und Joh).[2]

Christotypische, ekklesiotypische, anthropotypische Mariologie

Diese wenigen neutestamentlichen Texte zu Maria haben eine enorme Wirkungsgeschichte in Bezug auf die Dogmen, deren Geschichte ich im Folgenden grob skizzieren will. Dabei greife ich einen Vorschlag zur Systematisierung der verschiedenen mariologischen Ansätze auf, mit dem Heinrich Köster 1958 beim Mariologischen Kongress in Lourdes die damalige mariologische Debatte inhaltlich in zwei Richtungen gegliedert hat: *christotypisch* und *ekklesiotypisch*.[3] Seiner Meinung nach tendierten einige Mariologen dazu, Maria in der Heilsgeschichte eher Christus, dem Erlöser, ähnlich darzustellen, andere wiederum betonten, dass sie der Kirche in ihrer Erlösungsbedürftigkeit ähnlich ist. Es gab auch Autoren, die sich zwischen diesen beiden Richtungen bewegten. Die nachfolgenden Diskussionen des Ansatzes von Köster wiesen darauf hin, dass sich diese beiden Tendenzen nicht voneinander trennen lassen: die christologische wie die ekklesiologische Dimension muss immer dabei sein, wenn es um Maria geht. Andererseits wurde dieser Vorschlag geschätzt, weil er ermöglichte, die Akzentuierungen bei den verschiedenen mariologischen Entwürfen zu unterscheiden.

Im Hinblick auf die nachkonziliare Entwicklung in der Mariologie ist es hilfreich, eine dritte Richtung hinzuzufügen: eine, die in Maria vor allem einen Menschen, eine Frau sieht - nennen wir sie *anthropotypische*. Mit der ekklesiotypischen hat sie gemeinsam, dass sie Maria als eine von uns betrachtet. Betonte die ekklesiotypische Richtung die Vorbildfunktion Marias für die Gemeinschaft, geht es in der anthropotypischen in erster Linie um sie als Mensch und damit als Vorbild für uns einzelne Menschen - Frau wie Mann.

Wichtig ist auch, dass die Vertreterinnen und Vertreter beider bzw. aller drei Richtungen nicht um historische Tatsachen der dogmatischen Entwicklung ringen, sondern sie unterschiedlich interpretieren. Die christotypische Richtung hat viele Marientitel hervorgebracht, die in christologischen Aussagen ihre Parallelen haben, angefangen von der ersten, von den Kirchenvätern gezeichnete Parallele, die neben Christus - den zweiten Adam - Maria als die zweite Eva stellt (bemerkenswert ist, dass die Bedeutung Adams dabei aufs männliche Geschlecht begrenzt wird, was die Repräsentation des Weiblichen symbolisch nötig macht). So wie Christus der einzige Mittler genannt wird, ist Maria die Mittlerin, so wie er der Erlöser ist, ist sie die Miterlöserin, er - in allem uns ähnlich bis auf die Sünde (Hebr 4,15), sie - heilig vom Beginn ihrer Existenz an. Das Paradoxe in diesem Denken ist, dass, obwohl dogmengeschichtlich gesehen Maria ursprünglich in den christologischen Debatten eher die Funktion einer „Zeugin" für die Wahrheit

über Christus hatte und damit darüber, wie unser Heil in ihm möglich ist, sie sich in diesem Denken parallel „selbständig" macht und sich damit zu einer parallelen Größe *neben* Jesus Christus entwickelt.

In Kösters Unterscheidung war die ekklesiotypische Strömung diejenige, die deutlich die Zugehörigkeit Marias zur Kirche betonte, ihr Dasein innerhalb der Kirche, ihren Status als Mitglied und Tochter der Kirche oder - um mit den Kirchenvätern und dem 2. Vatikanischen Konzil zu sprechen - Maria als Typus, Vorbild der Kirche. Oder auch, wie es in neueren päpstlichen Verlautbarungen heißt: Maria als unsere Schwester im Glauben, Jüngerin ihres Sohnes, die zugleich Lehrerin der anderen Schwestern und Brüder in der Gemeinschaft der Kirche ist.[4] Kösters Unterscheidung vereint hier also sowohl die gemeinschaftliche als auch die individuelle Bedeutung des Vorbildcharakters Marias.

Einblick in die Entwicklung der Mariendogmen

Bei allen mariologisch bedeutenden Lehraussagen können alle drei Dimensionen analysiert werden. Ich beschränke mich auf die wichtigsten, in der römisch-katholischen Theologie als Dogmen geltenden vier Lehren zu Maria:

- Maria ist die Gottesmutter (griech. *theotókos*). Dieses Dogma wurde beim Konzil zu Ephesus 431 n. Chr. feierlich angenommen.
- Maria hat Jesus jungfräulich empfangen und ist zeitlebens Jungfrau geblieben. Die Jungfräulichkeit Mariens wurde nie feierlich definiert, gehörte aber von Anfang an im Sinne der jungfräulichen Empfängnis Jesu zu den Glaubensbekenntnissen bei Taufen. Dann entwickelte sich daraus die Überzeugung, dass Maria auch *während* und *nach* der Geburt Jesu jungfräulich geblieben ist. (In kirchlichen Dokumenten als immerwährende Jungfräulichkeit bezeichnet, findet sich diese Annahme zum ersten Mal in den Dokumenten des Zweiten Konzils zu Konstantinopel von 553 n. Chr.)
- Maria ist unbefleckt empfangen, d.h. vom ersten Moment ihrer Existenz an vor der Erbschuld bewahrt geblieben. Diese Lehre wurde von Pius IX. 1854 feierlich dogmatisiert.
- Maria ist mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen worden. Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel wurde 1950 von Pius XII. definiert.[5]

Alle diese Dogmen entwickelten sich in einem als christotypisch identifizierten Paradigma. Es gab im engeren Sinn kaum mariologische Häresien, die zu Mariendogmen geführt haben. Es gab aber christologische Auseinandersetzungen, in denen Maria die Funktion einer „Wächterin" für rechtgläubige Aussagen über Christus ausübte.

Ganz eindeutig zeigt dies das Ringen um Formulierungen, die Jesus Christus als wahren Gott und wahren Menschen und zugleich als den Einen beschreiben, ein Ringen, das im 4. und 5. Jahrhundert seinen Gipfel in der Auseinandersetzung zwischen Nestorius und Kyrill von Alexandrien fand. War für Kyrill der Marientitel *theotókos* richtig und ausreichend, um den Glauben an Jesus Christus

auszudrücken, befand Nestorius den Titel *Christotókos* für richtiger, weil er besser wiederzugeben vermag, dass Jesus Christus sowohl menschlicher als auch göttlicher Natur war. Nestorius selbst hatte den *theotókos*-Titel nicht abgelehnt, sondern ihn immer zusammen mit dem anderen - *anthropotókos*, also Menschenmutter - benutzt. In dem Sinne vertrat Nestorius die später nach ihm benannte Häresie nicht.[6] Nichtsdestotrotz wurde er in der Hitze des Gefechts aus seinem Amt entlassen, und seine Lehre wurde verurteilt. Das Konzil zu Ephesus (431) und die Einigungsformel (433), die den *theotókos*-Titel annahmen, haben den entscheidenden Impuls für die Entstehung der mit Maria verbundenen und später auch auf sie gerichteten Verehrung gegeben.

Die weitere Entwicklung skizziere ich aus Platzgründen nur grob. Sicher hing die Entwicklung der Marienverehrung ursprünglich eng mit der Entwicklung des liturgischen Feierns zusammen und entfaltete sich im Rahmen einer bereits vorhandenen Heiligenverehrung - vor allem der Märtyrer- und Märtyrerinnenkulte.[7] Die wichtigsten Formen dieser Verehrung waren das liturgische Erinnern und eine Lebenspraxis, die sich an ihrem Beispiel orientierte. Erst viel später entwickelten sich Gebetsformen, in denen es um die Anrufung Mariens ging. Obwohl die Ursprünge der Marienverehrung also christologisch gedacht waren, hatten sie auch Folgen, die weder im Blick noch geplant waren. An verschiedenen Orten und Zeiten im Jahr, an Sitten und Gebräuchen, sowie an ikonographischen Darstellungen kann man beobachten, wie Marienverehrung auch Elemente unterschiedlicher früherer Göttinnenkulte in sich aufgenommen hat.[8] Auch in anderen christlichen Bereichen fanden diese Inkulturationsprozesse statt, etwa bei der Festlegung des Datums des Weihnachtsfestes.

Die Folgen dieser Entwicklung sind weitreichend. Zwar wird theologisch immer wieder betont, dass Maria - wie jedes Geschöpf, wie jeder Mensch - angesichts des Einen Gottes in der Trinität untergeordnet bleibt, dass sie die Begnadete, die Empfangende ist. In der Praxis der römisch-katholischen Marienverehrung tritt jedoch immer wieder eine andere Maria in Erscheinung, eine, die eine selbständige Größe ist, die neben Jesus Christus als „gleichberechtigt" erscheint. Mehr noch - sie wird ihm gegenübergestellt oder sie ersetzt ihn![9] Wieder gilt, dass Maria nicht als Mensch, sondern eher als eine symbolische Gestalt die Funktion der eindeutig in der Volksfrömmigkeit fehlenden weiblichen Dimension Gottes erfüllt.[10] Diesen Me-

Die Autorin

Elzbieta Adamiak, geb. 1964, Dr. theol., studierte katholische Theologie in Lublin, Regensburg und Nimwegen. Sie unterrichtet Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Adam-Mickiewicz-Universität in Poznan (Posen), Polen. Sie promovierte über das Marienbild in der feministischen Theologie von Catharina Halkes. Forschungsthemen: Mariologie, feministische Theologie, Frauen in der Bibel, Communio Sanctorum in ökumenischer Perspektive. Veröffentlichungen u.a: Milczaca obecnosc. O roli kobiety w Kosciele (Warschau 1999), Kobiety w Biblii. Stary Testament (Kraków 2006), Traktat o Maryi (Warschau 2006). Mitautorin und Mitherausgeberin (mit Rebeka J. Anic und Kornélia Buday) von „Theologische Frauenforschung in Mittel-Ost-Europa", „Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen" 11 (2003). Anschrift: Wydzial Teologiczny Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, ul. Wiezowa 2-4, 61-111 Poznan, Polen. E-Mail: eadamiak@amu.edu.pl.

chanismus können wir an mehreren göttlichen Eigenschaften beobachten: Kommt im Verständnis der Vaterschaft Gottes die Beschreibung seiner göttlichen Sorge um die Welt zu kurz, so wird in Maria das mütterliche Antlitz Gottes gesehen. Wird in Christus seine strafende Gerechtigkeit hervorgehoben, erscheint Maria als die Barmherzige. Gerät die unfassbare Anwesenheit des Heiligen Geistes fast in Vergessenheit, kommt sie in Form der besonders nahen, bei einigen Theologen fast hypostatisch zu nennenden Vereinigung der heiligen Geistes mit Maria zurück. Dies alles sind natürlich keine Hauptströmungen der christlichen Tradition. In ihnen bleibt aber eine lebendige Quelle einer nicht auf ein Geschlecht beschränkten Sprache von Gott erhalten.

In dieser Entwicklung der Marienlehre und -verehrung spielte auch der Glaube an ihre Jungfrauengeburt eine wichtige Rolle. Analog, obwohl nicht so offensichtlich, ist er verbunden mit dem Glauben an Jesus Christus, der „durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria" Mensch geworden ist. Die Gottessohnschaft Jesu steht hier im Mittelpunkt, Marias jungfräuliche Mutterschaft wird als ein Zeichen dafür verstanden. Also nur ein Zeichen - so die verbreitete Meinung katholischer Theologinnen und Theologen - und kein konstitutiver Grund dafür. Aber ein gegebenes Zeichen.[11]

Der Glaube an die Jungfrauengeburt Jesu bekam einen zusätzlichen Aspekt im Hinblick auf die Lehre von der Erbsünde bei Augustinus - sie half zu erklären, wie Jesus als wahrer Mensch ohne Sünde in die Welt kam. Die Komplexität der Problematik und ihre Verflechtung mit unterschiedlichen anthropologischen Vorstellungen, vor allem im Hinblick auf die - nur passive oder auch aktive - Frauenrolle in der menschlichen Fortpflanzung, hat in unüberbietbarer Weise Elisabeth Gössmann am Beispiel der mittelalterlichen Auseinandersetzungen zwischen Dominikanern und Franziskanern[12] analysiert. War die dominikanische Schule mit Thomas von Aquin von der passiven Rolle der Frau bei der Fortpflanzung ausgegangen, reichte für sie aus, mit Jungfrauengeburt jeden Einfluss des Mannes in der Erbsündeübertragung auszuschließen. Die Heiligung Mariens bereits im Leib ihrer Mutter diente dazu, sie von dem ihr vom Vater übertragenen Rest des sündigen Erbes zu reinigen. Weil die Franziskaner mit Johannes Duns Scotus eine aktive Rolle der Frauen und damit auch Marias annahmen, war für sie eine weitere Entwicklung theologisch notwendig. Sie „musste" von der Erbsünde befreit werden. So entstanden die Fundamente der Lehre, die Jahrhunderte später feierlich angenommen werden sollte. Die Verbindung zwischen der „Unbefleckten Empfängnis Marias" und der Christologie besteht also nicht nur darin, dass sie dieses Privileg dank der besonderen Erlösungsgnade bekommen hat, sondern auch darin, das Erlösungsgeheimnis in Christus zu erklären, auch wenn diese Verbindung nicht so direkt ist wie beim Titel *theotókos* und der Jungfrauengeburt.

Beim bis heute letzten Mariendogma - dem ihrer Himmelfahrt - gab es keine Argumente dieser Art, die es theologisch notwendig gemacht hätten. Die grundsätzliche Idee bleibt aber christologisch: Die einmalig nahe Beziehung zwischen Maria und ihrem Sohn kennt keine Grenzen. Maria bleibt als ganze - um mit der

damaligen Anthropologie zu sprechen „mit Leib und Seele" - und über die Todesgrenze hinaus lebendig vereint mit Jesus. Die Gläubigen können die Gemeinschaft mit ihr und ihre Fürbitte hier und jetzt erfahren.

Maria – Symbol der Kirche und der Menschen

Mittels der ekklesiotypischen Perspektive, in der Maria als weibliches Symbol der Kirche verstanden wird[13], werden die mariologischen Dogmen analog auf die Kirche bezogen. So gesehen wird die Kirche durch Glauben zur Mutter, die das neue Leben, d.h. neue Mitglieder der Gemeinschaft durch das verkündete Wort und die Taufe hervorbringt. Die Kirche ist Jungfrau, indem sie Christus treu im Glauben, stark in der Hoffnung und ehrlich in der Liebe bleibt.[14] Die Kirche als „unbefleckt empfangene" entspricht der Vision des Epheserbriefes: die Kirche, heilig und makellos (Eph 5,27). In der Himmelfahrt Mariens wird die Hoffnung der Kirche ausgedrückt. In Maria sieht die Kirche ihren Anfang und ihr eschatologisches Bild - die Kirche so, wie sie hofft zu werden: in der Einheit mit Gott im Heiligen Geist durch Jesus Christus.[15]

Die hier nur grob skizzierte Möglichkeit der neuen Interpretation der Mariendogmen im Hinblick auf die Kirche zeigt eine markante Verschiebung: Wurde in der christotypischen Deutung das Einmalige und Außergewöhnliche der Erfahrung Marias in ihrer Beziehung zu Jesus betont, kommt hier das Gemeinsame mit den Erfahrungen der Getauften (oder noch breiter - aller Menschen) zum Tragen. Das spiegelt sich auch wider in der Art und Weise, welche Rolle Marias Geschlecht, ihr Frausein in den Interpretationen spielt. Bei der christotypischen Sicht der Gottesmutterschaft, der Jungfrauengeburt oder der Unbefleckten Empfängnis ist es unmittelbar und direkt wichtig. Bei den ekklesiotypischen Deutungen wird vor allem die Haltung Mariens, vor allem ihr Glaube, akzentuiert. Ihr Frausein scheint also nicht im Vordergrund zu stehen. Zuweilen wird jedoch die rezeptive, Gnade empfangende Maria auf eine symbolische Ebene gehoben und mit entsprechenden kulturell geltenden Weiblichkeitskonzepten in Zusammenhang gebracht. Dann wird auch hier, obwohl indirekt, Maria als Frau eine Projektionsfläche, was kritisch betrachtet werden muss.

Bei den anthropotypischen Interpretationen kann jedenfalls die Gemeinsamkeit unserer und Marias Erfahrung hervorgehoben werden - also etwa ihre Mutterschaft nicht als Frauenrolle, sondern als Mutterschaft durch den Glauben. Dieses theologische Motiv kommt in *Lumen Gentium* (Nr. 58) als „Wallfahrt Mariens im Glauben" zum Ausdruck und wird in der Enzyklika *Redemptoris Mater* von Johannes Paul II. weiterentwickelt. Marias Glauben wird als ein Weg verstanden, der nicht ohne schwierige, dunkle Momente ist, so wie auch viele menschliche Lebenswege.

Gehört die Betonung des Glaubens Mariens zur tief verwurzelten christlichen Tradition, sind die anthropotypischen Interpretationen der Unbefleckt Empfangenen und der in den Himmel Aufgenommenen jüngeren Datums. Theologen und

Theologinnen wie Wolfgang Beinert, Jacek Bolewski, Donald Flanagan, Elizabeth Johnson, Józef Majewski oder Karl Rahner weisen darauf hin, dass die zwei letzten Mariendogmen über einen Menschen das aussagen, was wesentlich über das Heil von allen gesagt werden kann: dass das Heil jedes Menschen und aller Menschen eine Gnadengabe ist. So wie Maria von Anfang ihrer Existenz an von Gottes heilbringender Liebe erfüllt ist, so hat jede und jeder von uns in einem gewissen Maß von Anfang an Anteil an dieser Liebe. Gottes Zuwendung und Gnade in Christus ist ursprünglicher und stärker als die Macht der Erbsünde. Es gibt keinen Moment in unserer Existenz, der nicht von Gottes Liebe und Freundschaft gekennzeichnet wäre. Jede und jeder erfährt Gottes Zuwendung entsprechend ihrer/seiner Berufung. So können wir auch den Unterschied zwischen Marias einmaliger Berufung zur Mutterschaft Jesu und der einmaligen Berufung einer/eines jeden von uns bewahren.

Ähnlich die Lehre über die Himmelfahrt Mariens - das, was hier über die konkrete Person ausgesagt wird, hoffen wir auch für uns, dass wir in der Gemeinschaft mit Gott und den anderen Menschen sein werden. Die Himmelfahrt Mariens wird hier zum Symbol der eschatologischen Wandlung des ganzen Menschen dank der Gnade Gottes im auferstandenen Christus. So wie Marias einmalige Berufung ihre Erfüllung gefunden hat, so wird es - hoffen wir - in dem einmaligen Leben jeder/es von uns sein.

Unter der anthropotypischen Perspektive sollen auch Ansätze der feministischen Theologie nicht unerwähnt bleiben.[16] Auf der einen Seite werden von feministischen Theologinnen, die sich mit Maria auseindergesetzt haben, manche für Frauen problematische Aspekte der Wirkungsgeschichte des kirchlichen Marienbildes kritisiert, besonders die Stilisierung Marias als Jungfrau und Mutter zugleich zum Modell für real lebende Frauen. Auf der anderen Seite werden neue Bilder von Maria entwickelt, die sich auf zwei Hauptmotive konzentrieren. Das eine hebt Maria als Jungfrau hervor und versteht sie feministisch - als Ausdruck der Selbstbestimmung und Autonomie von Frauen. Das andere stellt - im Sinne einer feministischen Mariologie der Befreiung - die Maria des Magnifikat ins Zentrum als eine, die Befreiung von Unterdrückung aller Art und damit auch der Frauenunterdrückung dank Gottes Zuwendung verkündet.

Fazit

Die Analyse der Entwicklung der Mariendogmen und einiger ihrer neueren Interpretationen führt zur Schlussfolgerung, dass alle vorliegenden theologischen Entwürfe zu ihrer Person großenteils Konstruktionen waren und sind, in denen es nicht um Maria als solche ging. Schon das Neue Testament, die vorrangige Quelle für die ganze weitere theologische Reflexion, spricht über Maria nicht um ihrer selbst willen, sondern im Dienste des verkündeten Heils in Jesus Christus. Es gilt also auch für heutige Auseinandersetzungen auf diesem Gebiet, bewusst zu sein und offen zu legen, welche leitenden theologischen Annahmen, Akzentuierungen und Interessen die eigene Reflexion bestimmen.

[1] Vgl. H. George Anderson u.a. (Hg.), *The One Mediator, the Saints, and Mary. Lutherans and Catholics in Dialogue VIII*, Augsburg/Minneapolis 1992; Groupe de Dombes, *Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen*, Frankfurt/Paderborn 1999; und das Ergebnis des ersten ökumenischen Dialogs zu Maria auf Weltebene: Anglican Roman-Catholic International Commission, *Mary: Grace and Hope in Christ, The Seattle Statement*, 2004, Textausgabe hg. von Donald Bolen u. Gregory Cameron, London/New York 2006.

[2] Die weitere exegetische Diskussion kann hier nicht vorgestellt werden. Vgl. Raymond E. Brown u.a. (Hg.), *Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, New York 1978; Józef Majewski, *„Blogoslawic mnie beda". Nowotestamentalny obraz Matki Pana wedlug katolicko-luteranskiego dialogu w USA*, Lublin 1997.

[3] Heinrich Köster, *Quid iuxta ...*, in: Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno MCMLVIII celebrati, Bd. VII, Rom 1959, 21f.

[4] Alle drei Titel bei Papst Paul VI., *Marialis Cultus*, Rom 1974, 56; 35; 21; vgl. Papst Johannes Paul II, *Redemptoris Mater*, Rom 1987, 20; 41 (Maria als Jüngerin).

[5] Vgl. Wolfgang Beinert, *Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung*, in: ders./Heinrich Petri (Hg.), Handbuch der Marienkunde, Bd. 1, Regensburg ^{2}1996, bes. 306-341; Alois Müller/Dorothea Sattler, *Mariologie*, in: Theodor Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf ^{3}2000, 155-187.

[6] Stanislaw C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, 129-132.

[7] Siehe die exzellente Darstellung dieser Prozesse bei Elizabeth A. Johnson, *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, London 1998.

[8] Unter den vielen Veröffentlichungen, die dies dokumentieren, siehe Marina Warner, *Maria. Geburt, Triumph, Niedergang - Rückkehr eines Mythos?*, München 1982.

[9] Ähnliche Prozesse bei Maria können in Bezug auf jede Person der Trinität beobachtet werden.

[10] Siehe Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Feminist Spirituality, Christian Identity and Catholic Vision*, in: Womansprit Rising. A Feminist Reader in Religion, New York 1979, 139-142; Elizabeth A. Johnson, *Mary and the Image of God*, in: Doris Donnelly (Hg.), Mary, Woman of Nazareth, New York 1989, 34-37.

[11] Jedenfalls stießen diejenigen, die es nur auf der symbolischen Ebene sehen wollten, auf Widerstand und Schwierigkeiten seitens der Glaubenskongregation.

[12] Elisabeth Gössmann, *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters*, München 1957, 138-174; dies., *Mariologie*, in: dies. u.a. (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh ^{2}2002, 395.

[13] Rosemary Radford Ruether, *Maria - Kirche in weiblicher Gestalt*, München 1978.

[14] Siehe Vaticanum II, *Lumen Gentium*, Nr. 63-64.

[15] Ebd., Nr. 68.

[16] Als Pionierin der feministischen Theologie in Europa, der ich viel verdanke, sei Catharina Halkes genannt. Vgl. nur ihren Impuls: „Flügelaltar für Maria", in: dies., Gott hat nicht nur starke Söhne, Gütersloh 1980, 92-118. Siehe auch meine Monographie: *Blogoslawiona miedzy niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997.

Für eine soziale Mariologie

Clodovis Boff

Wie kann die Marienverehrung das soziale Engagement fördern? Es geht hier in der Tat um etwas, was man „Mariologie der Befreiung" oder einfacher „soziale Mariologie" nennen könnte.[1] Die Problematik dieses neuen mariologischen Traktates könnte man in konzentrierter Form im Bild der Jungfrau des Magnifikat, der „prophetischen und befreienden Frau" entdecken.[2] Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und vor allem ausgehend von den pastoralen Erfahrungen in Lateinamerika formte sich in der Kirche das Bild von „Unserer lieben Frau der Befreiung".[3] Dennoch gibt es, wenn man die Kirche im Allgemeinen betrachtet, immer noch eine relative Trennung zwischen Maria und Gesellschaft.

I. Geschichte des Verhältnisses von Maria und sozialem Engagement

Die Gestalt Marias hatte durch die ganze Geschichte des Christentums hindurch eine große gesellschaftspolitische Bedeutung, wenn auch nicht immer im gleichen Sinne.[4] Sehen wir genauer hin, wie sich dies entwickelte: zuerst im christlichen Orient und dann im Westen.

1. Der christliche Orient

Wir beschränken uns hier auf zwei Regionen, nämlich Byzanz und Russland.

a) Byzanz. - Die Erhebung des Christentums zur Reichsreligion führte natürlich dazu, dass aus der demütigen Braut des Zimmermanns eine Königin wurde. Diese stellte man sich nach Art dieser Welt vor, wie dies übrigens auch mit Christus geschah, den man zum Herrscher des Himmels machte.

In Konstantinopel trat die Mutter Gottes als Patronin der Hauptstadt an die Stelle der alten Schutzgöttinnen, Rea und Fortuna. Unter dieser Bezeichnung wurde sie angerufen, wenn die Stadt unter feindlichen Heerscharen, der Pest und den Bürgerkriegen litt. Das Eingreifen der heiligen Gottesgebärerin, dessen man sich am meisten erinnerte, war ohne Zweifel die Befreiung der Stadt von der Belagerung der Awaren, einem Mongolenstamm, im Jahr 627.

Ein Zeichen der marianischen Frömmigkeit der Bürger von Byzanz waren die zahlreichen Maria geweihten Kirchen, die überall in der Kaiserstadt zu finden waren. Unter diesen Kirchen ist die von Blacherna besonders zu erwähnen, wo der heilige Schleier (*maphórion*) Marias aufbewahrt wurde, der als Palladium galt. Ein anderes berühmtes Marienheiligtum war Chalcoprateia, wo man den Gürtel

der heiligen Jungfrau aufbewahrte - ein Symbol, das für die Verehrung Marias als uneinnehmbare Stadtmauer stand.
Schließlich muss an die zahlreichen Marienikonen der Stadt erinnert werden, von denen die Hodighítria besonders berühmt wurde. Sie wurde als zweites Palladium Konstantinopels verehrt.
b) Russland. - Auch innerhalb der russischen Christenheit, die sich in der Nachfolge von Byzanz verstand, prägt die Allgegenwart der Gottesmutter das Leben des Volkes ebenso wie das der politisch Herrschenden. Von dieser Allgegenwart zeugt die Geschichte der Marienikonen.
Wir weisen schließlich auf die berühmte Jungfrau von Vladimir hin, die im Westen als Unsere liebe Frau von der Zärtlichkeit bekannt ist und als Königin und Herrscherin Russlands gilt. Sie war nicht nur die Waffengefährtin des Fürsten und Eroberers Andreij Bogoljubskij (12. Jahrhundert), ihr wurden auch etliche Befreiungen zugeschrieben, so zum Beispiel die Befreiung Russlands aus der Hand der Tataren im Jahr 1480, nach einer 250 Jahre andauernden Unterjochung.

2. Der christliche Westen

Mit Recht wurde gesagt, dass die Jungfrau Maria nach dem Kreuz das wirkmächtigste und am weitesten verbreitete Symbol im Westen ist (A. M. Greeley). Sie ist allgegenwärtig und wird auf tausendfache Weise ins Gedächtnis gerufen: in bildlichen Darstellungen in Privathäusern, in Medaillen und Rosenkränzen, in ihr geweihten Heiligtümern in den Städten und auf dem Land, in Kunstwerken. Darüber hinaus ist „Maria" in vielfältigen Variationen der am weitesten verbreitete weibliche Vorname im Westen. Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass Marias gesellschaftliche Gegenwart im Westen tiefe und unauslöschliche Spuren hinterlassen hat. In einem direkteren sozialen Sinne spielte Maria, wie wir noch zeigen werden, in verschiedenen wichtigen Prozessen eine Rolle.
a) Die Ausübung öffentlicher Wohltätigkeit. - Die Verbindung von Maria und der tätigen Nächstenliebe reicht bis in die Antike zurück.[5] Bereits im vierten Jahrhundert gab es in Jerusalem ein Armenhaus, das unter den Schutz der Mutter Christi gestellt wurde. Auch in Rom trugen mehrere Diakonien (Anlaufstellen für die Armen) marianische Bezeichnungen.
Gregor der Große legte ohne Zweifel eine übliche Praxis an den Tag, als er anlässlich der Einweihung eines Marienaltars in Palermo anordnete, dass „Maria zu Ehren" den Armen etliche Schenkungen gemacht würden. Im Mittelalter benannten sich zahlreiche karitativ tätige Bruderschaften nach der „barmherzigen Gottesmutter".
Dieser Brauch findet in der Neuzeit seine Fortsetzung in dem Phänomen, dass seither viele Ordensgemeinschaften entstanden sind, deren Charisma die von Maria inspirierte Sorge für die Armen ist.
b) Der Kampf gegen die „Ungläubigen". - Maria war das Emblem der Christenheit in den Kriegen gegen die Feinde des Glaubens, ob es sich nun um die Häretiker oder um die Muslime handelte.

Was die Erstgenannten betrifft, wurde die Anrufung formuliert: *Cunctas haereses interimisti in universo mundo.* So kämpften im Dreißigjährigen Krieg die katholischen Truppen gegen die Protestanten mit einem Marienbild auf ihren Fahnen und der Aufschrift: *Da mihi virtutem contra hostes tuos.* Das war beim kaiserlichen Heer Österreichs genauso der Fall wie beim Herzog Maximilian II. aus Bayern.

In den Kämpfen gegen die sogenannten Sarazenen riefen die Kreuzfahrer immer die Jungfrau Maria an und schrieben ihr ihre Siege zu. Doch das aufsehenerregendste Ereignis in den Augen der Christenheit, das die Gunst Marias bewies, war der Sieg von Lepanto gegen die Türken im Jahr 1571 - ein Sieg, der bald dem Eingreifen Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz zugeschrieben wurde. Dieses vielversprechende Ereignis fand danach seinen Niederschlag in der Anrufung Marias als *auxilium christianorum.*

Auch die Schlacht um Wien im Jahr 1683, die die Bedrohung durch die Türken, die auf Europa lastete, endgültig bannte, stand unter der Inspiration der Jungfrau Maria. Dies war umso mehr der Fall, als der Anführer der christlichen Allianz der in höchstem Maß marienfromme polnische König Johann III. Sobieski war.

c) Die Erziehung des europäischen Adels. - Die Marienverehrung war zu Beginn der Feudalzeit ein wichtiger Bestandteil der Legitimierung der neuen europäischen Dynastien, besonders der der Karolinger.[6] Die Umgebung des Hofes gefiel sich darin, die Mutter Jesu als große Königin darzustellen, ob sie nun den kleinen Messias den Magiern darbot oder von ihrem göttlichen Sohn im Himmel gekrönt wurde.

Das typisch mittelalterliche Phänomen des christlichen Rittertums ist von der Marienfrömmigkeit geprägt. Den Rittern wird im Namen der Jungfrau die Rüstung angelegt, und sie betrachten sie als ihre himmlische Hofdame. Die mythischen Gestalten Roland und El Cid ziehen in ihre Kämpfe unter Anrufung von „Unserer Lieben Frau" - eine Bezeichnung, die genau in jener Zeit entstand und sich verbreitete.

d) Die neu entstehenden Städte. - Wichtige mittelalterliche Städte wählten auf Anregung der aufsteigenden Schicht von Kaufleuten Maria als ihre Patronin und legitimierten so ihre neue Machtstellung. Wie Konstantinopel erhoben viele andere den Anspruch, „Städte Mariens" zu sein, so zum Beispiel Siena, Straßburg, Mailand, Genua, Venedig und Perugia. Zusammenfassend können wir sagen, dass im Mittelalter Maria das gesellschaftliche Symbol der Christenheit war.[7]

e) Die Entwicklung der modernen Staaten. - In der Neuzeit entwickelte sich die Jungfrau Maria im engeren Sinne zur Repräsentantin des Katholizismus, besonders im Kontakt mit dem Protestantismus. Darüber hinaus wurde sie die Patronin wichtiger neu entstehender Staaten. Etliche von ihnen weihten sich in einem öffentlichen Akt Maria und übereigneten ihr die Macht, das Territorium und die Bevölkerung. Dies war in Bayern (1620), Frankreich (1638), Österreich (1647), Portugal (1648) und Polen (1656) der Fall.

Der Fall Polen ist besonders aussagekräftig, denn er beinhaltete die herausfordernde Entscheidung des Königs Johann II. Kasimir, dass im Namen der Jungfrau von Tschenstochau den Leibeigenen die Freiheit gewährt werde. Abgesehen

von diesen offiziellen Weiheakten wählten die neu entstehenden Staaten in ihrer großen Mehrheit Maria unter irgendeinem Titel zu ihrer offiziellen Schutzherrin, wessen sie sich bis heute rühmen.

In den letzten Jahrhunderten wurde das öffentliche Ansehen Marias zu einem guten Teil in den privaten Bereich abgedrängt. Dennoch blieb sie innerhalb der Sphäre der Volksfrömmigkeit wirkmächtig. Sie wird als eine lebendige Anklage eines Systems betrachtet, das sich um Technik, Macht und Geld dreht. Besonders Lourdes ist das Symbol der Kritik am Rationalismus des 19. Jahrhunderts, und Fatima der des Totalitarismus des 20. Jahrhunderts.

f) Die „Eroberung" Lateinamerikas und die Unabhängigkeit seiner Völker. - Wenden wir uns nun dem äußersten Westen zu. Man kann sagen, dass sowohl die Entdecker als auch die Eroberer ihr Handeln als unter der Oberhoheit Marias stehend deuteten. So trug das Hauptschiff der Flotte des Kolumbus den Namen „Santa María". Cortez befahl, dass seine Fahne das Bild Marias tragen solle, der er seine Siege über die Azteken zuschrieb.

Auch die Protagonisten der Unabhängigkeit des Spanisch sprechenden Lateinamerika stellten sich unter den Schutz der Jungfrau. Große Generäle wie San Martín, Belgrano und O'Higgins verliehen ihr den Titel „Generalin" des Heeres.

Darüber hinaus fanden viele Aufstände von Indios und Schwarzen, die sich vom spanischen Joch befreien wollten, im Namen Marias statt, so zum Beispiel die Erhebung der Zentales in Chiapas im 18. Jahrhundert oder der Aufstand von Romaine-la-Prophétesse in Haiti.[8]

Dieser ganze historische Prozess besiegelte die religiös-kulturelle Identifikation Lateinamerikas mit Maria.[9]

g) Die bezeichnenden Fallbeispiele Polen und Mexiko. - Diese beiden Länder zeigen auf beeindruckende Weise, wie die Marienverehrung ihre Geschichte prägte und ihre nationale Identität begründete. Besonders im Fall Mexiko zeigt die Geschichte eindeutig, dass seine politische Unabhängigkeit ebenso wie die Revolution der Bauern zu Beginn des 20. Jahrhunderts erklärtermaßen unter der Oberhoheit der *Morenita* erkämpft wurden.

Was Polen betrifft, so ist Tschenstochau der Schlüssel zum Verständnis seiner Geschichte und seines Nationalbewusstseins. In der jüngeren Geschichte war die Anrufung der schwarzen Madonna überaus bedeutsam für die Unterstützung der Bewegung Solidarność, die den Anfang des Zerfalls des realen Sozialismus und der Wiedererlangung der Freiheiten auf diesem Gebiet darstellte.

Der Autor

Clodovis Boff, geb. 1944 in Concórdia, Brasilien, ist Mitglied des Servitenordens. Er promovierte in Löwen (Belgien) zum Doktor der Theologie und ist heute Professor an der Päpstlichen Universität von Curitiba, am „Studium Theologicum" und anderen Instituten und an der Päpstlichen Fakultät „Marianum" in Rom. Von seinen zahlreichen Publikationen sind auf Deutsch zugänglich: Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (München/Mainz 1983); Die Befreiung der Armen. Reflexionen zum Grundanliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (Fribourg 1986); Mit den Füßen am Boden. Theologie aus dem Leben des Volkes (Düsseldorf 1986). Anschrift: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Rua Imaculada Conceição, Centro de Teologia e Ciências Humanas, 1155 Prado Velho, 80215-901 Curitiba PR, Brasilien. E-Mail: osmcwb@brturbo.com.br.

3. Zusammenfassung

Es überrascht zu sehen, wie weitreichend und tief der gesellschaftliche Einfluss der Gestalt der Jungfrau Maria bei den christlichen Völkern ist. Ein solcher Einfluss war eher im praktischen Leben vorhanden, als dass er thematisiert wurde. Auch deshalb hatte er ambivalente Wirkungen. In den meisten Fällen hatte er die Funktion einer Bestärkung des Status quo, manchmal wirkte er im Sinne einer Verbesserung und sehr selten im Sinne einer Veränderung. Erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts, besonders nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wurde Maria als die befreiende Frau des Magnifikat neu entdeckt.

II. Die Bibel

Alle mariologischen Abschnitte der Bibel können und müssen in einer sozialen Perspektive gelesen werden. Einige sind jedoch von stärkerer inhaltlicher Aussagekraft im Sinne der Befreiung, wie zum Beispiel das Magnifikat, der Text über die von der Sonne bekleidete Frau und die Verkündigungsszene. Sehen wir näher zu.

1. Das Magnifikat

Dieses ist ohne Zweifel der *locus biblicus maior* für eine Mariologie der Befreiung, besonders in seiner Kernaussage, die folgendermaßen lautet: „Er bewies die Macht seines Armes, er zerstreute die hochmütig sind in den Gedanken ihres Herzens. Er stürzte die Mächtigen vom Thron und erhöhte die Niedrigen. Er beschenkte die Hungrigen mit guten Gaben und ließ die Reichen leer ausgehen." (Lk 1,51-53)

Die patristische Tradition seit Origenes hat diesen Abschnitt mit Hilfe eines „geistlichen Schriftsinnes" interpretiert.[10] Doch dieser Schriftsinn, mag er auch legitim und sogar bestimmend sein, kann den grundlegenden „fleischlichen" oder Literalsinn nicht ausschöpfen. Genau dieser muss heute wiedergewonnen werden. Dies unternimmt auch die Theologie der Befreiung, so wie das Lehramt selbst, und zuvor noch die Exegese.[11]

In ihrem messianischen Gesang zeigt sich Maria von Nazaret in erster Linie als eine Frau mit offenen Augen, die sich der Widersprüche dieser Welt bewusst ist, wo es faktisch Mächtige und Unterdrückte (auf politischer Ebene) und Reiche und Arme (im ökonomischen Sinn) gibt.

Zugleich erscheint sie als eine prophetische Frau mit einer Vision von der Dynamik der Geschichte, wenn sie verkündet, dass Gott durch seinen Messias diese Situation der Sünde revolutionär verändern wird, indem er sich an die Seite der Geringen und Armen stellt und sie von jeglicher Art von Unterdrückung, materieller wie geistiger, befreit.

2. Die Frau, bekleidet mit der Sonne

Mit der „Frau" aus Offb 12 ist sicherlich in einem direkten Sinne die Kirche gemeint, doch die Mutter Jesu aus Nazaret ist hier nicht ausgeschlossen, sie wird vielmehr deutlich in Erinnerung gerufen. Wir haben es hier faktisch mit dem Bild einer Kirche zu tun, die, von der Gestalt Marias repräsentiert, Verfolgungen von Seiten der Mächtigen dieser Welt erleidet, aber dennoch nicht besiegt werden kann, weil sie unter ihrem Herzen den siegreichen Messias trägt.

So hebt die *Ecclesia militans* ständig ihre Augen zu Maria empor, die in die Herrlichkeit aufgenommen wurde, die „auf Erden [...] als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes dem wandernden Gottesvolk (voranleuchtet)" (*Lumen Gentium*, Nr. 68)

3. Die Verkündigung

Hier stellt sich die Frage der persönlichen Freiheit als Grundlage für die echte soziale Befreiung. In der Verkündigungsszene scheint die Gestalt Marias in unermesslicher sozialanthropologischer Bedeutung auf. Sie ist das Modell einer (vor Gott) vollkommen freien Frau, weil sie vollkommen befreit (in ihrem Herzen) und deshalb im vollen Sinne befreiend (innerhalb der Geschichte) ist.

III. Das Lehramt

Aufgrund seines öffentlichen Charakters entwickelte das Lehramt im Laufe seiner ganzen Geschichte eine stark sozial geprägte Beziehung zu Maria. Diese beiden Größen verstärken sich ohnehin gegenseitig. Auch in dieser Hinsicht bot das Zweite Vatikanische Konzil eine inhaltlich aussagekräftige Reflexion.

Vor diesem Konzil pflegte und verkündete das Lehramt eine Beziehung zu Maria, die vorwiegend vom Gebet bestimmt war. Man bat um das Eingreifen der Gottesmutter, um die Übel der Zeit abzuwenden. Bald danach bestand die Beziehung hauptsächlich in der Form der Nachahmung: Die Jungfrau wurde als inspirierendes Modell des sozialen Engagements gesehen. Die erste Form der Beziehung können wir als „Verehrungsmodell", die zweite als „ethisches Modell" bezeichnen.

Das Konzil eröffnete in der Tat neue Horizonte für die Mariologie. Obwohl das soziale Engagement im Kapitel 8 der Konstitution *Lumen Gentium* nicht vorkommt, ermöglichte die Betonung der Beispielfunktion Marias von Seiten des Lehramts die Entfaltung einer fruchtbaren sozialen Mariologie.

1. Das Thema des Magnifikat

Nach dem Konzil erklärte Papst Paul VI. in der apostolischen Exhortatio *Marialis cultus* unter Bezugnahme auf die Kernaussage des Magnifikat in kühner und entschlossener Weise, „dass Maria trotz ihrer vollen Hingabe an den Willen Gottes keineswegs eine passive Frau war, die achtlos an den Dingen dieser Welt vorbeiging und andere davon abhielt, in einer abwegigen Religiosität befangen,

sondern eine Frau, die nicht zögerte zu verkünden, dass Gott der Anwalt der Kleinen und Unterdrückten sei, der die Mächtigen dieser Welt vom Throne stürzt (vgl. Lk 1,51-53)"[12]

Dieser Text kann als *textus maior* des Lehramtes auf dem Gebiet einer sozialen Mariologie gelten. Seither nahm das päpstliche Lehramt, immer wenn es Maria in Verbindung mit einem gesellschaftlichen Engagement bringen wollte, auf das Magnifikat Bezug und zitierte sogar manchmal MC 37 wörtlich. Das kann man zum Beispiel in *Libertatis conscientia* (Nr. 48, 97, 98, 100), in *Redemptoris Mater* (Nr. 47) und in *Sollicitudo rei socialis* (Nr. 49) beobachten.[13]

2. Andere Themen

Es gibt aber auch noch andere biblische Themen, die das päpstliche Lehramt aufgreift, um die Mutter Gottes in Beziehung zur Gesellschaft zu bringen. Dazu gehört etwa das Thema der „Sorge" Marias um die menschlichen Bedürfnisse, wie sie besonders in der Erzählung von der Hochzeit zu Kana zum Ausdruck kommt; dazu gehört auch das Thema ihrer gesellschaftlichen Stellung als „Arme", die sie in Demut und Gottvertrauen annimmt[14]; und dazu gehört auch noch das Thema der „starken und kämpferischen Frau". Dieses letzte Thema, das mit dem biblischen Bild des Kampfes zwischen der Frau und der Schlange zusammenhängt, inspirierte Johannes Paul II. dazu, eine „Mariologie des Todeskampfes" zu entwerfen, deren Spuren man in *Redemptoris Mater* (Nr. 11, 16, 47 und 52) und auch am Schluss von *Evangelium vitae* (Nr. 102-105) finden kann.[15]

All diese mariologischen Motive erfuhren zusammen mit dem bereits klassischen Motiv von der Maria der Befreiung im Magnifikat eine glückliche pastorale Konkretisierung in den vom Zentralkomitee für das marianische Jahr 1987/1988 herausgegebenen „Rundbriefen"[16].

3. Maria in Puebla

Die regionalen Episkopate nutzten die Impulse aus Rom, um sich der sozialen Dimension der Marienverehrung zu öffnen und sie dann zu vertiefen. Dies war für Lateinamerika und die Karibik im Dokument von Puebla[17] der Fall. Hier wird erklärt, dass das Magnifikat „der Spiegel der Seele Mariens" (Nr. 297) sei. Es heißt: „Ohne Maria verliert das Evangelium seine Gestalt, wird es verzerrt und in eine Ideologie, in einen spiritualistischen Rationalismus verwandelt." (Nr. 301; vgl. Nr. 303)

Darüber hinaus betont die Konferenz von Puebla die „freie", „aktive" und „schöpferische" Rolle Marias in der Heilsgeschichte und verleiht ihr den Titel einer „Hauptmitwirkenden der Geschichte" (Nr. 299)

4. Die soziale Mariologie von Johannes Paul II.

Dieser Papst vereinte eine solide marianische Frömmigkeit mit verwegener gesellschaftspolitisch-prophetischer Kühnheit; deshalb trug er von allen am meisten dazu bei, die Verbindungen zwischen Maria und der Gesellschaft zu stärken. Dies zeigt sich sowohl in seinen großen Lehrdokumenten wie z.B. in den bereits

zitierten als auch in verschiedenen Homilien, besonders denen, die er an Marienwallfahrtsorten gehalten hat. Für ihn bildet die volkstümliche Marienverehrung einen hervorragenden Ausgangspunkt, um das Volk wachzurütteln, zunächst für einen vertieften Glauben an Christus und dann für ein soziales Engagement im Namen der Jungfrau Maria.
Neben dem „ethischen Modell", für das er Maria als Beispiel des Engagements vorstellte, vernachlässigt Johannes Paul II. keineswegs das „Modell der Verehrung". Er betet und fordert zum Gebet dafür auf, dass Marias Fürsprache bei Gott auch den Lauf der Welt beeinflusst. Dies erläutert er einerseits bei den vielen „Weihen" der Welt an die Mutter Gottes, die er vollzog. Andererseits gehörte es zu seinem persönlichen Stil, sich am Ende seiner Ansprachen direkt an Maria zu wenden, um ihr die Probleme der Welt vorzulegen und ihre Fürsprache zu erbitten.

IV. Mariologische Dogmen und ihr gesellschaftspolitisches Potential

Haben auch die Mariendogmen eine gesellschaftspolitische Dimension? Wie auch nicht? Im Folgenden skizzieren wir knapp den teilweise konfliktiven gesellschaftlichen Kontext, innerhalb dessen die Mariendogmen verkündet wurden, aber auch den gesellschaftspolitischen Gehalt, den sie potentiell in sich bergen.

1. Muttergottes

Der bekannte *tumultus,* den die Auseinandersetzung beim Konzil von Ephesus verursachte, zeigt, in welchem Grad dieses Dogma soziale und selbst politische Bewegungen auslöste. Was den dogmatischen Inhalt betrifft, so genügt es, zu sagen, dass das Dogma von Maria als der *theotókos* (Gottesgebärerin) das letztgültige Fundament für jede weitere Bedeutung schuf, die Maria, auch auf gesellschaftlichem Gebiet, zugeschrieben werden sollte. Wenn das Volk Gottes also im Namen der heiligen Jungfrau agiert, dann im Grunde deshalb, weil es glaubt, dass sie die *Magna Mater Dei* sei.
Bereits im Sinne der Beispielhaftigkeit ist die Mutterschaft Marias in der Lage, einem Glauben Inspiration zu verleihen, der, weit entfernt von allem Spiritualismus, das Wort in der Geschichte „Fleisch werden" lässt und ein gesellschaftspolitisches Handeln initiiert, das „Leben hervorbringt".

2. Immerwährende Jungfräulichkeit

Der Kontext dieses Dogmas ist ein typisch kultureller und weist eine Dimension auf, die umfassender ist als der gesellschaftspolitische Bereich. Die Bedeutung, die dieses Dogma insbesondere innerhalb unserer sexistischen Kultur gewinnen kann, ist in höchstem Maße treffsicher und darüber hinaus reichhaltig.
Es kann als Symbol einer Vielfalt von Werten fungieren, wie zum Beispiel: der psychischen und spirituellen Autonomie der Person, dem Festhalten an der

menschlichen Freiheit angesichts der Unterjochung durch das Fleisch, der Relativierung des Geschlechtlichen zugunsten einer Liebe, die die Geschlechterliebe übersteigt, und einer überbiologischen Fruchtbarkeit, dem Zeugnis für den *Spiritus creator*, der aus der menschlichen Ohnmacht heraus Leben schaffen kann, der Zurückweisung der ethischen Korrumpierbarkeit in der Politik, und schließlich der ökologischen Herausforderung im Sinne des Bewahrens der Unversehrtheit der Natur und der Vermeidung einer jeden Art von Vergewaltigung.[18] Die Jungfrau ist für all diese Bedeutungen das überaus konkrete Symbol schlechthin.

3. Unbefleckte Empfängnis

Lassen wir den weit zurückliegenden Entstehungszusammenhang beiseite, der von zuweilen verletzender Polemik zwischen Dominikanern (die das Dogma ablehnten) und Franziskanern (die es verteidigten) geprägt war, und wenden wir uns dem uns am nächsten liegenden Kontext zu: dem Konflikt, in dem sich der neuzeitliche Rationalismus und die katholische Kirche feindlich gegenüberstanden. Der Rationalismus konnte ein Dogma nicht akzeptieren, das von der Realität der Sünde und der Notwendigkeit der Gnade sprach und damit in so unmissverständlicher Weise den Menschen als ein Wesen, das sich selbst genügt, und seine Hybris in Frage stellte.

Was die gesellschaftspolitischen Konsequenzen des Dogmas betrifft, so genügt es, auf die Tatsache zu verweisen, dass es die politische Unabhängigkeit Uruguays inspirierte, wie es die Menschen dieses Landes in ihrem Hymnus zum Ausdruck brachten: „Weil du niemals Dienerin der Sünde warst [...] machen wir dich zur Jungfrau von Pintado, zum unverletzlichen Zeichen der Freiheit."

4. Aufnahme in den Himmel mit Leib und Seele

Der gesellschaftliche Kontext dieses Dogmas war die Nachkriegszeit. Während des Krieges hatte man erlebt, dass das menschliche Leben in unerhörtem Maße und in bisher einzigartiger Weise vergewaltigt wurde. Die enge Verbindung zum gesellschaftlichen Bereich wurde von Papst Pius XII. selbst, der das Dogma verkündete, herausgestellt: Sie liegt in der Wertschätzung des Lebens und insbesondere des Leibes des Menschen, dem eine himmlische Bestimmung eignet.

Wenn man diese Einsicht für unsere vom Nihilismus und der Entwürdigung des Körpers der Frau geprägte Epoche konsequent weiterführt, dann kann man sagen, dass Maria auch das Symbol für den letzten Sinn des menschlichen Lebens ist, nämlich für das ewige und ganzheitliche Leben, das die Leiblichkeit des Menschen vollkommen mitbeinhaltet.

V. Volkstümliche Marienverehrung und gesellschaftspolitisches Engagement

Die Marienfrömmigkeit ist ein reichhaltiges Gebiet, wenn man nach der Verbindung von Maria und gesellschaftspolitischem Engagement sucht. Wenn man die

Volksfrömmigkeit sich selbst überlässt und wenn sie nicht politisch manipuliert wird, dann ist sie eine Kraft des Widerstands. Doch wenn sie von der Verkündigung des Evangeliums durchdrungen wird, dann kann sie zu einer Quelle der Veränderung werden, und das nicht nur für den Einzelnen, sondern im gesellschaftspolitischen Sinne. Wir wollen im Folgenden diesen Bereich analysieren, und zwar zuerst in einem allgemeinen Sinne und dann anhand des Phänomens der Erscheinungen.

1. Gesellschaftspolitisches Potential der Marienfrömmigkeit im Allgemeinen

Dieses Potential besteht in Folgendem:

a) Die Marienfrömmigkeit ist auf einzigartige Weise in der Lage, Volksmengen zusammenzuführen.[19]

b) Diese Frömmigkeit bestärkt den Glauben an die Konkretheit des Lebens.

c) Die Gestalt Marias bannt die Versuchung zur Gewalt, räumt friedlichen Mitteln den Vorrang ein und fördert den Prozess des gegenseitigen Verstehens.

d) Die Gestalt der Maria des Magnifikat hat in besonderem Maße die Kraft, die Frauen des Volkes zu mobilisieren, damit diese in qualifizierter Weise an den gesellschaftspolitischen Kämpfen teilnehmen.

2. Die gesellschaftspolitische Bedeutung der Marienerscheinungen

Unter den Ausdrucksformen der volkstümlichen Marienverehrung, die eine gesellschaftliche Dimension aufweisen, ragen die Erscheinungen besonders hervor. Diese sind weder politisch harmlos, wie es scheinen mag, noch entfremdend, wie manche denken. Wir möchten hier die Marienerscheinungen im Allgemeinen und dann besonders Fatima behandeln.

a) Die Marienerscheinungen im Allgemeinen. - Die Erscheinungen haben unglaubliche Auswirkungen im gesellschaftlichen Bereich. Sie haben zunächst Auswirkungen auf der Ebene der politischen Macht, die interveniert, um Ordnung angesichts jener „gesellschaftlichen Tatsache" zu schaffen, die die Erscheinung darstellt. Dies macht sie entweder durch Repression oder sogar durch Manipulation.

Dann gibt es wirtschaftliche Auswirkungen. Die Erscheinungen bedingen in der Tat einen Überfluss an Gaben, die sorgsam verwaltet werden müssen. Darüber hinaus erfordert der Zustrom der Massen von Pilgern die Organisation einer Reihe von Dienstleistungen wie Reisen, Unterkünfte, soziale Dienste usw.

Schließlich bewegen die Erscheinungen die Gesellschaft auf dem Gebiet der öffentlichen Meinung. Sie provozieren die Reaktion der verschiedenen gesellschaftlichen Akteure wie etwa der Medien, der Intellektuellen, der Behörden, der Politiker, ganz zu schweigen von den verschiedenen kirchlichen Instanzen: Pfarrer, Theologen und Gläubigen im Allgemeinen.

Abgesehen von dieser Massenwirkung erweisen die Erscheinungen ihr befreiendes Potential dadurch, dass sie sich besonders an die Armen wenden. Die Adres-

saten der Erscheinung, d.h., die Seherinnen und Seher, sind in der Regel arm, und die Armen sind auch mehrheitlich diejenigen, die davon profitieren. An den Wallfahrtsorten, die an Stätten von Erscheinungen errichtet werden, entwickelt sich immer ein großes und wirksames Netz sozialer Dienstleistungen, besonders im Hinblick auf Heilungen. Dazu kommen noch die sehr zahlreichen moralischen Heilungen, die hier stattfinden und deren gesellschaftlicher Effekt gar nicht einzuschätzen ist.

Schließlich bieten die Marienwallfahrtsorte die Gelegenheit zur Entstehung einer machtvollen befreienden Verkündigungsarbeit, die konkrete gesellschaftliche Auswirkungen hat. Ein anschauliches Beispiel dafür ist der „Schrei der Ausgegrenzten", der vor einigen Jahren ausgehend von der Basilika von Aparecida in ganz Brasilien widerhallte.

b) Fatima. - Hier geht es ohne Zweifel um die am deutlichsten politische aller Erscheinungen. Sie fand inmitten von historischen Prozessen von höchster Bedeutung statt, wie etwa dem Nationalkatholizismus Salazars, dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus. Sie wurde jedoch während des Kalten Krieges als ideologische Waffe gegen den Kommunismus missbraucht. Fatima trug sicherlich viel zur politischen Liberalisierung bei, die während der Achtzigerjahre in Osteuropa stattfand. Man kann darin die Verwirklichung der Prophezeiung sehen: „Russland wird sich bekehren."

VI. Pastorale Perspektiven

Wir haben hier mehrmals das Wort „Potential" gebraucht, wenn wir von der befreienden Dimension der Marienverehrung sprachen. Damit dieses Potential immer mehr verwirklicht wird, bedarf es des pastoralen Handelns der Kirche. Ohne befreiende Pastoral gibt es keine befreiende Marienverehrung. Doch es gilt auch: Ohne eine soziale, befreiende Mariologie gibt es keine wahrhaft befreiende marianische Pastoral.

[1] Dieser Beitrag stellt die Zusammenfassung meines Buches *Mariologia social: o significado da Virgem para a sociedade,* Petrópolis 2006, dar. Diese Zusammenfassung wurde für das Stichwort „Soziales Engagement" der Neuausgabe des *Diccionario de Mariología* gemacht, das von Stefano de Fiores und Salvatore M. Perrella herausgegeben wird (Mailand).

[2] Vgl. Leonardo Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung,* Düsseldorf 1985, darin bes. das Kapitel XII: „Maria - Prophetin und Befreierin", 195-210.

[3] Vgl. José Marins/Teolide Maria Trevisan/Carolee Chanona, *Maria, mulher libertadora. Dinamismo mariológico na Comunidade Eclesial de Base,* São Paulo 1979; João Aroldo Campanha, *Maria na América Latina antes e depois o Concílio Vaticano II. Devoção, teologia, magistério episcopal,* Rom 1999.

[4] Vgl. I. Giordani, *Maria nella vita e nella civiltà dei popoli,* in: Raimondo Spiazzi (Hg.), Enciclopedia Mariana „Theotocos", Genua/Mailand 1954, 194-211; Hedwig Röckelein u.a. (Hg.), *Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte, 10.-18. Jahrhundert,*

Zürich 1993, bes. Teil III, 211-337; Auguste Nicolas, *La Vierge Marie et le plan divin*, Paris 1975, bes. Bd. IV, 404-429.

[5] Vgl. Giuseppe M. Besutti, *La presenza della pietà verso la Vergine nell'azione caritativa della chiesa*, in: Madonna 25 (1973), 70-84.

[6] Vgl. Leo Scheffczyk, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Leipzig 1959.

[7] Vgl. Dominique Iogna-Prat u.a. (Hg.), *Marie: le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris 1996, bes. 101-172; Hedwig Röckelein u.a. (Hg.), *Maria: Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung*, Tübingen 1990; Klaus Schreiner, *Maria: Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München 1994.

[8] Vgl. Terry Rey, *Our Lady of Class Struggle. The cult of the Virgin Mary in Haiti*, Trenton/Asmara 1999, 138-148.

[9] Vgl. bes. Antonio González Dorado, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latinoamericana* (Col. CELAM 102), Bd. 1, 387-520.

[10] Vgl. A. Gilla, *Releture patristiche*, in: Theotókos (1997), 423-461; Alois Grillmeier, *Maria Prophetin. Eine Studie zu einer messianisch-patristischen Mariologie*, in: ders., Mit ihm und in ihm, Freiburg i.Br. 1975, 198-216.

[11] Zum Magnifikat vgl. eine der ausführlichsten Studien: Alberto Valentini, *Il magnificat. Genere letterario, struttura, esegesi*, Bologna 1987. Eine der besten Zusammenfassungen bietet: G. Hamel, *Justiça na visão do Magnificat*, in: René Latourelle/Rino Fisichella (Hg.), Dicionário de teologia fundamental, Petrópolis 1994, 538-540.

[12] Papst Paul VI., *Apostolisches Schreiben „Marialis cultus" über die Marienverehrung*. Lateinisch/Deutsch. Von den Deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung, hg. von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich, Trier 1975, Nr. 37.

[13] Die aufgeführten Dokumente sind auf Deutsch zugänglich in der vom Sekretariat der Deutschen Bischöfe herausgegebenen Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls" (Nr. 70, 75 und 82), Bonn 1986 ff.

[14] D. Fernández, *María pobre. Realidad sociológica y concepto religioso de la probreza de María*, in: Ephemeres Mariologicae 40 (1990), 63-76.

[15] *Evangelium vitae* ist auf Deutsch in der genannten Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls" im Jahr 1995 als Nummer 120 erschienen.

[16] Comitato Centrale, *L'anno mariano: lettere circolari*, Padua 1988, 39-51.

[17] Sekretariat der Deutschen Bischöfe (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche, 8), Bonn 1979.

[18] Dieser letzte Vorschlag stammt von Johannes Paul II.: AAS 85 (1993), 670.

[19] Vgl. J. Aliende Lugo, *María en la Iglesia popular e missionera*, Santiago 1971.

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

„Verehrungswürdiger als die Cherubim ..."

Marias orthodoxes Gesicht

Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi

I. Marias orthodoxes Gesicht

Das theologische Nachdenken über Maria stützt sich in der christlichen Kirche im Wesentlichen auf die Texte aus Matthäus 1 und Lukas 1-2. Darin heißt es, dass Jesus von einer Frau geboren wurde, deren Name Maria war. Diese Frau bezeichnete das kirchliche Dogma später als *theotókos* und „allzeit jungfräulich". Han Kuk Yom betont: „Die Marienfrömmigkeit wurzelt in der frühen Kirche und hat sich über die Jahrhunderte hin entwickelt."[1]

Die Mariologie begann mit den großen christologischen Debatten des vierten und fünften Jahrhunderts, in denen man sich mit dem Begriff der *theotókos* - der Gottesgebärerin - auseinandersetzte. Schon damals wurde die Mariologie als wesentlicher Bestandteil der Christologie und der christlichen Gottes- und Menschheitserfahrung betrachtet. Der Begriff *theotókos*, der nicht biblischen, sondern liturgischen Ursprungs ist, galt in der frühen Kirche als angemessener Ausdruck für das Geheimnis der Menschwerdung. Er war nicht nur in christologischer, sondern auch in ekklesiologischer, pneumatologischer, soteriologischer und anthropologischer Hinsicht von Bedeutung. Einige orthodoxe Wissenschaftler haben die Auffassung vertreten, die Mariologie müsse mit einem pneumatologischen Kapitel beginnen: „Die Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria ist sowohl einzigartig als auch archetypisch ..."[2] Andere haben davor gewarnt, die Mariologie auf ein Unterkapitel der Christologie und der Ekklesiologie zu reduzieren. G. Florovsky bemerkt, dass „die wissenschaftliche Darstellung der Kirche ein mariologisches Kapitel enthalten muss. Doch die Lehre der Kirche an sich ist nichts anderes als eine ‚erweiterte Christologie', nämlich die Lehre des ganzen Christus, *totus Christus*, *caput* und *corpus*."[3]

Für orthodoxe Christen ist die Marienverehrung mehr als nur eine Frage der Volksfrömmigkeit. Sie ist gleichzeitig Ausdruck der zentralen Lehre der orthodoxen Kirche, nämlich der Lehre von der Menschwerdung Christi.[4] Gott ist „Fleisch" geworden, um die zu retten, die Fleisch sind, und um das materielle Universum zu heiligen. Das Ja, mit dem Maria auf die Botschaft des Erzengels Gabriel geantwortet hat, spielt im göttlichen Heilsplan eine wichtige Rolle. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass die Theorie von der Miterlöserin in der orthodoxen Kirche nicht anerkannt ist und Maria eher eine

assistierende Funktion zugewiesen wird. Maria wurde zum Vorbild für die Beziehung des Menschen zu Gott und das vom Heiligen Geist erfüllte königliche Priestertum. Der Engel Gabriel nennt Maria die „Begnadete", im Griechischen *kecharitomene,* was so viel heißt wie „voll der Gnade", „voll der Charismen". Obwohl sie voll der Gnade und mit der Macht des Heiligen Geistes gesalbt ist, bewahrt Maria ihre Weiblichkeit. Den Kirchenvätern zufolge ist Maria die zweite Eva, deren Gehorsam die Menschheit von den Folgen des Ungehorsams der ersten Eva befreit. Die Eva-Maria-Typologie ist insofern grundlegend, als Eva für die „alte" Menschheit steht, während die Jungfrau Maria die Verwandlung der alten in die neue Menschheit repräsentiert, die sich mit der Geburt durch den Heiligen Geist in der Person des neuen Adam, des Mensch gewordenen Sohnes und göttlichen Logos vollzieht.[5] Deshalb singt die orthodoxe Kirche zum Fest Mariä Geburt von der „Mutter des Lebens, die die Erneuerung der Erschaffung Adams und der Widerruf Evas ist, die Quelle der Unversehrtheit, die Befreiung von der Verderbtheit, durch die wir vergöttlicht und vom Tod befreit worden sind. Aus dem Samen Davids geboren vertreibt sie die Dunkelheit".[6]

Marias Gehorsam ist ein Beispiel der Mitarbeit und des Zusammenwirkens mit Gott. Der Begriff des Zusammenwirkens ist wesentlich für das orthodoxe Heilsverständnis, weil sich in ihm auch die beiden Naturen Christi, seine Menschheit und seine Gottheit, manifestieren.

Das liturgische Jahr der orthodoxen Kirche ist dicht von Bildern durchsetzt, die sich auf das Wesen der Kirche beziehen. Die meisten dieser Bilder begegnen uns an den Marienfesten und konzentrieren sich auf die implizite Parallele zwischen ihr und der Bundeslade des Exodus. Ein ausdrücklicher Verweis auf diese Parallele findet sich im apokryphen *Protevangelium des Jakobus* aus dem 2. Jahrhundert, das erzählt, wie Joachim und Anna ihre dreizehnjährige Tochter zum Jerusalemer Tempel bringen. Diese Episode hat mit der Zeit an Bedeutung gewonnen, bis sich daraus das Fest des Tempelgangs oder Eintritts der *theotókos* entwickelte. Diese Sitte war damals in jüdischen Familien üblich und wurde als rituelle Opferung oder Weihe an Gott betrachtet. Der Name des Mädchens ist Maria oder Miriam (LXX oder Mt). Sie ist die „wahre Tochter Zion", das heißt, der heiligste Teil Israels, in dem Gott Wohnung nimmt. Nach alttestamentlicher Vorstellung gingen die, die das Allerheiligste betraten, in den Himmel ein und wurden göttlich. Das erklärt, weshalb die Hymnen, die den Eintritt der jungen Maria in das Allerheiligste besingen, sie als die Eine darstellen, der es von aller Ewigkeit her bestimmt ist, zum Thron Gottes zu werden. Und auch der Bote Gottes ist anwesend: Der Erzengel Gabriel wird entsandt, um die junge Maria zu speisen. In den Hymnen wird der Tempel von Gottes Herrlichkeit erfüllt, sobald die *theotókos* ihn betritt: „Der reinste Tempel des Erlösers; die kostbare und jungfräuliche Kammer, der geheiligte Schatz der Herrlichkeit Gottes wird heute im Haus des Herrn dargestellt. Sie bringt die Gnade des Geistes mit sich, die die Engel Gottes preisen. Wahrlich, diese Frau ist die Wohnstatt des Himmels!"[7]

Anderen apokryphen Überlieferungen zufolge hat Maria Jesus ohne Schmerzen zur Welt gebracht. Ein gutes Beispiel hierfür sind die Oden Salomos, eine Samm-

lung von 42 Hymnen, die offenbar aus dem zweiten Jahrhundert stammen.[8] Eine dieser Oden vergleicht den Heiligen Geist mit einer Taube, deren Flügel den Gläubigen einhüllen wie ein Mutterschoß. In Ode 19 wird die weibliche Bildlichkeit nicht nur auf den Heiligen Geist angewandt, sondern sogar auf Gottvater ausgedehnt. Das im Zusammenhang mit unserer Thematik eigentlich Bemerkenswerte an dieser Ode ist jedoch die Tatsache, dass außer dem Heiligen Geist zwei weitere Personen auf eine im Hinblick auf ihr Geschlecht paradoxe Weise versinnbildlicht werden. Gottvater wird mit Brüsten und stillend dargestellt, während die Jungfrau Maria gebiert „wie ein Mann". Diese Bildlichkeit ist nach Ansicht von Valerie Karras, „ihrer Natur nach nicht einfach emotional oder spirituell. Sie ist darüber hinaus zutiefst theologisch und dogmatisch".[9] Sie ist dogmatisch, weil die Person und die ganze göttliche Natur des Sohnes aus Gott Vater, seine menschliche Natur aber ganz aus der *theotókos* stammt. Deshalb wird Gottes Vaterschaft nicht mit einer menschlichen Vaterschaft, sondern eher mit der übernatürlichen Mutterschaft der Jungfrau Maria verglichen. Dadurch, dass sie ohne Mann empfangen hat und die einzige Urheberin der Menschheit Jesu Christi ist, wird Maria zu dem Modell eines Menschen, das Gott Vater am nächsten kommt.[10]

In ihrem Leben fungiert Maria in den Rollen des Propheten, des Königs und des Priesters. Prophet ist der, der den Willen Gottes erkennt und diesen Willen in seinem gegenwärtigen Leben mit Wort und Tat bezeugt. Zum Zeitpunkt der Verkündigung akzeptiert Maria im Namen ihres Volkes, dass sie die Mutter des Messias ist, und gibt die Offenbarung von der Menschwerdung weiter. Vom Moment der Menschwerdung an glaubt die von der Gnade des Heiligen Geistes erfüllte Mutter daran, dass ihr Sohn der Messias ist (Lk 1,45), ohne dass sie in der Lage wäre, die Konsequenzen dieses Glaubensakts unmittelbar zu erfassen. In ihrer Freude („*Chaire!*") singt sie ein Lied voller biblischer Anspielungen - das Magnifikat: Maria begreift ihr Geschick im Geist des Alten Testaments, und im Großen und Ganzen sind die Worte des Magnifikat von dem Lied inspiriert, mit dem Anna die Geburt Samuels preist (1 Sam 2,1-10). In beiden Fällen wird dasselbe Ereignis gefeiert: die Geburt eines Sohnes, der auserwählt wurde, um am Heilsplan teilzuhaben (Anna, die Jahwe von ihrer Unfruchtbarkeit heilt und die ein gottgeweihtes Kind zur Welt bringt, weist voraus auf Maria, die Gott, den Erlöser, zur Welt bringt). Auch die theologischen Themen sind dieselben: Jahwe erniedrigt die Reichen und Stolzen und erhöht die Armen und Demütigen. Maria betrachtet sich selbst ganz offensichtlich als eine der Nachkommen der *anawim* (ein Begriff, der in den Psalmen häufig vorkommt), der Armen Jahwes, denen die Gute Nachricht des Messias gebracht werden wird, denn Gott hat auf die Niedrigkeit seiner Magd geschaut. Verschiedene Verweise auf die Psalmen veranschaulichen dieselben Themen. Die Parallelen sind unverkennbar, zumal beide Frauen, wenn auch in jeweils sehr unterschiedlichen Situationen, das Gottesgeschenk eines Sohnes feiern.[11]

Jesus wird seine Mutter zu verschiedenen Gelegenheiten recht brüsk und in einem Stil zurechtweisen, der an die alttestamentlichen Propheten erinnert: a) als

Zwölfjähriger beruft er sich auf seine Gottessohnschaft (Lk 2,49); b) als Maria in Kana zugunsten der Gäste interveniert, erinnert Jesus sie daran, dass „seine Stunde" - das Kreuz - noch nicht gekommen ist und eine Fürsprache erst dann möglich sein wird; c) obwohl Maria seine Mutter ist, zeigt Jesus ihr dasselbe Ziel auf wie der Menge, die ihm zuhört, nämlich seiner Lehre zu folgen; d) „Selig sind vielmehr die, die das Wort Gottes hören und es befolgen" (Lk 11,28); e) „Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter" (Mk 3,35); f) als Maria zu Füßen des Kreuzes ihre spirituelle Mutterschaft im Hinblick auf Johannes akzeptiert (Joh 19,26), willigt sie in ihre Rolle als Mutter der gesamten Menschheit ein. Und g) zum Zeitpunkt ihrer Entschlafung wird Marias eigene Auferstehung sie zu einer vorrangigen Zeugin der Auferstehung ihres Sohnes machen.

Unter den marianischen Episoden der Evangelien ist die Szene, in der Maria und der Lieblingsjünger Johannes unter dem Kreuz stehen und Jesu Tod beweinen (Joh 19,26-27), für die orthodoxe Tradition und Ekklesiologie von besonderer Wichtigkeit. Einige sehen in der Geste, mit der Jesus seine Mutter dem Jünger anvertraut, lediglich eine fürsorgliche Maßnahme. Die in diesem besonderen Abschnitt verwendete Satzstruktur weist jedoch darauf hin, dass Maria tatsächlich der Kirchengemeinschaft übergeben wird, die kurz darauf entsteht. Maria akzeptiert ihre Rolle als Mutter aller Menschen. Die griechische Wendung *„eis tà ídia"* ist dieselbe wie in Joh 1,11. Johannes nahm Maria nicht nur bei sich zuhause, sondern in sein Eigentum, das heißt in die Gemeinschaft des Neuen Bundes auf. Hierzu schreibt Deborah Belonick: „Nachdem er hierzu den Anstoß gegeben hatte, gab Jesus seinen Geist auf. Seine Seite wurde von einem Speer durchbohrt, und Blut und Wasser flossen heraus. Dies sind Zeichen des Neuen Bundes, Taufe und Eucharistie, Sakramente, die die junge Kirche nähren würden".[12]

Für die Kirche ist Maria die „vollkommene" Heilige. Obwohl sie alle menschlichen Folgen der Erbsünde (den Tod und die Möglichkeit der Sünde) zu tragen hat, hat sie doch nie eine persönliche Sünde begangen und ihr gesamtes irdisches Leben darauf verwandt, ein tieferes Verständnis ihres Sohnes und ihrer Heilssendung zu erwerben. An verschiedenen Stellen der Schrift und der Tradition wird Maria als „Königin" bezeichnet. Sie ist die Mutter des Königs: Das Kind (*to paidíon*) „wird über das Haus Jakob in Ewigkeit herrschen und seine Herrschaft wird kein Ende haben" (Lk 1,33). In der Apokalypse wird die sternengekrönte Frau (der Tradition zufolge Maria oder die Kirche) als Mutter des Kindes dargestellt, das

Die Autorin

Dr. Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi, geb. 1968, griechisch-orthodoxe Theologin, promovierte über neutestamentliche Hermeneutik an der Aristoteles-Universität von Thessaloniki, Griechenland. Seit Dezember 2007 arbeitet sie an der Volos-Akademie für theologische Studien und unterrichtet Pädagogik der Geschlechtergleichheit an der Aristoteles-Universität. Von 1999 bis 2001 war sie Vizepräsidentin der Europäischen Gesellschaft für theologische Frauenforschung und von 2002 bis 2006 gehörte sie dem Leitungsgremium von „Women's Voices and Visions on Being Church" im Weltrat der Kirchen an. Buchveröffentlichungen auf Griechisch, Aufsätze in Deutsch und Englisch. Anschrift: N. Manou 20 A, 54643 Thessaloniki, Griechenland.

mit eisernem Zepter über alle Völker herrschen wird (Offb 12,5). Die Kirchenväter sprechen von Maria als der Königin und Herrin (*déspoina, kyría*), deren Königtum aus ihrer Gottesmutterschaft erwächst. „Bei welchem Namen soll man dich nennen, o Herrin? [...] Du, durch die die Schöpfung wahrhaft gesegnet ist? Er, den die Schöpfung zuvor nicht zu fassen vermochte, wird nun durch dich von ihr umfangen."[13] Maria ist Königin und auch die Frau des Königs: Psalm 45, ein Hochzeitslied für den König Israels, weist auf sie voraus. Und so finden verschiedene Verse dieses Psalms auch an Marienfesten Verwendung - wie beispielsweise am Fest Mariä Geburt: „Höre, Tochter, sieh her und neige dein Ohr, vergiss dein Volk und dein Vaterhaus" (Ps 45,11).

Auch wenn Maria im gesamten liturgischen Zyklus verehrt wird, ist sie in der göttlichen Liturgie besonders präsent, die das Sakrament der Eucharistie als Erweiterung der Menschwerdung begreift. Die ersten Worte nach der Konsekration der heiligen Elemente (Brot und Wein) sind „in besonderer Weise" der *theotókos* gewidmet. Und gleich im Anschluss weist der Diakon darauf hin, dass die ganze versammelte Gemeinde stellvertretend für das Universum und zu seinem Heil „den angemessenen Gottesdienst" darbringt und Fürsprache für „alle Männer und Frauen" hält.

II. Das Marienverständnis der orthodoxen Theologie im Dialog

Seit Ende der 70er Jahre hat die Arbeit feministischer Theologen in der Mariologie große Umwälzungen herbeigeführt. Diese Umwälzungen haben das Marienverständnis der orthodoxen Theologie nicht beeinflusst, aber die theologischen Diskussionen über die Rolle der Frau in modernen christlichen Gemeinden und ihre Zulassung zum geweihten Amt ausgelöst und gefördert. Die bleibende Aktualität dieser Fragen und ihre Implikationen für das ökumenische Miteinander führten zur Einberufung einer interorthodoxen theologischen Konferenz, die vom 30. Oktober bis zum 7. November 1988 auf der Insel Rhodos, Griechenland, stattfand. Der Abschlussbericht dieser Zusammenkunft betont unter Punkt 12 und 13, dass „die patristische Tradition das typologische Verhältnis zwischen der Mutterschaft der *theotókos* und der Mutterschaft der Kirche darstellt [...] und damit - am Beispiel der *theotókos* - die allgemeine Grundlage für das Bewusstsein der Kirche liefert, dass es unmöglich ist, Frauen zum christozentrischen sakramentalen Priestertum zu weihen".[14]

Dennoch vertritt eine wachsende Anzahl orthodoxer Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen inzwischen die Ansicht, dass einige zentrale und wesentliche Elemente und Vorstellungen der Tradition - insbesondere die, die von den historischen und kulturellen Gegebenheiten beeinflusst sind - neuinterpretiert und neu bewertet werden sollten.[15] Nach Ansicht des griechisch-orthodoxen Theologen Nikolaos Matsoukas ist „das Argument, dass die Jungfrau Maria keine hieratische Rolle innehatte, [...] unzureichend [als Argument gegen die Priesterweihe

von Frauen, EK]. Zum einen kommt die Muttergottes der patristischen Überlieferung zufolge in der charismatischen Hierarchie gleich nach der Heiligen Dreifaltigkeit; zum anderen gibt es keinen direkten Hinweis darauf, dass sie vom Priestertum ausgeschlossen ist. Mit anderen Worten: Ich möchte betonen, dass beide Argumente aus zwei Gründen unzureichend sind. Erstens muss jede dogmatische Wahrheit präzise gefasst sein; und zweitens sind Argumente *ex silentio* oder *ex absentia* vom historischen und vom philologischen Standpunkt betrachtet unzureichend."[16]

Feministische Theologinnen haben überdies den Dualismus zwischen Maria, der sündenlosen Jungfrau, und der Sünderin Eva als falsches Stereotyp kritisiert, demgemäß die Frau immer entweder Heilige oder Sünderin sein müsse. Gleichzeitig haben andere die positiven Aspekte der Mariologie hervorgehoben und auf eine Neuakzentuierung der traditionellen Lehren hingearbeitet. So wird Marias Jungfräulichkeit beispielsweise als Symbol der Autonomie gesehen, da sie von keinem Mann abhängig war und Gottes befreiendes Handeln in ihrem eigenen Leben direkt umsetzen konnte. Marias Gehorsam und Dienstbarkeit wird als aktive Antwort auf Gottes Ruf neu interpretiert. Sie gilt nicht länger als Vorbild der Unterordnung der Frau, sondern als Vorbild ihrer Befreiung.[17]

Für mich als orthodoxe Theologin ist dieses letztgenannte, positive Verständnis der Rolle Marias in vielerlei Hinsicht akzeptabel. Maria ist Gottes Magd, wobei dieser Titel nicht ihren niedrigen Rang, sondern das biblische Ethos zum Ausdruck bringt. Magd oder Knecht sein heißt in der Bibel, dass jemand von Gott dazu berufen worden ist, eine nicht individualistisch, sondern gemeinschaftlich verstandene Heilssendung zu erfüllen. Im Neuen Testament wird diese Bedeutung insofern erweitert, als wir alle an der Berufung des Knechts teilhaben und leiden müssen, um die Herrlichkeit zu erlangen (Offb 7,3-14).

Feministinnen der Dritten Welt sehen Maria als die Repräsentantin der unterdrückten Völker. Sie verkörpert Gottes vorrangige Option für die Armen. Ihre prophetischen Worte werden als Grundlage einer Spiritualität der Revolution und des Aufrufs verstanden, die Frauen und alle Opfer von Armut und Ungerechtigkeit zu befreien. Kampf, Leid, Kummer und Verfolgung sind ein wesentlicher Bestandteil der Geschichte des Christentums, und deshalb ist die Jungfrau Maria die Zuflucht und Hoffnung, der Trost und die Mittlerin, die Brücke zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, die Leiter und die Führerin (*Odigitria*), die mit ihrer Hand auf Christus zeigt. In der orthodoxen Bildlichkeit hält sie das Jesuskind in ihren Armen und fordert die Gläubigen mit einer Geste ihrer Hand dazu auf, ihm zu folgen, der „der Weg und die Wahrheit und das Leben" ist (Joh 14,6).[18]

Auch asiatische Feministinnen sehen in der Jungfrauengeburt ein Symbol dafür, dass Gott die patriarchalische Ordnung verurteilt, weil er keinen Mann an dieser Geburt teilhaben ließ. Positiv verstanden ist es das Zeichen der Geburt einer neuen Ordnung durch Leid und Kampf. Die Tatsache, dass Maria Jesus geboren hat, bedeutet, dass sie an der messianischen Revolution beteiligt ist; deshalb ist sie nicht länger ein Idol oder ein Objekt, das auf einen Sockel gestellt und aus der

Wirklichkeit der Frauen herausgehoben wird, im Gegenteil: Maria wird mit den Frauen von heute identifiziert, die leiden, weil sie mit ansehen müssen, wie ihre Kinder niedergemetzelt werden oder die als politische Gefangene inhaftiert sind, weil sie sich für Gerechtigkeit und Frieden eingesetzt haben. In der orthodoxen Tradition wird Maria nicht nur zur Mittlerin des Heils, die an der Seite ihres Sohns Fürsprache einlegt, sondern agiert auch als die Mutter - nicht die Mutter *der* Kirche, sondern die Mutter *in* der Kirche. Sie betet und bittet für die Kinder Gottes. Es ist nicht ohne Belang, dass viele der unzähligen liturgischen Namen Marias den Lauf der menschlichen Erfüllung und Erlösung zum Ausdruck bringen. Maria ist „das Tor des Himmels", „das Tor des Heils", die „Himmelsleiter", „eine Brücke, die die Menschen von der Erde in den Himmel bringt". Das „mütterliche, weibliche Element", das sie vertritt, lässt den Gläubigen, lange bevor er oder sie einem Priester oder Bischof begegnet, eine starke Sehnsucht nach dem Himmelreich verspüren. Obwohl ihr Klerikalismus sie zuweilen absorbiert, ist die Kirche von der weiblichen Gegenwart, *theotókos,* erfüllt. Wie P. Evdokimov es formuliert: „Maria gebiert Christus für uns, sie gebiert ihn in jeder Seele. Als Bild der Kirche ist sie ihre mystische Gebärmutter. Sie ist in einem beständigen Zustand des Gebärens; sie ist die immerwährende *theotókos.*" [19]

[1] Han Kuk Yom, *Mariology,* in: Letty M. Russell/J. Shannon Clarkson (Hg.), Dictionary of Feminist Theologies, Westminster 1996, 170-171. Vgl. auch Cristina Grenholm, *Mary Among Stereotypes and Dogmas. A feminist Critique and Reinterpretation of the Patriarchal Cornerstone of Motherhood,* in: Journal of the European Society of Women in Theological Research 15 (2007), 15-35.

[2] Alexander Schmemann, *Our Lady and the Holy Spirit,* in: Marian Studies 23 (1972), 70-71.

[3] George Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God,* in: ders., Creation and Redemption, Belmont, MA 1976, 173. Vgl. auch Julia Corduneanu, *Quest for a Personal Ecclesiology,* in: Christina Breaban/Sophie Deicha/Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi (Hg.), Women's Voices and Visions of the Church. Reflections of Orthodox Women, Genf 2006, 30-42.

[4] Vgl. z.B. J. Kalogirou, *Marienlehre und -verehrung in der orthodoxen Kirche vor dem Hintergrund der Christologie,* in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 68 (1978), 2-28; Chrysostomos Stamoulis, *theotókos und orthodoxes Dogma,* Thessaloniki 1996 (in griechischer Sprache).

[5] Kyriaki Karidoyanes FitzGerald, *Die Eva-Maria-Typologie und die Frauen in der Orthodoxen Kirche - Erwägungen zu Rhodos,* in: Internationale Kirchliche Zeitschrift, NF 2 (1998), 225-244.

[6] Georgios Filias, *Die Feiern der theotókos im Gottesdienst der Kirche,* Athen 2004, 37 (in griechischer Sprache).

[7] *The Festal Menaion,* aus dem griechischen Original ins Englische übersetzt von Mutter Maria und Kallistos Ware, London 1969, 166. Vgl. auch John Karavidopoulos, *Die Informationen der Apocrypha zu Panagia,* in: ders., Biblical Studies II, Thessaloniki 2004, 260-281 (in griechischer Sprache).

[8] Susan Ashbrook Harvey, *Feminine Imagery for the Divine: The Holy Spirit, the Odes of Solomon and Early Syrian Tradition,* in: St. Vladimir's Theological Quarterly 37 (1993/2-3), 116.

[9] Valerie Karras, *The Mystery of the Trinity Revealed and Experienced. Language, Metaphor and Personhood,* in: St. Nina Quarterly 3 (1998/2), 13-14.

[10] „Sowohl Gottvater als auch die jungfräuliche Mutter bringen alleine Nachwuchs hervor. Damit ist die Elternschaft in ihnen ganz, rein und unversehrt ...", Verna Harrison, *The Fatherhood of God,* in: St. Vladimir's Theological Quarterly 37 (1993/2-3), 203.

[11] Ruth A. Tucker/Walter Liefeld, *Daughters of the Church,* Grand Rapids, MI 1987, 19-24.

[12] *Love and Transformation. Women Who Met Jesus,* in: Kyriaki Karidoyanes FitzGerald (Hg.), Orthodox Women Speak. Discerning the Signs of the Times, Genf/Brookline 1999, 56-68.

[13] Vgl. Johannes von Damaskus, *Première Homélie sur la Dormition* (Sources Chrétiennes 80), Paris 1961, 85, Nr. 3.

[14] Vgl. Gennadios Limouris (Hg.), *The place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women,* Katerini 1992, 25.

[15] Ioannis Petrou, *Die Frauenfrage und die kirchliche Tradition,* in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 2 (1998), 244-259. In der Neuausgabe von *Women and the Priesthood* (hg. von Thomas Hopko, Crestwood, NY 1999, 5-54) hat Bischof Kallistos von Diokleia seinen Standpunkt geändert und sich weniger entschieden gegen eine mögliche Ordination von Priesterinnen und Bischöfinnen in der orthodoxen Kirche geäußert. Auch was die Autorität der traditionellen orthodoxen Praxis in dieser Frage betrifft, zeigt er sich weniger überzeugt und stellt seine eigenen, recht dezidierten Argumente gegen die Bischofs- und Priesterweihe von Frauen in Frage, die er aus der Sicht des Priesters/Bischofs als einer sakramentalen „Ikone" Christi in der Kirche abgeleitet hatte.

[16] *Women's Priesthood as a Theological and Ecumenical Problem,* in: Tamara Grdzelidze (Hg.), One, Holy, Catholic and Apostolic. Ecumenical Reflections on the Church, Genf 2005, 218-223.

17 Han Kuk Yom, *Mariology,* aaO., 170.

[18] Dimitra Koukoura, *The Church According to the Orthodox Tradition and its Metaphorical Imagery,* in: Breaban/Deicha/Kasselouri-Hatzivassiliadi (Hg.), Women's Voices and Visions of the Church, aaO., 9-29.

[19] Paul Evdokimov, *Panagion and Panagia. The Holy Spirit and the Mother of God,* Paris 1970, 70.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

„Maria, Gott hat dich auserwählt ..." (Koran 3,42)

Zum Verständnis Marias, der Mutter Jesu, im Islam

Ludwig Hagemann

In seiner Erklärung *Nostra aetate* zum Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen hat das Zweite Vatikanische Konzil auch zum Islam Stellung genommen.[1] Die ausdrückliche Hervorhebung von Maria als

Bindeglied zwischen christlicher und islamischer Theologie und Tradition beruht auf solider Grundlage, denn Maria nimmt im Koran und in der islamischen kanonischen Tradition eine bevorzugte Stellung ein.

Dieser koranisch sanktionierten Privilegierung Marias wollen wir im Folgenden nachgehen. Sie hat letztlich ihren Grund in der Tatsache, dass sich der Koran in der Kontinuität biblischer Traditionen sieht: Muhammad wusste sich mit seiner Verkündigung in Übereinstimmung mit der biblischen Überlieferung, also mit dem Glauben der Juden und Christen, die beide im Koran als „Leute des Buches" bezeichnet werden.[2]

Wenn auch eine unmittelbare und direkte Beeinflussung Muhammads durch Juden und Christen fraglich zu sein scheint, lassen doch viele Details im Koran eine zumindest mittelbare Ausstrahlung jüdisch-christlichen Gedankengutes erkennen. Obwohl das orthodoxe Christentum die Religion des byzantinischen Reiches war, hatte es im innerarabischen Raum kaum Einfluss. Dagegen hatte der Monophysitismus in Südarabien durch die äthiopische Invasion Auftrieb erhalten. Infolge der Eroberung dieser Region durch die Perser 597 war dort auch der Nestorianismus begünstigt, der unter der Herrschaft der Sassaniden im Perserreich die dominierende Form des Christentums war. So ist es nicht verwunderlich, dass Muhammad mit diesen Formen des Christentums in Berührung gekommen ist und aus diesem recht heterogenen geistigen Schmelztiegel sein biblisches Wissen schöpfte. Dementsprechend konnten im Koran neben aus dem Aramäischen stammenden Ausdrücken äthiopische Lehnwörter, jüdische und judenchristliche, manichäisch-gnostische, nestorianische und monophysitische Einflüsse und Elemente nachgewiesen werden.[3]

Großer Beliebtheit in der Bevölkerung erfreuten sich die neutestamentlichen Apokryphen, besonders apokryphe Kindheitsevangelien mit ihren legendarischen Ausmalungen von Geburt und Kindheit Jesu.[4] Die in der biblischen Tradition nur am Rande gestreiften Gestalten und Situationen sind in den Apokryphen in den Mittelpunkt des erzählerischen Interesses gerückt, vor allem Maria und Josef.

Ausführlich ist von Marias Eltern und von ihrer eigenen wunderbaren Geburt die Rede, so im Protevangelium des Jakobus, das wohl aus dem 2. Jahrhundert stammt und neben dem nicht viel jüngeren Thomasevangelium mit seinen Wundererzählungen über das Jesuskind die Grundlage für die spätere Literatur der apokryphen Kindheitsevangelien bildet. Elemente und Spuren dieser den Gesetzen legendärer Wandermotive unterliegenden Kindheitserzählungen sind auch in den Koran eingegangen.

Auf diesem Hintergrund sind die folgenden Ausführungen zur Mariologie des Korans zu sehen. Im Mittelpunkt stehen die Aussagen in Sure 19 - sie stammt aus der zweiten makkanischen Periode der Verkündigung Muhammads (615-620) - und in Sure 3, die der madinischen Zeit zuzuordnen ist.

Marias Herkunft

Die arabische Form des Namens Maria (*Maryam*) ist identisch mit dem syrischen *Maryam* und dem griechischen *Mariam*, wie sie in der syrischen und griechischen Bibel gebraucht werden. In der islamischen Tradition ist er ein gebräuchlicher Name (*Meryem*), den muslimische Eltern gerne ihren Töchtern geben.

Der hohe Stellenwert, den der Koran Maria beimisst, lässt sich schon daraus ersehen, dass zwei ganze Suren ihren Namen beziehungsweise den ihrer Familie tragen: Sure 19 ist nach ihr selbst benannt - „Maryam" - und Sure 3 trägt nach ihrem Vater 'Imrân die Überschrift „Die Sippe 'Imrâns".

Marias Name begegnet uns von den frühen Teilen des Korans bis hin zur späteren madinischen Phase der Verkündigung Muhammads. Damit nimmt vom äußeren Umfang her Maria im Koran breiteren Raum ein als im Neuen Testament und, was biographische Details angeht, weiß der Koran mehr über Maria zu erzählen als die Schriften des Neuen Testaments.[5]

Was im Koran über Marias Geburt, ihre Kindheit und die Zeichen ihrer göttlichen Auserwählung gesagt wird (vgl. Sure 3,33ff.), erinnert sehr stark an das, was die neutestamentlichen Apokryphen, insbesondere die Kindheitsevangelien, erzählend wiedergeben. Marias Vater - im Neuen Testament nicht namentlich erwähnt - heißt im Koran 'Imrân (vgl. 3,35; 66,12). Ihre Mutter ist weder im Koran noch im Neuen Testament genannt, wird aber in der islamischen Tradition in Übereinstimmung mit der christlichen Überlieferung als Anna (Hanna) angegeben. Der Name 'Imrân (vgl. 3,33) entspricht dem hebräischen 'Amram. Diese Bezeichnung für Marias Vater ist offensichtlich darauf zurückzuführen, dass in der alttestamentlichen Genealogie Amram der Vater von Mose und Aaron sowie deren Schwester Mirjam ist (Num 26,59).

Auch bei der Kennzeichnung von Maryam, der Mutter Jesu, als „Schwester Aarons" (Sure 19,28) dürfte es sich um einen Nachhall der alttestamentlichen Genealogie handeln. Da Maria erst in madinischer Zeit als Tochter 'Imrâns erscheint, aber bereits in der der zweiten makkanischen Periode angehörenden Sure 19,28 als „Schwester Aarons" angesprochen wird, muss die „Verwechslung" mit Mirjam, der Schwester von Moses und Aaron, schon in frühere Zeit zurückreichen; offensichtlich hat Muhammad zunächst die alttestamentliche Mirjam mit der neutestamentlichen Maryam, der Mutter Jesu, zusammengebracht. Eine Parallelisierung dieser beiden Frauengestalten ist auch aus der christlichen Tradition bekannt.[6] Vielleicht ist Muhammad in madinischer Zeit über seine „Ver-

Der Autor

Ludwig Hagemann, geb. 1947, Dr. theol. habil., em. Professor für Religionsgeschichte an der Universität Mannheim. Studium der Philosophie und Theologie sowie Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Islamwissenschaft in Frankfurt, Tübingen, Münster, Beirut, Kairo und Tunis. Promotion in Münster 1975, Habilitation in Trier 1983. Veröffentlichungen u.a.: Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten (mit A.Th. Khoury und P. Heine, Freiburg u.a. ²2006); Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen (Darmstadt ²2005). Anschrift: Im Friedensthal 46, D-31812 Bad Pyrmont. E-Mail: hagema@rumms.uni-mannheim.de.

wechslung" aufgeklärt worden; denn nach Sure 20,40 aus der zweiten makkanischen Periode der Verkündigung Muhammads und Sure 28,10 aus der dritten makkanischen Periode bewacht die Schwester des Mose das auf dem Wasser ausgesetzte Kind, während nach Sure 3,37ff aus madinischer Zeit Maryam, die Mutter Jesu, von Zacharias im Tempel erzogen wird. Muslimische Koraninterpreten versuchen zwischen Aaron und Maria eine Art geistlicher Verwandtschaft zu postulieren, hat doch Maria dem Koran zufolge die Jahre ihrer Kindheit und ihrer frühen Jugend im Tempel verbracht, in dem die Nachfolger Aarons ihren kultischen Dienst zu versehen hatten.[7]

Die Mutter Jesu

Der Name Maria kommt im Koran häufig vor in der Verbindung: „(Jesus), der Sohn der Maria".[8] Diese Wortkombination ist in der damaligen Sprach- und Kulturwelt auffällig. Denn im Allgemeinen nannten die Semiten nicht die Frauen in ihrer Genealogie. Wenn der Koran Jesus als „Sohn der Maria" bezeichnet, so lässt diese Kennzeichnung die christliche Herkunft erkennen: Vier Mal begegnet das Matronym im arabischen Kindheitsevangelium und gar fünfzehn Mal im syrischen Kindheitsevangelium.[9]

Von Gott auserwählt

„Gott hat sich Adam, Noach, die Sippe Abrahams und die Sippe 'Imrâns von den Weltenbewohnern erwählt [...]", so formuliert es Sure 3,33. Vier Namen sind hier genannt: Adam, Noach, Abraham und 'Imrân.

Adam gilt nach islamischer Auffassung als erster Prophet. Er trägt die Beinamen Abû l-bashar, „der Vater des Menschengeschlechts", und Safî Allâh, „der Auserwählte Gottes".

Noach - Sure 71 ist nach ihm benannt - wird im Koran als erster Strafprophet angesehen (11,36) Mit ihm wird derselbe Bund geschlossen wie mit Abraham, Moses und Jesus (33,7). Gottes Auftrag an Noach wird mit dem Auftrag an Abraham, Moses, Jesus, ja selbst mit der Offenbarung an Muhammad gleichgesetzt (42,13).

Abraham ist nach dem Koran das grundlegende Vorbild aller Gläubigen: „Ich mache dich zum Vorbild für die Menschen" (Sure 2,124); er gilt als Modell des gottergebenen Gläubigen. Von Gott auserwählt (2,130) und rechtgeleitet (3,33), verleiht ihm der Koran den Ehrentitel „Freund Gottes" (4,125), ebenso die islamische Tradition. Einmal spricht der Koran sogar von einer heiligen Schrift, die auf Abraham zurückgehe: „Dies steht in den früheren Blättern, den Blättern von Abraham und Mose" (Sure 87,18-19).

Zur Reihe dieser ausgewählten Diener Gottes wird auch die Sippe *'Imrâns* gezählt, aus der Maria und Jesus stammen. Das arabische Verbum *istafâ* (erwählen)

wird im Koran hauptsächlich verwendet, um die Auserwähltheit der Gesandten Gottes, seiner *Diener*[10] und seiner *Engel*[11] auszudrücken. Auch die besondere Berufung und Begnadung der „Sippe 'Imrâns" ist durch *istafâ* wiedergegeben; mehr noch: Maria selbst ist von Gott auserwählt: „Als die Engel sagten: O Maria, Gott hat dich auserwählt und rein gemacht, und Er hat dich vor den Frauen der Weltenbewohner auserwählt" (Sure 3,42). Wie Gott die großen Gestalten der früheren Generationen auserwählt hat, so auch Maria aus allen Frauen der Welt. Die Hinzufügung „Er hat dich rein gemacht" ist die Voraussetzung für Marias Aufenthalt im Tempel (*mihrâb*), von dem zuvor in Sure 3,37 die Rede ist. Die vom Koran hierfür geforderte Bedingung, nämlich „gereinigt" zum Gebet zu gehen (5,6; 4,43), ist also bei Maria erfüllt. Dass Maria gereinigt wurde, bevor sie Christus empfing, wird auch in der christlichen Tradition gesagt.[12]

Gott geweiht

Schon vor ihrer Geburt wird Maria von ihrer Mutter - sie wird als Frau 'Imrâns bezeichnet - Gott geweiht: „Als die Frau 'Imrâns sagte: Mein Herr, ich gelobe dir das, was in meinem Leib ist und weihe es Dir. Nimm es von mir an. Du bist der, der alles hört und weiß" (Sure 3,35).
Dieses Gebet der Frau 'Imrâns mit seinem Gelübde, das Kind Gott zu weihen, erinnert sehr stark an eine Stelle aus dem Protevangelium des Jakobus. Danach sprach Anna, die Mutter Marias, nach der Verkündigung durch den Engel: „So wahr der Herr, mein Gott, lebt, wenn ich gebären werde, sei es ein Knabe oder ein Mädchen, so will ich es dem Herrn, meinem Gott, als Opfergabe darbringen, und es soll ihm Dienste verrichten alle Tage seines Lebens."[13] Dieser Text weist seinerseits wiederum Parallelen im Gebet der Hanna aus dem ersten Buch Samuel auf (1 Sam 1,11).

Frei von Sünde

Auch nach der Geburt betet die Frau 'Imrâns für ihr Kind: „[...] Und ich habe sie Maria genannt. Und ich suche bei Dir Zuflucht für sie und ihre Nachkommenschaft vor dem gesteinigten Satan" (Sure 3,36). Der Satan (*Iblîs*) ist nach dem Koran der Feind des Menschen.[14] Er und seine Dämonen suchen den Menschen nachzustellen, sie zu verführen und ins Unglück zu stürzen.[15]
Auf diesem Hintergrund ist das Gebet der Mutter Marias zu sehen, den Schutz Gottes gegen den Teufel für ihre Tochter und deren Nachkommen zu erflehen. Nach der islamischen Tradition hat Muhammad zu diesem Vers erklärt: „Jedes Kind, das geboren wird, wird vom Satan berührt (oder gestochen), und diese Berührung läßt es schreien, ausgenommen Maryam und ihren Sohn."[16] Die islamischen Kommentatoren stellten diese aus der Prophetenüberlieferung (*Hadîth*) stammende Äußerung in den Kontext der Lehre von der Sündenfreiheit

(*'isma*) der Propheten, denn nach dem Koran gehören Maria und Jesus zu den „auserlesenen Dienern", die dem Zugriff der Verführung des Teufels entzogen sind (vgl. Sure 38,82-83).
Wenn nach dem Koran und der islamischen Tradition der Teufel als Gegenspieler Marias ihr letztlich nichts anhaben konnte, darf wohl als Parallele auf die christliche Deutung von Gen 3,15 hingewiesen werden.
Aus der Namensgebung in Sure 3,36 durch die Mutter - eine Aufgabe, die damals eigentlich dem Vater vorbehalten war - schließt die islamische Tradition, dass der Vater bereits während der Schwangerschaft verstorben sei, und der Name Maria selbst wird als Dienerin (*'ābida*) gedeutet. Damit habe die Mutter ihren Wunsch zum Ausdruck bringen wollen, dass auch dieses Mädchen, wenngleich kein Sohn, ein Leben als Dienerin Gottes führen werde. So erkläre sich der Name Maria.

Jungfrau und Mutter

Auf die Ankündigung der Geburt eines Jungen in Sure 19 fragt Maria: „Wie soll ich einen Knaben bekommen? Es hat mich doch kein Mensch berührt, und ich bin keine Hure" (19,20; vgl. 3,47a). Die Parallelität in den Aussagen zwischen der christlichen Überlieferung und dem Koran ist offensichtlich. Schon Lukas lässt Maria fragen: „Wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?" (Lk 1,34). Die Kirchenväter folgerten aus diesem Satz ein besonderes Enthaltungsgelübde Marias.[17] Der Koran hingegen spricht durchweg von ihrer Jungfräulichkeit, ohne eigens einen Enthaltungsschwur zu postulieren. Die überdeutlichen Worte aus makkanischer Zeit, sie sei keine Hure, besagen unzweifelhaft, dass Maria in ihrer Situation überhaupt keine Möglichkeit sieht, Mutter zu werden. Die Frage nach dem *Wie* der Empfängnis beantwortet in Sure 19 Gott selbst: „Das ist Mir ein Leichtes" (19,21a). Die Schwangerschaft wird einfachhin konstatiert (19,22a) und damit die jungfräuliche Geburt als Faktum hingestellt.
In der Verkündigung der Geburt des Johannes an Zacharias wurde in diesem Zusammenhang auf Gottes Schöpferkraft verwiesen (Sure 19,9). Das ist auch in Sure 3,47, der madinischen Kindheitserzählung, der Fall. Dort wird die Handlungsweise Gottes präzisiert: „Wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: Sei!, und sie ist" (3,47b), d.h. Gott schafft durch sein Wort: *„kun* - sei!" Gottes absolute Schöpferkraft, die durch sein Wort, das existent macht und ins Leben ruft, zum Ausdruck kommt, ist die begründende Antwort auf Marias Frage nach dem *Wie* der Empfängnis.
Somit ist das christliche Bekenntnis „geboren aus Maria, der Jungfrau"[18] ebenso auch ein koranisches Bekenntnis. Die Differenz in den Aussagen liegt darin, dass das *Apostolicum* bekennt: „empfangen durch den Heiligen Geist, geboren aus Maria, der Jungfrau" (ES 10), während es nach dem Koran sinngemäß heißen müsste: geschaffen durch das alleinige Schöpfungswort Gottes, geboren aus Maryam, der Jungfrau.

Ausdrücklich nimmt der Koran Maria gegen angebliche Vorwürfe der Juden in Schutz, die „gegen Maria eine gewaltige Verleumdung aussprachen" (Sure 4,156). Diese Aussage wendet sich offensichtlich gegen die Behauptung, Maria habe ein uneheliches Verhältnis gehabt, aus dem Jesus hervorgegangen sei. Demgegenüber charakterisiert der Koran Maria ausdrücklich als eine Frau, die sich keusch hielt (Sure 21,91; 66,12). Die kanonische Tradition folgt dieser Linie.

Ein Zeichen für die Gläubigen

Immer wieder ist im Koran davon die Rede, dass Gottes *Zeichen* so zahlreich und so deutlich in seiner Schöpfung vorhanden sind, dass sie leicht als Hinweis auf Gottes Vollmacht und Vorsehung verstanden werden können.[19] Alle diese Zeichen dienen dazu, zum Glauben an den einen und einzigen Gott hinzuführen. Auch die Sendung und der Auftrag der Propheten war es, zu diesem Glauben anzuleiten, mahnend und warnend die Menschen daran zu erinnern. So wird denn auch die Sendung der großen Propheten (Moses, Jesus, Muhammad als Überbringer eines Offenbarungsbuches) im Koran immer wieder als Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit beschrieben: „Und Wir ließen Mose das Buch zukommen [...] als Einsicht bringende Zeichen für die Menschen und als eine Rechtleitung und Barmherzigkeit, auf dass sie es bedenken" (Sure 28,43).

In der makkanischen Annuntiationsgeschichte vernimmt Maria die Worte Gottes: „Wir wollen ihn [Jesus] zu einem Zeichen für die Menschen und zu einer Barmherzigkeit von Uns machen" (Sure 19,21; vgl. 3,49). Jesus wird zu einem Zeichen für die Menschen werden. Bei Lukas „zu einem Zeichen, dem widersprochen wird" (Lk 2,34b), Hinweis auf das tragische Ende des Kindes, das Skandalon des Kreuzes, im Koran zu einem Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit, Hinweis auf Gottes Güte und Allmacht.

Schließlich und endlich hat Gott Muhammad mit der unüberbietbaren koranischen Offenbarung zu den Menschen gesandt: Der Koran „enthält deutliche Zeichen in der Brust derer, denen das Wissen zugekommen ist. Und nur die, die Unrecht tun, verleugnen unsere Zeichen" (Koran 29,49). In diesem Sinn gilt der Koran als das fortwährend präsentische Zeichen und die Koranoffenbarungen selbst werden als *âyât*, d.h. Zeichen des Herrn bezeichnet.

Auch Maria wird im Koran zusammen mit ihrem Sohn als „Zeichen für die Menschen" bezeichnet (Sure 21,92; 23,50). Auch an ihr kann Gottes Handeln abgelesen werden. Sie gilt als Typos der glaubensbereiten Frau und wird als Beispiel für die Gläubigen hingestellt (Sure 66,12). Wie die Frau des zunächst ungläubigen Pharao im Gebet ihren Glauben bekennt (Sure 66,11) und wie die Königin von Saba den Ungläubigen ihrer Umgebung im Glauben vorangeht (vgl. Sure 27,23-33), so steht Maria als Gläubige den ungläubigen Israeliten gegenüber. Damit wird Maria neben der Frau des Pharao und der Königin von Saba und im Gegensatz zu den ungläubigen Frauen von Noah und Lot (vgl. Sure 66,10-12) zum Typos und zur Präfiguration des Glaubens der Khadîdja, Muhammads Ge-

mahlin, die nach der Uberlieferung als erste den Islam annahm. Maria wird in der islamischen Tradition zusammen mit Asîya, Khadîdja und Fâtima als eine der vier besten Frauen, die je gelebt haben, angesehen und gilt als das Haupt der Frauen im Paradies.[20] Wie Abraham (Sure 19,41), Idrîs (19,56)[21] und Josef, der Sohn Jakobs (12,46), wird auch Maria im Koran als *siddîka* (5,75) charakterisiert, was so viel wie „gerecht" und „fromm", auch „wahrhaftig sein" bedeutet. Weil sie „an die Worte ihres Herrn und seine Bücher" (Sure 66,12) glaubte, gehört sie „zu denen, die [Gott] demütig ergeben sind" (66,12; 3,43).

Nichts anderes besagt das arabische Wort Muslim; es bezeichnet jemanden, der sich ganz dem Willen Gottes unterwirft. Weil Maria das getan hat, ist sie Zeichen, Beispiel und Vorbild für die Gläubigen.

So verwundert es nicht, dass gläubige Muslime auch Orte besuchen, die eine besondere Beziehung zu Maria, der Mutter Jesu, auszeichnet. Dies geht auf die große Verehrung zurück, die sie, gestützt auf ihr heiliges Buch, den Koran, der „Mutter des Propheten Jesus" entgegenbringen. Besucher von Ephesus in der heutigen Türkei etwa können über der antiken Stadt die kleine von Katholiken betreute Wallfahrtsstätte Meryem Ana aufsuchen, wo sich neben Christen ebenso muslimische Familien zum Gebet versammeln, um nur ein Beispiel zu nennen.

Kritik an christlicher Mariologie

Die vielfältigen Übereinstimmungen zwischen christlicher und koranischer Mariologie finden ihr Ende dort, wo christlicherseits von Maria als Gottesgebärerin (*theotókos*) die Rede ist. Zwar ist Maria die Mutter Jesu, nicht aber „Mutter Gottes", ist doch Jesus nach dem Koran nicht Gottes Sohn.

In der madinischen Sure 5,116 fragt Gott Jesus im Himmel: „O Jesus, Sohn Marias, warst du es, der zu den Menschen sagte: ‚Nehmt euch neben Gott mich und meine Mutter zu Göttern?'[...]" Auf diese gegen die christliche Trinitätslehre sich wendende Frage antwortet Jesus: „Preis sei Dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sagen, wozu ich kein Recht habe. Hätte ich es gesagt, dann wüsstest Du es. Du weißt, was in meinem Inneren ist, ich aber weiß nicht, was in deinem Inneren ist. Du bist der, der die unsichtbaren Dinge alle weiß. Ich habe ihnen nichts anderes gesagt als das, was Du mir befohlen hast, nämlich: ‚Dienet Gott, meinem Herrn und eurem Herrn.'" (Sure 5,116f.) Abgesehen davon, dass der Koran die christliche Trinitätsauffassung nicht authentisch und korrekt wiedergibt, sondern sich eine Trias aus Gott (als Vater), Maria (als Mutter) und Jesus (als Sohn) vorzustellen scheint, ist hier die christliche Mariologie insofern mitbetroffen, als Maria nach dem Koran in keiner Weise als *Gottesmutter* angesprochen werden kann, weil die Gottessohnschaft Jesu negiert wird. Ausdrücklich hebt der Koran hervor, dass Jesus und Maria wie gewöhnliche Sterbliche Speise zu sich nahmen (Sure 5,75). So hat bei aller Wertschätzung und Hochachtung, die Maria im Koran genießt, ihre Verehrung dort ihre Grenzen, wo der vom Koran proklamierte strikte Monotheismus beeinträchtigt werden könnte. Deswegen ergeht die Mah-

nung an die Christen: „So glaubt an Gott und seine Gesandten. Und sagt nicht: Drei. Hört auf, das ist besser für euch. Gott ist doch ein einziger Gott. Gepriesen sei Er und erhaben darüber, dass Er ein Kind habe. Er hat, was in den Himmeln und was auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachwalter" (Sure 4,170b; vgl. auch 5,73).

Die Frage, wie Muhammad dazu gekommen sein mag, möglicherweise Maria als eine der drei göttlichen Personen anzusehen, ist bis heute nicht geklärt. V. Nüesch vermutete einen Einfluss der ägyptischen Göttertriaden, z.B. Isis, Osiris, Horus, ohne jedoch seine Mutmaßung belegen zu können.[22] Ein Eindringen altägyptischer Vorstellungen in die christliche Trinitätslehre behaupten auch einige islamische Koranausleger.[23] Doch eher ist an ein christlich inspiriertes Umfeld zu denken, in dem der orthodoxe Glaube verblasst und von sektiererischen Ideen überlagert war. Vielleicht haben synkretistische Tendenzen in sektiererischen Gruppierungen am Rande des Christentums hier nachgewirkt und auf Maria die Funktionen heidnischer Göttinnen übertragen, denen in der Antike Brot- und Kuchenopfer dargebracht wurden. Man weiß, dass um das Jahr 370 in Arabien Frauen dem Namen Maria Brotfladen opferten und davon aßen.[24] In seiner Beschreibung von insgesamt 80 Häresien berichtet Epiphanius von Salamis darüber und weist diese Sekte der Kollyridianer zurück: Marias Leib sei zwar heilig, nicht aber Gott. Ihr gebühre im Gegensatz zu Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist keine Anbetung.[25] Es kann jedoch auch sein, dass Muhammad unabhängig von diesen häretischen Strömungen aus der Identifikation Jesu mit dem Geist (vgl. Sure 4,171), die in der Trinität einen leeren Platz schuf, Maria als dritte Person einführte. Möglicherweise hatte er von ihr als *Gottesgebärerin* gehört, sie deswegen als von den Christen verehrte Göttin angesehen und in Folge davon sich die christliche Trinität als eine nach menschlicher Analogie entstandene Familie von Mann, Frau und Sohn vorgestellt.

Rückblick

Maria, die Mutter Jesu, nimmt breiten Raum im Koran ein. Durch ihre Verbindung mit Jesus, „dem Sohn der Maria", wie der Koran gern formuliert, kommt ihr eine besondere Bedeutung zu. Auf dem Hintergrund der für Muhammad entscheidenden Frage nach dem „Wesen" Jesu wird zugleich die Frage nach dem „Wesen" Marias gestellt und beantwortet: Sie ist Jungfrau und Mutter, nicht aber Gottesmutter, ist doch ihr Sohn nicht Gottes Sohn.

Damit ist die koranische Mariologie in eigener Weise und Identität „christologisch" fundiert: In der Beantwortung der Frage nach dem „Wesen" Jesu liegt der Schlüssel zum Verständnis dessen, was der Koran von Maria denkt, wie er sie sieht und einschätzt. In ihrer Eigenschaft als Zeichen, Vorbild und Beispiel für die Gläubigen kommt zugleich ihre Bedeutung für die islamische Gemeinschaft zum Ausdruck, christlich gesprochen ihre ekklesiotypische Funktion. Die mariologische Rückbindung an die Frage nach dem Wesen Jesu und ihre Relevanz für

die Gemeinschaft der Gläubigen dürfen zumindest als formale Bindeglieder zwischen christlicher und koranischer Theologie angesehen und gewertet werden; inhaltlich beantwortet jede der beiden Theologien die Frage nach Jesus und Maria auf je eigene Weise und in je eigener Rationalität.

[1] *Nostra Aetate,* Nr. 3.

[2] Aus der Fülle der Belege vgl. Sure 2,105.145f; 5,15.19 u.ö. - Den Koran zitieren wir nach der deutschen Übersetzung von Adel Theodor Khoury, *Der Koran. Übersetzt und kommentiert,* Gütersloh 2007.

[3] Die diesbezügliche Diskussion hat in den letzten Jahren neue Nahrung erhalten in der Debatte um die philologischen Beiträge zur „Entschlüsselung der Koransprache" von Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran,* Berlin [3]2007 u.a.

[4] Vgl. Edgar Hennecke/Wilhelm Schneemelcher (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung,* Bd. I: Evangelien. Tübingen [3]1959; [6]1990.

[5] Vgl. J. M. Abd-el-Jalil, *Marie et Islam* (Etudes sur l'histoire des Religions 8), Paris 1950; Nilo Geagea, *Maria nel Messaggio Coranico,* Roma 1973; Ludwig Hagemann/Ernst Pulsfort, *Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran* (Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 19), Würzburg/Altenberge 1992; Hüseyin-Ilker Cinar, *Maria und Jesus im Islam. Darstellung anhand des Korans und der islamischen kanonischen Tradition unter Berücksichtigung der islamischen Exegeten* (Arabisch-Islamische Welt in Tradition und Moderne 6), Wiesbaden 2007.

[6] Aphraates, *Hom. XXI,* in: W. Wright (Hg.), The Homilies of Aphraates the Persian Sage. Edited from Syriac Manuscripts of the Fifth and Sixth Centuries in the British Museum, London 1869, 405.

[7] Vgl. Adel Theodor Khoury, *Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar,* Bd. 4. Gütersloh 1993, 79-81.

[8] Vgl. Sure 2,87.253; 3,35ff. u.ö.

[9] Vgl. Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur'an,* London 1965, 28.

[10] Vgl. Sure 27,59; 35,32; bzgl. Mose: 7,144; Saul: 2,247; Abraham: 2,130.

[11] Vgl. Sure 22,75.

[12] Vgl. Gregorios von Nazianz: PG 36,325B.633CD; Sophronios von Jerusalem: PG 87,3248.

[13] Protevangelium des Jakobus 4,1b, in: Hennecke/Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen,* aaO., 281.

[14] Vgl. Sure 35,6; 2,168.

[15] Vgl. Sure 114,1-5; 20,177; 15,39; 38,82; 17,62-64; 34,20-21; 7,15-18.

[16] Arent Jan Wensinck, *Maryam,* in: Handwörterbuch des Islam, Leiden 1976, 422b.

[17] Seit Augustinus, *De sancta virginitate* IV 4: PL 40,398.

[18] *Symbolum Apostolicum:* ES 10 u.ö.

[19] Vgl. insbesondere Sure 30,17-25.

[20] Asîya, so nennt die islamische Tradition die Frau des Pharao, zählt nach Sure 66,11 zu den gläubigen Frauen. Sie gilt neben Khadîdja, Muhammads erster Frau, seiner Tochter Fâtima und Maria, der Mutter Jesu, als Beispiel für einen gläubig-soliden Lebenswandel.

[21] Die muslimischen Kommentatoren identifizieren Idrîs mit dem biblischen Henoch (vgl. Gen 5,18.21-24).

[22] V. Nüesch, *Jesus im Koran,* in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 25 (1910), 327.

[23] Vgl. A. Shalabî, *Al-Masîhiyya*, Kairo [6]1978, 173f. Näherhin dazu: Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann, *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime* (Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 7), Würzburg/Altenberge 1986.

[24] Vgl. Joseph Dölger, *Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien*, in: Antike und Christentum 1 (1929), 107-142; Nachdruck 1974.

[25] Epiphanius von Salamis, *Adv. Haer. lib. III*, t. II, haer. LXXVIII § XXIII: PG 42,736A-C.

Maria, Mutter von Mailapur

Verschmelzung von Symbolen als interreligiöse Transaktion[1]

Francis X. Clooney

Die Lehre von Jesus, dem Sohn Marias, und von Maria, der Muttergottes, und die damit verbundenen Symbole haben im Westen eine lange Geschichte und weite Verbreitung. Ich möchte die Verwendung dieser Symbole in einem interreligiösen, nämlich dem hinduchristlichen Kontext untersuchen. Genauer gesagt werde ich einen einzelnen Text - den *Mataracamman Antati* („Die verknüpften Verse für die Mutter [*mata*], Königin [*araci*], göttliche Frau [*amman*]") - vorstellen, einen christlichen Hymnus in indisch-tamilischer Sprache, der 100 Verse umfasst und von M. Appacami Mutaliyar stammt.[2] Dabei will ich der Frage nachgehen, wie und weshalb die „Mariensohn"-Symbolik im christlichen Kontext Südindiens dazu benutzt wurde, um - vermutlich, weil man andere Symbole für wirkungslos hielt - eine neue symbolische Darstellung Jesu zu konstruieren.

Der Hymnus führt Maria und ihren Sohn Jesus in den hinduistischen Kontext Südindiens ein und postuliert ihre zentrale Bedeutung innerhalb dieser Kultur. Maria wird als Mutter und Königin von Mailapur dargestellt, einem alten Zentrum der gläubigen Hindus auf dem Gebiet des heutigen Chennai. Ich vermute, dass die Stadt unter anderem deswegen als Repräsentantin der hinduistischen Orthodoxie und Kultur gewählt worden ist, weil sie in der Nähe der alten katholischen Gemeinschaft von St. Thomas lag. Möglicherweise hat Mutaliyar im Namen dieses konkurrierenden religiösen Zentrums gesprochen, das allerdings nicht namentlich erwähnt wird. Als Mutter und Königin ist Maria vielleicht auch eine göttliche Gegenwart, auch wenn die Bezeichnung „göttliche Frau" (*amman*) zwar im Titel und damit an prominenter Stelle, nicht aber in den Versen vorkommt. Der Anspruch, dass Maria in Mailapur herrscht, stellt die Traditionen und die Kultur dieser Stadt in einen neuen Kontext, in dem Maria eine leuchtende, lebendige

Gegenwart ist. Als Mutter bringt sie nicht nur ihren Sohn, sondern auch die biblische Erzählung von Gottes früheren Taten in Israel und im Leben Christi mit - eine Erzählung, in der nun auch Mailapur eine Rolle spielen soll. Die ersten Verse vermitteln uns bereits einen Eindruck vom Ganzen:

Du trägst dein Juwel, den Höchsten, Juwel meines Auges,
den Schöpfer, Bewahrer, Zerstörer der widerhallenden See und Erde,
der Unterwelt und der reinen, strahlenden, juwelenbesetzten Welt jenseits,
du trägst das Himmelsjuwel, die Sonne, als dein Kleid:
Gewähre mir gütig meinen Wunsch,
zum Preis deiner Füße zu singen,
o Königin unter den Frauen im großen Mailapur. (1)
Die Königin unter den Frauen in Mailapur, umgeben von Matavi-Hainen,
Maria, die große Mutter, deren Wohnung den Mond berührt:
wenn ich ihre Füße preise,
so geehrt von großen Asketen in dieser Welt, dann wird
mit Augen wie nie verwelkende Kuva-ai-Blumen
jene fein duftend auf mich blicken. (2)
Die Jungfrau in Mailapur, wo duftender Lotus in großen Teichen blüht,
Mutter unseres höchst Geliebten,
der im Geistlotus der zwölf treuen Gefährten wohnt,
die sagen, „dies ist der Bund von Glaube und Freundschaft" -
sie ist die Weise im höchsten Reich:
Wahre Verwirklichung wird dir zuteil,
wenn du an ihre lieblichen Füße denkst. (3)

Wie in diesen Versen wird Maria im gesamten Hymnus mit pointierten Lobesworten beschrieben. In Vers 1 ist sie - vielleicht in Anlehnung an die Offenbarung des Johannes - mit der Sonne bekleidet, und andere Stellen beschreiben sie mehrfach, wie sie die Schlange zertritt. Sie ist die Herrscherin von Mailapur, und ihr kann keine Macht widerstehen. Als Regentin trägt sie ein leuchtendes Juwel, ihren Sohn, der im Hinblick auf die Welt alle göttlichen Funktionen übernimmt - erschaffen, bewahren, zerstören - und doch auch im persönlicheren Sinn das Juwel ist, das im Auge des Dichters erstrahlt. In Vers 2 erscheint sie wie eine schöne Blume in Mailapur, deren Herrschaft sogar bis in den Himmel reicht. Sie ist transzendent, das Ziel, nach dem die Asketen streben, und doch immer zugänglich, denn ihre Füße berühren den Boden und sind für jeden erreichbar, der Zuflucht bei ihr sucht. Hier und überall preist der Dichter die Wirkmacht ihres schönen Blicks. In Vers 3 begegnet uns ein Mailapur von üppiger Schönheit, denn Maria ist die einzig wahre Schöne, die ihre neue Wohnstatt zu einem Platz der Schönheit, Lebenskraft, Weisheit und Kultur macht. Maria, die Mutter des transzendenten Gottes, der in den geistigen Lotusblüten der zwölf Apostel blüht, ist selbst die Weise, die den Frommen von heute Leben und Licht gibt. Wer zu ihren Füßen Zuflucht sucht, findet Weisheit im Überfluss. Dieser Prozess reicht von den Anfängen bis in die Zeit, in der der Dichter schreibt, denn Apostel, die

Jesus in ihrem von Maria erleuchteten Geist trugen, haben Orten wie Mailapur das Evangelium gebracht. Letztlich ist Maria selbst verkörperte Weisheit und steht als solche allen offen, die sich nach ihr sehnen.
Manche Verse unterstreichen mit größerer Kühnheit das Konkurrenzverhältnis zwischen dieser neuen Weisheit und Erleuchtung und dem alten Erbe hinduistischer Weisheit. So zerstört ihre Gegenwart die heiligen Texte der Hindus:

Sie ist die Reiche in Mailapur,
reich an Wohlstand, Alari-Bäumen, Reisfeldern,
die Vornehme, die die helle Sonne als Kleid trägt,
die Helle, die mit ihren starken Waffen
die lügnerischen heiligen Texte zerstört, die manche wahr nennen,
die liebliche Tochter des Ewigen,
die das dreifaltige Werk vollbringt:
O innerer Geist, verstehe dies alles. (79)

Der Dichter erinnert Maria an den spirituellen Hunger der Menschen von Mailapur, die darben, weil sie sich nicht auf die wahre, sondern auf die falsche Speise verlassen haben:

O liebliches Bild, o Mutter,
für die Fünftausend, die vor Hunger schrien,
vermehrte dein Sohn die fünf Brote, die seine frommen Jünger ihm gaben;
wir haben den sicheren und niemals bitteren Weg gefunden,
der den heiligen Texten entspricht, die er uns gab,
die bösen heiligen Texte haben wir nicht geliebt,
die blinde, falsche Menschen uns in Mailapur gelehrt haben. (94)

Wie ihr Sohn einst die Menge speiste, so soll auch sie nun die Menschen in Mailapur speisen, die nach wahrer Nahrung hungern.
Marias Bedeutung wurzelt ganz in Gott, in der Bedeutung von Gottes Plan und im Wirken ihres Sohnes Christus. Die Möglichkeit, ihre Rolle auch unabhängig vom dreifaltigen Gott zu begreifen, deutet der Hymnus nicht einmal an. Maria ist Trägerin des trinitarischen Geheimnisses, der herabsteigenden Zweiten Person: „Sie ist der Thron der unendlichen dreifaltigen Wirklichkeit, ein schöner Garten [...]" (60), und „sie trug als Mensch einen der höchsten,

Der Autor

Francis Xavier Clooney ist katholischer Priester und Mitglied der Gesellschaft Jesu. Er ist seit 2005 Inhaber des Parkman-Lehrstuhls und Professor für komparative Theologie an der Harvard Divinity School. Er studierte Theologie und südasiatische Sprachen und Kulturen, promovierte an der Universität von Chicago und unterrichtete bis 2005 am Boston College. Er war der erste Vorsitzende der Gesellschaft für christlich-hinduistische Studien und von 1998 bis 2004 Koordinator der Jesuiten für den interreligiösen Dialog in den USA. Veröffentlichungen u.a.: Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions (New York 2001); Jesuit Postmodern: Scholarship, Vocation, And Identity in the 21st Century (Lanham u.a. 2006); The Truth, the Way, the Life: Christian Commentary on the Three Holy Mantras of the Srivaisnava Hindus (Leuven 2008). Anschrift: Harvard Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, MA 02138, USA. E-Mail: fclooney@hds.harvard.edu.

strahlenden Drei [...]" (67). Bereitwillig wird Gott und Gottes Werk in Jesus, der als Mittler aller Erlösungstaten Gottes anerkannt wird, der Vorrang eingeräumt. Er ist der Gott, der die Zehn Gebote verkündete (27, 53), der die Sonne anhielt, damit Josua die Schlacht von Jericho gewinnen konnte (61), der Samson half, seine Feinde zu besiegen (81), der Jona rettete und selbst durch die Hand anderer starb (92). Jesus erfüllt die Schrift, er - und Petrus nach ihm - stehen „an erster Stelle in der Schrift" (66), er wandelte „auf dem weiten Meer, das die Erde umgibt" (15) und lud den guten Schächer ins Paradies ein (30). Er erklärt: „Mein Leib ist Speise, süß zu essen, mein Blut der Rebensaft" (76); er öffnete „die Augen des blinden Mannes [...] durch das Blut und das Wasser, das aus Seiner Seite strömte" (51) und gab den Blinden das Augenlicht (88). Obwohl stark auf Maria fokussiert, bleibt die Theologie des *Mataracamman Antati* von ihrer Konzeption her orthodox. Maria ist keine eigenständige Göttin; Marias Sohn steht im Zentrum der Aufmerksamkeit: Er ist die wahre Quelle der Erlösung.

Auf symbolischer Ebene jedoch wird das zugrundeliegende christologische Symbol „Jesus, der Sohn Marias" regelmäßig in das damit korrelierende Symbol „Maria, die Mutter Jesu" umgewandelt. Die Theologie ist wohl stabil, doch in der Symbolik vollzieht sich eine zwar dogmatisch schwer greifbare, aber überaus bedeutsame Akzentverschiebung. Sobald er eingeführt ist, wird Jesus als Marias Sohn positioniert; diese Positionierung wird ihrerseits zur Grundlage, um von Maria selbst zu sprechen. Jesus wird als der Sohn Marias etabliert, und damit ist auch Gott Marias Sohn; auf dieser Grundlage verwendet der Hymnus einen Großteil seiner Aufmerksamkeit und Energie auf sie. Die Fokussierung auf Maria, die Mutter Jesu - und nicht einfach auf Jesus, den Sohn Marias - öffnet dem Christentum eine Tür nach Mailapur. Vielleicht hat der Dichter beschlossen, dass Maria im indischen Kontext die lebendigere Gestalt und damit das bessere Symbol des Glaubens ist. Wir wollen uns nun einige der oben kurz angedeuteten Verse im Zusammenhang ansehen. Jesus ist der Herr und der Offenbarte, doch seine Mutter ist uns vertraut:

„Petrus ist an erster Stelle in der Schrift",
sagte der Herrscher,
der Herr, den sie als ihren Sohn
in jener Nacht im Stall gebar, vor den großen Asketen;
sie ist Königin von Mailapur,
unsere Mutter, unser Leben,
der Ort, der von Wahrheit strahlt, herrliche Verwirklichung,
weiter als ein Ozean. (66)

Er kann auf dem Wasser gehen, doch seine Mutter ist die, die für heutige Augen, hier und jetzt, lieblich ist und in nächster Nähe des Zuhörers blüht:

Die Frau leuchtet
in Mailapur, wo Kuva-ai -Blumen in den Teichen blühen,
ihre Ohren sind wie zarte Blätter,

ihr liebliches Gesicht ein breiter Lotus,
sie ist schlank wie ein Blütenstängel und
Mutter des einen,
der auf dem weiten Meer wandelte, das die Erde umgibt, und
überall an seiner Küste
frischen Muschelklang für sie gesammelt hat. (15)

Er bietet seinen Leib und sein Blut als Speise an, doch da sie ihn in ihren Armen gewiegt hat, ist sie diejenige, die wirklich Weisheit schenkt:

„Mein Leib ist Speise, süß zu essen,
mein Blut der Rebensaft", sagt der Herr,
den die Reine, Süße in ihren strahlenden Armen hält:
O vergiftetes, armseliges Herz,
wenn du täglich über ihren heiligen Namen meditierst,
was könnte dich
hier in Mailapur jemals in Bedrängnis bringen? (76)

Der Hymnus erzählt von Marias großen Taten - Ereignissen, die für uns unverständlich sind, aber in Mutaliyars christlicher Gemeinde (und vielleicht auch bei seinen portugiesischen Vorfahren) zur lokalen Tradition gehören:

Damit Jakob sie
seiner Frömmigkeit wegen sehen konnte,
zeigte sie ihre außergewöhnliche Gestalt in einer glänzenden, hohen Säule,
frei von der Sünde der Braut des berühmtesten Adam,
die niemals welkende Blume von Mailapur,
wo der kühle Mond über den Häusern und sogar jenseits der Wolken aufsteigt. (36)
Der Knabe, der ihren Liebreiz trug, stürzte ins Meer und wäre beinahe gestorben,
doch zur Freude seiner flehenden Mutter
beschützte die Jungfrau, die die Teufelsschlange zertreten hatte,
das Kind;
sie ist Königin von Mailapur,
wo Bienen schwärmen und lieblich summen in Gärten, die bis an die Wolken reichen,
sie ist das Juwel unseres Auges. (43)
Von einem großen Blitz
wurden an jenem Tag zwei junge Menschen getötet,
doch der dritte ehrte dich mit deinem Rosenkranz,
o Reine,
und so schütztest du ihn mit deinem Blick,
o Makellose, blühende Gnade,
Unbefleckte, die die Sonne als Kleid trägt,
Königin unter den Frauen im von Flüssen umgrenzten Mailapur,
unsere große Liebe. (97)

Und schließlich wiegt sie nicht nur den Erlöser in ihren Armen, sondern macht die Erlösung zugänglich:

In Mailapur, wo die Teiche überreich sind an Muscheln und Lotusblüten,
hält die Jungfrau Maria in ihren Armen
den Außergewöhnlichen, Einzigartigen, Reinen,
der die Augen des blinden Mannes öffnete
durch das Blut und das Wasser, das aus Seiner Seite strömte,
so, wie sie die Schlange vernichtete
durch ihre machtvollen, reinen, heiligen, leuchtenden Füße -
wenn Menschen sie erreichen,
erstarrt die Welt in Ehrfurcht. (51)
Die Mutter des Einen,
dessen golden Füße mit duftendem Haar getrocknet wurden,
wohnt im strahlenden Mailapur,
umgeben von bewässerten Blumengärten in regenreichen Hainen;
entlang dem juwelenbesetzten Pfad
schmückt sie die strahlenden Häupter jener Reinen,
die in ihren Herzen verzichtet haben
und deshalb gedeihen sollen,
mit lieblichen, herrlichen Blütenkronen. (91)

Insgesamt besteht die Wirkung der Verse darin, dass sie Jesus zur Grundlage einer tief empfundenen Marienverehrung machen, wobei Maria sich als äußerst nahe und mächtige Mittlerin der benötigten Gnaden erweist. Bei alledem ist Jesus ihr Sohn, und sie wird nach wie vor als Mutter Gottes bezeichnet; in all seiner Herrlichkeit und Erhabenheit ist Jesus eine Art unterstützendes Symbol, das auf sie verweist. Mithin ist die Mutter Jesu in der Lage, denen, die zu ihren Füßen Zuflucht suchen, das ersehnte Ziel zu gewähren.

Die Strategie, sich zunächst auf Jesus als den Sohn Marias und dann auf Maria als die Mutter Jesu zu konzentrieren, ist unter anderem deshalb so wirkungsvoll, weil die Mariensymbolik mit anderen Symbolen kombiniert wird, die in der betreffenden Kultur bereits eine Rolle spielen. Sie wird als Mutter (*matar*), als Königin (*aracī*) und (zumindest im Titel des Hymnus) als Göttin (*amman*) dargestellt. Keine dieser Vorstellungen ist in Mailapur gänzlich neu; Göttinnen als machtvolle, lebenspendende, unsterbliche und unabhängige Frauen sind der südindischen Kultur bereits vertraut und zugänglicher als die Götter, mit denen sie in Verbindung stehen.

Dieser Artikel ist zu kurz, um sich näher mit der tamilischen Göttinnensymbolik zu beschäftigen, doch es lohnt sich, einige Verse aus dem *Apirami Antati* zu zitieren, einem indisch-tamilischen Hymnus aus dem 18. Jahrhundert, der ebenfalls 100 Verse umfasst, im selben Stil gehalten ist und viele Bilder heraufbeschwört, die später auch in den *Mataracamman Antati* Eingang gefunden haben. Dieser tamilische Göttinnenhymnus unterscheidet sich zwar in theologischer

Hinsicht von der marianischen Tradition, kommt ihr jedoch auf der symbolischen Ebene sehr nahe:

Juwel, das meinen innersten Sinn blendet,
Liebliche, die du in den drei schönen Städten wohnst,
Deine zarte Taille ist beladen mit Brüsten wie juwelenbesetzten Schatullen,
o Ampikai, doch noch
machst Du Ambrosia aus dem Gift,
das Shiva trank, der Träger des Haarknotens;
O schöne Dame, die so elegant im Lotus steht,
innerer Raum,
Deine Füße sind auf meinem Kopf. (5)
Schöne Dame, Gehilfin meines Vaters,
Du kommst und zerstörst die Bande, die mich halten,
Du bist tiefrot,
Du stehst auf Mahisas Kopf,
Du bist der innere Raum, der dunkle, immer jungfräulich,
in Deiner Hand ist der Schädel des Herrn der Waldtexte,
in meinen Gedanken Deine Lotusfüße. (8)
Die Blicke unseres Vaters widerspiegelnd
werden durch Deine große Güte
Deine großen Brüste größer als goldene Hügel
mit Milch für das schreiende Kind;
Girlanden waren da, und
in deinen leuchtenden Händen ein Bogen und Pfeile, und
Deine Zähne schimmerten wie junge Palmenknospen:
Komm, o Mutter,
steh genau hier, vor mir. (9)
Reichtum schenkend,
Wissen schenkend,
einen Geist schenkend, der nie ermattet,
göttliche Gestalt schenkend,
Freunde schenkend ohne Trug in ihren Herzen,
alles Gute schenkend,
Überfluss schenkend jenen, von denen es heißt, dass sie Sie lieben,
Apirami mit Fußspangen aus Blumen -
all dies durch den Blick Ihrer Augen. (69)
In jeder Richtung sehe ich
Ihr Netz und ihren Stachel,
die kühlen, frischen Blumen, wo Bienen schwärmen,
fünf Pfeile aus Rohr,
den heiligen Leib der Herrin der drei Städte,
die allem Kummer ein Ende macht,
Ihre schlanke Taille, ihren Gürtel,

das Kumkum auf Ihren Brüsten,
die Perlenkette auf Ihrem Busen. (85)[3]

Das Verhältnis von Apirami und Shiva ist sicherlich nicht dasselbe wie das von Maria und Jesus, und doch ist die Schlussfolgerung in beiden Hymnen ähnlich: „Sie" mag zwar theologisch gesehen von „ihm" abhängig sein, doch ihre Gegenwart ist die eigentliche Quelle von Leben, Schönheit und Weisheit. Es lag sicherlich in Mutaliyars Absicht, den *Mataracamman Antati* mit Hymnen wie dem *Apirami Antati* in eine Reihe zu stellen. Sein Ziel ist es, diese Hymnen durch seinen Hymnus zu ersetzen, doch im Zuge dieses Prozesses werden Symbole wie die von Maria und Apirami - mit den begleitenden Bildern, metrischen Mustern, stilisierten Signalen von Gottheit und Frömmigkeit - kombiniert und ausgetauscht und bereichern sich gegenseitig durch ihre Gegenüberstellung. Vor dem vertrauten Hintergrund der hinduistischen Göttinnenverehrung ist die Mariensymbolik einerseits etwas Heimisches, das man wiedererkennt, und andererseits etwas völlig Neues, weil bei näherem Hinsehen deutlich wird, dass Maria auch die Mutter Jesu und damit in Indien ein Neuankömmling ist. Der *Mataracamman Antati* macht deutlich, wie ein Symbol (und die von ihm abhängigen Symbole) von einer religiösen Kultur in eine andere übergeht und wie die verschiedenen Symbole sich im Verstand und im Herzen religiöser Menschen annähern, aneinander reiben und schließlich verschmelzen.

Der *Mataracamman Antati* konstruiert eine plausible Grundlage für die existentielle Positionierung der christlichen Gemeinde im südlichen Indien, wo die verfügbaren Jesussymbole nach Mutaliyars Auffassung zur Wirkungslosigkeit verdammt waren, wenn man sie nicht mit einem mächtigeren Symbol verknüpfte, das in der Region größeren Anklang fand: Maria, der Mutter Jesu. Maria harmoniert kraftvoll mit den Göttinnentraditionen von Tamil Nadu und den populären, lebendigen Symbolen dieser Kultur. „Maria, Mutter des göttlichen Sohnes" ist ein weniger mächtiges Symbol als „Jesus, Sohn Marias, die euch nahe ist und Leben schenkt". Während die Vorstellungen, Worte und Symbole vom „Gottessohn" - und vermutlich auch die Symbolik vom Lamm, vom kosmischen Christus, von Christus als der zweiten Person der Dreifaltigkeit, historischer Gestalt, Wort, Freund und Erlöser - die Brahmanen von Mailapur wohl befremdet haben werden, waren die göttliche Mutter, ihre Schönheit, die Anmut ihres Blicks und die sichere Zuflucht, die man zu ihren Füßen findet, ihnen bereits vertraut. Nun erfahren sie, dass ihr wahrer Name Maria ist und dass sie einen Sohn hatte. Das neue und alte Symbol (Maria) ist, so die Darstellung, an diesem neuen und alten Schauplatz (Mailapur) angekommen und wird nun zum beherrschenden Sinnbild, mit dem alle anderen alten und neuen Sinnbilder zu größerer Fruchtbarkeit verschmelzen.

Offenbar sind die Ansätze des *Mataracamman Antati* theologisch gesehen nicht auf fruchtbaren Boden gefallen. Trotz der vielen Vorzüge des Hymnus bin ich bisher noch keinem tamilischen Christen begegnet, der irgendetwas darüber weiß. Vielleicht hat die Symbolik des Hymnus trotz ihrer anschaulichen und

kraftvollen Darstellung der Vorstellungswelt der Christen bzw. der Hindus nicht entsprochen. Oder vielleicht war kein Theologe bereit, dem Symbol den Vorzug vor der Lehre zu geben und ausgehend von den Einblicken des *Mataracamman Antati* über Maria als die strahlende Mutter zu schreiben, deren Gegenwart Mailapur so lieblich macht, deren Füße ein Ort sicherer Zuflucht sind und deren Sohn Jesus, Gott, ist. Vielleicht ist erst jetzt die Zeit gekommen, da wir beginnen können, Theologien zu entwerfen, die der Realität des religiösen Lebens und der symbolischen Vorstellungswelt indischer Christen gerecht werden (was jedoch nicht ich, sondern nur die indischen Christen selbst beurteilen können).

Vielleicht liegt unsere Hoffnung in einer Zeit, da der Pluralismus immer mehr um sich greift und die Theologie schwach erscheint, in den religiösen Symbolen. Die Symbole führen ein eigenes Leben und treiben neue und andersartige Blüten in einem pluralistischen Umfeld und in Gebieten wie Südindien, wo das Christentum trotz seiner historischen Wurzeln nach wie vor neu und exotisch erscheint. Dass nicht Jesus, sondern Maria die fruchtbarste Versinnbildlichung ist, bestätigt, dass wirkungsvolle Symbole nicht immer und nicht ausschließlich aus korrekten theologischen Positionen erwachsen, sondern häufig vorauseilen und von der Theologie eingeholt werden müssen. Die Theologie und vielleicht vor allem die komparative Theologie muss ihre Zeit darauf verwenden, die Perspektiven und Möglichkeiten aufzuarbeiten, die die jeweils wirksamen Symbole mit ihrer Lebenskraft und ihrem Überschwang aufzeigen. Die Vorgehensweise ist einfach: Zunächst gilt es, in einer pluralistischen Umgebung auf die Symbole zu achten; dann muss man herausfinden, welche Symbole wo und für wen gedeihen; und schließlich muss man von diesen Symbolen aus Theologie betreiben und die Chancen entdecken, die sie uns bieten.

[1] Dieser Beitrag erschien erstmalig in: Amos Yong/Peter G. Heltzel (Hg.), *Theology in Global Context: Essays in Honor of Robert Cummings Neville,* New York 2004. Wiederabdruck mit Genehmigung des Verlags. Anlässlich dieses Wiederabdrucks habe ich verschiedene Änderungen vorgenommen und insbesondere die im Rahmen der Festschrift angemessenen Verweise auf die Arbeit von Robert Neville weggelassen. Über diesen Kontext kann sich der interessierte Leser in der früheren Version des Artikels informieren.

[2] Der Hymnus wurde 1888 von St. Joseph Press in Madras veröffentlicht. Diese Ausgabe enthielt eine Prosa-Paraphrasierung jedes Verses von A. Jnanaprakasa Mutaliyar. Ich habe derzeit keine Grundlage für die Annahme, dass der Hymnus wesentlich früher entstanden sein sollte, und keinerlei Informationen über Mutaliyar selbst. Da der Hymnus eine große Nähe zu tamilischen und hinduistischen Ausdrucksweisen aufweist, könnte man vermuten, dass der Verfasser zum Katholizismus konvertiert ist. Meines Wissens ist der Hymnus bisher nicht von modernen Wissenschaftlern erforscht oder gar übersetzt worden. Eine Analyse und vollständige Übersetzung der 100 Verse biete ich in meinem Buch *Divine Mother, Blessed Mother: Hindu Goddesses and the Virgin Mary,* New York 2005. Die hier zugrundegelegten Übersetzungen sind meine eigenen.

[3] Die Übersetzung ins Englische stammt von mir. Der *Apirami Antati* ist in mehreren volkstümlichen Ausgaben erhältlich, doch es gibt meines Wissens keine englische Übersetzung.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Marienverehrung in Afrika

Antoine Essomba Fouda

Die Marienverehrung ist in den Kirchen Afrikas sehr tief verwurzelt, und zwar trotz schwerwiegender und vielgestaltiger Krisen, die überall auf dem Kontinent herrschen: soziale, politische, wirtschaftliche[1], moralische und geistige Krisen. Das Klima der totalen Frustration, der Unsicherheit und Schwäche, das sich in der Mehrzahl der Länder Afrikas zeigt, ist einer der Faktoren, die viele junge Menschen antreiben, illegal in andere Länder zu immigrieren, was oft katastrophale Folgen hat.[2] Aus denselben Gründen suchen viele andere Zuflucht bei den von Kardinal Francis Arinze so genannten „neuen religiösen Bewegungen"[3], zu denen „die neuen Bewegungen protestantischen Ursprungs, die auf christlichem Boden entstandenen Sekten, die neuen orientalischen oder afrikanischen Bewegungen gnostischen oder esoterischen Typs"[4] gehören. Und man hält diese Bewegungen für fähig, wie ein „deus ex machina" des griechischen Theaters im Namen der Gottheit leichter Hand alle Probleme zu lösen, welche die Gesundheit, das Wohlergehen oder, mit einem Wort gesagt, das Glück des Menschen betreffen.
Trotz des aggressiven Proselytismus dieser Gruppen ist die Marienverehrung eine Kraft und eine sichere Zuflucht für die Christen und Christinnen Afrikas. Tatsächlich war Maria schon immer die Zuflucht der Christen, schon seit der Zeit, als sie im Abendmahlssaal mit den Aposteln im Gebet das Kommen des Parakleten erwartete (Apg 1,12-14), bis hin zu der Zeit der systematischen Ausarbeitung der Verehrung Marias durch die Konzilien. Wie aber ist diese Hinwendung zu Maria richtig zu erklären? Wenn der afrikanische Christ Maria anruft, was erhofft er sich dann, was feiert er und wie lebt er seine Marienfrömmigkeit im Alltag? Um diese Fragen zu beantworten, gehen wir aus von der Entstehung der Marienverehrung in Afrika, von ihren oft doppeldeutigen Ausdrucksformen, von den Versuchen der Inkulturation; und schließlich wollen wir die Skizze einer theologischen Reflexion über die Mariologie in unseren afrikanischen Kirchen zeichnen.

I. Die Entstehung der Marienverehrung in Afrika

1. Geschichte

Es ist zu vermerken, dass es auf dem afrikanischen Kontinent eine Menge verschiedener kirchlicher Gemeinschaften gibt. Und jede Kirche hat hinsichtlich der Beziehungen zu den Volkskulturen ihre besondere Eigenart. Es wird uns also nicht möglich sein, auf liturgischer Ebene der Marienverehrung jeder einzelnen Kirche nachzugehen. Da aber die erste Evangelisierung im Afrika südlich der

Sahara das Werk der Missionare war und da wir zu ein und derselben römischen Liturgiefamilie gehören, werden wir vor allem Konvergenzpunkte freilegen, an denen die Marienverehrung sich auf greifbare Weise ausgewirkt hat.

Die Marienverehrung nimmt in Afrika Gestalt an und wurzelt sich ein mit der Ankunft der ersten Missionare, die verschiedenen Ordensgemeinschaften angehörten.[5] Jede einzelne Ordensfamilie, bringt, obwohl sie die Anweisungen der römischen Liturgie befolgt, ihre eigene Spiritualität mit, in der Maria einen frei gewählten Platz einnimmt. Es muss auch vermerkt werden, dass die Liturgie vom Hochmittelalter bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil die fast ausschließliche Angelegenheit des Klerus war. Das Volk war bloß Zuschauer. Selbst das Lesen der Bibel war ihm nicht erlaubt. Dies war ein Bereich, der einzig und allein den Hirten der Kirche vorbehalten war.[6] Das Volk wird sich also gelangweilt Volksandachten zuwenden, unter anderen der Marienverehrung. Die von den Missionaren geförderte Marienverehrung wird also für die afrikanischen Christen das bevorzugte Feld für ihr Gebet, vor allem das Rosenkranzgebet. Die von den Missionaren in jeder Pfarrgemeinde betriebene Gründung von Maria-und-Josef-Bruderschaften, der Bau von Lourdesgrotten und vieles andere wird bald zur treibenden Kraft der christlichen Familienseelsorge, und es wird überdies positiven Einfluss auf die Mentalität und gläubige Praxis der afrikanischen Christen ausüben. Man kann hier von einem Vollzug des *sensus fidelium* reden. Tatsächlich wird hier der Glaubensinstinkt, die gelebte Glaubenserfahrung im christlichen Volk spürbar. Durch ihre Teilnahme am Leben der Kirche übernehmen die Gläubigen eine aktive Rolle im Prozess des Wachsens des Glaubensverständnisses. Ebenso verhält es sich mit dem *sensus fidei.*

Die konziliare Reform wird dann der Marienverehrung von neuem einen Impuls geben. Tatsächlich wird die Verjüngung, die feinfühlige und aufmerksame zeitgemäße Erneuerung des Gebetsausdrucks der Kirche in ihren Worten, Gebärden, Zeichen und Symbolen auch eine marianische Dimension haben.[7] Man versteht, warum das Konzil auf der „vollen, bewussten und tätigen Teilnahme der Gläubigen an den liturgischen Feiern"[8] besteht. Andererseits weist das Kapitel VIII der Konstitution *Lumen Gentium* (*De Beata*) der Mariologie ihren Ort im Verbund mit der Christologie und der Ekklesiologie an und eröffnet schon damit der Marienverehrung neue Horizonte.[9]

2. Die Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Marienverehrung in Afrika

Papst Paul VI. hat in der Exhortatio *Africae terrarum*[10] den Gedanken der „Afrikanisierung der Kirche" ausgesprochen. Er forderte die Hirten auf, „die Begegnung des Christentums mit der alten afrikanischen Tradition lebendig und wirkkräftig zu machen"[11]. Und während seiner großen historischen Afrikareise, als er in Kampala den Vorsitz beim Abschluss des Symposions der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar (SECAM) führte, weihte er den Altar der zum Gedächtnis der Märtyrer Ugandas erbauten Kirche. Dabei sprach er die histori-

schen und prophetischen Worte: „Ihr Afrikaner, ihr seid von jetzt an eure eigenen Missionare."

Der Papst lud die afrikanischen Hirten ein, in Afrika die erforderlichen Vorbedingungen dafür zu schaffen, dass die Kirche in der heutigen Lebenswelt der Menschen dieses Kontinents ihren normalen und natürlichen Prozess der Inkarnation fortsetzen könne. Weil sie „zuerst katholisch und dann erst afrikanisch ist", wird die Kirche Afrikas dem Evangelium treu sein, das in den Kulturen der Völker Wurzeln treibt und sie von innen her befruchtet. Das ist die Vorbedingung, unter der man von einem „afrikanischen Christentum" sprechen kann, das andererseits fortfahren wird, die lehrmäßige Botschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils aufzunehmen und sie sich anzueignen. Die Marienverehrung wird einer der Bereiche der Erneuerung der Liturgie der afrikanischen Kirchen in ihren das Gebet und die Praxis betreffenden unterschiedlichen Abwandlungen sein. Man kann hier die Rolle des liturgischen Gesangs, der Sakralkunst, der Gebete und der religiösen Gegenstände hervorheben.

II. Ausdrucksformen der Marienverehrung in Afrika

1. Der liturgische Gesang

Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil war der liturgische Gesang in den Kirchen Afrikas in der Regel lateinisch. Mancherorts adaptierten die Missionare höchstens Melodien, die alten Gesängen ihrer Region oder alten Volksgesängen aus Europa entlehnt wurden[13], z.B. das *Ave Maria* von Lourdes. Tatsächlich aber waren die Gesänge in den örtlichen Volkssprachen damals nicht gern gesehen, denn nach Ansicht gewisser Missionare war das heidnische Milieu der Afrikaner noch zu stark und greifbar, als dass man sich diese Art gefährlicher Abenteuer gestattet hätte. In Belgisch Kongo z.B. wurden Gesänge in den örtlichen Sprachen nur als Begleitmusik zu „stillen Messen" geduldet.[14] Von daher ist jene Aussage des Episkopats der Demokratischen Republik Kongo (ehemals Zaïre) zu verstehen: „Die Kirche stellte sich lange Zeit in ihrem Kultus, ihrer Lehrtätigkeit, ihrer Organisation als europäisch dar ..."[15]

Glücklicherweise werden die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils, die nachkonziliaren Dokumente des Lehramtes, die historische Afrikareise von Papst Paul VI. mit der Veröffentlichung des nachsynodalen Apostolischen Mahnschreibens *Ecclesia in Africa*[16] ganz im Gegenteil zu dem, was bisher galt, der liturgischen Kreativität der Teilkirchen Afrikas und dem marianischen Gesang einen neuen Impuls geben. Wenn auch nach Abschluss des Konzils die Kirchen Afrikas im Allgemeinen[17] von einer Zeit der Starre, des Zögerns, ja sogar des völligen Verstummens gezeichnet sind, die dadurch gekennzeichnet ist, dass gewisse Hirten sich dagegen stemmen, sich auf die neue Dynamik einzulassen[18], so werden andere hier die Gelegenheit erblicken, die Beschlüsse der Konzilsväter unverzüglich praktisch anzuwenden. Eines der Felder der Anwendung wird der liturgische Gesang sein, der bemerkenswerte Veränderungen erfahren wird.

Die dabei angewandte Methode wird darin bestehen, zunächst vom Psalter auszugehen und eine Harmonie seiner Worte mit der Musik herzustellen, so dass die Worte ganz neu aufblühen. Darum müssen im einheimischen Gesang Ton und Noten so viel wie nur möglich korrespondieren. Gesänge zu Ehren der Jungfrau Maria gibt es überall in großer Zahl. Bei Versammlungen und Gebetswachen fachen sie die Glaubensglut der Christen an. Was z.B. Kamerun betrifft, werden die Priesterseminare[19] zu wahren Laboratorien für die Komposition von Liedern, von denen viele Maria gewidmet sind. Wenn diese Seminaristen dann Priester geworden sind und in der Seelsorge tätig werden, fördert das sehr die Übernahme des marianischen Kirchenlieds in der örtlichen Sprache durch die christlichen Ortsgemeinden. Die Begleitung dieser Gesänge durch Instrumente der traditionellen Musik hat ebenfalls sehr zu ihrer schnellen Verbreitung beigetragen.

Mit der Zeit wird die Komposition liturgischer Gesänge im Allgemeinen und von Marienliedern im Besonderen nicht mehr ausschließliche Aufgabe von Seminaristen und Klerikern bleiben. Die gläubigen Laien machen sich nun ans Werk, Chorgesänge zu komponieren. Der manchmal ohrenbetäubende Lärm von Instrumenten wie dem Balaphon und dem Tamtam, die Lust an theatralischer Zurschaustellung und Improvisation führen mehr und mehr dazu, dass der Gesang seinen sakralen Charakter verliert und dass sich eher das Empfinden einer geistlichen Leere breit macht. Es bedarf also einer Rückkehr zur Quelle, welche die Bibel ist, und einer liturgischen Ausbildung der Christen, in der man den Nachdruck auf den Platz Marias in der Heilsgeschichte legen muss.

Gewisse Kirchen bestehen nachdrücklich auf den Gesten, die die gesamte symbolische Bedeutung des Ritus betonen. Die Haltung Marias bei der Verkündigung durch den Engel, beim Besuch Elisabeths, bei der Hochzeit zu Kana und auch im Abendmahlssaal (vgl. Lk 1,36-59; Joh 2,3-5 usw.) kann helfen, die liturgische Funktion der Frau bei der Gottesdienstfeier zu definieren. Dazu müsste man die besonderen afrikanischen Gesten von Frauen erkunden, welche den freundlichen Empfang, die Begrüßung, die anmutige Zuvorkommenheit, das Fürbittgebet, die Kollekte und die Darbietung der Gaben zum Ausdruck bringen.

Der Autor

Antoine Essomba Fouda, geb. 1957 in Kama-Ngomedzap/Kamerun, wurde 1985 von Papst Johannes Paul II. in Jaunde zum Priester geweiht und 1996 an der Pästlichen Universität Sant'Anselmo in Rom im Fach Liturgiewissenschaft zum Doktor der Theologie promoviert. Seit 1998 ist er Professor an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Zentralafrika (UCAC) und seit 2005 deren Dekan. Veröffentlichungen u.a.: Pour une proposition d'un Rituel inculturé de Mariage au Cameroun (Rom 1997); Rituel pour la célébration liturgique de lévée de corps à la morgue (Mbalmayo 2006); La liturgie dans nos Eglises: Formation, organisation et célébration (Mbalmayo 2007). Anschrift: Faculté de Théologie UCAC/ICY, B.p. 11628, Yaoundé, Kamerun. E-Mail: aessombafouda@yahoo.fr.

2. Die sakrale Kunst

Auf der Ebene der sakralen Kunst wird man auch viele kreative Begabungen und neue Ausdrucksweisen vermerken können. So integrieren die liturgischen Gewänder, die heiligen Gefäße, die Statuen der Jungfrau Maria aus einheimischen Materialien (Ebenholz, Okoumé, Boubinga) mehr und mehr die afrikani-

sche Kultur. Ausschmückungen der Kirchen, deren Patronin die Gottesmutter ist, gehen in der Darstellung der in der Gesellschaft tätigen Frau und in ihrer Beziehung zum Bereich des Heiligen und zu Gott von der afrikanischen Kunst aus. In den Kirchen Afrikas gibt es auch große Fresken, die Maria zum Thema haben. Das Bild der jungfräulichen Mutter Maria, die das Jesuskind trägt, oder das Bild Marias als der Königin von Afrika gliedern das Afrikanische in ihr kulturelles Universum ein. Darum wollen viele afrikanische Künstler sich davon inspirieren lassen. Pater Engelbert Mveng aber ist mehr als alle afrikanischen Künstler ein würdiger Avantgardist der afrikanischen Sakralkunst. Tatsächlich hat dieser Jesuitenpriester und berühmte kamerunische Künstler, den wir, seit er verstorben ist, schmerzlich vermissen, oftmals seine Inspiration aus den Wurzelgründen der Malerei und der Bildhauerei, sowohl aus seinem religiösen Empfinden als auch aus seinem traditionellen Milieu bezogen. Er hat den Nachgeborenen große marianische Fresken hinterlassen.

3. Die Gebete und die sakralen Gegenstände

Im kulturellen und religiösen Universum des afrikanischen Volkes nehmen die Frau und das Heilige einen Platz von großer Wichtigkeit ein. Dies kommt schon in der intimen und sehr starken Beziehung zwischen Mutter und Kind zum Ausdruck. Maria als Mutter Gottes (*theotókos*) und Mutter der Kirche (*Mater ecclesiae*) und der Menschheit wird also zur Helferin, an die der afrikanische Christ sich oft wendet, um ihre Fürbitte bei Gott zu erlangen. Von daher kommt der Brauch, den *Engel des Herrn* und den Rosenkranz zu beten, ebenso wie andere Formen des wirksamen Gebetes, deren besondere Adressatin Maria ist. Auch die unaufhörliche Nachfrage nach wundertätigen Medaillen und nach Skapulieren ist hier einzuordnen. Die Marienverehrung zeigt sich auch in den Kirchen, den Ordensinstituten und Ländern, die Maria zur Patronin haben. Einheimische Ordensgemeinschaften mit marianischem Charisma sind durch die Ausstrahlung ihres Gebetslebens und ihre an Marienbilder oder die marianische Farbe Blau erinnernde Kleidung die reinsten Relaisstationen für die Ausbreitung der marianischen Frömmigkeit in Afrika geworden.[20] Fast überall entstehen große Marienwallfahrtskirchen (in Südafrika, in Benin, in Kamerun, im Staat Elfenbeinküste, in der Demokratischen Republik Kongo, in Guinea Conacry, in Ghana, in Kenia, in Tansania usw.). Dies sind wirkliche Hochburgen marianischer Frömmigkeit und Spiritualität. In den Pfarrgemeinden sind die in der Mehrzahl weiblichen Bruderschaften (oder auch „Schwesternschaften") und Legio-Mariae-Gruppen Relaisstationen für die Ausbreitung der marianischen Frömmigkeit. Diese Bruderschaften haben auch die Funktion von wirtschaftlichen „Lungen" für die Pfarrgemeinden. Man muss auch bemerken, dass Marienfeste wie Mariae Verkündigung, Unbefleckte Empfängnis und vor allem das Fest der Aufnahme Marias in Gottes Herrlichkeit eine positive Auswirkung auf die Volkskulturen Afrikas haben. Sie bieten nicht nur Gelegenheit zum Feiern, sondern auch zur Entwicklung von Kreativität: Bei der Gestaltung der Motive von Webarbeiten und Stickereien, für das Kochen von festlichen Gerichten usw. Aber all diese Bemühungen können

nur bleibende Früchte tragen, wenn die gestaltenden Personen sich an der Bibel orientieren und einer vertieften liturgischen Bildung zum Thema Maria nachgehen. Dies ist eine große Herausforderung für die Kirchen Afrikas.

4. Die Herausforderung der Inkulturation

Die Inkulturation ist ein Erfordernis der Evangelisierung[21], denn „das ganze christliche Leben [...] muss inkulturiert werden", so dass es umgestaltet wird durch die Werte des Evangeliums im Licht des Paschamysteriums.[22] Wie Papst Johannes Paul II. gesagt hat: „Ein Glaube, der nicht Kultur wird, ist nicht vollständig heimisch geworden, gedanklich nicht ganz verinnerlicht und treu gelebt."[23] Denn wenn die Kultur aus dem Menschen geboren wird, so ist sie auch in ihrer Zielrichtung ganz auf den Menschen bezogen. Auch das Paradigma der Inkarnation Christi in der jüdischen Kultur wird zum Prinzip und Modell ihres unausweichlichen Dialogs mit den Kulturen. Die Einwurzelung des Evangeliums in den Sitten und Gebräuchen der afrikanischen Völker stellt aber keine leichte Aufgabe dar. Sie fordert seitens der kirchlichen Gemeinschaft Treue zur Botschaft des Evangeliums in ihrer ganzen Kraft und gleichzeitig Achtung der echten kulturellen Werte dieser Völker. Maria als eine Tochter Israels, die in ihrer heimischen Kultur verwurzelt und zugleich Dienerin des Herrn ist, wird zum Paradigma des gläubigen afrikanischen Christen. Die Übernahme der marianischen Frömmigkeit in Afrika ist also gerechtfertigt.

III. Skizze einer Reflexion über die Marienverehrung in Afrika

Wenn die Marienverehrung in den Kirchen Afrikas eine gegebene Tatsache ist, so erweist es sich als wichtig, dem afrikanischen Christen zu helfen, Maria ihren richtigen Platz in der Heilsgeschichte zuzuweisen. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil in Kapitel VIII der Konstitution *Lumen Gentium* angepriesene Methode dafür ist das Studium der Heiligen Schriften, der Kirchenväter und Kirchenlehrer, der Liturgien und der Verlautbarungen des Lehramtes.[24] Man kann tatsächlich feststellen, dass die Gottesmutterschaft Marias (als der *theotókos*) das zentrale Element und der Katalysator der marianischen Frömmigkeit gewisser Christen ist. Andere sehen in ihr das allmächtige Geschöpf, das fähig ist, die Sünden zu vergeben. Dieser theologische Irrtum verführt viele Gläubige dazu, dem Beten des Rosenkranzes viel mehr Raum zu geben als der Feier der Sakramente. Nun aber gibt es nur ein einziges Mysterium, nämlich das Mysterium Christi, mit dem seine Mutter eng verbunden ist. Eine gute marianische Katechese erweist sich also als unentbehrlich, um den Gläubigen zu erklären, welch intime Verbindung besteht zwischen der jungfräulichen Mutter und ihrem Sohn, dem Erlöser, in seinem ganzen Heilswirken, angefangen von den alttestamentlichen Vorankündigungen bis hin zur Verwirklichung in Christus und in der Kirche und schließlich bis hin zur Parusie. Diese frei gewollte Mitwirkung der

Jungfrau Maria mit dem Heilswirken ist der Schlüssel zum rechten Verständnis der Marienverehrung. Die intime Verbindung der Mutter mit ihrem Sohn, dem Erlöser, hängt eng zusammen mit ihrer intimen Verbindung mit der Kirche, die fortfährt, das Heilsgeheimnis Christi immer aufs Neue Wirklichkeit werden zu lassen. Damit die Marienverehrung im alltäglichen Leben der afrikanischen Christen Früchte bringen kann, muss sie innerhalb der Kirche gelebt werden. Maria ist in ihrer Vorbildlichkeit ein Faktor des geistlichen Wachstums für die Gläubigen, die, wenn sie die Sünde besiegt haben, Fortschritte in der Heiligkeit machen. Die Kirche als Ganze ist also unvermeidlich marianisch. Das Lehramt bringt das gut zum Ausdruck in nachkonziliaren Dokumenten wie z.B. in den folgenden: in den Apostolischen Mahnschreiben Pauls VI. *Signum Magnum* und *Marialis cultus;* in Johannes' Pauls II. Enzyklika *Redemptoris Mater* und in seinem Apostolischen Brief *Mulieris dignitatem,* welche die pastoralen, kulturellen und spirituellen Dimensionen der Marienverehrung behandeln.[25]

Schlussüberlegungen

Dieser unser bescheidener Beitrag zum Studium der Marienverehrung in Afrika lässt uns verstehen, dass Maria aufgrund ihres ganz schlichten Lebens im Gehorsam gegen Gottes Heilsplan ein beispielhaftes Geschöpf ist, dessen Leben gelungen ist. Davon müssen sich die afrikanischen Christen inspirieren lassen, und sie müssen eine oberflächliche marianische Spiritualität vermeiden, die nicht in Gottes Heilsplan verwurzelt ist. Maria, die Gottesmutter, hat sich nicht vor Leiden gefürchtet. Sie ist ihrem Sohn und Herrn treu geblieben, wenn sie teilgenommen hat an seinen Freuden (wie bei der Hochzeit zu Kana), in gleicher Weise aber, wenn sie teilgenommen hat an seinen harten Prüfungen wie auf dem Kalvarienberg. Maria ist für den Christen also ein Modell des Glaubens. Sie lehrt den Gläubigen, dass die Nähe zu Christus ihn nicht gegen Leiden abschirmt. Es geht hier nicht darum, vor den Prüfungen Halt zu machen, sondern mit Christus weiterzugehen bis zum Berg Golgota der Augenblicke unseres Scheiterns, unserer Enttäuschungen, unserer Krankheiten, wo wir aber die uns verheißene Herrlichkeit erlangen werden. Maria ist mit ihrem Sohn den Weg zum Kalvarienberg gegangen, und er hat sie zur Würde der Königin erhoben. So kündigt sich in ihr an, wie jedem, der bis zum Ende im Glauben verharrt, einmal gnädig vergolten wird. Sie ist das Bild der vollkommenen Jüngerin, das der afrikanische Christ nachahmen muss.

[1] In letzter Zeit wurden fast überall in Afrika angesichts der gestiegenen Lebenshaltungskosten, welche die Nahrungsmittelknappheit und die Verarmung verschärfen, Proteste laut (u.a. in Kamerun, Burkina Faso, Mali, Elfenbeinküste, Simbabwe).

[2] Es vergeht kaum ein Tag, an dem die westlichen Medien nicht über ganze Scharen von Illegalen berichten, die an den Toren der europäischen Länder auftauchen oder im Mittelmeer mit ihren handgefertigten Booten und Flößen, die von verzweifelten Flüchtlingen überladen sind, Schiffbruch erleiden.

[3] Vgl. Kardinal Francis Arinze, *Les Sectes et les nouveaux mouvements religieux,* in: L'Osservatore Romano (französische Ausgabe), 15. April 1991, 13.

[4] Ebd., 12.

[5] In Kamerun hatten wir z.B. zu Beginn die Pallotiner, die sich aber 1916 zurückzogen. Nach dem Ersten Weltkrieg kamen andere Missionare wie die Väter vom Heiligsten Herzen, die Spiritaner, die Mill Hill Fathers, die Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria (vgl. Engelbert Mveng, *Histoire de Cameroun,* Jaunde ^{2}1985, 41-43). In Algerien sind es die Weißen Väter, in Kongo die Missionare von Scheut (CICM) usw.

[6] Papst Clemens XI. (1700-1721) sagt 1713 in seiner Verurteilung der *Errores Paschasii Quesnel* in aller Deutlichkeit, dass die Lektüre der Heiligen Schrift nicht allen zukomme; dass es nicht allen nützlich sei, ihren Geist, ihre Frömmigkeit und ihre Mysterien kennenzulernen; dass die „heilige Dunkelheit" des Wortes Gottes die Laien von seiner Lektüre dispensiere; dass man ihnen den Anblick des Antlitzes Christi nicht vorenthalte, wenn man das Neue Testament den Händen der Christen entreiße oder es vor ihnen verschließe; dass man, wenn man ihnen die Lektüre des Evangeliums verbiete, den Kindern des Lichtes nicht das Licht vorenthalte ... (vgl. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Barcelona/Freiburg i.B./Rom/New York ^{34}1967, 2479-2485).

[7] Man braucht nur auf den in den Kirchen Afrikas anzutreffenden liturgischen Reichtum bei der Feier der Marienfeste (Unbefleckte Empfängnis, Mariae Heimsuchung, Aufnahme Marias in Gottes Herrlichhkeit) zu blicken.

[8] Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium,* Nr. 14.

[9] Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium,* Nr. 52-69.

[10] Documentation Catholique 1504 (1967), 1937-1965.

[11] Ebd.

[12] Dies war in Kampala, Uganda, wo erstmals ein Papst afrikanischen Boden betrat.

[13] Vgl. Henri Bata, *L'inculturation du chant chrétien au Cameroun,* Jaunde 1994, 4.

[14] Vgl. *Réunion de 1907 de la Conférence des Supérieurs des Missions Catholiques au Congo Belge,* in: Supérieurs des Missions, Instructions aux Missionaires, Löwen 1930. Dieses Dokument ist eine Sammlung der Instruktionen, welche die Generaloberen der Ordensgemeinschaften den Missionaren bezüglich des Verhaltens in ihrem apostolischen Wirken erteilten. Es enthält auch die Berichte über die verschiedenen Versammlungen der Generaloberen der Missionsorden.

[15] *Actes de la VIième Assemblée Plénière de l'Épicopat du Congo,* 24 f.

[16] Johannes Paul II., *Ecclesia in Africa,* Vatikanstadt 1995.

[17] Der Episkopat von Zaïre war gut darauf vorbereitet, wie die Tagesordnung seiner 6. Vollversammlung bezeugt.

[18] Wie Henri Batat in seinem oben zitierten Buch betont, zeigten sich gewisse Pfarrer sehr wenig bereit, die neuen Produktionen zu übernehmen. Sie fanden sie nicht nur seltsam, sondern verurteilten sie als barbarisch und sogar diabolisch. Vgl. Bata, *L'inculturation,* aaO., 6.

[19] Wir nennen hier nur das Priesterseminar von Otélé, das später nach Yaundé verlegt wurde.

[20] In Kamerun haben wir z.B. die Schwesterngemeinschaften Filles de Marie, die Servantes de Marie; in Kongo Brazzaville und in der Demokratischen Republik Kongo tragen die Schwestern vom Rosenkranz afrikanische Trachten mit dem Bild Marias.

[21] Es muss betont werden, dass in Johannes Pauls II. Nachsynodalem Apostolischen Mahnschreiben *Ecclesia in Africa* (Vatikanstadt 1995) der Begriff Inkulturation dreiunddreißig mal vorkommt.

[22] *Message du Synode,* in: Synodus Episcoporum, Bulletin 35 (1994), Nr. 18.

[23] Johannes Paul II., *Discours au congrès national du mouvement ecclésial d'engagement culturel.* Siehe *Lettre de fondation du Conseil Pontifical pour la culture,* in : DC 1832 (1982), 146-148.

[24] Vgl. *Lumen Gentium,* Nr. 67.

[25] Paul VI., Apostolisches Mahnschreiben *Marialis Cultus,* hg. von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich, Trier 1975; Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Mater,* hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Maria im Christentum Lateinamerikas

Diego Irarrázaval

In Lateinamerika und der Karibik gehört die aktive Marienverehrung des Volkes zu den tragenden Säulen des Katholizismus; sie bildet eine vieldeutige und die mächtigste symbolische kulturelle Ausdrucksform. Eine ihrer herausragenden Grundzüge ist der „Marianismus", der das Weibliche und Mütterliche verehrt, es aber gleichzeitig dem Männlichen unterordnet. In einem modernen Kontext trägt das Marianische dazu bei, das Gottesbild zu revidieren und neue Weisen des Christseins und der Verbindung zum Bereich des Sakralen zu formen, die uns menschlicher machen.

Diese komplexe Realität erfordert eine kritische Sichtweise und eine interdisziplinäre Hermeneutik. Ich lege den Akzent auf volkstümliche Ausdrucksformen, die im Licht des Geheimnisses Christi gesehen werden, und ich vermeide es, mehrdeutigen Phänomenen Kategorien der Frömmigkeit entgegenzusetzen. Welchen Beitrag kann die Mariologie auf einem Kontinent leisten, der von sozialer Ungleichheit und androzentrischen Verhaltensnormen geprägt ist?

I. Tradition und Erneuerung

Das Marianische stellt ein jahrtausendealtes Erbe dar, das sich auf unterschiedlichen Ebenen und Bahnen entwickelt und entfaltet. Es hat unterschiedliche historische Phasen durchlaufen: das Christentum der Kolonialzeit, den Rationalismus und die moderne Frömmigkeit, den zeitgenössischen Pluralismus und postmoderne Tendenzen. Unser theologisches Wort tritt deshalb in Dialog mit reichen Schätzen und vielen Erneuerungen. Diese Reflexion hat ihre Grundlagen

in der Offenbarung und in der Lehre der Kirche. Mit ihrer Hilfe unterscheidet sie kritisch zwischen den verschiedenen Symbolen, Bildern, Formen des gelebten Glaubens, Frömmigkeitsformen, Begriffen und ethischen Haltungen. Seit dem Konzil wird das Marianische innerhalb der Heilsgeschichte und der Sendung der Kirche für die Welt situiert und bewertet.[1]

Die Reflexion vom Standpunkt des Glaubens aus tritt in Interaktion zu anderen Interpretationen der Phänomene. Die Gestalt Marias und die marianistische Sichtweise finden ihren Ausdruck in sozialen Vorstellungen, in Formen des lateinamerikanischen Nationalismus, in Synkretismen und in christlichen Gruppierungen. Maria ist die offizielle Patronin von Ländern, Städten und Stadtteilen, und sie ist gleichzeitig das Idol der gläubigen Bevölkerung. Dieses breite Spektrum kann man nicht nur unter lehramtlichen und pastoralen Gesichtspunkten interpretieren. Es reicht auch nicht aus, sich diesen Phänomenen nur mit Hilfe der Wissenschaften zu nähern. Vielmehr erweist sich eine interdisziplinäre Untersuchung als unverzichtbar, bei der die unterschiedlichen Interpretationen einander nicht entgegengesetzt werden, sondern sich vielmehr gegenseitig in Anspruch nehmen und voraussetzen.

Was den Katholizismus angeht, so wird Maria zum Teil als Muttergottes verehrt, zum Teil wie eine Heilige neben anderen behandelt, zum Teil erfüllt sie die Funktion des Inbegriffs katholischer Religiosität, und zum Teil wird das Marianische mit nichtchristlichen Ausdrucksformen vermischt. Die Deutung der Innensicht von Haltungen (Frömmigkeitsformen), Glaubensüberzeugungen und volkstümlichen Ritualen ist also nicht einfach. Hinsichtlich der Riten um Maria und ihrer Bedeutung gilt es, mehrere Ebenen zu unterscheiden: die individuelle Ebene, die Familie, die Arbeitswelt und den politischen Bereich, die lokale und regionale Identität, die christliche Liturgie sowie säkulare und nationalistische Riten. Andere Unterscheidungen sind hinsichtlich der gelebten ethischen Überzeugungen zu treffen: Während das Marianische in einigen Kontexten die stille Ergebenheit in das Leid und das Unrecht unterstützt, so führt es bei anderen Gelegenheiten zum Widerstand gegen das Übel und zu möglichen Alternativen.

In Lateinamerika werden die Traditionen in modernen und postmodernen Kontexten neu angeeignet, und es entstehen neue Formen der Spiritualität. Hier kann man mehrere Schneisen erkennen: die katholische Restauration, ein breites Spektrum von Laienbewegungen, die Bibel- und Volkspastoral, postmoderne Formen privater Frömmigkeit. Ein anderer einflussreicher Faktor ist das, was innerhalb der einzelnen Konfessionen und darüber hinaus passiert: Viele Menschen vertrauen darauf, dass das Leben einen Sinn hat und dass es bedeutsam ist, gut zu sein. Für viele Katholiken ist diese Güte exemplarisch in Maria verwirklicht. Für viele Christen und für (säkulare) Humanisten bedarf dies keiner religiösen Erklärung. Wenn man sich deshalb mit dem Marianischen beschäftigt, dann führt uns das zu einer ökumenischen, interreligiösen und humanistischen Sichtweise.

II. Mariologie im Alltag

Die heutige Reflexion greift die Lebensweisen auf, die sich auf die Frau und Mutter innerhalb der Heilsgeschichte beziehen. Dabei werden auch die Weisen des Menschseins der Mehrheit bewusst mitbedacht, die auf intuitive Weise eine grundlegende Güte und Gerechtigkeit verwirklichen. Das Marianische ist also im Alltag ein Faktor unter anderen spirituellen und säkularen Faktoren.

1. Biblische Grundlagen

Grundsätzlich geht es darum, Maria in der alltäglichen Geschichte des Volkes zu entdecken. Diesbezüglich finden sich im Neuen Testament nur wenige, aber sehr inhaltsreiche Worte. Es handelt sich insgesamt um 152 Verse, wovon 90 im Lukasevangelium zu finden sind. Die Gestalt Marias ist tief verwurzelt in der Geschichte ihres Volkes und im gelebten Judentum der zwischentestamentarischen Zeit. Dies bedingt die Entscheidung, Maria ausgehend von der alltäglichen Erfahrung der Bevölkerung zu verstehen.

Zu jeder Zeit und an jedem Ort ist es möglich, dem Erlöser und seiner Mutter zu begegnen. Warum? „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau" (Gal 4,4). Die demütige Magd wird seliggepriesen (vgl. Lk 1,48). Folglich definiert die Inkarnation mitten unter den Armen theologisch die menschliche Geschichte. Dies lässt uns die Erlösung von der Option Gottes für die Allerletzten her verstehen, die tatsächlich die Ersten sind, von der Option Gottes für Maria. Innerhalb unserer Kontexte haben wir hier einen theologischen Ort: die Frau und die Mutter im Alltag Lateinamerikas.

Die biblischen Erzählungen berichten von gewöhnlichen Ereignissen: von Maria, die ihren Sohn gebiert, vom jungen Jesus, der verlorengeht und im Tempel wiedergefunden wird, vom Hochzeitsfest in Kana, von den Verwandten des Herrn, die ihn beschützen, ihn aber auch kritisieren, als er von der Volksmenge bedrängt wird, von Maria während des dramatischen Sterbens Jesu, und dann von Marias Gegenwart inmitten der verängstigten Apostel. Das alles sind gewöhnliche und unspektakuläre Ereignisse, die zu außergewöhnlichen Daten der Erlösung werden.

Das Gesagte steht in scharfem Gegensatz zu Redeweisen, die Maria auf sentimentale Weise glorifizieren, von der Menschheit absondern und sie zu einer Heiligen machen, die über der Kirche steht.[2] Auch wenn diese Redeweisen gut gemeint sind (zum Beispiel die Vorstellung von Maria als einer Miterlöserin, einer Co-Redemptrix), so isolieren sie Maria faktisch jedoch von der demütigen Geschichte des Heils. Es handelt sich hier um Vorstellungsweisen und Titel, die weder mit der überraschenden Tatsache der Menschwerdung („Kann denn aus Nazaret etwas Gutes kommen?", Joh 1,46), noch mit der Tatsache in Einklang stehen, dass heute so mancher unbedeutende Mensch seliggepriesen wird und die Gnade empfängt.

2. Mosaik von Glaubensüberzeugungen und Ritualen

Ohne Zweifel gibt es Aspekte, die man nicht erforschen kann, zum Beispiel die innere Beziehung des einzelnen Gläubigen zur Muttergottes oder inwiefern der Einzelne wirklich Jünger Jesu ist. Sehr wohl jedoch können die Formen der Vermittlung dessen einer Wertung unterzogen werden, das heißt, man schätzt Glaubenszeugnisse, Rituale und menschliche Verhaltensweisen ein. Eine Vielzahl von Gegenständen und Strukturen bezieht sich auf Maria: das Opfern von Kerzen und Blumen, das Rosenkranzgebet und Novenen, das Beten vor bildlichen Darstellungen, marianische Gemeinschaften, die apostolisch tätig sind. All diese Ausdrucksformen müssen von der Gemeinschaft der Kirche bewertet werden. Und die Kirche tut dies, indem sie Kontexte und Prozesse des Glaubenslebens beobachtet, ohne sich dabei auf den Binnenbereich des Religiösen zu beschränken. Dabei muss die Aufmerksamkeit der Frage gelten, unter welchen Umständen welche Verhaltensweisen zu mehr Menschlichkeit beitragen und welche Vermittlungsformen entmenschlichen. Es geht auch darum, kritisch zu beurteilen, ob bestimmte Formen dem Evangelium entsprechen oder nicht. Wir wissen sehr wohl, dass die Realität ihre Unschärfen aufweist und dass sich die Dinge zwischen den Polen einer christlichen Marienverehrung und einer Vergöttlichung Marias bewegen. Ich schließe mich keineswegs dualistischen Deutungen (Glaube oder Magie, Christozentrik oder Mariozentrik) an. Doch die unscharfen Konturen im Volk müssen sich von der einzigen Norm des Evangeliums in Frage stellen lassen: Gott und den Nächsten zu lieben.

Wie steht es nun um die Mariologie im Herzen des Volkes? Es geht um eine an der kirchlichen Lehre orientierte Reflexion, die aufmerksam auf den *sensus fidelium* in Bezug auf Maria, die Muttergottes (*theotókos*), achtet. Es ist eine Reflexion, die in großen Teilen des gelebten Glaubens und der Weisheit des Volkes die Züge eines Glaubens an einen gütigen göttlichen Schutz (mit einer impliziten „Materologie") erkennt. In einigen Teilen des Volkes verehrt man die Mutter des Jesus der Evangelien und die Mutter des pilgernden Gottesvolkes (hier gibt es eine Mariologie im eigentlichen Sinne). Zwei Beispiele dafür sind Guadalupe und Aparecida.

Die Jungfrau von Guadalupe wird in einem zärtlichen Dialog zwischen einem Indianer aus dem Volk der Nahua und der Tonantzin im Jahr 1531 *in Inantzin in Ipalnemohuani* genannt, das heißt: liebe Mutter Gottes, des Urhebers des Lebens. So stellt sie *Nican Mopohua* dar. Es handelt sich um den ersten Meilenstein einer inkulturierten und interreligiösen Theologie[3], die den Glauben

Der Autor

Diego Irarrázaval, geb. 1942, ist Priester in einer Pfarrei in Chile und gehört der Kongregation vom Heiligen Kreuz an; er leitet Kurse und Treffen an verschiedenen Orten Lateinamerikas (von 1975 bis 2005 in Peru). Er ist Professor an der Universidad Católica Silva Henriquez und ehemaliger Präsident von EATWOT (2001–2006). Veröffentlichungen u.a.: Religión del pobre y liberación (Lima 1978); Teología en la fe del pueblo (San José 1999), De baixo e de dentro (Sao Bernardo do Campo 2007). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Sterben und Auferstehen im Kontext einer volkstümlichen Tradition" in Heft 5/2006. Anschrift: Casilla 238, Correo 11, Santiago, Chile. E-Mail: diegoira@hotmail.com.

des Volkes der Nahua mit dem Christentum verbindet. Die Mestizen eigneten sich diesen Kult an, und er ist das Aushängeschild unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen und segnet symbolisch Abschnitte der mexikanischen Geschichte.
In Brasilien wurde die Statue der Aparecida im Jahr 1717 aus einem Fluss geborgen und wurde zum kolonialen und imperialen Symbol in einem Kontext von Sklaverei und Arbeit in den Minen. Sie wurde später zu einem allgegenwärtigen modernen nationalen Wahrzeichen. Maria Cecilia Domezi sagt treffend, dass „der Kolonialismus und der christliche Exklusivismus die Wahrnehmung des Indianerseins und des Schwarzseins in Maria erschweren". In modernen Zeiten wurde sie offiziell zur Königin und Patronin der Nationen erhoben, doch „innerhalb der von den Unterdrückten geschaffenen Symbolik zeigen die unterschiedlichen Vorstellungen von der Jungfrau mit den Gesichtszügen von Indianern, Schwarzen, Mestizen und Menschen überhaupt das mütterliche Antlitz Gottes"[4]. Indem die Mutter als Indianerin, als Schwarze und als Mestizin dargestellt wird, weist man einheitliche Vorstellungsweisen und elitäre Riten sowie elitäres Denken in Bezug auf Maria zurück. Darüber hinaus werden die menschlichen Züge derer hervorgehoben, die von Gott in privilegierter Weise geliebt werden.

III. Hermeneutisches Geflecht

Der Erforschung der gelebten Glaubensformen im Volk folgten (zunächst auf intuitive Weise, dann systematisch) theologische und pastoraltheologische Kommentare.

1. Marianismus und Marienverehrung

Die kulturell-spirituelle Vorstellungswelt, die einige Sozialwissenschaftler als „Marianismus" bezeichnen[5], bewirkt, dass die Verehrung der überhöhten Weiblichkeit in die Verneinung und die Opferung der Frau abgleitet. Angesichts dieser Problematik unterzieht die christliche Reflexion soziale Ausdrucksweisen marianischer Art einer kritischen Revision, die die konkrete Frau von heute lobpreisen, wenn sie sich selbst aufopfert, damit die anderen das Nötige haben.
Positiv formuliert: Die Theologie betont die Rolle Marias in der Heilsgeschichte. Mit anderen Worten: Maria zu lobpreisen bedeutet die Bejahung der Fülle des Lebens für jede Frau und jeden Mann. Die echte Verehrung der Mutter verträgt sich nicht mit einem Marianismus, der die Frau heute entfremdet, und sie verträgt sich auch nicht mit dem Androzentrismus, der sowohl den Frauen als auch den Männern schadet. Ganz im Gegenteil: Die Marienverehrung muss in Einklang stehen mit dem Magnifikat: Gott rettet den Armen. Wenn die Gemeinde heute sich auf die Mutter Jesu Christi einlässt, dann verkündet sie, dass die jahrhundertelang benachteiligte Frau zur Befreiung aufgerufen ist. Deshalb wird auf dem Weg, den die Menschen gehen, allenthalben das Fest des Lebens gefeiert.
Eine andere große Problematik besteht darin, dass Aspekte der Marienverehrung

die Kehrseite des lateinamerikanischen Machismo sind. Die Gestalt der gehorsamen und sich aufopfernden Maria fügt sich in eine androzentrische Sichtweise. Maria als die Gehorsame unterstützt die Unterordnung der Frauen. Das rechtfertigt auch die männliche Überlegenheit bis hin zum Recht des Mannes, seinen Willen durchzusetzen. Dabei handelt es sich um höchst schmerzhafte Problematiken. Es sind „Zeichen unserer Zeit", die im Licht der biblischen Offenbarung wahrgenommen werden. Im Leib Christi hat jeder Teil seinen Wert und trägt zum harmonischen Ganzen bei, wobei einer dem anderen dient, damit die Gemeinde Leben in Fülle habe.

Man kann männliche und weibliche Weisen, Maria zu verstehen, erkennen. Die Reflexion vom Standpunkt des Glaubens aus erwägt deren Bedeutung sowohl für den Mann als auch für die Frau. Es gibt Verstehensweisen dieser Beziehung, denen zufolge der Mann kein allmächtiges Wesen, sondern vielmehr ein kleiner Sohn der Mutter ist. Dennoch wird bei anderen Gelegenheiten die männliche Vorherrschaft bestärkt, wenn die Gestalt Marias dafür sorgt, dass der Arme sein Schicksal ergeben annimmt. Was die Frau betrifft, so wird ihr Kraft verliehen, wenn sie sich mit der Mutter aus Nazaret identifiziert, deren Kraft die Gabe Gottes zum Wohle der Menschheit ist.

In diesem hermeneutischen Geflecht ist es nicht nur die Wissenschaft, die die Theologie und Pastoral erhellt. Diese bringen ihrerseits Aspekte des Menschseins ans Licht und stellen die bedeutungsvolle Dichte des alltäglichen Geschehens heraus. Der Marianismus wird bekämpft, weil er Maria entstellt und die Frau von heute benachteiligt. Andererseits gibt es eine Wertschätzung für die Marienverehrung mit ihren humanisierenden Grundzügen.

2. Theologie und Lehramt

Jahrhunderte lang hat man die besonderen Attribute Marias betont, das heißt, man hat ihr Wesen als Gottesmutter und als immerwährende Jungfrau, und in jüngerer Zeit die unbefleckte Empfängnis und die Aufnahme in den Himmel erörtert. Dank dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der hervorragenden bibeltheologischen Arbeit betont man nun wieder das glaubende Menschsein Marias und ihre zentrale Rolle in der Heilsgeschichte, in deren Rahmen man die marianischen Dogmen nun versteht. Was Maria als Muttergottes (*theotókos*, Konzil von Ephesus 431) betrifft, so bemerken I. Gebara und M. C. Bingemer dazu, dass die Gabe und der Dienst der Mutterschaft das Selbstverständnis der Kirche als einer Dienerin der Armen inspiriert, denn die Inkarnation bringe die gute Nachricht von deren Befreiung mit sich. Am Dogma der Jungfernschaft schätzen die genannten Theologinnen, dass damit die Frau für immer als der Raum bezeichnet wird, in dem der Geist Gottes Wohnung nimmt. Mit dem Dogma von der unbefleckten Empfängnis (Pius IX., 1854) wurde die Leiblichkeit der Frau vom Evangelium und vom Lehramt der Kirche rehabilitiert. Die Aufnahme Marias in den Himmel (Pius XII., 1950) ist eine Wahrheit, die untrennbar mit Jesu Auferstehung und dem Sieg der Gerechtigkeit Gottes über die menschliche Ungerechtigkeit verbun-

den ist. Auf diese Art und Weise hat die feministische Theologie keine Vorrechte überdimensioniert. Vielmehr werden innerhalb der Heilsgeschichte der Glaube Marias und die Wahrheiten betont, die vom Volk Gottes erkannt und in die Praxis umgesetzt werden.

Der lebendige Glaube des Volkes hat - allgemein gesprochen - in die lehramtliche Verkündigung der lateinamerikanischen Kirche Eingang gefunden.[6] Neben vielem Lob werden auch Defizite, Formen der Sentimentalität, Fehlentwicklungen, Gefahr, Irrtum, Magie, Aberglaube und Unreinheit festgestellt. Einerseits wird gesagt, dass die marianischen Lehren die lateinamerikanische Religiosität geformt hätten und dass diese ihrerseits die Theologie inspiriere. Andererseits wird wiederholt die Notwendigkeit betont, diese Religiosität auf ein höheres Niveau zu heben und zu reinigen, ihr biblische Qualität zu verleihen und sie mit der kirchlichen Lehre zu nähren. Es gibt also entgegengesetzte Haltungen.

In jedem Fall wird die theologische Arbeit vom universalen Lehramt und dessen „Rezeption" in unserer Region vorangebracht. Das Zweite Vatikanische Konzil (*Lumen Gentium*, 8) bekräftigte die Rolle Marias für das Geheimnis Christi und die Sendung der Kirche. Das hat auch die Fünfte Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007) gemacht. Maria aus Nazaret, eine freie und starke Frau, hat eine einzigartige Sendung innerhalb der Heilsgeschichte als Jüngerin, als Mutter der Kirche, als exemplarisches Modell der Menschlichkeit.

Was die Marienverehrung betrifft, so beklagen viele Pastoraltheologen, dass sie die Anbetung Gottes ersetze. Hier muss man aufmerksamer auf die Redeweise des Volkes achten. Diese ist herzlich und voll Vertrauen auf das göttliche Leben, wie es Maria repräsentiert. Die Leute entwickeln keine Metaphysik, die Gott ersetzen würde. Man kann vielmehr mit Hilfe der Humanwissenschaften erkennen, dass Maria ein „Vorbild [...], das den Wünschen des modernen Menschen entspricht"[7], darstellt. Diese erneute Wertschätzung der marianischen Frömmigkeit findet ihre Grundlage in der Bibel, in der Liturgie, in der Ökumene und in der Anthropologie. „Die vorrangige Liebe (Gottes) für die Armen ist auf wundervolle Weise dem Magnifikat eingeschrieben."[8] Die Option der Kirche für die Armen ist in der Tatsache verankert, dass Maria und mit ihr das ganze Volk Gottes glaubend unterwegs ist.

Letztlich müssen die gelebten Glaubensüberzeugungen des Volkes nicht auf das Wesentliche zurückgeführt oder legitimiert werden. Sie werden mit Hilfe der Wissenschaften geprüft, und dann werden sie mit Grundzügen der christlichen Offenbarung in Beziehung gesetzt. Dies bringt Grundsätze hervor, die die Verehrung betreffen. Nicht die Durchführung von Riten ist es, was den Menschen rettet. Der Sinn der Verehrung ist vielmehr die liebende Beziehung zu Gott und dem Nächsten. Dies ist der hermeneutische Schlüssel für die theologische und pastorale Arbeit.

IV. Spirituelle Humanisierung

Der Übergang vom Marienkult zum Christozentrismus war zur Hauptaufgabe der heutigen Theologie und Pastoral in Bezug auf Maria geworden. Es gibt verschiedene Strömungen. Viele schlagen die Verbindung dieser beiden Seiten (Marienverehrung und ein an Christus orientierter Glaube) vor und bestehen dabei darauf, dass dem letzteren der Vorrang zukäme. Einige fordern die Aufgabe der Marienverehrung (entweder in Form einer allmählichen pädagogischen Hinführung oder auf radikale Weise) bis hin zur Liturgie und offiziellen Lehre. Die Mehrheit befürwortet den Übergang von einem von Marienverehrung geprägten Glauben zum biblischen und kirchlichen Christentum. Es gibt differenzierte und realistische Haltungen dazu. Viele Autoren schlagen vor, Maria als Modell aufzufassen, um zum Wesentlichen zu gelangen. Angesichts der Privatisierung der Frömmigkeitsformen der Massen, der Krise der marianischen Bewegung und deren aktueller neuerlicher Wiederbelebung schätzt J. Martín Velasco die notwendigen Vermittlungen und schlägt vor, die Volksfrömmigkeit dem christlichen Mysterium anzunähern.[9] Es gibt also zwei zueinander in Spannung stehende Pole: Frömmigkeitsformen des Volkes und echte Weisen des Glaubens.

Eine andere Perspektive ist die der spirituellen Humanisierung. Deren Grundlage ist das Mysterium der Menschwerdung. Innerhalb der Heilsgeschichte war Maria eine besondere Verantwortung anvertraut: in ihrem Ja zum Herrn, in ihrer Jüngerschaft, in ihrer Gegenwart im Leiden und zu Pfingsten. Als Mutter Gottes ist sie auch Mutter der Kirche und der von Gott geliebten Menschheit. Inmitten der Gemeinschaft der Kirche ist sie heute eine Verkünderin der Frohen Botschaft für das Heil der Menschen.

All dies befördert eine spirituelle Humanisierung, denn die Dynamik entspringt dem Geist Jesu Christi. Meiner Meinung nach ist dies heute im Kontext eines sakralisierten Konsums äußerst bedeutsam. Jede religiöse Ausdrucksform wird verdinglicht.[10] Der Glaube selbst wird entstellt und wendet sich an einen objekthaften Gott der Vorsehung. In diesen Zusammenhängen muss man dem Humanum den Vorrang einräumen, den solidarischen Beziehungen zwischen den Menschen, in denen Jesus Christus gegenwärtig ist. Der Herr ist gegenwärtig in „allen Nationen", das heißt in jedem Menschen und zu allen Zeiten (vgl. Mt 25,31-46).

Das Paradigma der Humanisierung hat theologische und spirituelle Konturen mit lateinamerikanischen Anklängen. Es handelt sich also nicht um etwas Esoterisches, etwas ohne Geschmack und Geruch. Es hat dogmatischen Gehalt und ein christliches Spezifikum. Die inkulturierten Formen des Christentums umfassen verschiedene Weisen, an das Leben zu glauben. Maria stellt ein Modell der Humanisierung dar. Dies ist sie aufgrund von spirituellen, theologischen und pastoralen Wegen der Völker in Lateinamerika und der Karibik. Ich betone in diesem Zusammenhang das Verhältnis zu Bildern und die Mystik des Lebens.

Die Verehrung von bildlichen Darstellungen ist in den armen Schichten, bei der

Mittelschicht und auch in einigen Teilen der wohlhabenden Schicht anzutreffen. Man findet sie bei Katholiken und bei Menschen, die mit dem christlichen Glauben und der christlichen Religion nichts zu tun haben. So ist zum Beispiel in Mexiko, wo die praktizierenden Katholiken nur einen Teil der Gesellschaft ausmachen, Guadalupe allgegenwärtig. In verschiedenen Teilen Brasiliens werden die Aparecida und andere Erscheinungsformen der Jungfrau verehrt. Die Teilnehmer an den Kulten der Candomblé und des Umbanda rufen „Unsere liebe Frau" an. Es gibt pfingstlerische Familien, die an die Jungfrau Maria glauben. Man kann also sagen, dass die an bildlichen Darstellungen orientierte Verehrung eine ökumenische, interreligiöse und humanistische Ausdrucksform ist.

Vom Standpunkt der Inkulturation aus betrachtet, stellt die Beziehung zu bildlichen Darstellungen eine privilegierte Vermittlungsform der Andersheit des Mysteriums dar, das die Menschheit errettet. In vielen katholischen Gemeinden stellt man fest, dass die Gestalt Marias auf das Mysterium Christi verweist und auf diese Weise das kulturell verankerte Paradigma der Selbsterlösung überwunden wird. Für Menschen mit einer anderen religiösen Orientierung und für einen Teil der Nichtglaubenden verweist sie auf die Bedeutung des Lebens, das sie als Frau und Mutter symbolisiert. In Lateinamerika sind bildliche Darstellungen Marias das Zentrum von Privathäusern und Arbeitsstätten, sie werden in Prozessionen mitgeführt, man tanzt um sie herum auf Patronatsfesten, sie werden von Vereinigungen von Leuten aus Randgruppen verehrt. Die bildlichen Darstellungen stehen auch in Basisgemeinden im Mittelpunkt, die sie vor Jahren noch in irgendeiner Ecke stehen ließen. Dies alles bildet eine konkrete und bedeutsame theologische Sprache, die die Frau und das Muttersein betont, die sich einem machistischen und diskriminierenden Klima widersetzt und die zu solidarischem und von Mitleiden erfüllten Handeln anderen Menschen gegenüber führt.

Was die Mystik betrifft, so gibt es neben schönen Ausdrucksformen einer kirchlichen Marienfrömmigkeit eine weit verbreitete lateinamerikanische Verehrung des Lebens/der Mutter. Darauf verweist die Alltagssprache. Es heißt: Irgendeine Person ist gütig wie Maria. Beim Beten des Rosenkranzes gedenkt die Gemeinde der Jungfrau, die mit dem göttlich-menschlichen Lebenslauf Christi vereint ist. Die Mystik drückt sich darin aus, dass man Gott nach dem Vorbild Marias in den Alltagsverrichtungen anhangt. Andere bringen ihre Frömmigkeit darin zum Ausdruck, dass sie auf dem Lebensrecht eines jeden Menschen bestehen. Es gibt Zeugnisse dafür, dass sogar die schlimmste menschliche Grausamkeit überwunden werden kann (wie im Film von Roberto Benigni, *La vita é bella,* wo ein Vater in einem Konzentrationslager mit seinem Sohn ein Spiel inszeniert). Man kann sagen, dass diese Praktiken Christologien bzw. Mariologien hervorbringen, die sich an einer neuen Menschheit orientieren. Eine andere Welt ist möglich, und sie hat schon begonnen.

Zum Schluss: Die Mariologie findet ihre Nahrung im *sensus fidei* der lateinamerikanischen Bevölkerung, die durch das Christusereignis geprägt ist. Man muss diesen Baum gut beschneiden, damit die fromme Verehrung wächst und gute Frucht bringt. Im Katholizismus und in verschiedenen Frömmigkeitsformen be-

wegt sich der gelebte Glaube zwischen einem Pol der Selbsterlösung und einem anderen Pol des empfangenen und großzügig geteilten Lebens. Man bekämpft die Reduktion des Marianischen auf das individuelle Gefühlsleben. Auch der gesellschaftliche Marianismus, der den Machismo stärkt, wird in Frage gestellt. Dennoch zeigen viele Formen der Marienvereherung die Fähigkeit des Menschen, dem Leid solidarisch zu begegnen. Sie bringen auch eine Freude am Leben zum Ausdruck, die explizit oder unausgesprochen auf Gott zurückgeführt wird, der jeden Einzelnen und jeden Abschnitt der Geschichte verwandelt.

[1] Ich bin dem Beitrag über Maria von Ivone Gebara und Maria Clara Bingemer in *Mysterium Liberationis* zu Dank verpflichtet: Ivone Gebara/Maria Clara Lucchetti Bingemer, *Maria,* in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern 1995, 593-610; Vgl. auch Leonardo Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung,* Düsseldorf 1985; Antonio Gonzales, *Mariología popular latinoamericana,* Loyola 1992; Clodovis Boff, *Maria na cultura brasileira,* Petrópolis 1995, und ders., *Mariología social,* São Paulo 2006.

[2] Luis Boyer kritisierte im Jahr 1963 den „sentimentalen und ungesunden Gnostizismus" und die Tatsache, dass Maria „immer mehr außerhalb der gemeinsamen christlichen Menschlichkeit angesiedelt wird" (so zitiert bei Stefano de Fiores, *Nuevo Diccionario de Mariología,* Madrid 1993, 1274).

[3] Miguel León Portilla, *Tonantzin Guadalupe,* Mexiko 2002, 100; vgl. Clodomiro Siller, *Para comprender el mensaje de María de Guadalupe,* Mexiko 1995; Virgilio Elizondo, *Guadalupe, madre de la nueva creación,* Estella 1999; David Brading, *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe,* Cambridge 2003.

[4] Maria C. Domezi, *María de Guadalupe y de Aparecida,* in: Aparecida, renacer de una esperanza, Bogotá 2007, 293, und dies., *A simbólica de Aparecida na V Conferencia do CELAM,* in: Espaços 15/1 (2007), 37-44.

[5] Vgl. Milagros Palma (Hg.), *Simbólica de la feminidad,* Quito 1990, 73-96; Elina Vuola, *La virgen María como ideal femenino,* in: Pasos 45 (1993), 11-20; Sonia Montecino, *Madres y Huachos,* Santiago 2007.

[6] Versch., *Nuestra Señora de America,* Bd. II, Bogota 1988, und: die Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín (Volkspastoral, 2-8, Katechese, 2), Puebla (282-303; 444-469), Santo Domingo (17-18, 36, 39, 53, 104, 142-143, 163, 229, 243-250) und Aparecida (43, 92-97, 258-274, 364, 451, 553). Die hier angeführten Schlussdokumente der Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopates sind auf Deutsch publiziert in der vom Sekretariat der Deutschen Bischöfe herausgegebenen Reihe „Stimmen der Weltkirche" (Bonn, 1979 ff). Es handelt sich um die Nummern 8 (Medellín und Puebla), 34 (Santo Domingo) und 41 (Aparecida).

[7] Papst Paul VI., *Apostolisches Schreiben „Marialis Cultus" über die Marienvereherung.* Lateinisch/Deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung, hg. von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich, Trier 1978, 85 (Nr. 37)

[8] Sekretariat der Deutschen Bischöfe (Hg.), Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Mater* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 75), Bonn 1987, Nr. 37.

[9] Juan Martín Velasco, *Devoción mariana,* in: Nuevo Diccionario de Mariología, Madrid 1993, 572-599.

[10] Vincent Miller betont die „Gefangenschaft von Formen des religiösen Glaubens innerhalb der Kultur des Konsums": ders., *Consuming religion,* New York 2005, 228. Vgl. A. Moreira,

A civilização do mercado: um desafio radical as igrejas, in: *Sociedade Gobal*, Petrópolis 1998; Ruben Dri (Hg.), *Símbolos y fetiches religiosas en la construcción de la identidad popular*, Buenos Aires 2007.

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

Tonantzin Guadalupe: Von Leid und Tod zur Auferstehung

Jeanette Rodriguez

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit der Macht, dem Bild und der Wirkung der *Tonantzin* („Unsere Mutter") *Guadalupe* in den Vereinigten Staaten und in Mexiko. Ich möchte zunächst kurz von meinen eigenen Erfahrungen mit der Marienfrömmigkeit und meiner ersten Begegnung mit diesem Bild von Guadalupe in den 1980er Jahren berichten. Anschließend werde ich den historischen Zusammenhang der Erscheinung, die Geschichte selbst und die damit verknüpften theologischen Erkenntnisse darstellen. Der Beitrag endet mit dem Beispiel einer heutigen Guadalupe-Erfahrung.

Jedes katholische Schulmädchen wird mit einem der zahlreichen Marienbilder oder einer der vielen Erscheinungen konfrontiert. Ich bin die Tochter ecuadorianischer Eltern, die in den 1950er Jahren in die Vereinigten Staaten ausgewandert sind. Das Marienbild, mit dem ich aufgewachsen bin, war *La Madre Dolorosa*. Es ist das Bild der schmerzhaften Mutter mit dem von sieben Schwertern durchbohrten Herzen. Die Schwerter symbolisieren den Schmerz, den sie als Jüngerin, als Fliehende, als Mitglied einer unterdrückten Gemeinschaft unter römischer Herrschaft und als Mutter erleiden wird, die die ungerechte Marter und Hinrichtung ihres Sohnes mit ansieht und begleitet. Diese Darstellung hat mich im Lauf der Jahre sowohl bewegt als auch abgestoßen. Zum einen erweckt *La Madre Dolorosa* Mitleid, zum anderen lehnte ich als junger, unabhängiger Teenager und in New York aufwachsende Latina dieses Bild entschieden ab. Ich war es müde, so viele Frauen, Mütter, Töchter und Schwestern um mich herum leiden zu sehen. Ich lehnte ihr Leiden vor allem deshalb ab, weil es auf scheinbar so passive Weise im Namen Gottes erduldet wurde und ich daran inmitten von Krieg, Armut, Drogen und Verbrechen nichts Erlösendes finden konnte. Das waren die Mariens, denen ich ausgesetzt war und mit denen ich aufwuchs. Erst als Erwachsene wurde ich mit einem anderen Marienbild konfrontiert, das stark und voller Hoffnung war.

Das Bild Unserer Lieben Frau von Guadalupe begegnete mir Anfang der 1980er Jahre. Ich studierte an der Graduate Theological Union in Berkeley und hatte begonnen, mit den Landarbeitern in Salinas zu arbeiten. Ich stellte fest, dass die Marienverehrung der Campesinos von großer Vertrautheit und vertrauensvoller Liebe geprägt war. Auf den folgenden Seiten will ich versuchen, meine Deutung dieses Bildes der *Tonantzin Guadalupe* zu skizzieren.

Der historische Kontext

Die Geschichte von Guadalupe scheint einfach zu sein, wurzelt jedoch in der sozio-politischen und kulturellen Vergangenheit. Die Mexikaner sind Nachfahren der präkolumbischen Olmeken, die um 1200 v. Chr. die erste bedeutende Zivilisation in Mexiko gründeten. Aufgrund ihres bleibenden Einflusses auf die anderen Kulturen der Region gilt die olmekische Zivilisation als die Mutter der mesoamerikanischen Kulturen. Durch Handel und Religion übten die Olmeken einen tiefgreifenden Einfluss auf Teotihuacán, auf die Tolteken, Maya, Azteken, Zapoteken und andere aus. Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts n. Chr. kamen sieben Stämme der Nahua in das Tal von Mexiko. Einer dieser Stämme waren die Azteken aus dem Nordwesten Mexikos, jenem Land, das als das mythische Aztlan bekannt ist. Angeführt wurde das Volk von seinem Priester, dem Tenoch. Der Legende zufolge ließen die Götter den Priester wissen, er werde an einem Zeichen erkennen, dass sie das „Gelobte Land" erreicht hatten. Dieses Zeichen war ein Adler, der auf einem Nopal-Kaktus saß und eine Schlange in seinen Krallen hielt. Es heißt, dass man dieses Zeichen in der Mitte von sieben Seen entdeckte, auf denen dann bekanntlich Mexiko-Stadt errichtet wurde.

Das Erzählen und Nacherzählen der Geschichte von Guadalupe beschwört eine große Vergangenheit herauf, eine Vergangenheit, deren Beginn und Definition auf eine göttliche Initiative zurückgeht. Die Azteken waren hervorragende Kaufleute, Künstler und Architekten und verfügten zudem über eine hochentwickelte Religion. Sie verehrten Quetzalcoatl (den Herrn); außerdem Ipalnemohuani (einen Gott, der als Vater und Mutter bekannt war); Tonatiuh (die neue Sonne); Ometeotl (den Herrn und die Herrin, die uns nah und vertraut sind). Diese Namen bringen nicht nur die Beziehung zwischen Gott und den Menschen, sondern auch zwischen Gott und dem Kosmos zum Ausdruck.

Als Hernán Cortés das Land der Azteken eroberte, bat er den König von Spanien, Franziskaner zu entsenden, die das sogenannte Neuspanien evangelisieren sollten. Die Franziskaner kamen 1521 und begannen ihre Evangelisierungsarbeit in einem Klima der gewaltsamen Unterdrückung der indigenen Völker. Für die Einheimischen war die Eroberung ein Zeichen dafür, dass ihre Götter besiegt worden waren oder sie im Stich gelassen hatten. Ihnen blieb nichts übrig als zu sterben. Das ist der Entstehungskontext der Geschichte von Guadalupe. Inmitten von Tod und Zerstörung erscheint ein großes Zeichen der Hoffnung und Befreiung - Guadalupe, die Mutter der erwarteten fünften Sonne, des neuen Quetzalcoatl.

Die heilige Maria von Guadalupe, das mütterliche Antlitz Gottes, die geliebte Mutter Gottes kommt, um ein leidendes Volk zu trösten.

Die Erzählung

Obwohl die Existenz einer mündlichen Überlieferung der Ereignisse von Guadalupe unterschiedlich bewertet wird, spricht manches dafür, dass eine solche Überlieferung und auch das Zeugnis von Juan Diego selbst tatsächlich existiert haben[1]:

„Die Kunde verbreitete sich von Indianer zu Indianer, von Gemeinde zu Gemeinde. Man begann darüber zu sprechen, was Juan Diego am Berg Tepeyac widerfahren war und was er in Mexiko-Stadt erlebt hatte; wie die Jungfrau seinen Onkel geheilt hatte und welche anderen Wunder in Gegenwart der Jungfrau von Guadalupe geschehen waren. Rasch wurden die Ereignisse in die volkstümlichen Überlieferungen integriert."[2]

Außerdem ist die Erscheinung Unserer Lieben Frau von Guadalupe aus dem Jahr 1531 in einem alten Dokument, dem *Nican Mopohua,* verzeichnet. Das älteste Exemplar des *Nican Mopohua* wurde zwischen 1540 und 1545 von einem gebildeten konvertierten Indianer namens Antonio Valeriano verfasst.[3] Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass einige Wissenschaftler diesen Bericht deutlich später, nämlich auf das 17. Jahrhundert (1649) datieren und ihn Luis Lasso de la Vega zuschreiben, der als Priester am Tepeyac tätig gewesen war.[4]

Das *Nican Mopohua,* eine Transkription des gesprochenen Nahuatl, verzeichnet die Geschichte und die Erscheinung Unserer Lieben Frau von Guadalupe. Seine Sprache ist in hohem Maße symbolisch: Sie ist „weit mehr als Worte, viel tiefer, bedeutsamer, reicher und dichter. Es ist eine einfache Sprache, direkt, sanft, präzise, elegant, klangvoll, schön, überaus bedeutsam und sogar erhaben."[5] Um die Erzählung des *Nican Mopohua* zu deuten, muss man die kulturellen Symbole und Mythen der Nahua kennen und verstehen. Zwei wichtige Aspekte des Nahuatl sind (1) die Verwendung von *disfracismos* - eine Methode, komplexe Vorstellungen zu vermitteln, indem man nicht ein, sondern zwei Wörter oder Symbole gebraucht; und (2) die Numerologie, das heißt die Verwendung symbolisch bedeutsamer Zahlen. Zwei Zahlen sind in der Sprache und Kultur der Nahua besonders wichtig: die Zahl vier, die für Vollendung steht, und die Zahl fünf, die sich auf die Mitte der Welt bezieht. Wir wollen im Folgenden vor allem diejenigen Aspekte der Geschichte herausarbeiten, die in theologischer Hinsicht aufschlussreich sind.

Der Text des *Nican Mopohua* berichtet, dass Unsere Liebe Frau von Guadalupe Juan Diego zum ersten Mal am frühen Morgen des 9. Dezember 1531, eines Samstags, erschienen ist. In der Nahua-Kultur bezog sich *muy de madrugada* (sehr früh am Morgen) nicht nur auf den Tagesanbruch, sondern auch auf den Beginn

der Zeiten. Bildlich wird also zum Ausdruck gebracht, dass etwas Neues beginnt. Das Geschehen von Guadalupe erhält die Bedeutung einer Erfahrung, die ebenso elementar ist wie der Ursprung der Welt und des Kosmos.[6]

Der Erscheinungsbericht erzählt, dass Juan Diego auf seinem Weg zur Kirche Musik gehört habe. Im Kontext der *disfracismos* des Nahuatl stand Musik für die eine Hälfte einer dualen Weise, Wahrheit, Schönheit, Philosophie und Göttlichkeit auszudrücken. Blumen und Musik manifestierten gemeinsam die Gegenwart des Göttlichen. Als Juan Diego diese schöne und bezaubernde Musik hört, fragt er sich: „Bin ich im Paradies? Kann es sein, dass ich höre, was ich höre?" Das Wort *canto* (Lied oder Musik) kommt fünfmal vor. Wie schon erwähnt, war die Zahl fünf in der Kosmologie der Nahua ein Symbol für die Mitte der Welt.[7] Damit verweist das Vorkommen von *canto* auf eine andere Weise, die Berührung mit dem Göttlichen zu erfahren, zu verstehen und aufzufassen.

Im Text stellt Juan Diego vier Fragen: Erstens: „Bin ich es wert, zu hören, was ich höre; träume ich vielleicht?" Zweitens: „Ich muss aus diesem Traum aufwachen. Wo bin ich?" Drittens: „Bin ich vielleicht im Land des Paradieses, von dem unsere Alten uns erzählt haben?" Und schließlich: „Bin ich im Himmel?" Juan Diego stellt diese Fragen nicht sofort, als er die Musik hört, sondern hält einen Moment inne. Dieses Innehalten in Kombination mit der nächtlichen Zeit steht für eine andere duale Ausdrucksweise des Nahuatl, die das Ereignis mit den Ursprüngen der Schöpfung in Verbindung bringt.[8]

Sobald er die Musik hört, blickt Juan Diego nach Osten, der Heimat der Sonne und dem Symbol Gottes. Die Sonne geht im Osten auf, und aus dieser Richtung kommt auch die Erscheinung. Sie spricht Juan Diego zunächst in der Verkleinerungsform an, die im Spanischen mit „Juan Diegito" wiedergegeben wird - eine Ausdrucksweise des Nahuatl, aus der mütterliche Liebe, Zartgefühl und Verehrung sprechen.[9] Das *Nican Mopohua* legt den Schwerpunkt nicht auf Guadalupes Erscheinung, sondern eher auf Juan Diegos „Begegnung" mit ihr.

Diese Begegnung betrifft die Welt. Guadalupes Gegenwart entlockt sogar der Erde eine Antwort. Die Blumen am Boden, so berichtet der Text, glühen wie Gold. Diese Begegnung betrifft die Welt. Guadalupe repräsentiert neues Leben für das Volk und für das Land. Ferner ist die „Herrin" der Beschreibung des Texts zufolge mit dem strahlenden Licht der Sonne umkleidet. In der Nahua-Kultur

Die Autorin

Jeanette Rodriguez ist in New York aufgewachsen; die Eltern stammen aus Ecuador. Sie promovierte 1990 an der Graduate Theological Union in Berkeley über die Wirkungen Unserer Lieben Frau von Guadalupe auf die psychosoziale und religiöse Entwicklung mexikanischer Frauen. Seit 1995 ist sie Professorin für Theologie an der Universität von Seattle und seit 2005 Vorsitzende des dortigen Departments für Theologie und Religionswissenschaft. Sie war Gründungsdirektorin des Zentrums für das Studium von Gerechtigkeit in der Gesellschaft und von 2001 bis 2003 Professorin für Gender, Diversität und Gerechtigkeit. Veröffentlichungen u.a.: Our Lady of Guadalupe: Faith and Empowerment Among Mexican-American Women (Austin 1994); Stories We Live: Cuentos que Vivimos (New York 1996); Cultural Memory: Resistance, Faith and Identity (zus. mit Ted Fortier, Austin 2008). Anschrift: Seattle University, Theology and Religious Studies Dept., 901 12th Ave., Seattle, WA 98122, USA.
E-Mail: jrodrigu@seattleu.edu.

offenbarte die Kleidung einer Person, wer diese Person war, wer sie gesandt hatte oder von wo sie gekommen war. Die Strahlen der Sonne, die von einem Punkt in Guadalupes Rücken ausgingen, zeigten der indigenen Bevölkerung, dass Gott einen Teil ihrer Erfahrung und Persönlichkeit bildete.[10] Virgilio Elizondo formuliert dies wie folgt: „Der Sonnengott war der Hauptgott im einheimischen Pantheon [...] Sie ist größer als die größte der einheimischen Gottheiten und verzichtet doch nicht auf die Sonne."[11]

Dann enthüllt Guadalupe ihre Identität: „Wisse und sei versichert, kleinstes meiner Kinder, dass ich die immer jungfräuliche Maria, Mutter des wahren Gottes bin, für den man lebt, des Schöpfers, von dem alles abhängt, des Herrn der Himmel und der Erde."[12] Guadalupe bezeichnet sich mithin selbst als (1) Mutter Gottes, der der Gott der Wahrheit ist; (2) Mutter des Lebensspenders; (3) Mutter des Schöpfers; (4) Mutter des Einen, der Sonne und Erde erschafft; und (5) Mutter des Einen, der nahe ist. Diese Titel stimmen mit den Namen der alten Aztekengötter überein. Sie bezieht sich auf fünf bei den Nahua gebräuchliche Götternamen. Guadalupe bedient sich also der Dualität und der Wendungen des Nahuatl, um zu erklären, wer sie ist und wo sie ist.[13]

Die Jungfrau sagt Juan Diego, dass sie sich eine „casita" wünscht, die für sie gebaut werden soll, damit sie dort allen, die zu ihr kommen, ihre Liebe, ihr Mitgefühl, ihre Stärke und ihren Schutz zuteil werden lassen kann. Als Standort für dieses Haus wünscht sie sich eine äußerst bedeutsame Stätte: den Tepeyac[14], auf dem sich in alten Zeiten das Heiligtum der Tonantzin befunden hatte, einer der wichtigsten Erdmuttergottheiten des aztekischen Volks. Ein Wissenschaftler erklärt, es sei „für die Azteken sehr natürlich gewesen, Guadalupe mit der heidnischen Tonantzin zu assoziieren, da beide jungfräuliche Gottesmütter waren und am selben Ort erschienen."[15]

Der Text erzählt weiter, wie Juan Diego Guadalupes Auftrag Folge leistet und zum Bischof geht, nur um von diesem zu hören, er solle zu einem geeigneteren Zeitpunkt wiederkommen. Juan Diego ist der Ansicht, dass man ihn nicht ernst nimmt, weil er ein Indianer ist, und dass die Jungfrau besser eine hochrangigere Person auswählen sollte, um ihren Auftrag auszuführen.

Sie lehnt es jedoch ab, sich einen anderen Boten zu suchen, und bekräftigt ihre Wahl. Auch wenn sie die Unterdrückung, die Juan Diego erfährt, nicht leugnet, „besteht" sie auf seiner Mitwirkung und „bettelt" darum: „Con rigor te mando"; „Te ruego." Guadalupe spricht Juan Diego die Würde und das Ansehen einer Person zu, die die Freiheit hat, selbst zu entscheiden.[16]

Nach dieser Unterredung sucht Juan Diego erneut das Haus des Bischofs in Mexiko-Stadt auf. Und wieder stößt er auf Schwierigkeiten. Nachdem der Bischof ihn befragt hat, erklärt er, er könne nicht allein auf das Wort eines Indianers hin eine Kirche bauen. Er schickt Juan Diego zurück und sagt ihm, er solle die Jungfrau um ein Zeichen bitten.

Siller macht im Zusammenhang mit dem Gespräch zwischen Juan Diego und dem Bischof eine interessante Beobachtung. Vor dem Bischof bezeichnet Juan Diego die Jungfrau als die „immer jungfräuliche heilige Maria, Mutter unseres Erlösers

und Herrn Jesus Christus". Siller sieht darin eine theologische Reflexion Juan Diegos.[17] Guadalupe bezeichnet sich niemals selbst als Mutter unseres Erlösers und Herrn Jesus Christus. Siller vertritt die Auffassung, dass mit der Rückkehr des Selbst (Juan Diegos wiederhergestellter Würde) auch die Fähigkeit und vielleicht die Freiheit des theologischen Denkens einhergeht. Vielleicht ist es aber auch seine Gewitztheit und Schläue, die Juan Diego veranlasst, Begriffe und eine Sprache zu verwenden, die dem Bischof geläufig ist.

Nachdem er eingewilligt hat, die Herrin um ein Zeichen zu bitten, damit der Bischof ihm glaubt, kehrt Juan Diego nach Hause zurück. Als er dort ankommt, erfährt er, dass sein Onkel, Juan Bernardino, krank ist. Sein Onkel bittet Juan Diego, nach Mexiko-Stadt zu gehen und mit einem Priester zurückzukommen, der ihm die Sterbesakramente spenden soll.

Juan Diego geht auf einem anderen Weg nach Mexiko-Stadt, um „die Herrin nicht zu enttäuschen". Doch auf seiner Wanderung hört er, wie die Herrin ihn ruft und ihn fragt, wohin er gehe. Juan Diego ist davon überzeugt, dass die traurige Nachricht von seinem todkranken Onkel der Jungfrau Kummer bereiten wird. Guadalupes Antwort auf Juan Diegos Anliegen erstreckt sich auf Krankheit und Bedrängnis ganz allgemein. Sie sagt zu ihm: „No temas esa enfermedad, ni otra alguna enfermedad y angustia" (Fürchte diese Krankheit nicht und fürchte auch keine andere Krankheit oder Bedrängnis).[18]

Dann stellt sie ihm fünf Fragen (auch dies wieder ein Verweis auf die Mitte der Welt). Sie fragt: „Bin ich nicht hier, ich, deine Mutter? Bist du nicht unter meinem Schatten und Schutz? Bin ich nicht deine Lebensquelle? Bist du nicht in den Falten meines Mantels, in der Verschränkung meiner Arme? Brauchst du noch irgendetwas anderes?" In diesen Fragen offenbart Guadalupe sich selbst als jemanden mit Autorität. Eine Autoritätsperson war für die Mexikaner eine Person, die in der Lage war, einen Schatten zu werfen, und genau das tat Guadalupe mit ihrem Mantel. „Unter Autorität verstehen Mexikaner [...] jemanden, der einen großen Schatten wirft [...], denn derjenige, der größer als alle übrigen ist, muss die Großen ebenso wie die Kleinen beschirmen oder beschützen."[19]

Juan Diego glaubt an Guadalupes Autorität, und Juan Bernardino wird geheilt. Doch es ist ein noch größeres Wunder, dass die Erscheinung von Guadalupe Juan Diego und schließlich dem gesamten Volk der Nahua seelische Heilung bringt. Die Heilung seines Onkels wird auf Juan ausgeweitet, der „sich sehr getröstet fühlte und mit einem Gefühl der Zufriedenheit zurückblieb."[20] Die Jungfrau trägt Juan Diego auf, zum Gipfel des Tepeyac zu gehen, dort Rosen zu schneiden, sie zu sammeln und zu ihr zu bringen. Sie berührt die Blumen und macht sich selbst in ihnen gegenwärtig. Damit bleibt sie innerhalb der symbolischen Logik der Indianer, bei denen Blumen für die Wahrheit und Gegenwart des Göttlichen standen.[21]

Voller Glauben und Entschlossenheit geht Juan Diego zum Bischofspalais. Dort stößt er bei den Höflingen auf Respektlosigkeit und Hohn, bleibt jedoch standhaft und wartet, bis er den Bischof sprechen kann. Siller macht hier eine weitere interessante Beobachtung und weist darauf hin, dass eine solche Szene durchaus üblich ist, wenn ein Indianer oder ein Armer der Macht der herrschenden Kultur

ausgeliefert ist. In diesem besonderen Fall versuchen die Diener im bischöflichen Palais Juan Diego wegzunehmen, was er in seiner Tilma (seinem Umhang) trägt, doch Guadalupe hatte ihm befohlen, die Blumen niemandem außer dem Bischof zu zeigen.

Siller misst diesem Versuch, Juan Diego die Blumen wegzunehmen, symbolische Bedeutung bei: Die herrschende Kultur versucht den Indianern die Wahrheit zu rauben. Siller vertritt die Auffassung, dass diese Wahrheit der indigenen Bevölkerung nach den Ereignissen von Guadalupe nicht mehr genommen werden kann[22], ja mehr noch: Nun ist es der Indianer Juan Diego, der dem spanischen Bischof die Wahrheit bringt.

Wieder erzählt Juan Diego dem Bischof seine Geschichte. Im Text sagt er, dass die Jungfrau „mich den Hügel hinauf sandte, um Blumen zu pflücken. Ich wusste, dass es nicht die Jahreszeit war, doch ich zweifelte nicht." Nach dieser Aussage zeigt Juan Diego dem Bischof zum Beweis die Rosen und bittet ihn, sie an sich zu nehmen. Als die Blumen aus Juan Diegos Tilma fallen, ereignet sich die fünfte Erscheinung. Auf der Tilma wird das Bild von Guadalupe sichtbar. Als der Bischof und die Umstehenden es sehen, fallen sie auf die Knie, bewundern das Bild und bereuen ihren Unglauben.

Die Geschichte handelt von der Wiederherstellung der Menschenwürde in einer zum Schweigen gebrachten und nun wiedererstarkten Stimme. Sie handelt von der Wiederherstellung einer verlorenen Sprache und einer Wahrnehmungsweise des Göttlichen. Sie handelt vom Zugang zu verlorenen Symbolen und ihrer Umwandlung in eine neue Zeit. Und schließlich handelt sie damals und jetzt von der gemeinsamen Erfahrung eines Volks - eines leidenden Volks.

Theologische Erkenntnisse

Guadalupe steht für weit mehr als für Mitleid, Linderung und einen Weg der Versöhnung zwischen den Spaniern und den indigenen Völkern des 16. Jahrhunderts. Genaugenommen hat Virgilio Elizondo bereits mindestens vier kraftvolle theologische Interpretationen dieses Dramas herausgearbeitet.[23]

Erstens bezeichnet Guadalupe sich selbst als die „Mutter des wahren Gottes, durch den man lebt", und identifiziert sich so mit der höchsten Schöpfungsmacht, das heißt mit der Macht der schöpferischen und schaffenden Gegenwart.[24] Zweitens ist Guadalupe das Symbol einer neuen Schöpfung und eines neuen Volkes: „Nur in einem Ereignis, das eindeutig himmlischen Ursprungs ist, konnte die gewaltsame Unterdrückung des mexikanischen Volkes umgekehrt und dem Volk eine neue Existenz verliehen werden, die sie wirklich mit Stolz erfüllte."[25] Drittens ist Guadalupe eine Antwort auf die tiefsten Instinkte der mexikanischen Seele, die Elizondo zufolge von der Idee der Legitimität und von der Angst besessen ist, ein verwaistes Volk zu sein.[26] Man könnte sogar so weit gehen zu sagen, dass das Drama auf ein tieferes Bedürfnis nach Würde und Wiederherstellung des Selbst reagiert, eines Selbst, das nach dem Bild und der Ähnlichkeit des

Schöpfers geschaffen ist. Zudem - und das ist vielleicht das Wichtigste - suggeriert Guadalupe, dass die tiefere Not in dem Bedürfnis besteht, das mütterliche Antlitz Gottes zu sehen. Viertens steht Guadalupe für eine Verkehrung der Machtverhältnisse: „Die Verkehrung der Machtverhältnisse erfolgte nicht durch militärische Gewalt [...], sondern durch die Durchdringung von Symbolen, deren Bedeutung bis zu einem gewissen Grad von beiden Seiten verstanden wird."[27]
Diesen Interpretationen könnte man hinzufügen, dass Gott dem Bund treu ist, der verspricht, dass Gott unser Gott und wir Gottes Volk sind. Guadalupe ist eine weitere Manifestation dieser göttlichen Verheißung.
Ein weiterer Ansatz betrachtet Guadalupe als Symbol der Auferstehung. In vielerlei Hinsicht gibt sie jeder Person die Freiheit, dem alten, zerstörerischen Leben zu sterben und an ein neues Leben zu glauben: daran zu glauben, dass sie in dieser Welt, die sie abgelehnt hat, dennoch einen Platz hat. Mit anderen Worten: Wir müssen uns daran erinnern, woher wir kommen. Wir alle sind aus Erde und dem Odem Gottes geschaffen; waren Sklaven in Ägypten, geknechtet und unterdrückt. Gott hat uns getragen und wird uns weiter tragen - der Freiheit entgegen. In der Erzählung von Guadalupe werden die, die im Zentrum der religiösen und politischen Macht stehen, dazu aufgefordert, auf die Peripherie zuzugehen und sich zu ihrer eigenen Rettung auf die Seite der Armen zu stellen.
Um in einen göttlich-menschlichen Dialog einzutreten, beschloss Gott, Menschengestalt anzunehmen. In derselben Weise tritt Guadalupe in die Welt der Nahua, die mexikanische Welt, die mexikanisch-amerikanische Welt, die Welt derer ein, die zu ihr rufen, an sie glauben und auf sie vertrauen. Sie kommt auf eine Weise, die für die Menschen unmittelbar verständlich ist - gekleidet in ihre Symbole und als Verkörperung ihrer Identität. Sie macht die Erinnerung an kulturelle Geschichten und Wahrheiten wieder zugänglich und erweckt sie zu neuem Leben. Sie begegnet den Menschen dort, wo sie stehen, und führt sie zu tieferer Weisheit. Sie benutzt ihre Symbole und führt sie über ihre Grenzen hinaus.
Schließlich kann Guadalupes Botschaft der Liebe, des Mitgefühls, der Hilfe und des Schutzes nicht zu einer reinen Frömmigkeitserfahrung eingefroren werden. Die Botschaft hat vielmehr mit der Bestätigung eines Volkes zu tun. Letztlich handelt dieses Drama von bedingungsloser Liebe und einem Platz in der Heilsgeschichte. Ihr Bild ist insofern Träger einer eschatologischen Hoffnung, als das Volk sie aufsucht, auf sie schaut und weiß, dass alles gut werden wird. Ein solches Wissen bedeutet jedoch nicht, dass die Menschen nicht mehr von ihr erwarten, im Gegenteil: Sie erhört, bestätigt, heilt und ermutigt sie. Sie fordert sie dazu auf, für sich selbst einzutreten - auch das ist Heilung.
Eine der tieferen Erfahrungen mit der Verehrung Unserer Lieben Frau von Guadalupe habe ich in Chiapas in Mexiko gemacht.[28] 1997 flohen etwa 250 Menschen aus ihren Dörfern in eine Stadt namens Acteal. Sie wurden von paramilitärischen Einheiten terrorisiert. Am 22. Dezember 1997 stürmten die Paramilitärs eine Kapelle und durchsiebten ihre Ziegelmauern mit Kugeln. Augenzeugen berichten, das Massaker habe an die sieben Stunden gedauert und 46

Menschen das Leben gekostet. Die Paramilitärs rissen auch das im Volk tief verehrte Bild der Jungfrau von Guadalupe von der Wand und brachen es in Stücke.

Einige Jahre später wollten die Überlebenden des Massakers von Acteal ihr Dorf wieder in Besitz nehmen. Sie kehrten zurück und brachten das notdürftig geflickte Bild ihrer Guadalupe mit, die sie nun die Jungfrau vom Massaker nannten. Sie hatte sie während des Massakers begleitet - genau so, wie sie fast fünf Jahrhunderte zuvor ihre indigenen Vorfahren durch die Zeit der Eroberung begleitet hatte. Auch heute lässt sie jeden, der sie beim Namen ruft, auf eine vertraute und tröstende Weise ihre Gegenwart spüren.

Diese Verehrung ist Teil einer bestimmten Kultur und erzählt doch eine universale Geschichte von Gottes Gegenwart in dieser Welt. Kontextuell gesehen ist es eine Geschichte von Betrug und Vertrauen, Zerstörung und Hoffnung, Tod und Auferstehung. Sie enthält das Paschamysterium des mexikanischen Volkes und, dank der Mittlerin Guadalupe, seine Auferstehung zu einer neuen Schöpfung.

[1] Vgl. Thomas J. Ascheman, *Guadalupan Spirituality for Cross-cultural Missionaries* (Magisterarbeit an der Catholic Theological Union), Chicago 1983, 84.

[2] Clodomiro L. Siller-Acuña, *Flor y canto del Tepeyac: Historia de las apariciones de Santa María Guadalupe*, Mexiko-Stadt 1981, 11.

[3] Vgl. Virgilio P. Elizondo, *La Morenita: Evangelizer of the Americas*, San Antonio 1980, 47-48; Mario Rojas, *Nican Mopohua: Traducción del Nahuatl al Castellano*, Huejutla 1978; Siller-Acuña, *Flor y Canto*, aaO., 14. Die Übersetzung der Zitate aus dem Text von Mario Rojas stammen von der Verfasserin.

[4] Martinus Cawley, *Guadalupe - from the Aztec language* (CARA studies in Popular Devotion, Nr. 2: Guadalupan Studies, Nr. 6), Lafayette, OR 1984.

[5] Jeanette Rodriguez, *Our Lady of Guadalupe. Faith and Empowerment among Mexican-American Women*, Austin, TX 1994, 37.

[6] Siller-Acuña, *Flor y canto*, aaO., 37, zitiert nach Rodriguez, *Our Lady of Guadalupe*, aaO., 38.

[7] Ebd., 38.

[8] Ebd., 38-39.

[9] Ebd., 39.

[10] Ebd., 40.

[11] Elizondo, La Morenita, aaO., 85.

[12] *A Handbook of Guadalupe*, Kenosha, WI 1974.

[13] Siller-Acuña, *Flor y Canto*, aaO., 41.

[14] Ebd., 41.

[15] William Madsen, *Religious Syncretism*, in: Manning Nash (Hg.), Social Anthropology, Bd. 6: Handbook of Middle American Indians, Austin 1967, 369-391.

[16] Siller-Acuña, *Flor y Canto*, aaO., 42.

[17] Ebd., 42.

[18] Ebd., 43.

[19] Ebd., 43.

[20] Ebd., 43.

[21] Ebd., 44.

[22] Ebd., 44.

[23] Elizondo, *La Morenita*, aaO., 87-92.

[24] Ebd., 88.

[25] Ebd., 90.

[26] Ebd., 90.

[27] Ebd., 91.

[28] Die folgende Geschichte liegt bereits veröffentlicht vor, s. Jeanette Rodriguez, *The Virgin of Massacre*, in: Virgilio Elizondo/Allan Figueroa Deck/Timothy Matovina (Hg.), The Treasure of Guadalupe, Lanham, MD 2006.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Unsere Liebe Frau von Lourdes: Glaube und Kommerz an einem Marienwallfahrtsort

Suzanne K. Kaufman[1]

Das Bild, das sich dem heutigen Lourdes-Reisenden bietet, ist zweigeteilt: Auf der einen Seite sieht er Scharen von schwerkranken Pilgern an der heiligen Stätte trinken, baden und beten, und auf der anderen Seite sieht er nicht minder große Scharen von Kunden in den zahlreichen Devotionalienläden rechts und links der beiden zum Wallfahrtsbezirk führenden Hauptstraßen einkaufen. Diese beiden Phänomene gelten bei frommen Katholiken ebenso wie bei weltlichen Beobachtern gemeinhin als voneinander unabhängige, ja einander diametral entgegengesetzte Aspekte der Volksfrömmigkeit. Der Anblick von Helfern, die sich um die Kranken kümmern, oder von Pilgern, die inbrünstig an der Grotte beten, in der Bernadette Soubirous die Jungfrau Maria gesehen haben soll, erweckt in einem Besucher unserer Tage den Eindruck eines tiefen Glaubens. Dagegen ruft der Anblick der unzähligen Devotionalienhandlungen, die in Flaschen abgefülltes heiliges Wasser, massenweise produzierte religiöse Artikel und eine enorme Vielfalt an Souvenirs - vom Lourdes-T-Shirt bis zum Muttergottes-Flaschenöffner - feilbieten, nicht selten Spott, Unbehagen oder sogar Abscheu hervor. Für viele gläubige und nichtgläubige Menschen beschwört dieser Handel mit sakralen Objekten nicht das Bild eines tiefen Glaubens, sondern der religiösen Würdelosigkeit herauf.

Der vorliegende Beitrag will diese sehr gegensätzlichen Lourdes-Bilder hinterfragen. Ausgehend von der Beobachtung, dass das Spirituelle und das Materielle an Pilgerstätten schon immer eng miteinander verflochten gewesen sind, werde ich die These vertreten, dass das Zusammenspiel von katholischer Frömmigkeit und kommerzieller Kultur in Lourdes in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts neue, aufregende Ausdrucksformen der volkstümlichen Religiosität hervorgebracht hat. Aufgrund der Kürze des Aufsatzes werde ich mich darauf konzentrieren, wie die moderne Entwicklung in den Bereichen der Eisenbahntechnologie, der Zeitungswerbung und der en gros produzierten religiösen Objekte eine lokale Stätte der Marienverehrung in ein kulturelles Massenereignis verwandelt hat - ein Ereignis, das mithilfe arrangierter Rituale, in großen Mengen produzierter Artikel und preisgünstiger Vergnügungen nicht nur zur Erbauung, sondern auch zur Unterhaltung der Frommen beitrug. Kurz: Die kommerzielle Kultur, die im späten 19. Jahrhundert in Lourdes entstand, bot katholischen Pilgern und vor allem einfachen Frauen ländlicher Herkunft aufregende und emotional anrührende Formen der Interaktion mit der Jungfrau Maria.

Religiöser Kommerz ist keineswegs ein Phänomen der modernen Zeit. Wissenschaftler, die sich mit dem Europa des Mittelalters und der frühen Neuzeit beschäftigen, wissen seit Langem, dass Glaube und Kommerz sich in der alltäglichen Welt gelebter Religion regelmäßig vermischt haben. Diese Art der Verschmelzung ist bei der Pilgerschaft und anderen Formen der Volksfrömmigkeit klar zu erkennen. Wenn Pilger zu heiligen Stätten zogen, dann beteten sie, baten die Heiligen und die Jungfrau Maria um Hilfe und sühnten für Dinge, die sie in der Vergangenheit begangen hatten. Außerdem suchten sie nach greifbaren Zeichen der Gegenwart Gottes, indem sie die realen Schauplätze berührten, nach Reliquien Ausschau hielten, Artefakte sammelten und Souvenirs kauften. Da Kleriker und Laiengläubige gleichermaßen Wege suchten, mit dem Heiligen zu interagieren, entwickelten sie eine ganze Palette von Pilgeraktivitäten, die formelle Riten, informelle Praxis und Alltagsfrömmigkeit umfassten und dabei das Spirituelle mit dem Materiellen und das Kommerzielle mit dem Religiösen mischten.[2]

Die materiellen Praktiken und Rituale, die man mit dem vormodernen Pilgerbetrieb assoziiert, sind mit Anbruch der Industriegesellschaft nicht verschwunden, sondern wurden im Rahmen der aufkommenden Massenkultur des späten 19. Jahrhunderts wiederaufgegriffen. Allerdings haben die Historiker, die sich mit dieser späteren Periode beschäftigten, die Verbindungspunkte zwischen Glauben und Marktplatz typischerweise ignoriert - vielleicht aus Furcht, die Integrität ihres Forschungsgegenstands zu „besudeln". Tatsächlich haben sich die historischen Darstellungen der Volksfrömmigkeit des 19. Jahrhunderts lieber auf die Erfahrung der „unschuldigen Landbevölkerung" konzentriert - Mystikerinnen, Seherkinder und ihre ländliche Anhängerschaft - und sie als die eigentlichen Vertreter einer authentischen Basisreligiosität dargestellt.[3] Solche Analysen ließen die kommerzialisierte Religion, die man für oberflächlich oder nicht authentisch hielt, außer Acht und leisteten damit der weitverbreiteten Fiktion

Vorschub, dass „echte" religiöse Verehrung antiweltlich und außerhalb der modernen Entwicklung angesiedelt ist. Diese Art der Analyse ist gleichzeitig selbstbeschränkend und gefährlich. Sie hat Wissenschaftler dazu verleitet, gewisse Ausprägungen der Volksfrömmigkeit als „heiligen Kitsch" abzutun und die Gläubigen - vor allem Frauen und Nicht-Eliten -, die diese religiösen Aktivitäten pflegen, in ihrer Vorliebe für „sentimentale" und „kommerzialisierte" Andachtsformen der religiösen Verehrung als rückwärtsgewandt und kindlich zu betrachten. Im Folgenden will ich versuchen, diese Art der Interpretation zu korrigieren, indem ich Lourdes als pulsierenden Ausdruck des modernen Marienglaubens analysiere und die These aufstelle, dass der religiöse Kommerz an dieser Stätte die Beziehungen zur Jungfrau Maria belebt und den Gläubigen geholfen hat, ihrer Liebe zu Freunden und Verwandten Ausdruck zu verleihen.

Die Entwicklung eines modernen Marienwallfahrtsorts

Die Pilgerstätte von Lourdes zu Füßen der französischen Pyrenäen ist noch verhältnismäßig jung. Am 11. Februar 1858 sah das 14-jährige Bauernmädchen Marie Bernard Soubirous, genannt Bernadette, in einer Grotte namens Massabielle eine Erscheinung der Jungfrau Maria. Während der folgenden fünf Monate sollte die junge Seherin die Jungfrau noch siebzehnmal vor Tausenden von Zeugen erblicken. Im Verlauf dieser fortgesetzten Visionen entdeckte Bernadette eine Wasserquelle und berichtete, die Dame habe sich in der Erscheinung selbst als die Unbefleckte Empfängnis bezeichnet. Sofort überprüften Einwohner des Ortes die Quelle auf ihre heilenden Kräfte und machten Lourdes zu einer lokalen Pilgerstätte.

Ein solches Szenario der Volksfrömmigkeit war in dieser Zeit nichts Außergewöhnliches. Das gesamte 19. Jahrhundert hindurch gab es immer wieder Frauen und Kinder, die behaupteten, sie hätten Visionen der Jungfrau Maria gehabt. Rasch entwickelten sich um diese Seher herum volkstümliche Kulte, und die Schauplätze ihrer übernatürlichen Erfahrungen wurden zu Wallfahrtsorten. Das Ungewöhnliche an Lourdes war die schnelle Anerkennung der marianischen Visionen seitens der Kirche und die außerordentliche Entwicklung der Stätte im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts. Nachdem er anfänglich versucht hatte, Bernadettes Visionen und die Scharen, die herbeiströmten und das Mädchen sehen wollten, zu ignorieren und sogar zu leugnen, erklärte der Ortsbischof

Die Autorin

Suzanne K. Kaufman ist Associate-Professorin für Geschichte an der Loyola-Universität in Chicago. Zu ihren Forschungsinteressen gehören die moderne europäische Sozial- und Kulturgeschichte, die Geschichte von Religion und Volkskultur sowie die Geschichte von Frauen und der Geschlechterfrage. Veröffentlichung u.a.: Consuming Visions: Mass Culture and the Lourdes Shrine (Ithaca, NY 2005). Anschrift: Loyola University Chicago, Department of History, Crown Center, 6525 North Sheridan Road, Chicago, Illinois 60626, USA. E-Mail: skaufma@luc.edu.

1862 die Erscheinungen für echt. Als er 1866 den Missionaren von Notre-Dame de Garaison die Verwaltung der heiligen Stätte anvertraute, schlug die Geburtsstunde eines neuen Wallfahrtsorts. An die zehn Jahre später machten die Augustinerpatres von der Himmelfahrt Mariä, ein in Paris ansässiger Männerorden, Lourdes zum Ziel einer jährlichen landesweiten Wallfahrt. Mithilfe der Eisenbahn und der katholischen Volkspresse verwandelten die Assumptionisten Lourdes in eine Stätte des Massenpilgertums, die Jahr für Jahr von Hunderttausenden frommer Katholiken besucht wurde. Anfang des 20. Jahrhunderts kamen im Rahmen kirchlich gesponserter Nationalwallfahrten etwa eine halbe Million Pilger - weitgehend Frauen aus dem ländlichen Frankreich - nach Lourdes. Was diese Pilger vorfanden, war ein monumentaler Wallfahrtsbezirk mit durchdachten rituellen Inszenierungen und eine wirtschaftlich hochentwickelte Touristenstadt mit einer überreichen Vielfalt an religiösen Artikeln und Dienstleistungen.[4]
Noch bevor die nationalen Lourdes-Wallfahrten begannen, entwickelten die Garaison-Patres (die man gemeinhin die Grotten-Patres nannte) ehrgeizige Expansionspläne für den Wallfahrtsort. Sie investierten in einen städtischen Erneuerungsprozess, um Lourdes zu einer attraktiven und funktionierenden Touristenstadt zu machen. In Zusammenarbeit mit den Stadtvätern ließen sie alte Viertel abreißen, neue Straßen bauen, elektrische Leitungen verlegen und Hotels errichten. Diese Veränderungen machten Lourdes mit seinen beiden von Hotels, Restaurants und Souvenirshops gesäumten Hauptstraßen, über die die Pilger zum Heiligtum gelangten, zu einem neuartigen Wallfahrtsort, der mehr und mehr einem Erholungsort des 19. Jahrhunderts ähnelte. Als die nationale Lourdes-Wallfahrt erst einmal eine feste Institution geworden war, nutzten die Grotten-Patres innovative Technologien, die ein neues Massenpublikum von finanziell unterschiedlich situierten Pilgern anlocken und halten sollten. Spezielle Reiseführer, Zeitungswerbung, massenweise produzierte Ansichtskarten und neue Formen der visuellen Unterhaltung gehörten zu den zahlreichen Hilfsmitteln, die man einsetzte, um Informationen über den Wallfahrtsort zu verbreiten und die Gläubigen auf die verschiedenen verfügbaren Güter und Dienstleistungen aufmerksam zu machen. Diese schriftlichen und visuellen Hilfsmittel wurden zu einem wichtigen Bestandteil der Devotionalienkultur des Wallfahrtsbetriebs und führten zunehmend dazu, dass die Pilger lernten, religiöse Verehrung mit modernem kommerziellen Austausch und den entstehenden Praktiken der Massenkultur zu verbinden.

Lohnendes Lourdes: Führer, Artikel und Attraktionen

Der Pilgerführer war ein besonders wichtiges Hilfsmittel, um die Interaktion des Pilgers mit der heiligen Stätte zu gestalten. Wie die weltlichen Reiseführer derselben Epoche enthielten diese Texte über Lourdes praktische Informationen über Verkehrsmittel und Unterkünfte sowie religiöse Instruktionen für eine „gu-

te" Wallfahrt. Gleichzeitig aber sollten die Führer Werbezwecken dienen und die Phantasie des Pilgers anregen, indem sie die heilige Grotte als neue und kommerziell pulsierende Pilgerstätte präsentierten. Ein 1893 von Abbé Martin verfasster Führer pries „das neue Viertel mit seinen prächtigen Hotels von kolossalen Proportionen und den zahlreichen Geschäften". Ein anderer Führer verwendete eine ähnliche Sprache und ermunterte die Pilger dazu, „den Boulevard und die Avenue de la Grotte" hinunterzugehen und „die prächtigen Hotels und die großartigen Geschäfte mit Andachtsgegenständen" zu bewundern.[5]

Die Reiseführer führten die Pilger auch in neue Formen des kommerziellen Austauschs ein, die für eine heilige Reise wesentlich werden sollten. Viele solcher Bücher informierten die Pilger beispielsweise darüber, wie man sich beim Einkauf von religiösen Artikeln zu verhalten hatte, und priesen die Kundenfreundlichkeit der neuen religiösen Supermärkte („kein Feilschen!"), die um den Wallfahrtsbezirk herum eröffnet wurden. Andere Führer empfahlen einen „Schaufensterbummel" oder Spontankonsum - alles Praktiken, die den meisten Besuchern aus dem ländlichen Frankreich eher fremd waren. Ein Führer gab den Pilgern folgende Anweisungen: „Man geht durch die Stadt und macht seine Besorgungen, kauft materielle Erinnerungen, Bilder, Rosenkränze, mit allen Segnungen und allen Arten von Ablässen, Medaillen und niedliche Anhänger, Schmuckstücke", weil solche Artikel ihre Verwandten, ihre Freunde und insbesondere neugeborene Kinder „unter den Schutz Mariens" stellen würden.[6] Dadurch, dass sie diese Artikel mit der schützenden Macht des Gnadenorts in Verbindung brachten, trugen die Pilgerführer dazu bei, neue Arten des kommerziellen Austauschs zu institutionalisieren und diese letztlich mit dem Andachtswerk des Pilgers zu verknüpfen, der an der heiligen Stätte für andere betete.

Örtliche Unternehmer entdeckten auch innovative Methoden, bei der wachsenden Klientel von Pilgern, das heißt potentiellen Kunden, Werbung für ihre Waren und Dienstleistungen zu machen. Da diese Pilger nur wenige Tage blieben, musste man ihnen beibringen, ihr Geld - und sei es auch nur für ein bestimmtes Objekt - sehr rasch auszugeben. Hierzu benutzten die Geschäftsleute Reiseführer, Postkarten und das eigene Magazin der Wallfahrtsstätte, das *Journal de la Grotte,* um ihre Waren und Dienstleistungen anzupreisen, wobei sie die Marketingstrategien in Paris ansässiger Kaufhäuser übernahmen, um massenweise produzierte religiöse Artikel zu vermarkten. So verkündete die *Maison Puccini* beispielsweise, dass man in der Lage sei, über 10.000 Ausführungen von Heiligen und der Jungfrau Maria in unterschiedlichen Größen herzustellen, und pries ihre Waren mit einer Postkarte an, auf der die Photographie einer endlosen Reihe identischer Statuen zu sehen war.[7] Die Wirkung dieser Art von Reklame beruhte auf dem Bild: Der Anblick einer solchen Masse gab den Pilgern die Sicherheit, dass jeder ein religiöses Andenken mit nach Hause nehmen konnte, um die Erinnerung an das Erlebte nach seiner Heimkehr wiederaufleben zu lassen. In einer vom Aufkommen der reproduzierbaren religiösen Kunst geprägten Ära (dem sogenannten Saint-Sulpice-Stil)[8] verlieh die Tatsache, dass selbst die kleinsten Statuetten in diesen Geschäften nun mit den Bildwerken in den Kirchen identisch waren,

diesen Massenartikeln die Aura und Legitimität offizieller religiöser Ikonographie. Und tatsächlich waren die kleinen Figuren von Notre-Dame de Lourdes in diesen Geschäften direkte Kopien der Statue in der Grotte selbst.

Diese Werbelogik war auch bei der Vermarktung völlig neuartiger Devotionalien zu beobachten. Ein religiöser Großhändler wie die *Alliance Catholique* rühmte sich nicht nur seiner Fähigkeit, riesige Mengen an traditionellen Artikeln wie Medaillen und Rosenkränzen herzustellen, sondern bot auch ein Sortiment neuer religiöser Waren an, die das Kaufhaus als „phantastische Neuheiten" bezeichnete. Zu diesen neuen Produkten zählten Metalltassen, Serviettenhalter und metallüberzogene Ständer - alle mit aufgeprägten Bildern von der Wallfahrtskirche, der Grotte und Bernadettes Visionen -, die man für ein bis zwei Francs käuflich erwerben konnte. Der vielleicht ungewöhnlichste der neuen Artikel, die nun in Lourdes verkauft wurden, waren die *Pastilles de Lourdes* - rautenförmige Lutschbonbons aus Zucker und dem heiligen Wasser aus der Grotte. Der Hersteller dieses neuen Produkts, die Firma F. Valette, feierte ihre Pastillen als ein Wunder der modernen Wissenschaft und Industrie, das den Katholiken den Zugang zu den heilenden Kräften des Wallfahrtsorts erleichterte. Schon 1888 verwandten die Werbebroschüren der Firma eine solche Rhetorik und priesen die in der Fabrik hergestellten Bonbons als die neue und bessere Art, Lourdes-Wasser mit nach Hause zu nehmen. Die Pastillen waren eine vorteilhaftere und modernere Alternative zum Wasser: leicht, bequem in ihrer eigenen Dose zu transportieren und mit dem Aufdruck der Quelle und der Basilika überdies ansprechend dekoriert. Die Broschüre versicherte den Pilgern außerdem, ihre Fabrik liege in der Nähe der Grotte, womit vielleicht der hohe Anspruch untermauert werden sollte, dass ein einziger Tropfen Wasser - so viel war in einer Pastille enthalten - wirksam genug war, „um sowohl körperliche als auch seelische Leiden zu heilen". Wer diese rautenförmigen Süßigkeiten kaufte, hatte zudem die Möglichkeit, „den daheim gebliebenen Verwandten und Freunden vollkommen authentische Erinnerungen an eine Wallfahrt mitzubringen, die nur den Privilegierten vergönnt ist". Denn, wie die Broschüre geschmeidig bemerkte: „Nicht alle können zum Wasser der Quelle gelangen [...], doch das Wasser der Quelle kann zu allen kommen."[9]

So, wie die Verkäufer religiöser Artikel die in Paris üblichen modernen Werbestrategien übernahmen, ahmten Unternehmer in Lourdes auch Formen der Unterhaltung nach, die gerade in der Hauptstadt populär waren: Ende des 19. Jahrhunderts bot eine ganze Reihe lokaler Attraktionen - Dioramen, Panoramen und Wachsfigurenkabinette - den Pilgern die Gelegenheit zu einer Begegnung mit Bernadette und der Jungfrau Maria. Die Lourdes-Führer priesen diese Sehenswürdigkeiten auf ganz ähnliche Weise an wie die Pariser Unternehmer ihre eigenen Attraktionen: Dioramen und Wachsfigurenkabinette gaben die historischen Schauplätze und Personen außerordentlich naturgetreu wieder und schenkten den Pilgern auf diese Weise einen „authentischen" Moment der Vergangenheit. Für nur fünfzig Centimes erhielt ein Massenpublikum die Gelegenheit, diese Momente mit unmittelbarer Intensität zu erleben. Ein Führer behauptete, das Diorama in Lourdes reproduziere die erste Erscheinung in Lourdes „mit

einer Detailtreue, dass man glauben könnte, Zeuge der wunderbaren Begebenheit zu sein und mitzuerleben, wie die heilige Jungfrau zu Bernadette spricht"[10]. Als dann auch das *Journal de la Grotte* Anzeigen abdruckte, in denen für diese Attraktionen geworben wurde, schien das Heiligtum selbst diesen volkstümlichen Vergnügungen den Stempel der institutionellen Billigung aufgedrückt zu haben.[11]

Pilgerpraktiken und religiöse Erfahrung

Die Vermarktung sakraler Artikel und Attraktionen führte natürlich dazu, dass die Lourdes-Pilger derartige Dinge als wichtigen Bestandteil des Wallfahrtserlebnisses betrachteten. Wie aber reagierte die religiöse Zielgruppe auf solche Werbebotschaften? Die Frage nach der Rezeption, die ohnehin immer schwer einzuschätzen ist, wird durch die Tatsache verkompliziert, dass die weiblichen Pilger und die einfachen Leute nur selten schriftliche Erinnerungen an ihre Lourdes-Wallfahrten hinterlassen haben. Doch die wenigen Belege, die uns vorliegen (anekdotenhafte Berichte und veröffentlichte persönliche Schilderungen), weisen darauf hin, dass die Lourdes-Pilger diese neuartigen Andachtserfahrungen gerne angenommen haben. Sehr deutlich wird diese Empfänglichkeit in den veröffentlichten Memoiren von Madeleine D. Ihre persönliche Schilderung suggeriert, dass die massenweise produzierten religiösen Artikel dazu beitragen können, den Pilgern eine bedeutsame und freudige spirituelle Erregung zu verschaffen. Die Beschreibung ihres ersten Besuchs der Lourdes-Grotte ist beispielsweise von einem tiefen Moment des Wiedererkennens geprägt: „Man sieht die Statue Unserer Lieben Frau von Lourdes, wie ich sie zuhause auf meiner Kommode stehen habe, nur viel größer." Sie kniet nieder, küsst den Boden und betet, den Blick fest auf die Statue gerichtet. Was an diesem Bericht auffällt, ist die Tatsache, dass Madeleine beim Anblick der Felshöhle, in der die Jungfrau Bernadette erschienen war, sofort an ihre eigene kleine Marienstatue dachte, die sie beim Beten immer ansah. Offenbar hat diese kleine Figur Madeleine ein starkes Gefühl der Verbundenheit mit dem Gnadenort geschenkt.[12]

Natürlich haben katholische Gläubige schon immer materielle Gegenstände benutzt und mit ihnen interagiert, um sich den Heiligen, der Jungfrau Maria und Gott nahe zu fühlen. Den Rosenkranz zu beten oder ein Skapulier zu tragen sind nur zwei der zahlreichen Praktiken, deren sich katholische Laien bedient haben, um ohne klerikale Hilfe eine Beziehung zu Gott aufzubauen. Und in ähnlicher Weise war es schon seit dem Mittelalter eine anerkannte Praxis für fromme Gläubige, an einem Wallfahrtsort eine kleine Medaille, heilige Karte oder ein Amulett zu erwerben, um sich an ihre religiösen Reisen zu erinnern und ein Stück des Heiligen immer bei sich tragen zu können. Die Lourdes-Pilger waren da nicht anders. Auch sie stützten sich auf die Vermittlung materieller Objekte, die ihnen halfen, Beziehungen zur spirituellen Welt aufzubauen. Der Punkt, den ich hier betonen möchte, ist der, dass das Aufkommen der Massenproduktion und neuar-

tiger Souvenirs diese Beziehungen nicht zwangsläufig verwässerte, sondern für viele Katholiken womöglich sogar förderte. Dank der Tatsache, dass man an der Wallfahrtsstätte preisgünstige Votivkerzen kaufen konnte, waren beispielsweise viele Pilger in die Lage, Devotionalien zu erwerben, die ihnen die Teilnahme an den Lichterprozessionen ermöglichten. Die Massenfertigung günstiger Plastikfigürchen der Lourdes-Madonna hatte zur Folge, dass im späten 19. Jahrhundert eine wachsende Anzahl von Katholiken nun solche Objekte kaufen konnte, um die heilige Aura des Gnadenorts mit nach Hause zu nehmen und (wie Madeleine D.) die Verbindung zwischen der weit entfernten Wallfahrtsstätte und ihrem eigenen Alltagsleben zu festigen. In dieser Hinsicht hat die Massenfertigung religiöser Artikel nicht nur die Verwendung materieller Objekte in der katholischen Andachtspraxis gesteigert, sondern durch die Kombination aus Neuheit und beruhigender Vertrautheit auch dazu beigetragen, dass Pilgerschaft und Alltagspraxis zu einer intensiveren religiösen Erfahrung verschmolzen.

Vielleicht ist die Verwendung en gros produzierter Ansichtskarten ein noch besseres Beispiel dafür, wie leicht es den religiösen Besuchern und insbesondere den weiblichen Pilgern gelang, die neuartigen Produkte in ihre Andacht an der heiligen Stätte zu integrieren.[13] Viele dieser Frauen, die Postkarten aus Lourdes schickten, gaben diesem modernen Kommunikationsmittel religiöse Bedeutung. Indem sie den Verwandten und Freunden zuhause Worte des Gebets und der Zuversicht schrieben, fanden diese gläubigen Frauen einen neuen Weg, anderen religiösen Trost zu spenden und ihr eigenes frommes Werk am Gnadenort zu bekräftigen. Auch wenn es in den Botschaften, die die Pilger auf ihre Postkarten kritzelten, kein erkennbares Schema gibt, schrieben sie doch meist, um Hoffnung zu schenken und dem Adressaten zu versichern, dass er oder sie in Lourdes nicht vergessen worden war. Eine ganze Anzahl von Pilgern schrieben nur eine oder zwei Zeilen: „Im Gebet verbunden" oder „Ich habe in Lourdes an Sie gedacht" waren beliebte Sätze. Manche Postkartenschreiber verfassten jedoch längere Berichte und betonten dabei nicht selten ihre gewissenhafte Gebetstätigkeit für die anderen. Eine Karte aus dem Jahr 1913 zeigt Pilger, die an der Grotte den Rosenkranz beten: „Liebe Madame Lainé, ich denke an Sie. Ich vergesse hier niemanden und bete insbesondere für Sie und für Ihre Lieben." Auf einer anderen Postkarte schrieb eine Pilgerin namens Madeleine an Madame und Monsieur Pitre aus Paris: „Zu Füßen der Grotte, wo die inbrünstigen Gebete für Sie und alle Ihre Anliegen emporsteigen, denke ich voller Zuneigung an Sie alle." Solche auf dem Postweg gesandten Botschaften gaben den Pilgern in Lourdes die Gelegenheit, ihre Momente des Gebets und der Andacht mit den Freunden und Verwandten zuhause zu teilen.[14] Der Austausch solcher Gebetsbotschaften wurde für Tausende frommer Frauen ein festes Ritual, um die Phantasie derjenigen Gläubigen anzuregen, die die Wallfahrtsstätte nicht selbst sehen, berühren und direkt mit ihr interagieren konnten.

Die Marienfrömmigkeit in Lourdes war also eng mit dem modernen Kommerz des Ortes verknüpft. Im Grunde ist auch die Langlebigkeit dieses Marienwallfahrtsorts im Gegensatz zu so vielen anderen ein Beweis dafür, dass es gelungen ist, die

Praktiken des katholischen Pilgertums mit der aufkommenden kommerziellen Kultur im Frankreich des späten 19. Jahrhunderts zu verbinden. Heute hat Lourdes nicht nur überlebt - es blüht weiterhin und zieht Jahr für Jahr an die fünf Millionen Besucher aus aller Welt an. Sowohl der Wallfahrtsbezirk als auch die Stadt bedienen sich nach wie vor jener innovativen Technologien und kommerziellen Praktiken, die Lourdes einst zu einem Massenpilgerziel gemacht haben. Heute können die Gläubigen zum Beispiel E-Mails an den Gnadenort senden, die ausgedruckt und vor der Statue Unserer Lieben Frau von Lourdes in der Grotte angebracht werden.[15] Die Marketingstrategien und neuen Technologien, die inzwischen untrennbar mit dem Erlebnis einer modernen Marienwallfahrt verknüpft sind, haben den Katholiken also ihrerseits neue Ausdrucksmittel für ihren Glauben an die Hand gegeben und ihnen zudem geholfen, ihre spirituellen Beziehungen zur Jungfrau zu festigen.

In dieser Hinsicht hat die in Lourdes entstandene Devotionalienkultur es dem Glauben und der Kirche selbst ermöglicht, ein wichtiger, bedeutsamer und aufregender Teil des modernen Lebens zu bleiben. Der kommerzielle Charakter von Lourdes war nie eine oberflächliche Zerstreuung oder ein Symptom für den Niedergang der „authentischen" Spiritualität. Vielmehr dient die materielle Seite des Pilgerbetriebs noch heute der Befriedigung religiöser Bedürfnisse - und das in einer Weise, mit der auch die moderne Gesellschaft etwas anzufangen weiß.

[1] Dieser Aufsatz verwertet Material aus: Suzanne K. Kaufman, *Consuming Visions: Mass Culture and the Lourdes Shrine,* Ithaca 2005 (Copyright © 2005 by Cornell University Press - der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlags).

[2] Zum vorneuzeitlichen christlichen Pilgertum vgl. William A. Christian Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain,* Princeton 1981 und Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England,* London 1977.

[3] Vgl. z.B. Philippe Boutry und Michel Cinquin, *Deux Pèlerinages au XIXe siècle: Ars et Paray-le-Monial,* Paris 1980; Ruth Harris, *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age,* London 1999; und Thomas A. Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France,* New Brunswick, NJ 1983.

[4] Eine ausführlichere Darstellung von Bernadettes Visionen, der wirtschaftlichen Entwicklung des Wallfahrtsorts sowie der Einrichtung und Entfaltung der landesweiten Lourdes-Wallfahrten findet sich im ersten Kapitel meines Buchs *Consuming Visions.*

[5] Abbé Martin, *Guide de Lourdes et ses environs à l'usage des pèlerins,* Saumur 1893, 3 und Bernard Dauberive, *Lourdes et ses environs,* Poitiers 1896, 88.

[6] J. Couret, *Guide-Almanach de Notre-Dame de Lourdes,* Bordeaux 1900, 44-45.

[7] Die Postkarte der *Maison Puccini* ist Teil der Postkartensammlung, die in den „Archives de l'Œuvre de la Grotte" (nachstehend AG), dem Archiv der Wallfahrtsstätte von Lourdes aufbewahrt wird.

[8] Der Begriff „Saint-Sulpice-Kunst" bezieht sich auf die Massenproduktion von religiösen Objekten und Bildern im Pariser Viertel rund um die Kirche Saint-Sulpice.

[9] Zu den „phantastischen Neuheiten" der *Alliance Catholique* vgl. *Cantiques de Lourdes, Offerts par les Magasins de l'Alliance Catholique,* Lourdes 1911(?), 11. Zur Werbebroschüre über die Lourdes-Pastillen vgl. AG, 7P3, Affaire vente d'eau de la grotte (1879-1888), Dossier 1.

[10] Martin, *Guide de Lourdes et ses environs*, aaO., 37.

[11] Zwischen 1899 und 1902 wurden in jeder Ausgabe des *Journal de la Grotte* Reklameanzeigen für das Lourdes-Panorama veröffentlicht.

[12] Madeleine D., *Mon Pèlerinage de Lourdes*, Blois 1912, 3.

[13] Ein Katalog der zwischen 1900 und 1914 produzierten Lourdes-Postkarten findet sich bei René Laurentin, *Lourdes: Cartes postales d'hier*, Paris 1979.

[14] Alle Zitate stammen von Lourdespostkarten aus der privaten Sammlung der Verfasserin.

[15] Zu den Informationen über die heutigen Besucher des Gnadenorts vgl. die offizielle Lourdes-Website: www.lourdes-france.org. Zu den via E-Mail nach Lourdes geschickten Gebeten vgl. „Des addresses pour prier, envoyer des mails au mur des Lamentations ou faire une cyberretraite ...", *Le Monde*, 9./10. Juli 2000, 8.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Maria und die Frau(en)

Mariologische Linien bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. im Gespräch mit differenzfeministischen Ideen

Heike Harbecke

Wenn Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. über Maria spricht, so geht es immer auch um *die Frau* bzw. das „urbildliche Wesen der Frau" (GW, 316)[1]. Maria erscheint bei Ratzinger als „die Frau schlechthin" (GW, 320). Im Marianischen erkennt er das „Frauliche im Glauben" (TZ, 26) oder er spricht von der „personalen Zusammenfassung des Prinzips Frau" (TZ, 36) in Maria. In diesem Sinn implizieren seine mariologischen Texte immer auch den Versuch, „das Frauliche" zu bestimmen.[2] Und umgekehrt resultiert für ihn aus der Verbindung zwischen dem Marianischen und dem „Fraulichen" das Plädoyer, Maria in ihrer Bedeutung für das Christentum wieder neu zu entdecken. Mit dem Blick auf Maria könne der „Ausstreichung des weiblichen Elements aus der christlichen Botschaft" (GW, 525) und damit einer anthropologischen Verkürzung entgegengewirkt werden.

„Wenn Kardinal Ratzinger ein Student von mir wäre ..." – Ratzinger und die (Differenz-) Feministinnen

Wenn also die Rede über Maria bei Ratzinger in dieser Weise einhergeht mit Aussagen über „die Frau", so stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis diese Aussagen zu Mariendeutungen von Frauen bzw. zu feministischen Blicken auf Maria stehen. Ratzinger selbst macht an verschiedenen Stellen deutlich, dass er sich von (bestimmten) feministischen Marienauslegungen distanziert. So bezieht er sich beispielsweise auf feministische Lektüren der Bibel, die in Maria eine emanzipierte Frau sehen, „die frei und ihres Auftrages bewusst einer von Männern beherrschten Kultur entgegentritt" (MK, 31). Und er kommentiert: „Das Tendenziöse und Gewaltsame solcher Lektüren ist leicht zu erkennen" (MK, 31f).

Vor diesem Hintergrund lässt umso mehr die Reaktion einer Feministin auf das vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation verfasste Dokument über die „Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt" (31. 7. 2004) aufhorchen. „Wenn Kardinal Ratzinger ein Student von mir wäre, würde ich gerne mit ihm über vieles diskutieren [...] ihn beglückwünschen, befragen, mich distanzieren oder ihm zustimmen", so die italienische Differenzfeministin Luisa Muraro. Im weiteren Verlauf ihrer Ausführungen gibt sie vor allem der Zustimmung Raum. Die von Muraro selbst angedeutete Nähe der Thesen Ratzingers zum differenzfeministischen Ansatz gilt es im Folgenden näher zu beleuchten und kritisch zu untersuchen. Dabei geht es zunächst um Gemeinsamkeiten der Ansätze in Bezug auf die Grundannahme, dann um Gemeinsamkeiten in der Kritik und schließlich um die Divergenzen.

Einig in der Grundannahme – das Denken der sexuellen Differenz

Luisa Muraro postuliert, Joseph Ratzinger habe sich das Denken der sexuellen Differenz zu eigen gemacht. Dabei handelt es sich um „ein Denken - es ist notwendig, dies zu präzisieren, was das Schreiben nicht macht -, das sich innerhalb des Feminismus entwickelt hat"[3]. Ein Denken, das - so wäre nochmals zu präzisieren - eine bestimmte feministische Perspektive prägt: den Differenzfeminismus der Italienerinnen, welcher maßgeblich durch die Reflexionen Luisa Muraros bestimmt ist.

„Der Mensch ist zwei" - so lautet das grundlegende Paradigma der Differenzfeministinnen, nach dem die Differenz als ein existentielles Prinzip und die Differenz zwischen Mann und Frau als die Grunddifferenz im Menschsein definiert wird[4]: Vor „dem Frausein/Mannsein gibt es kein Menschsein"[5], so Luisa Muraro, und weiter: „die Menschheit besteht aus zwei Differenten, zwei Absoluten, die nicht ein Eins bilden"[6].

Dass auch Ratzinger - wie von Muraro betont - sich dem Denken der sexuellen Differenz verpflichtet zeigt, lässt sich entlang seiner mariologischen Publikationen exemplarisch illustrieren. In „Maria - Kirche im Ursprung" spricht Ratzinger von der geschlechtlichen Differenz als einer, „die zum Menschen als einem biologischen Wesen unaufgebbar gehört und ihn zutiefst zeichnet" (MK, 26). Differenz ist bei Ratzinger eine zentrale Kategorie, die sich biblisch-schöpfungstheologisch begründet: Der Differenzgedanke bestimme danach bereits vor der Erschaffung des Menschen den Schöpfungsakt, in dem „im ursprünglichen Chaos das eine vom anderen geschieden wird. [...] Ausgehend von Verschiedenheiten, die zugleich neue Beziehungen verheißen, entsteht eine geordnete Welt." (Sch, 7f) Mit Bezug auf Gen 2,4-25 heißt es im Weiteren, dieser biblische Text bekräftige „in unzweideutiger Weise die Wichtigkeit der geschlechtlichen Verschiedenheit" (Sch, 8), die „über die gegenwärtige Zeit hinaus" (Sch, 17) beständig sei. Aus der schöpfungstheologischen Bestimmung folgt bei Ratzinger der Imperativ: Es gelte in der aktiven Zusammenarbeit von Mann und Frau diese Verschiedenheit unbedingt anzuerkennen (vgl. Sch, 7).

Einig in der Kritik

Wenn auch nicht explizit genannt, so lässt sich aus seinen Repliken herauslesen, dass Ratzinger bei seiner Kritik an feministischen Tendenzen v.a. den Gleichheitsfeminismus und dekonstruktivistische Ansätze im Blick hat. Diese Kritik teilt er ebenfalls mit den Differenzfeministinnen.

Kritik an der Verschleierung der Verschiedenheit – Kritik am Gleichheitsfeminismus

Mit Ratzinger kritisiert Muraro die Tendenz einer Verschleierung der Zweiheit der Geschlechter. Historischer Ausgangspunkt ihrer Grundannahme der sexuellen Differenz ist für die Italienerinnen die Analyse der Gleichheitspolitik, die als gescheitert angesehen wird: „Die Frauen werden zwar als ein den Männern gleiches Subjekt *einbezogen* (so als ob sie Männer wären, obwohl sie Frauen sind), werden aber weiterhin als ein unterlegenes Subjekt *betrachtet* (eben weil sie Frauen sind)."[7] Auf diese Gleichheitspolitik bzw. deren Einforderung bezieht sich auch Ratzinger in seinem Schreiben über die „Zusammenarbeit von Mann und Frau": „Eine erste [feministische] Tendenz unterstreicht stark den Zustand der Unterordnung der Frau, um eine Haltung des Protestes hervorzurufen. So macht sich die Frau, um wirklich Frau zu sein, zum Gegner des Mannes." (Sch, 6) Wie oben gezeigt, begründet Ratzinger den Differenzgedanken schöpfungstheologisch; eine rivalisierende Haltung, wie er sie in gleichheitsfeministischen Bestrebungen zu finden meint, lehnt er dazu mit Paulus ab: „Der Apostel erklärt hier [Gal 3,27-28] nicht, dass die Unterscheidung von Mann und Frau hinfällig ist [...] Er will vielmehr sagen, dass in Christus die Rivalität, die Feindschaft und die Gewalt, welche die Beziehung von Mann und Frau entstellt haben, überwunden

werden können und überwunden wurden." Mit der Überwindung der Rivalität gehe jedoch nicht die Überwindung der Differenz einher. Im Gegenteil: Ratzinger interpretiert Gal 3,27f als Bekräftigung des Differenzgedankens, welcher - so Ratzinger - „die biblische Offenbarung [...] bis zum Ende begleitet" (Sch, 16f).
Auch aus differenzfeministischer Perspektive wird jede rivalisierende Haltung im „Feminismus der Gleichheitsforderungen" abgelehnt. Begründend heißt es, dieser mache „die Männer zum Maßstab der Frauen. Alle - Männer wie Frauen - wollen mehr sein oder haben als die anderen. Die Politik der Gleichheit setzt beim ‚Weniger' an, beim Neid. Es ist besser, beim Wunsch nach ‚Mehr' anzusetzen und bei den Unterschieden, die uns so unvergleichlich machen."[8] Dies konkretisiert sich beispielsweise in der Ablehnung aller Bestrebungen für Quotenreglungen.[9]
Dass auch Ratzinger bei den Unterschieden ansetzt, um sie für die Unvergleichbarkeit der beiden Geschlechter ins Feld zu führen, wird deutlich, wenn er über „falsche Egalitäts-Theorien" (GW, 91) spricht: Ihn „schaudert" es bei dem Gedanken an Frauen im Militärdienst, bei der Müllabfuhr oder im Bergwerk, denn „alles, was man ihnen eigentlich aus Respekt vor ihrer Größe, ihrem größeren Anderssein, ihrer eigenen Würde nicht antun sollte, das wird ihnen nun im Namen der Gleichheit auferlegt." (GW, 91)
Aus der Unvergleichbarkeit ergibt sich für die Italienerinnen die Konsequenz, dass sie - da sie im einseitig männlichen Bezugssystem der Gesellschaft keine Repräsentanz finden - ein eigenes symbolisches Bezugssystem benötigen. Damit einher geht eine Akzentverschiebung: „von der grundlegenden Differenz zwischen den Geschlechtern zu einer Würdigung und zu einem politischen Umgang mit den Differenzen *innerhalb* des weiblichen Geschlechts"[10]. Ratzinger hingegen legt den Focus nicht auf die Differenzen zwischen Frauen - darauf wird zurückzukommen sein.

Kritik am Versuch der Befreiung von der biologischen Konditionierung – Kritik am dekonstruktiven Feminismus

Ratzinger spricht von „bestimmenden Bewegungen unserer Zeit" (MK, 26), in denen man dazu neige, „Unterschiede [der Geschlechter] zu beseitigen und als bloße Auswirkungen einer historisch-kulturellen Gegebenheit zu betrachten" (Sch, 6). Darin kritisiert er den Perspektivenwechsel von „sex" zu „gender". Die sexuelle Differenz werde als „vollkommen unerhebliche Belanglosigkeit" (MK, 26) entwertet: „Falsch ist, wenn man Männer und Frauen über den gleichen Kamm scheren und sagen will, diese winzige biologische Differenz besagt überhaupt nichts." (GW,91) Dieser Kritik folgt Muraro in ähnlicher Weise, wenn sie betont, dass es wichtig sei, „die eigene Zugehörigkeit zum menschlichen Geschlecht der Frauen nicht zu banalisieren"[11].

Uneinig in der Bestimmung der sexuellen Differenz?! – Komplementarität oder Asymmetrie?

Es fällt schnell in den Blick, dass sich bei Ratzinger klare Zuschreibungen der Geschlechterrollen finden, vor allem der Gedanke der Komplementarität der Geschlechter: „Die gleiche Würde der Personen verwirklicht sich als physische, psychologische und ontologische Komplementarität, die eine auf Beziehung angelegte harmonische ‚Einheit in der Zweiheit' schafft." (Sch, 11) Luisa Muraro meint, diese Stelle sei zu häufig zitiert worden und damit ein einseitiges Bild entstanden. Denn es fänden sich in den Schriften Ratzingers andere Stellen, die „die freie Entfaltung der weiblichen Präsenz auch in traditionell männlichen Bereichen bejahen und betonen, dass die Werte, die den Frauen am Herzen liegen, auch für Männer eine Lehre sein können: An diesen Stellen tritt die Komplementarität zurück zugunsten der Asymmetrie, die mit Freiheit und Gleichheit einhergeht. Und das ist, so meine ich, der Kernpunkt des Denkens des sexuellen Differenz."[12] Muraro unterstellt Ratzinger also auch in diesem entscheidenden Aspekt Übereinstimmung mit differenzfeministischem Denken.

Der Komplementaritätsgedanke bei Ratzinger am Beispiel des marianischen Geheimnisses der Mütterlichkeit

Meines Erachtens ist es gegenüber Muraros Position notwendig, die Spur des Komplementaritätsgedankens bei Ratzinger nochmals aufzunehmen und nachzuverfolgen. Dies soll exemplarisch im Blick auf die Deutungen marianischer Mütterlichkeit geschehen, an denen deutlich wird, dass die Konzeptionen Ratzingers gerade nicht die freie Entfaltung weiblicher Präsenz intendieren.

Ratzinger stellt seine Umschreibung des „Mariengeheimnisses" in den Zusammenhang einer Gesellschaftsanalyse - so anlässlich einer Predigt 1979: Er erkennt in der heutigen Welt eine Zeit des Aktivismus, von der die westliche Mentalität geprägt sei und in der nur noch das männliche Prinzip gelte: „das Machen, das Leisten, die Aktivität, die selbst die Welt planen und hervorbringen kann, die nicht auf etwas warten will, von dem sie dann abhängig wird, sondern die allein auf das eigene Können setzt" (MK, 11f). Da auch die Kirche immer mehr von dieser westlichen, maskulinen Mentalität geprägt sei, bedürfe sie der Inspiration durch das marianische Geheimnis. Dieses werde bestimmt durch die mütterliche Sorge Marias, die dem „Gesetz demütigen Fruchttragens für das Wort" (MK, 13) gehorche. Weiter entfaltet werden die Implikationen dieses Gesetzes in der - sich auf die Kirchenväter beziehenden - Rede vom „mütterlichen Geheimnis der Erde" (MK, 10). Danach stelle sich Maria als Erde zur Verfügung: „[S]ie lässt sich brauchen und verbrauchen, um hineingewandelt zu werden in den, der uns braucht, um Frucht der Erde werden zu können." (MK, 11) Dieser Prozess sei, so Ratzinger, „wundervoll" angedeutet im Johannesevangelium, in dem Maria nie beim Namen genannt wird: „Sie hat gleichsam das Persönliche abgegeben, um nur noch Ihm zur Verfügung zu sein, und ist gerade dadurch Person geworden." (MK, 11)

Das, was als marianisches Geheimnis benannt und der Gesellschaft zur Inspiration dienen soll, konkretisiert sich nach Ratzinger im Leben der Frauen. Die Mütterlichkeit bzw. die potentielle Fähigkeit zur Mutterschaft ist eine „Wirklichkeit, die die weibliche Persönlichkeit zutiefst prägt" (Sch, 17). Mit dieser physischen Fähigkeit gehe die Intuition einher, „sich für das Wohl des anderen einzusetzen, für sein Wachstum, für seinen Schutz" (Sch, 18); allgemeiner nennt er dies die „Fähigkeit für den anderen" (Sch, 18).

Dem maskulinen Prinzip wird damit in konträrer Weise das marianische, das mütterliche gegenübergestellt: Aktives, eigenverantwortliches und selbstbestimmtes Handeln auf der einen Seite, eine passive, sich selbst aufgebende Haltung auf der anderen Seite. Diese binären Konstruktionen sind eindeutig geschlechtlich konnotiert und wollen komplementär verstanden werden. Dies zeigt sich an verschiedenen Stellen in der Rede von der „Zusammenarbeit", dem „Zueinandersein" der Geschlechter und der „Einheit und Komplementarität" (GW, 92) in der Verschiedenheit, wobei letztere für die klare Bestimmung der jeweiligen Rollen bürgt. Die freie Entfaltung der weiblichen Präsenz, die Muraro bei Ratzinger sieht und betont wissen will, erscheint mir demgegenüber marginal.

Ein Weiteres zum Komplementaritätsgedanken: In Bezug auf die Geschlechterdifferenz treffen wir bei Ratzinger auf die altbekannte Gegenüberstellung von *ratio* und *emotio*. Mit Maria haben wir eine Mutter im Himmel (vgl. Pr), mit ihr habe der Himmel „ein Herz" (Pr), und er betont: „Die rechte Marienverehrung sichert dem Glauben die Dimension des ‚Herzens'" (MÜ, M6294). Die Betonung von Emotionalität und Affektivität sei notwendig in einer Zeit, die von einem „massiven Trend zur Rationalisierung und zur Puritanisierung" (GW, 322) geprägt sei. Diese Argumentation erinnert an das für das Denken Ratzingers so prägende Ringen um die Vernunftorientierung des Christentums. Während er - mit Bezug auf die Alte Kirche und das in der Begegnung mit der griechischen Welt herausgebildete Bündnis mit der Philosophie - für den Primat der Vernunft im Christentum optiert, kritisiert er andererseits Verabsolutierungen wissenschaftlicher Rationalität. Letztere sieht er in der in Europa heute weithin herrschenden radikalen Aufklärungskultur gegeben. Er plädiert für die Rückbesinnung auf die christlichen Wurzeln Europas und damit auf die Verbindung von Glaube und Vernunft, die Einseitigkeiten und Engführungen überwinde.[13]

Die Autorin

Heike Harbecke, geb. 1978, studierte katholische Theologie (mit dem Abschluss des Diploms) und Germanistik in Münster. Forschungsschwerpunkte: feministische Christologie; Genderperspektiven in der Fundamentaltheologie. Sie ist Mitherausgeberin der Zeitschrift „Schlangenbrut. Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen". Derzeit unterrichtet sie an einem Gymnasium im Münsterland. Anschrift: Scharnhorststr. 3, D-48151 Münster. E-Mail: heikeharbecke@arcor.de.

Wenn also die Frage nach der Vernunftorientierung und die mariologischen Thesen in einen Zusammenhang gestellt werden können, so ist zu fragen, was die Rede über Maria in Bezug auf die Suche nach einer rechten Verbindung von Glaube und Vernunft leistet. Mariologische Aussagen fungieren bei Ratzinger als Plädoyer für eine ganzheitlichere

Perspektive, indem auf marianische und „typisch weibliche" Eigenschaften rekurriert wird: Die männliche Vernunftorientierung ist durch eine weibliche Herzensorientierung zu ergänzen, dem männlichen Aktionismus wird die weiblich-mütterliche Fähigkeit zur Hingabe an die Seite gestellt. Diese - nach Ratzinger - komplementäre und notwendige Differenz scheint jedoch keine gleichrangige zu sein, sondern ist eine, die vom Primat der Vernunft bestimmt ist.

Maria und Mütterlichkeit – eine differenzfeministische Perspektive

Auch für Differenzfeministinnen ist Mütterlichkeit eine zentrale Kategorie. Angestrebt wird eine symbolische Ordnung, die der weiblichen Differenz angemessen ist: nach Muraro die „symbolische Ordnung der Mutter"[14].

Antje Schrupp[15], die sich in die Tradition der Italienerinnen stellt, bezieht sich in ihrer Auseinandersetzung mit dem Thema Mütterlichkeit ebenfalls auf Maria. Dabei wehrt sie sich jedoch gegen Festlegungen dessen, was eine gute Mutter ist - sie weist darauf hin, dass gerade diese Festlegungen realen Müttern das Leben oft schwer machen. Gegenüber einem traditionellen Mutterbild macht sie anhand der biblischen Botschaft ein anderes Bild von Maria stark: „Wenn wir Maria als Vorbild dafür nehmen, welche Bedeutung die Mutterschaft hat, dann heißt das ganz sicher nicht, dass Mütter zu ihren Kindern immer ein herzliches und gutes Verhältnis haben müssen, dass sie ihnen gegenüber die eigenen Bedürfnisse zurückschrauben und sie in allem fördern müssen. Maria hat das jedenfalls nicht getan."[16]

Die Unterschiede sind deutlich: Während Ratzinger davon spricht, dass sich eine Mutter „zur Verfügung stellt", ist hier die Rede vom schöpferischen Potential der Mutterschaft. Ratzingers Maria ist eine, die empfängt und bewahrt, was sie geschenkt bekommt, während auf differenzfeministischer Seite eine Maria skizziert wird, die Neues und Veränderndes will und ermöglicht. So fragt Antje Schrupp: „Was könnten wir Frauen alles zur Welt bringen, wenn wir Marias Mut hätten, das Risiko einzugehen, dass unser Josef sauer ist und die Nachbarn sich das Maul zerreißen, weil wir eben in dieser Welt etwas Wichtigeres zu tun haben, als ihren Erwartungen zu entsprechen?"[17]

Asymmetrie

Basierend auf der Grundannahme einer unreduzierbaren Differenz der Geschlechter betont die Differenzfeministin Antje Schrupp, Frauen und Männer stellten weder Gegensätze dar noch „etwas, das gleich ist, noch etwas Komplementäres"[18]. Dies wird beispielsweise in ihren Ausführungen zur Mütterlichkeit deutlich: Schrupp zeichnet mit Rekurs auf Maria ein Mutterbild, in dem der Gedanke der weiblichen Freiheit zentral ist, der statt eines komplementären ein asymmetrisches Verhältnis konstituiert. In diesem Sinn versucht Schrupp eine Annäherung daran, wie sich „Frau-Sein" bestimmt, indem sie sich von patriarchalischen Mechanismen abgrenzt: „Negativ wurde das Frau-Sein als Nicht-Mann-Sein abgeleitet, positiv wurde es als Genauso-wie-der-Mann-sein

abgeleitet. Beides hat nichts mit weiblicher Freiheit zu tun. Das Frau-Sein bestimmt sich schlicht und einfach danach, was Frauen wollen und tun. Ob Männer dasselbe wollen und tun oder etwas anderes, ist vollkommen egal."[19] Differenzfeministinnen wehren sich gegen eine inhaltliche Bestimmung der Weiblichkeit, aber: „Was wir [...] sagen können, ist, dass es das gibt, das Weibliche."[20]
Danach ist Ausgangspunkt dieser feministischen Theorie nicht das Verhältnis zwischen Frauen und Männern, sondern es sind Beziehungen zwischen Frauen, wobei als grundlegende Beziehung die zwischen Mutter und Tochter angenommen wird. Aus dem Verhältnis zur Mutter werden folgende Grundkonstanten der Beziehungen zwischen Frauen abgeleitet: Zunächst geht es um die Rolle der Mutter als Vermittlerin zwischen Welt und Kind. Vermittlung gilt als zentrale Kategorie, da der Kontakt zur Welt niemals unmittelbar sei.[21] Eine weitere bedeutsame Kategorie ist die der weiblichen Autorität: Abgeleitet aus der Autoritätsbeziehung zwischen Tochter und Mutter wird die Bedeutung mütterlicher/weiblicher Autorität betont. Diese Autoritätsbeziehung sei durch Ungleichheit, jedoch nicht durch Macht gekennzeichnet. „Autorität entsteht aus der Beziehung - ich kann Autorität nur haben, wenn sie von einer anderen Frau gesucht, anerkannt wird."[22] So wird eine Beziehungsstruktur gezeichnet und in den Blickpunkt gerückt, die nicht mehr das Verhältnis *zwischen* den Geschlechtern umfasst.

Uneinig in der Bestimmung des Geschlechterverhältnisses! – Harmonie statt relationaler Konflikt

Der Komplementaritätsgedanke bei Ratzinger beziehe sich auf die Situation vor dem Sündenfall, so Muraro. Danach sei das Geschlechterverhältnis zu einem potentiell konflikthaften geworden. Hier versucht Muraro das Gespräch mit Ratzinger anzuschließen; sie formuliert als Fragen an „ihren Studenten": „Warum bist du nach jenem Hinweis auf den Konflikt zwischen Mann und Frau nicht wieder darauf zu sprechen gekommen? Weshalb hast du nicht die Unvermeidbarkeit des Konflikts erkannt, warum hast du nicht gezeigt, dass einen Konflikt auszutragen nicht heißt, einen Krieg zu führen, und dass die Möglichkeit eines relationalen Konflikts existiert?"[23]
Die Zielrichtung der grundgelegten Differenz zeigt deutliche Divergenzen zwischen Ratzingers Thesen und denen der Differenzfeministinnen: Während Muraro das Modell des relationalen Konflikts stark macht, zeigt sich bei Ratzinger das Bedürfnis, ein harmonisches Verhältnis zu zeichnen. Sein Interesse gilt einem komplementären Miteinander und „Zueinander" (MK, 38) von Frauen und Männern: „Sie sind auf der Suche zueinander, um darin ihre Ganzheit zu finden." (GW, 89) Das Denken der sexuellen Differenz bei Ratzinger begründet und stützt sein Bestreben, die gesellschaftlichen und kirchlichen Rollen von Frauen und

Männern unterschiedlich zu bestimmen. Jedoch verortet sich der Differenzgedanke - anders als bei den Italienerinnen - innerhalb eines synthetischen Ganzen. Hier scheint sich eine Grundlinie des ratzingerschen Denkens zu spiegeln: So nennt Dorothee Kaes ihn einen „Anwalt des Ganzen" und schreibt ihm eine Denkweise zu, „die das Einzelne nicht aus dem Blick verlieren, es aber in die größeren Zusammenhänge einordnen will."[24] Diese bevorzugte Blickrichtung auf das Ganze sei in Ratzingers Wirklichkeitsverständnis begründet, das sich letztlich aus der augustinischen Tradition ergebe.

Ratzinger scheint es darum zu gehen, eine einheitliche Ordnung aufrecht zu erhalten, denn nur „im Ganzen finden wir das Ganze." (MK, 37) In diesem Ganzen haben Frauen und Männer ihren eindeutigen und definierbaren Platz. Die „Platzanweisungen" für die Frauen werden dabei - wie exemplarisch gezeigt - marianisch bestimmt. Den Differenzfeministinnen ist solch ein Interesse fern, da sie eine einheitliche Ordnung, in der Männer und Frauen Platz finden, ausklammern. Ihnen geht es um weibliche Subjektwerdung, indem „Frauen sich als eigenes Geschlecht erfassen und [...] verwirklichen"[25]. Um dies zu erreichen, bedürfen sie einer eigenen symbolischen Ordnung. Diese Betonung der Eigen- und Andersartigkeit der Frauen jedoch birgt nach Matthiae[26] die Gefahr, erneut von einer patriarchalischen Gesellschaft vereinnahmt zu werden. Davon scheint mir die ratzingersche Interpretation des Gedankens der sexuellen Differenz nicht frei zu sein.

[1] Vgl. das Siglenverzeichnis am Ende des Beitrags.

[2] Diese Tendenz findet sich über die mariologischen Texte Joseph Ratzingers hinaus auch in anderen neueren vatikanischen Dokumenten. Als Beispiel sei das apostolische Schreiben *Mulieris Dignitatem* von Papst Johannes Paul II. über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des marianischen Jahres (15. August 1988) genannt.

[3] Luisa Muraro, *Wenn Kardinal Ratzinger ein Student von mir wäre,* unter: www.christel-goettert-verlag.de/vortrag15_4_20.htm (1. 7. 2008); Originaltext in: Il Manifesto, Rom, 7. 8. 2004.

[4] Vgl. Libreria Delle Donne di Milano, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis,* Berlin ²1989, 36.

[5] Luisa Muraro, *Freiheit lehren,* Vortrag in der Evangelischen Akademie Arnoldshain am 15. Juni 2002, unter: www.christel-goettert-verlag.de/vortrag15_2_20.htm (20. 3. 08).

[6] Ebd.

[7] Adriana Cavarero, *Die Perspektive der Geschlechterdifferenz,* in: Ute Gerhard, Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht, München 1990, 95-109, 95.

[8] Luisa Muraro, *Worte und Körper im Kreislauf,* Einführungsvortrag Leipziger Buchmesse 22. 3. 2001, unter www.christel-goettert-verlag.de/vortrag15_1_20.htm (20. 3. 2008).

[9] Vgl. Muraro, *Freiheit lehren,* aaO.

[10] Gisela Matthiae, *Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen,* Stuttgart ²2001, 61 (Hervorhebung im Text HH).

[11] Muraro, *Freiheit lehren,* aaO.

[12] Muraro, *Kardinal Ratzinger,* aaO.

[13] Vgl. Ulrich Ruh, *Joseph Ratzinger - der Kritiker der Moderne,* in: Frank Meier-Hamidi/Ferdinand Schumacher (Hg.), Der Theologe Joseph Ratzinger, Freiburg i. Br. 2007, 119-128, 124.

[14] Luisa Muraro, *Die symbolische Ordnung der Mutter,* Frankfurt am Main 1993.

[15] Vgl. Antje Schrupp, *Die biblische Mutter Maria,* unter: www.antjeschrupp.de/maria_vortrag.htm.

[16] Schrupp, *Mutter Maria,* aaO., 4.

[17] Schrupp, *Mutter Maria,* aaO., 7.

[18] Antje Schrupp, *Die Lust an der Unterschiedlichkeit. Eine Einführung in den Differenzfeminismus der Italienerinnen,* unter: www.antjeschrupp.de/einfuehrung_italienerinnen.htm., 2.

[19] Schrupp, *Unterschiedlichkeit,* aaO., 2.

[20] Ebd., 4.

[21] Ebd., 2.

[22] Ebd., 3.

[23] Muraro, *Kardinal Ratzinger,* aaO.

[24] Dorothee Kaes, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Josephs Ratzingers,* St. Ottilien 1997, 228.

[25] Matthiae, *Clownin,* aaO., 61.

[26] Matthiae: *Clownin,* aaO., 63.

Siglenverzeichnis der zugrundegelegten Texte von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.

Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 166), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004 [Sch]

Josef Ratzinger, *Predigt in der Pfarrkirche von Castelgandolfo,* 15. August 2005, unter: www.papstbenediktxvi.ch [Pr]

Joseph Ratzinger, *Maria ist die Überwinderin aller Häresien,* in: Theologisches „Mariologisches" 179 (1985), M6293-M6294 [MÜ]

Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Gott und die Welt. Ein Gespräch mit Peter Seewald,* München 2005 [GW]

Joseph Ratzinger/Hans Urs von Balthasar, *Maria - Kirche im Ursprung,* Einsiedeln/Freiburg ^{5}2005 [MK]

Joseph Ratzinger, *Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche,* Einsiedeln 1977 [TZ]

concilium

Theologisches Forum

Eine theologische Antwort auf die Gewalt nach den Wahlen in Kenia

Anne Nasimiyu-Wasike

Seit 1991, als das kenianische Volk den längst überfälligen Anstoß zu einer Mehrparteienpolitik gab, kommt es immer wieder zu Gewaltausbrüchen unter den Ethnien, wie sie in dieser Brutalität und Abgestumpftheit in der 30 Jahre langen relativ friedlichen Unabhängigkeitsgeschichte ohne Beispiel sind. Im Kern geht es bei diesem Konflikt um Fragen der Landverteilung nach der Unabhängigkeit, um die Konstitution des Landes, die eine unumschränkte Ausübung der präsidialen Macht unterstützt und um die ungleiche Aufteilung der nationalen Ressourcen unter den 42 ethnischen Gruppen des Landes. Mag es auch, oberflächlich betrachtet, so aussehen, als habe die Mehrparteienpolitik die Gewalt im Land ausgelöst, so wird doch dieser Beitrag einige der Ungerechtigkeiten zur Sprache bringen, die die politischen Führer Kenias seit der Unabhängigkeit begangen haben, und auf das ganze Ausmaß der Probleme, die das Leben armer Kenianer zu einer ständigen Qual machen, eine theologische Antwort geben.

Problemhintergründe

1963 erlangte Kenia seine Unabhängigkeit von der britischen Kolonialmacht, und Jomo Kenyatta wurde der erste Ministerpräsident. 1964 änderten dieser und seine engsten Vertrauten die Verfassung, um die Vollmachten der Königin auf

das Präsidentenamt zu übertragen. Unter der so zustande gekommenen republikanischen Verfassung wurde Kenyatta der erste Präsident der Republik Kenia und war nun Staatsoberhaupt und Regierungschef in einer Person. Mit ihm freilich begann eine schrankenlose Ausübung präsidialer Macht. Die Personalunion machte das Amt des Präsidenten zu einer quasi allmächtigen Institution. Alle Macht konzentrierte sich auf dessen engeren Umkreis.[1] Seine selbstherrlich ausgeübten Befugnisse wurden mit der Furcht vor einer Rückkehr der Kolonialherrschaft sowie vor einer ethnischen Zersplitterung gerechtfertigt.

Alle staatlichen Ressourcen unterstanden nun der Oberhoheit des Präsidenten, und nur die Elite seiner Ethnie und seine Freunde aus anderen ethnischen Gruppen hatten Zugang zu den Ressourcen und den Regierungsposten. Die Präsidenten Kenyatta und Daniel Arap Moi nutzten alle Mittel, die ihnen zur Verfügung standen, um ihre Macht zu festigen und die politischen Gegner ins Abseits zu drängen. Kenyatta betrieb eine Politik, die aus Kenia *de facto* einen Ein-Parteien-Staat machte, während Arap Moi ein Gesetz erließ, das den Ein-Parteien-Staat auch *de iure* besiegelte.[2] Politische Gegner mussten der Staatspartei, der *Kenya African Nation Union* (KANU), beitreten oder liefen Gefahr, wegen Meinungsverschiedenheiten ins Gefängnis geworfen zu werden. Während der ganzen Regierungszeit Kenyattas und Arap Mois haben mutige Einzelkämpfer und Gruppen sich unter erheblichen persönlichen Opfern stets dagegen zur Wehr gesetzt.

Die neue Elite des Landes nahm gegenüber den übrigen ethnischen Gruppen eine arrogante paternalistische Haltung ein. Sie glaubten, das Land könne sich nur dann weiter entwickeln und sicher sein, wenn sich das Räderwerk der Macht und deren Kontrolle in ihren Händen befinde.[3] So ist der Präsident von Kenia auf jede erdenkliche Art und Weise bis auf den Namen praktisch ein traditioneller Monarch. Der verlängerte Arm der Regierung - das Parlament oder etwa die Gerichtsbehörden - steht dem Präsidenten ganz nach dessen Belieben zur Verfügung. Alle höheren Staatsbeamten arbeiten dem Präsidenten zu, um ihn zufriedenzustellen. Der Präsident kann sie nach eigenem Ermessen einstellen oder entlassen. Damit war der Präzedenzfall gegeben: „Bist du einmal an der Macht, dann gehört dir alles, und alle Anderen hängen von deiner Gnade ab."

Als Kenyatta 1978 starb, trat Daniel Arap Moi als zweiter Präsident von Kenia seine Nachfolge an. Er versicherte jedem, er werde in die Fußstapfen Kenyattas treten, indem er den Status quo beibehalte. Der Drang, alle Macht und alle Staatsressourcen auf den „inneren Kreis" des Präsidenten zu konzentrieren, wurde weiter verstärkt, und alle wichtigen, vor allem für Geldgeber besonders attraktiven Ressorts wurden dem Amt des Präsidenten unterstellt. Hat sich in den letzten vierzig Jahren in Kenia so gut wie alles verändert, so blieb die politische Szene davon unberührt, da sie der Führungselite und ihrer ethnischen Gruppe besondere Privilegien zubilligte. Die nationale Führungsschicht blieb unangefochten bestehen und wurde von den Reichen weiter manipuliert. Bedenkt man, dass demokratische Führung auf dem Mehrheitsprinzip beruht, dann heißt das, dass Angehörige kleiner ethnischer Gruppen und Clans für immer von einer

Machtbeteiligung ausgeschlossen bleiben. Macht in Afrika wird dazu benutzt, die Regionen der Führungsschicht zu entwickeln. Obwohl alle Bürger Steuern zahlen, bleiben die Gebiete der Opposition unentwickelt.

Mit Erlangung der Unabhängigkeit glaubten die Kenianer, sie seien die Eindringlinge, die Kolonialsiedler, endlich losgeworden, die vor allem die Wirtschaft ausgebeutet, ihre Freiheitsrechte nach und nach beschnitten, ihre Würde immer mehr missachtet und ihre Lebensweise und Kultur allmählich zerstört hatten.[4] Doch dem war nicht so, da die Kolonialsiedler nur den Platz für die lokale Elite frei gemacht hatten; von daher kommt auch die Sehnsucht nach einer zweiten Befreiung in Kenia. Und es besteht das Bedürfnis nach einer Theologie der Entkolonialisierung, welche die Praxis stärker als die Theorie betont und der sozialen Analyse und dem sozialen Engagement den Vorrang einräumt. Kenia braucht eine Theologie, die sich mit allen Kräften für die Gerechtigkeit und Freiheit aller Menschen einsetzt.[5]

Die im Amt des Präsidenten versammelte Macht ist für Kenia eine Quelle der Instabilität, da sie unter den Ethnien zum Konkurrenzkampf führt. Seit 1964 wird diese Regierungsform, welche die Mehrheit an den Rand drängt und eine Minderheit belohnt, ständig bekämpft. Weiter ist die Landfrage eines der sensibelsten Probleme, die Kenia bis heute auf vielerlei Weise belasten. Zuerst war es die britische Kolonialverwaltung, welche den eingeborenen Afrikanern das Land gewaltsam wegnahm und es an die englischen Siedler verteilte. Dann wurde während der Notstandsperiode das Land von den Freiheitskämpfern konfisziert und den Loyalisten gegeben; und die Kenyatta-Regierung schließlich hielt nach der Machtergreifung an dieser Politik unvermindert fest.[6] Die Grenzen zwischen den Ethnien blieben unbestimmt und die Landstriche, welche die Siedler illegal besetzt hatten, wurden sehr schnell von der aufsteigenden afrikanischen Elite in Besitz genommen, anstatt an die vor Ankunft der weißen Siedler ursprünglichen Eigentümer zurückgegeben zu werden.

Die neuen Siedler werden als noch arroganter und selbstsüchtiger angesehen als die früheren weißen, was für die eingeborenen Bewohner noch schmerzhafter ist. Die politische Elite nahm ihnen das Land in den eigenen Wohngebieten weg und schob sie in das Land anderer ab. Sie selbst besitzt Tausende von Hektar, während die eigenen Leute sich um ein Achtel eines Hektar herumstreiten müssen. Das ist eine Ungerechtigkeit, die den einfachen Kenianer innerlich zerfrisst. Daher stehen hinter den umstrittenen Wahlergebnissen der Streit um Landeigentum, der Zorn über vergangene, ungeahndet gebliebene Korruptionsverbrechen und die ungleiche Verteilung der nationalen Ressourcen. Dennoch führt Gewalt nicht zu Gerechtigkeit und Frieden, sondern bringt nur noch mehr Groll und Misstrauen hervor. Jene, die im Kampf um die Unabhängigkeit Opfer gebracht hatten, verloren ihn an jene, die auf Nummer sicher gegangen sind.[7] Oginga Odinga und Bildad Kaggia, die als Mitglieder der Kenyatta-Regierung diese Fragen schonungslos aufgriffen, bezahlten ihren Mut mit dem Verlust ihrer Regierungsämter. Sie wurden hinfort von den zentralen Feldern der Politik ferngehalten.

All die Jahre hindurch sind die Landfrage und die Missstände der Vergangenheit in Kenia stets präsent geblieben, doch nur wenige wagten es, darüber zu sprechen.[8] Die Pastoral der Kirche, die einen Wandel herbeiführen wollte, war zwar in ihrem Handeln vom christlichen Glauben inspiriert und ließ sich von durchaus seriösen Untersuchungen über die soziale Lage des Landes leiten. Doch Glaube und gute Absichten allein reichen nicht aus, um aus der Welt, in der wir leben, eine bessere Wohnstatt zu machen. Eine Sozialanalyse sollte in eine bewusste Selbstbefreiung der Unterdrückten einmünden. Sie, die Unterdrückten, müssen ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen, und Sozialanalyse und sozialer Wandel müssen *ihnen* zum Vorteil gereichen.[9] Einzelne haben in Kenia mit dem Leben bezahlt, als sie an einer bewussten Selbstbefreiung für die illegalen Landbesetzer mitwirkten.

Die nationale Wirtschaft ist ein weiteres äußerst sensibles Thema. Sie befindet sich in den Händen der elitären afrikanischen Aufsteiger-Klasse, die sie Hand in Hand mit ihren internationalen Helfershelfern ohne jede Rücksicht auf die Mehrheit der Kenianer verwalten. Die meisten Kenianer schauen dem Geschehen „von der anderen Seite des Zaunes" lediglich zu.[10] Diese afrikanische Elite gründet Firmen, manipuliert und setzt Preise für die Waren fest. Sie entscheidet, wen sie einstellt und wen nicht, und ist am allgemeinen Wohlstand der einfachen Leute nicht interessiert.

Die oben dargestellten Probleme sind sehr schwerwiegend und die Menschen sehnen sich nach einer dauerhaften Lösung, die sie für eine bessere Zukunft befähigt und stärkt. Es gibt eine wirtschaftlich bedingte Gewalt, welche die Menschen in eine bestimmte Lebensweise hineintreibt und ihnen eine Alternative verweigert. Diese Gewalt macht sie verschlossen gegenüber allem Streben nach menschlicher Erfüllung. Die Kenianer sehnen sich nach Freiheit, um das zu werden, was sie als Kinder Gottes sein sollen und um ihr gottgegebenes Potential zum eigenen Wohl und dem aller anderen zu verwirklichen.

In seinem Wahlkampf versprach Raila Odinga feierlich, all jene zu verfolgen, welche die Kenianer bestohlen hatten, so dass sie das Gestohlene zurückerstatten würden; er versprach, erlittene Verluste, Schäden und Rechtsverletzungen wieder gutzumachen und weiteren Diebstählen Einhalt zu gebieten. Ein solches Wahlkampfthema machte Raila natürlich bei der armen Mehrheit des

Die Autorin

Prof. Anne J. Nasimiyu-Wasike stammt aus Kenia und gehört den Kleinen Schwestern des Heiligen Franziskus von Uganda an. Sie promovierte 1986 über das II. Vaticanum und das Problem der Inkulturation. Seit 1987 unterrichtet sie an der Kenyatta-Universität in Nairobi, Kenia, am Fachbereich für Religionswissenschaft. Ihre womanistische Theologie setzt sie in Beziehung zur traditionellen afrikanischen Religion und Kultur. Ihrer Ordensgemeinschaft diente sie von 1992–1998 als Generaloberin. Als Mitglied des „Circle of Concerned African Women Theologians" baute sie das Institut afrikanischer Frauen in Religion und Kultur mit auf, um Frauen die Möglichkeit zu geben, selbst über ihre Situation zu schreiben. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Feminismus, Christologie, Ekklesiologie und Mission im afrikanischen Kontext. Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Christentum und Feminismus bei den Babukusu im Westen Kenias" in Heft 3/2006. Anschrift: Kenyatta University, Department of Philosophy and Religious Studies, P.O. Box 43844-00100, Nairobi, Kenia.

Landes beliebt, die nun das Gefühl hatte, in ihm hätten sie eine Lösung ihrer langen Leidenssituation gefunden.
Das rief jedoch bei der politischen Elite Panik, Furcht und heftige Kritik hervor, denn Raila strebte einen Wandel an, der den Armen und Benachteiligten Vorteile bringen und den Reichtum der Reichen schmälern würde. Die politische Elite und die mit ihr Verbündeten hatten ja in der Tat über all die Jahre hin unter fragwürdigen Umständen weite Landstriche erworben; kein Wunder also, dass Railas Pläne bei ihnen tatsächlich Panik und Furcht auslösten. Die politische Elite spielte jedoch wie bisher auch die ethnische Karte aus, um unter den ethnischen Gruppen weiter Misstrauen und Furcht zu säen. Auf diese Weise bleiben schlimme und korrupte Führer weiter in Amt und Würden, da sie von bestimmten ethnischen Gruppen unterstützt werden.

Theologische Überlegungen

In Kenia und den meisten afrikanischen Ländern springt der Kontrast zwischen luxuriösem Wohlstand und extremer Armut überall in die Augen und wird durch die Korruption, die ins öffentliche und berufliche Leben eindringt, noch verschärft. Extreme Armut ist erniedrigend und weckt im Menschen animalische Instinkte. Das zeigt sich, wenn Frauen und Männer wie Hunde die Abfallhalden der Städte durchstöbern; es wird sichtbar in der absoluten Armut der Slums, der hohen Arbeitslosigkeit, in den heruntergekommenen Wohnverhältnissen und in unzureichenden Gelegenheiten zu einer Schulausbildung. Die bestehenden krassen Ungleichheiten werden lediglich immer schlimmer anstatt besser. Die Menschen sind sich der Unterdrückung, die sie in den letzten etwa vierzig Jahren zu erdulden hatten, bewusst, und sie sind entschlossen, dafür zu sorgen, dass sich das ändert. Das erfordert die Anerkennung und stärkere Beachtung der Menschenwürde als einer jedem Einzelnen von Gott verliehenen Gabe. Es ist die Aufgabe der Kirche, mit den Armen und Unterdrückten zusammenzuarbeiten und sie zur Eigeninitiative aufzufordern, damit sie ihre Befreiung selbst in die Hand nehmen.
Gegen die krasse Ungerechtigkeit, die im Land unvermindert weitergeht, muss mit allem Nachdruck Einspruch erhoben werden, so dass Ressourcen und Grund und Boden im Land gerecht verteilt werden. Die Berufung auf soziale Gerechtigkeit muss sich auf das Gemeinwohl aller ethnischen Gruppen des Landes konzentrieren. Die Führungsschicht des Landes muss ersetzt werden, so dass eine neue Mannschaft, frei von Korruption, das Land regiert, um einen Wandel herbeizuführen, der die Armen und Unterdrückten begünstigt. Der Kirche fällt dabei die Aufgabe zu, dem Volk seine politischen und sozialen Rechte bewusst zu machen, damit es moralisch gute und aufrichtige Personen zu Führern wählt, die imstande sind, sich für eine Generalbereinigung der Probleme einzusetzen, die Kenia immer noch bedrängen.

[1] Vgl. *Sunday Nation,* 23. März 2008, 10.

[2] Douglas Okwatch, *Tom Mboya 39 Years On,* in: The Saturday Standard, 5. Juli 2008, 8; vgl. www.eastandard.net/specialreports.

[3] Vgl. *Sunday Nation,* aaO., 10.

[4] Samuel Rayan SJ, *Decolonizing Theology,* in: Virginia Fabella/R. S. Sugirtharajah (Hg.), Dictionary of the Third World's Theologies, New York 2000, 65.

[5] Ebd., 66.

[6] Collins Wanderi, *Colonialists Used Land as a Weapon on the Mau Mau,* in: East African Standard Newspapers, 15. Mai 2008, vgl. www.eastandard.net/special reports.

[7] Dennis Onyango, *Skewed Distribution of Land Still Haunts,* in: East African Standard Newspapers, 6. April 2008, 1; www.eastandard.net/specialreports.

[8] Ebd., 2.

[9] Otto Madura, *Social Analysis,* in: Fabella/Sugirtharajah, Dictionary, aaO., 186.

[10] Onyango, *Skewed Distribution,* aaO., 3.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Eine Dekade der interreligiösen Kooperation für den Frieden

Gerardo González

In unserer zunehmend globalisierten Welt kommen Menschen und Gemeinschaften verschiedenen Glaubens und unterschiedlicher spiritueller Traditionen im Alltag des Lebens unvermeidlich miteinander in Berührung und beeinflussen sich gegenseitig. Für einige führt diese Nähe zur Furcht voreinander und zu Konflikten, während andere sie als eine willkommene Gelegenheit zur Zusammenarbeit und zu gegenseitiger Bereicherung wahrnehmen. Ein Beispiel für die zweite Möglichkeit ist die gerade neu entstehende Initiative, die sich eine „UN-Dekade für interreligiösen Dialog und interreligiöse Zusammenarbeit für den Frieden" zum Ziel gesetzt hat, welche die Vereinten Nationen für die Jahre 2011 bis 2020 ausrufen sollen. Sie wäre ein machtvoller Ausdruck der religionsübergreifenden Bewegung. Im Folgenden möchte ich die Leitprinzipien hinter dieser Bewegung aufzeigen, wie die Idee einer solchen Dekade entstand, sowie den gegenwärtigen Stand dieser herausfordernden Initiative umreißen.

Ökumene und Makroökumene

Die Gründung des Weltrates der Kirchen vor 60 Jahren war ein entscheidender Schritt in der ökumenischen Bewegung, die sich als Prozess zur Wiedervereinigung christlicher Kirchen rund um den Erdball im Geiste der Brüderlichkeit verstand. Seine gegenwärtig 349 Mitgliedskirchen und Denominationen wie seine konstruktive Beziehung zur katholischen Kirche zeigen, wie erfolgreich dieses bedeutende ökumenische Unternehmen bis heute gewesen ist.

Siebzehn Jahre später, im Oktober 1965, eröffnete das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen den Dialog der römisch-katholischen Kirche mit den anderen Religionen der Welt.

Während die ökumenische Bewegung eine Wiedervereinigung all jener anstrebt, die im Reichtum ihrer spirituellen Verschiedenheit eins sein sollten, gibt die makroökumenische Bewegung nicht vor, sie wolle die Religionen der Welt zu einer Einheit zusammenführen, sondern nur die gegenseitige Achtung weiterhin stärken und den Dialog und die Zusammenarbeit in allen gemeinsam geteilten Werten und Zielen fördern.

Nach 13-jähriger Tätigkeit auf interreligiösem Gebiet meine ich, dass die makroökumenische Bewegung auf den folgenden drei Hauptpfeilern beruht.

Liebe ist wichtiger als Wahrheit

Steht *doxa* im Mittelpunkt der interreligiösen Beziehungen, das heißt, legt man den Schwerpunkt auf die Lehre, auf Glaubenssysteme bzw. Weltbilder, dann sind die Differenzen unter den so vielfältigen Religionen, spirituellen Traditionen und neu aufkommenden spirituellen Bewegungen, die in der Welt aktiv sind, für gewöhnlich tief und schwierig zu überwinden. Tatsächlich wurde ja religiös motivierte Gewalt in der Geschichte der Menschheit hauptsächlich von Lehrunterschieden verursacht, wobei die selbsternannten „Orthodoxen" die „Häretiker" verfolgt und sogar umgebracht haben bzw. die herrschenden religiösen Gemeinschaften die beherrschten Minderheiten zwangen, sich zur „wahren Religion" zu bekehren.

Konzentriert man sich jedoch in den Beziehungen auf Wertsysteme und ethische Grundüberzeugungen, dann entdeckt man mühelos viele Ähnlichkeiten und konvergierende Denkmuster. Wenn sich also der interreligiöse Dialog schwerpunktmäßig auf gemeinsame Werte - wie zum Beispiel Gerechtigkeit, Solidarität, Achtung, Liebe und Mitgefühl - bezieht, werden leicht gemeinsame Ziele sichtbar, die zur Kooperation zwischen Einzelpersonen und Gemeinschaften auffordern, auch wenn diese sich zu jeweils unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen bekennen oder verschiedenen spirituellen Traditionen angehören. In dieser Hinsicht ist die sogenannte „Goldene Regel" ein besserer „gemeinsamer Nenner" für verschiedene Religionen und spirituelle Traditionen als irgendein spezieller Glaubensinhalt - und sei es der Glaube an Gott.

Auf Hochschätzung der Religionsfreiheit beruhende gegenseitige Achtung

Ein zweiter Pfeiler der Makroökumene ist die Achtung voreinander. Größere und kleinere Gemeinschaften, Menschen, die altehrwürdigen Religionen und neu entstehenden spirituellen Bewegungen angehören, behandeln einander mit Hochachtung. Diese Haltung bedeutet nicht zwangsläufig, man müsse die Glaubensüberzeugungen der anderen anerkennen, wohl aber deren Recht respektieren, in der Religion bzw. der spirituellen Tradition ihrer Eltern zu bleiben oder sich für eine neue - oder gar keine - zu entscheiden. Weil wir die religiöse Freiheit unserer Partner respektieren, treten wir ihren Glaubensüberzeugungen mit Achtung entgegen, mit offenem Herzen, das bereit ist, bewundernswerte Lehren zu entdecken, die unser spirituelles Leben bereichern können. Nebenbei hat dieses Bedürfnis nach gegenseitiger Achtung auch noch die durchaus erwünschte Folge, dass jeder Versuch der einen religiösen Organisation oder Gemeinschaft, die andere zu beherrschen, gegen den makroökumenischen Geist verstößt und jedes interreligiöse Unternehmen ernsthaft behindern kann.

Die Vielfalt würdigen

Aus der Sicht meines eigenen christlichen Glaubens ist die Wertschätzung der Vielfalt in unserer natürlichen Welt, in unserer Kultur und Spiritualität ein wunderbares Geschenk Gottes. Diese Überzeugung, die man mit vielen anderen Religionen teilt, ist ein weiterer Pfeiler, auf dem es einen echten interreligiösen Dialog und eine ebensolche Kooperation zu entwickeln gilt.

Auf der Grundlage dieser Prinzipien kam es zu einigen mutigen Versuchen zwischen verschiedenen Glaubensrichtungen, die sich in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr ausweiteten. Die erste Initiative scheint das Weltparlament der Religionen gewesen zu sein, das 1893 zum ersten Mal in Chicago zusammentrat, 1993 reaktiviert wurde und jetzt alle fünf Jahre zusammenkommt. Die *International Association for Religious Freedeom* (IARF) ist die älteste dieser Vereinigungen und blickt auf eine über hundertjährige Tätigkeit zurück. In den letzten fünfzig Jahren entstanden neue, global aktive interreligiöse Organisationen, wie zum Beispiel der 1960 gegründete *Temple of Understanding*, die 1970 ins Leben gerufene *World Conference of Religions for Peace* (WCRP) und die *United Religions Initiative* (URI), die im Jahre 2000 gegründet wurde.

Der Autor

Dr. Gerardo Gonzalez, jetzt im Ruhestand, arbeitete 27 Jahre als Beauftragter für internationale Fragen bei den Vereinten Nationen. Er ist Koordinator der Initiative einer UN-Dekade für den interreligiösen Dialog und die interreligiöse Zusammenarbeit für den Frieden. Anschrift: Gerardo Gonzalez, Project Director, Via Verde 9440, (Lo Curro) Vitacura, Santiago, Chile.
E-Mail: gerardo.gonzalez@mi.cl.

Die Initiative zur Dekade

Die Initiative für eine UN-Dekade des interreligiösen Dialogs und der interreligiösen Zusammenarbeit hat ihren Schwerpunkt auf das Thema „Frieden" gelegt, einen Wert, den alle Religionen teilen, ein Ziel, wonach die ganze Menschheit strebt, und ein Kernthema für die Vereinten Nationen. Ihr langfristiges Ziel und ihre Vision ist ein wahrer und dauerhafter Friede, der in den Strukturen einer gerechteren, brüderlicheren und einträchtigeren Gesellschaft als der jetzigen verankert sein muss: einer neuen Gesellschaft, die die Menschenrechte und alle Erscheinungsformen des Lebens ohne Einschränkung achtet, für die ein Miteinander-Teilen wichtiger ist, als sich gegenseitig Konkurrenz zu machen, in der Konflikte im Dialog und durch Vereinbarungen unter Verzicht auf jegliche Formen von Gewalt gelöst werden; einer Gesellschaft, wo kulturelle und religiöse Vielfalt in hohem Ansehen stehen. So suchen wir nach einem Frieden, der in der Kultur der Völker tief verwurzelt und als hohes Ziel in die Herzen aller Menschen eingeschrieben ist.

Historischer Hintergrund

Die Idee einer solchen Dekade wurde im März 2006 im Rahmen des Projektes *Towards the Creation of a Spiritual Forum for World Peace at the United Nations* zum ersten Mal vorgetragen. Das Projekt selbst war zwei Jahre zuvor (im Mai 2004) am Ökumenischen Institut von Bossey bei Genf ins Leben gerufen worden. Nach langwierigen Beratungen, in die auch Kofi Anann, damals noch UN-Generalsekretär, eingeschaltet war, wurde die Idee eines ständigen Forums zugunsten eines realistischeren Zieles aufgegeben: Die Vereinten Nationen sollten die Jahre 2011-2020 zur *„Dekade des interreligiösen Dialogs und der interreligiösen Kooperation für den Frieden"* erklären. In einem solchen Kontext würden die Vereinten Nationen unter ihrem neutralen Dach ein „spirituelles (bzw. interreligiöses oder interkonfessionelles) Forum für den Weltfrieden mit einem Sonderauftrag einberufen: Es sollte im Verlauf der Dekade den internen Dialog und die interne Zusammenarbeit innerhalb der religiös-spirituellen Gruppen sowie konzertierte Aktionen für den Frieden mit relevanten Partnern (UN-Gremien, Regierungen und anderen Organisationen der Zivilgesellschaft) erleichtern.

Obwohl das Forum-Konzept großes Interesse hervorrief, fand doch die Idee der Dekade bald breitere Zustimmung und stieß bei einigen der wichtigsten ökumenischen und interreligiösen Organisationen auf weniger Widerstand. Also fand vom 8. bis zum 11. Januar 2008, wiederum am Ökumenischen Institut von Bossey, eine Konsultation über einen Entwurfsvorschlag für die Dekade statt, die vom Weltrat der Kirchen (WCC) und der Konferenz der Nichtregierungsorganisationen (NGOs) unter beratender Mitwirkung der Vereinten Nationen (CONGO) veranstaltet wurde. Die Teilnehmer, die ein breites Spektrum von Organisationen mit unterschiedlichen Glaubensrichtungen, UN-Gremien und unterstützenden UN-Mitgliedsstaaten repräsentierten, arbeiteten zum Vorschlag ein Konsenspapier aus, das die Hauptmerkmale der vorgeschlagenen Dekade wie auch den

Verfahrensablauf enthielt, wie sie künftig von den Vereinten Nationen angenommen und weltweit umgesetzt werden könnte. Ein kommissarischer Lenkungsausschuss wurde eingesetzt, der den Prozess mit dem Ziel der Verabschiedung einer UN-Resolution als Startschuss für die Dekade koordinieren sollte. Außerdem wurde zur Unterstützung der Dekade eine Koalition von Organisationen mit unterschiedlichem Glaubenshintergrund gebildet, die im Kern aus den bereits erwähnten ökumenischen und religiös unterschiedlichen Organisationen besteht: dem Weltrat der Kirchen (WCC), dem Weltbund für religiöse Freiheit (IARF), dem *Temple of Understanding* und der Gemeinsamen Initiative der Religionen (URI).

Hauptmerkmale des Vorschlags zur Dekade

Zweck: Die Dekade versteht sich als kollektives und nachhaltiges Bemühen mit dem Ziel einer besseren Mobilisierung der schier unerschöpflichen spirituellen, menschlichen und organisatorischen Potentiale religiöser Gemeinschaften, spiritueller Traditionen, Organisationen und Bewegungen, von religiös unterschiedlichen Organisationen und säkularen wertorientierten Gruppen in Partnerschaft mit den Vereinten Nationen, ihrer Mitgliedsstaaten und weiterer unterstützender Gruppen der zivilen Gesellschaft, um *ein* gemeinsames Ziel zu verfolgen: den Aufbau einer gerechteren, menschenfreundlicheren und friedlicheren Welt.

Die Akteure: Wie bei jeder UN-Aktivität liegt die politische und programmatische Verantwortung für die Förderung und Verwirklichung der Dekade in erster Linie bei den UN-Mitgliedsstaaten und den ständigen UN-Gremien. Da aber ein interreligiöser Dialog und eine ebensolche Kooperation nur zwischen Menschen und Institutionen von ihrer jeweiligen Glaubensgrundlage her stattfinden können, werden diese auch erwartungsgemäß die Hauptakteure sein, die sich durch ein geeignetes dezentrales Koordinationsabkommen zu einer Koalition organisatorisch zusammengeschlossen haben.

Kompetenzbereich, Tätigkeitsfeld und Funktionen: Die UN-Agenda bietet ein weites Spektrum von Feldern an, wo Gemeinschaften und Organisation auf der Grundlage ihres jeweiligen Glaubens Erfahrungen gesammelt haben und wo sie als legitime Partner der Zivilgesellschaft zusammenarbeiten können. So zum Beispiel bei der stärkeren Einhaltung der Menschenrechte (einschließlich der Rechte von Frauen, Kindern und Jugendlichen, von Flüchtlingen und Migranten, wie auch bei der Gendergerechtigkeit), bei den Milleniums-Entwicklungszielen, bei der Schaffung annehmbarer Arbeitsbedingungen für alle, beim Dialog zwischen den Kulturen, bei der Förderung einer Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit, der Friedensstiftung und einer Sicherheit für alle.

Weiter soll die Dekade als übergeordneter „Schirm" die Aktivitäten auf internationaler, nationaler und Gemeindeebene erleichtern und stärken. Bliebe sie nur bei prophetischen Erklärungen, die auf kostspieligen Konferenzen religiöser Führer abgegeben werden, so würde sie ihr Ziel total verfehlen, schließlich erwartet man von ihr echte soziale und kulturelle Wirkungen, etwa bei der Reduzierung der Armut, der Diskriminierung von Frauen, der Ausbeutung von

Kinderarbeit, beim Kampf gegen die HIV-/Aids-Pandemie, bei der Erleichterung der Leiden von Flüchtlingen und Vertriebenen, beim Aufbau friedlicher Beziehungen zwischen in Konflikt befindlichen Religionsgemeinschaften usw.

Die bevorstehende Herausforderung

Die Initiative zur Dekade befindet sich im Juni 2008, als dieser Beitrag geschrieben worden ist, in einem äußerst wichtigen Entwicklungsstadium. Intensive Anstrengungen werden seither unternommen, um zwei Zwischenziele zu erreichen: (1) eine machtvolle Koalition von unterstützenden Organisationen mit unterschiedlichem Glaubenshintergrund und religiösen Führern zu schmieden und (2) von möglichst vielen UN-Mitgliedsstaaten für diese Initiative politische Unterstützung zu erhalten, damit sie in der kommenden Vollversammlung (September-Dezember 2008) zur Diskussion zugelassen und in der darauffolgenden Sitzung (2009) schließlich mit einer Resolution der Vollversammlung verabschiedet wird. Werden beide Ziele erreicht, könnte man im Jahre 2010 die organisatorischen Vereinbarungen treffen, die für eine fruchtbare Partnerschaft zwischen den zuständigen UN-Gremien[1], den unterstützenden Mitgliedsstaaten und dem breiten Aufgebot von Gemeinschaften und Organisationen der Zivilgesellschaft notwendig sind, die sich dem interreligiösen Dialog und einer Kooperation für den Frieden verschrieben haben. In jenem Jahr sollte dann ein Aktionsplan ausgearbeitet werden, wonach die Dekade am 21. September, dem internationalen Tag des Friedens, ausgerufen werden könnte.

[1] Wie zum Beispiel dem Entwicklungsprogramm der UNO (UNDP), dem Hochkommissar für Menschenrechte (OHCHR), dem Hochkommissar für Flüchtlinge (UNHCR), der Weltgesundheitsorganisation (WHO), der internationalen Arbeitsorganisation (ILO), der Organisation für Ernährung und Landwirtschaft (FAO), der Organisation für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO), und dem UNO-Bevölkerungsfond (UNFPA).

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Maria – glorreiche Mutter, Schwester im Glauben und antijudaistisch benutzt

Benedikt XVI.: Maria. Papst Benedikt XVI. über die Gottesmutter, Augsburg: Sankt Ulrich 2008, 160 S., € 19,90

Dorothee Sölle: Maria. Eine Begegnung mit der Muttergottes, Freiburg: Herder 2005, 109 S., € 9,90

Johannes Heil/Rainer Kampling (Hg.): Maria. Tochter Sion? Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft, Paderborn: Schöningh 2001, 271 S., € 41,00

„Maria, ich sehe dich in tausend Bildern", so schrieb Novalis. Gültig ist dieses Zitat noch immer: kaum eine Thematik in der Theologie, die so kontrovers und emotional verhandelt wird. Maria erscheint in den hier zu besprechenden Bänden als Folie, auf der die eigene Theologie eingetragen werden kann. Es ist Marias Schicksal, Mittlerin zu sein: Mittlerin für ihren Sohn, Mittlerin für verschiedene Theologien und damit verwobene Weltanschauungen.

Dies liegt daran, dass wir wenig substanzielles Wissen über Maria besitzen. Sie erscheint in den vier Evangelien und der Apostelgeschichte in unterschiedlicher Weise: einmal als erste Jüngerin, die versucht, ihrem Sohn auch geistig zu folgen, ein anderes Mal wird Maria den unverständigen Jüngern zur Seite gestellt, die Jesus nicht als Sohn Gottes erkannten. Jesus weist sie in einem Text zurück, in einem anderen bezieht er sich eng auf sie. Der Prozess, Maria nicht als *Person* zu sehen, sondern ihre Individualität aufzuheben und sie als *Prototyp* für die neue

Glaubensgemeinschaft, als neue Eva oder als Tochter Zion - um nur einige Komplexe zu nennen - zu beschreiben, beginnt schon in dieser Frühzeit des Christentums.

Unterschiedlicher als in den zu besprechenden Büchern können die Zugänge zu Maria kaum sein: Papst Benedikt XVI. wählt im 2008 im Sankt Ulrich Verlag erschienenen Band *Maria. Papst Benedikt XVI. über die Gottesmutter* die gläubige Perspektive des Marienverehrers. Johannes Heil und Rainer Kampling gehen in dem von ihnen 2001 herausgegebenen Buch *Maria - Tochter Sion? Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft* theologiehistorisch vor. Dorothee Sölle schließlich sucht als protestantische, politische Theologin in ihrem poetischen und populärwissenschaftlichen Text *Maria. Eine Begegnung mit der Muttergottes* Antworten auf die Frage, wer Maria für uns heute sein könnte.

Der bildreiche, aufwändig gestaltete Band des Sankt Ulrich Verlages stellt sowohl den Papst als Marienverehrer heraus, als auch das, was Maria für den christlich-katholischen Glauben bedeuten soll. Der Papstband hat keinen wissenschaftlichen Charakter, eher den einer Meditation: Predigtauszüge und Gebete sollen zur Verehrung der Gottesmutter als vorbildhafte Hörerin des Wortes, als hilfsbereite und gütige Mutter, als unbefleckt Empfangende führen. Die Texte des Papstes deuten die Evangelien (vorwiegend Lukas und Johannes und nicht das Markus-Evangelium) und die Marien-Dogmen aus und stellen Maria als Vorbild für die Glaubenden dar. Deutlich ist dabei die Christuszentrierung der Texte: Nicht Maria wird um ihrer selbst willen verehrt, sondern sie deutet auf das größere Geschehen, auf die Inkarnation Gottes. Aber noch etwas wird in den Texten des Papstes deutlich: Der Traditionsstrang, der Maria als „die neue, endgültige Frau" (S. 10) beschreibt, wird unkritisch aufgenommen und bestärkt. Maria hat Vorbildfunktion für den Glauben aller Christinnen und Christen. Besonders aber sei sie Vorbild für die Frauen, sie ist die „neue Eva", gütig, demütig, großzügig, empfangend und unbefleckt, erbarmend und bittend, hoffend, glaubend, liebend. Hat man das Apostolische Schreiben *Mulieris Dignitatem* (Über die Würde der Frau) von 1988, das aus der Feder des damaligen Kardinals Ratzinger stammt, im Ohr, kennt man den Hintergrund *dieser* hochgeschätzten und katholisch gewollten Form von Weiblichkeit. Unbeeindruckt von der kritischen Diskussion wird Maria (wie zu erwarten war) in der Tradition der katholischen Kirche affirmativ eingeführt.

Eine traditionskritische Perspektive verbindet die anderen beiden Bände. Sölle bezieht sich in ihrer „Begegnung mit der Muttergottes" v.a. auf die biblischen Grundlagen (mit denen sie sehr frei und phantasievoll umgeht, einiges davon ist wissenschaftlich nicht haltbar) und stellt deren Verwurzelung in der jüdischen Tradition heraus. Mit vielen ersttestamentlichen Zitaten und ausgeschmückten Bibelstellen beschreibt Sölle Maria als Prophetin und Mutter und verwebt ihre Botschaft in den Text: Maria lässt sich mit allen Konsequenzen auf Gott ein, sie hält als mutige Frau die Sehnsucht auf ein besseres Leben wach, hat das Leid durchmessen und dient somit auch heute als Schwester im Glauben, gerade in schwierigen Situationen. Sölle betreibt eine Mariologie „von unten". Immer wie-

der wird Maria vergegenwärtigt und Bibelstellen werden so erzählt, dass sie aktuelle Anklänge haben. Maria erscheint als Asylsuchende auf der Flucht nach Ägypten oder als Opfer von Verleumdungen in ihrem Dorf. Maria ist das Mädchen vom Land, das unverheiratet schwanger wird, sie ist die Mutter, der der Sohn fremd wird, die ihm trotzdem folgt und ihn tot auf dem Schoß hält. „Die Muttergottes interpretiert das Schicksal all der Frauen mit ihren toten Kindern und lässt diese nicht ohne Hoffnung", wie Fulbert Steffensky im Nachwort schreibt (S. 103).

Volksfrömmigkeit wird angeführt, um die akademische bzw. römische Theologie zu kritisieren, denn jene habe das Bild der demütigen Jungfrau unterlaufen und die starke Frau herausgestellt, etwa in Form der Schutzmantelmadonna oder der Jungfrau von Guadalupe, in deren Namen Partei gegen die Kolonialherren ergriffen wurde. „Demütig zu allem Ja zu sagen, was von oben kommt, ist ein patriarchales, nicht ein biblisches Ideal." (S. 55)

Wissenschaftlichen Anspruch erhebt von den drei Bänden einzig der Band *Maria - Tochter Sion?*, herausgegeben von Johannes Heil und Rainer Kampling. Hier wird v.a. ein anderer Strang der Traditionsgeschichte um Maria aufgenommen. Die Herausgeber stellen die patristische Tradition in den Mittelpunkt, die Maria - vor dem Hintergrund von Mk 3,21 - als Synagoge beschreibt und der Kirche als Zuhörergemeinschaft Jesu gegenüberstellt. Die *familia dei ecclesia* wird zur Synagoge in Opposition gebracht und stellt gleichzeitig die geistige Familie der fleischlichen Familie gegenüber sowie den Glauben dem Unglauben, wobei der Unglaube schließlich als jüdisch gedeutetes Verhalten ausgelegt wird (vgl. S. 20f, Kampling). Die Autoren zeigen, wie vorgeprägter Antijudaismus zum Verstehenshorizont biblischer Schriften wurde. Den Herausgebern geht es zum einen um die Aufarbeitung der patristischen Quellen und zum anderen um die Rezeptionsgeschichte. Die bei Sölle gepriesene Volksfrömmigkeit wird hier differenziert auf ihren Antijudaismusgehalt untersucht; so sind beispielsweise Mariendarstellungen in der Kunst, in Passionsspielen, Predigten und Marienwallfahrtsorten sowie der Entstehungsgeschichte von Marienkirchen bis hin zur Marienfrömmigkeit in der Blut- und Boden-Ideologie der Nationalsozialisten eigene Beiträge gewidmet. Wolfgang Glüber zeigt etwa auf, dass vom 14.-16. Jahrhundert in mehreren Städten des deutschen Reiches, z.B. in Nürnberg, Regensburg, Magdeburg oder Rothenburg ob der Tauber, im Anschluss an Pogrome die Synagogen der jüdischen Gemeinde zerstört und an ihrer Stelle Marienkirchen errichtet wurden. Es zeigt sich hier, dass eine Verschiebung stattgefunden hat und Maria nun eher der Ecclesia, denn der Synagoge zugeordnet wird. Oder Maria Weber erzählt u.a. die Geschichte des Marienwallfahrtsortes Maria Buchen im Spessart. Dorthin gibt es seit 1406 eine Wallfahrt zu einem Vesperbild, das seinen Status als Gnadenbild durch einen angeblichen Judenfrevel aus dem 14. Jahrhundert gewonnen hatte. Ein Jude soll sein Messer in das Marienbild gestoßen haben, woraufhin das Bild zu klagen anfing. Erst nach 1945 wurde das Bild auf Einspruch eines Rabbiners publikumsunzugänglich in eine Klosteranlage umgehängt.

Den Herausgebern geht es darum, dass „liebgewonnene Traditionen der Überprüfung bedürfen" (S. 12), damit die Theologie vom Antijudaismus befreit wird. Dass der äußerst ertragreiche und gut recherchierte Band von trauriger Aktualität ist, zeigt der Umstand, dass es bis in die jüngste Geschichte (vgl. den Medienrummel um die „Deggendorfer Gnad") und noch immer unbeirrt Wallfahrten und Marienkapellen antisemitischen Ursprungs gibt, die auf eine Aufarbeitung warten.

Das vielfältige katholische Erbe um Maria, das in den drei Bänden in unterschiedlicher Weise ausgebreitet wird, hat Sonnen- und Schattenseiten. Zu den Schattenseiten gehört die Rezeptionsgeschichte, die sich für jüdische Menschen und für Frauen negativ - weil festlegend und abwertend, bis hin zu tödlichen Konsequenzen - ausgewirkt hat. Im Durchgang durch die Kritik an der Tradition ist heute eine produktive Annäherung an das Phänomen „Maria" möglich. „Maria ist die interpretierte Maria, das ist nicht neu", so noch einmal Fulbert Steffensky (vgl. S. 102, Nachwort, Sölle).

Stefanie Rieger-Goertz

Weitere Literatur zu den Themen dieses Hefts

Willi Hoffsümmer: *Maria zu loben. Das große Werkbuch für Gottesdienst und Gemeinde,* Ostfildern: Grünewald 2007, 200 S., € 17,90

Wendelin E. Seitz: *Maria. Ein Lesebuch über die Gottesmutter,* Ostfildern: Grünewald 2007, 128 S., € 7,90

Patrick J. Geary: *Am Anfang waren die Frauen. Ursprungsmythen von den Amazonen bis zur Jungfrau Maria,* München: C.H. Beck 2006, 135 S., € 17,90

Klaus Schreiner: *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin,* Köln: Anaconda 2006, 593 S., € 9,95

Paul Badde: *Maria von Guadalupe. Wie das Erscheinen der Jungfrau Weltgeschichte schrieb,* Berlin: Ullstein/List 2005, 256 S., € 7,95

Jürgen Becker: *Maria. Mutter Jesu und erwählte Jungfrau,* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001, 200 S., € 14,80

Karl-Heinz Menke: *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche,* Regensburg: Pustet 1999, 192 S., € 17,90

Stefanie A. Spendel/Marion Wagner (Hg.): *Maria zu lieben. Moderne Rede über eine biblische Frau,* Regensburg: Pustet 1999, 148 S., € 14,90

Klaus Gamber / Christa Schaffer: *Maria - Ecclesia. Die Gottesmutter im theologischen Verständnis und in den Bildern der frühen Kirche,* Stein am Rhein: Christiana 1998, 72 S., € 8,40

Muzaffer Ozak: *Die gesegnete Jungfrau Maria im Islam,* Trebbus: Institut für Islamstudien 1995, 96 S., € 4,00

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

concilium

Zu diesem Heft

Migrationsbewegungen in einer globalisierten Welt: Was trägt die katholische Theologie zu ihrem Verständnis bei?

Solange Lefebvre und Luiz Carlos Susin

Diese Ausgabe von CONCILIUM versucht einerseits eine theologische Analyse der historischen wie auch der gegenwärtigen Erfahrungen von Migration; andererseits geht es ihr um das aktuelle Phänomen der Migration selbst, um die Verdeutlichung ihrer zu Tage tretenden positiven und negativen Züge. In wegweisenden Beiträgen benennen führende Theologinnen und Theologen unserer Zeit die gegenwärtigen Aufgaben und die sich eröffnenden Möglichkeiten für das christliche Konzept der „Katholizität" und für die Disziplin der Theologie selbst.
Was die Frage der Migration anbelangt, erinnert Robert Schreiter daran, dass es „in der Hebräischen Bibel [...] oft die Wanderungsgeschichten [sind], in denen Gottes Offenbarung sich ereignet und Gottes Gnade sichtbar wird." Mit Blick auf die riesigen transnationalen Wanderungsbewegungen unserer Zeit kann der Katholizismus Erfahrungen aus einer langen Tradition beisteuern; denn gerade von seinen Ursprüngen her und seinem Wesen nach bildet er eine wahrhaft transnationale Kirche. Über die damit verbundenen unterschiedlichen Formen der Katholizität wird gegenwärtig lebhaft diskutiert. Die Beiträge in diesem Heft zeigen, welche Bedeutung die biblischen Erfahrungen und Texte, das Gottesbild,

die christlichen Rituale oder die kirchlichen Dienste für die Erfahrung der Wanderschaft haben. Wo sie aufzeigen, wie aus der Migrationserfahrung ein besseres Leben und eine tiefere Spiritualität hervorgehen können, erinnern sie uns zugleich daran, wie grauenhaft und tragisch das Migrationsschicksal sein kann. Die im Folgenden genannten Themen, die in diesem Heft bearbeitet werden, sind echte theologische *loci*.

Die *Mobilität der Menschen* ist ein wesentliches Merkmal unserer Zeit. Trotz immer größerer Anstrengungen zur Aufrechterhaltung und Kontrolle der Grenzen schreitet die Globalisierung unvermindert fort. Die menschliche Mobilität findet dabei auf zwei Ebenen statt: auf der des Tourismus und auf jener der Migration. Während der Tourismus nur menschliche Gruppen mit besseren wirtschaftlichen Aussichten betrifft, gewinnt die Migration ihren Antrieb aus dem Wunsch nach größeren wirtschaftlichen Möglichkeiten: Es sind die Armen, die ihre Heimat verlassen. Allgemein gesprochen gehen die Migrationsbewegungen von den ärmsten Ländern hin zu Ländern, die eine bessere wirtschaftliche Zukunft versprechen. Die Armen versuchen, die Grenzen der wohlhabendsten Regionen der Erde zu erreichen, und dringen hin und wieder in die „Zwischenräume" der reichsten Regionen ein. Migrantinnen und Migranten stellen neue Beziehungen zu diesen Gesellschaften her, so dass es beispielsweise in den USA nicht mehr möglich ist, einen „Tag ohne Latinos" zu leben (nach dem gleichnamigen Film, der das Chaos vorführt, das ausbricht, wenn die Gesellschaft einen Tag lang ohne Migrantenarbeit auskommen müsste).

Aus historischer Sicht haben große Wanderungsbewegungen immer *Veränderungen der geschichtlichen Verhältnisse* hervorgebracht - und sie tun es bis heute. In diesem Sinne beschreibt die klassische (eurozentrische) „Universalgeschichte", wie die Anfänge der Antike mit Wanderungsbewegungen aus Zentralasien in den Mittelmeerraum und zum indischen Subkontinent zusammenfallen. Der Übergang von der Antike zum Mittelalter geschieht im Zusammenhang mit den Völkerwanderungen der „barbarischen" Stämme. Der Beginn der Moderne überschneidet sich mit der Migration aus Osteuropa nach Westen, insbesondere mit dem Aufkommen der großen Seefahrtsunternehmungen und der Kolonisierung vor allem Amerikas, der sogenannten „Neuen Welt".

Nationale Grenzen, Patriotismus, Bindungen an ein Heimatland und seine Symbole treten hinter transnationale Kulturen und Gemeinschaftssymbole zurück, die sich über die Demarkationslinien offizieller Territorien hinwegsetzen. Während die Demokratie und die moderne Nationalstaatspolitik eine immer geringere Rolle spielen, manifestiert sich politische Macht in neuen kulturellen, symbolischen und religiösen Formen. Dieser Gedanke ist für unser Verständnis der gegenwärtigen Lage von Migrantengruppen zentral. Gewerkschaften und politische Parteien verlieren ihre reale Macht, und Regierungen werden - anstatt ihre Gemeinwesen zu vertreten - zunehmend von Interessen und Lobbies des Marktes beeinflusst. Indigene Identitäten leben wieder auf, indem sich territorial verstreute Völker in transnationalen und religiösen Netzwerken zusammenschließen. Kulturen und ihre symbolische Macht ziehen neuartige Grenzen, und entlang dieser Grenzen

entstehen neue Konflikte. So erlangen beispielsweise in Lateinamerika - in Bolivien, Ecuador, Venezuela und Paraguay - die Nachfahren indigener Völker die Fähigkeit, ihre eigenen Präsidenten und Parlamente zu wählen. Sowohl die indigenen Religionen als auch die sogenannten Weltreligionen haben an diesen transnationalen Bewegungen ihren Anteil.

Auf dem Wege der Migration dringen ethnisch geprägte Kulturen in Nationalstaaten ein und verändern deren Gesellschaften mit ihren Werten, ihren Religionen und ihren Lebensweisen. Was bedeutet das? Die wachsende politische und symbolische Macht von Kulturen schafft ein neues Verhältnis zwischen Religion und Politik. Innerhalb religiöser Gemeinschaften finden wir neue Strukturen. Fast die Hälfte der Katholiken in den Vereinigten Staaten und in Kanada gehören Minderheiten aus jüngeren Migrationswellen an, insbesondere aus Lateinamerika. Was wird die Zunahme der muslimischen Bevölkerung in den kommenden Jahrzehnten für Europa bedeuten? Wie wird Asien umgestaltet werden durch seine Anziehungskraft auf Migrationsbewegungen, die neue Potentiale für religiöse Begegnung oder Konflikte mitbringen? Die gegenwärtigen Wanderungsbewegungen zu den reichsten Zentren des Planeten tragen einen tiefen ethnischen, kulturellen, symbolischen und religiösen Charakter.

Eine „neue Katholizität" ist möglich, wenn nicht sogar notwendig. Die katholische Sensibilität kann nicht darüber hinwegsehen, dass ein dringendes Bedürfnis nach Ökumene und Dialog besteht, insbesondere im Hinblick auf andere religiöse Traditionen, die für die Würde und die „Seele" von Migranten und Migrantinnen eine Stütze bedeuten. Deshalb brauchen wir ein neues Verständnis von „Katholizität" ebenso wie eine „neue Katholizität" selbst. Der religiöse Dialog aus der Sicht der Migranten und Migrantinnen ist kein Dialog der Experten; er erfordert dementsprechend andere Regeln. „Ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen" (Mt 25,35). Darin liegt vielleicht die Summe der Herausforderungen für die, die an das Evangelium glauben. Es ist eine große Herausforderung, in einer Welt der Migrationsbewegungen und Umwälzungen - einschließlich religiöser Transformationen - katholisch zu sein.

Diese Ausgabe von CONCILIUM beginnt mit weitgefassten Perspektiven und tritt dann in detailliertere theologische Auseinandersetzungen ein. Am Beginn stehen Reflexionen zum Katholizismus im globalen Kontext der Gegenwart mit Blick auf die globalen Migrationsbewegungen und ihre Auswirkungen auf den katholischen Glauben. In einem zweiten Reflexionsschritt geht es um fundamentale theologische und biblische Themen. Und zuletzt wenden wir uns pastoralen und spirituellen Fragen zu, wie sie sich im Blick auf konkrete Migrationserfahrungen in ausgewählten Ländern stellen.

Für wertvolle Ratschläge und Hinweise bei der Vorbereitung dieses Hefts danken wir Marcella Althaus-Reid, Maria Clara Bingemer, Eamonn Conway, Marcio Fabri, Dennis Gira, Jacques Haers, Matthijs Lamberigts, Enzo Pace und Elaine Wainwright sehr herzlich.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

concilium

Thema: Migration und Globalisierung

Migration und Katholizismus im globalen Kontext

Silvano M. Tomasi

I. Welt im Wandel

Die menschliche Mobilität in unserer heutigen, vielfach vernetzten Welt stellt eines der Hauptmerkmale des 21. Jahrhunderts dar. Sie betrifft Menschen unterschiedlichster Herkunft mit und ohne Berufsausbildung. Und sie manifestiert sich in vielfältigen Dimensionen: als konzerninterner Personaltransfer, als Massentourismus, in Gestalt von Seeleuten auf Fischereibooten und Frachtschiffen, von Zuflucht suchenden Flüchtlingen, ausländischen Studenten, Geschäftsreisenden, Gastarbeitern, die auf Arbeitskräftemangel und demographische Defizite reagieren, oder Menschen, die aus ihren ländlichen Regionen in die städtischen Zentren strömen. Traditionelle Stabilität und familiäre Gemeinschaft treten als Bezugsgrößen in den Hintergrund. Gesellschaftliche und religiöse Institutionen sind gefordert, dem Wandel mit innovativen Antworten zu begegnen, die Menschen helfen können, wenn sie in einen neuen sozialen und kulturellen Kontext überwechseln. Innerhalb des modernen Phänomens der gesteigerten Mobilität hat sich die Aufmerksamkeit vor allem auf solche Menschen fokussiert, die gegen ihren Willen umsiedeln mussten, weil der Hunger, die Flucht vor Gewalt, die weitverbreitete Missachtung der Menschenrechte oder die Hoffnung auf ein besseres Leben sie zwangen, ihre Heimat und ihr Land zu verlassen. Aus praktischen Gründen werden alle diese aufgrund äußerer Zwänge entwurzelten Menschen in der Kategorie der Migranten zusammengefasst.

Das Phänomen der Migration ist Jahrhunderte alt und lässt sich zu allen Epochen an der Besiedlung der Kontinente und den Schnittstellen der Zivilisationen nachweisen, doch die derzeitige Menge der Migranten und die durch die Globalisierung verursachten qualitativen Veränderungen machen es zu etwas ganz und gar Neuem. Und wenn man sich der Frage zuwendet, inwiefern die beiden globalen Realitäten der Migration und des Katholizismus interagieren, werden die Veränderungen noch deutlicher.

Die christliche Weltbevölkerung hat sich südwärts verschoben; der Schwerpunkt ihres Wachstums und ihrer Dynamik liegt nun in Ländern wie Lateinamerika, Afrika und Asien - Regionen, die in großem Umfang von intrakontinentalen und interkontinentalen Migrationen geprägt sind.[1] Zur selben Zeit werden Migrationen nicht länger als eine Ressource für den Aufbau von Nationen betrachtet, wie es im 19. und frühen 20. Jahrhundert der Fall war, als die europäische Massenemigration nach Nord- und Südamerika, Australien, Neuseeland und in die afrikanischen Kolonien gelenkt wurde, sondern als Lieferant von Arbeitskräften für die nationale Wirtschaft der Gastländer. Demzufolge wird immer mehr über zirkuläre Migration oder über eine zeitweise, entwicklungsorientierte Nutzung von Arbeitskräften diskutiert, während die Tatsache, dass es dabei um menschliche Personen mit Rechten und Hoffnungen geht, aus dem Blickfeld gerät. Es sind mehrere Akteure, die in den derzeitigen lebhaften Debatten über die Handhabung, die Kosten und den Nutzen der Migrationen ihre jeweilige Position öffentlich vertreten.

Der Staat ist vor allem an der Kontrolle seiner Grenzen und an der nationalen Sicherheit, das heißt an der Frage interessiert, wer ins Land gelassen werden und wie die Integration der Neuankömmlinge vonstatten gehen sollte. Die öffentliche Meinung und die Medien heben unter anderem die Bewahrung der nationalen Identität und der Wettbewerbsfähigkeit hervor. Institutionen und offizielle Vertreter der internationalen Gemeinschaft fordern eine in sich stimmige Formulierung politischer Strategien; gleichzeitig ringen sie darum, im Zuge einer sanften Integration das Gleichgewicht zwischen der wirtschaftlichen Bedeutung und den Menschenrechten der Migranten zu wahren, und rufen außerdem zur Kooperation auf, um verbindliche Übereinkünfte zu erzielen. Interessenvertreter weisen auf Notsituationen hin und bringen die Anliegen von Gruppierungen zum Ausdruck, die zuweilen an den entgegengesetzten Enden der Skala angesiedelt sind. Akademiker schließlich sorgen für Forschung und Analyse.

Die Kirche, die seit langem in der Welt der Migranten aktiv ist, leistet mit ihrem spezifischen Blickwinkel als „Expertin der Menschlichkeit" ihren eigenen Beitrag zu dieser Debatte. Unter diesem Blickwinkel hat sie vor allem zwei grundlegende Erfordernisse benannt: Die Priorität der menschlichen Person muss auch im Erfahrungskontext der Migration zu allen Zeiten bestehen bleiben; die Situation der Migranten verdient besondere Beachtung, weil sie eine Kategorie unterprivilegierter Menschen darstellen, die aus ihrem kulturellen und sozialen Kontext herausgerissen worden sind und in ihrem Gastland häufig auf der untersten Stufe der gesellschaftlichen Leiter stehen. Johannes Paul II. hat die Haltung der

Kirche unmissverständlich zum Ausdruck gebracht: „Der Mensch ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags beschreiten muss [...]. Da also der Mensch der Weg der Kirche ist, der Weg ihres täglichen Lebens und Erlebens, ihrer Aufgaben und Mühen, muss sich die Kirche unserer Zeit immer wieder neu die ‚Situation' des Menschen bewusst machen."[2] Auch das Zweite Vatikanische Konzil formuliert die wichtige Erkenntnis vom Zusammenhang zwischen dem Sendungsauftrag der Kirche und den konkreten Lebensumständen einer Person: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. [...] Daher wendet sich das Zweite Vatikanische Konzil [...] an [...] die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; [an] die Welt, [den] Schauplatz der Geschichte der Menschheit".[3] Dieser bleibenden Überzeugung gemäß hat sich das Nachdenken der Kirche über den Migrationsprozess und die Pastoral der davon betroffenen Personen seit Beginn der großen europäischen Migrationsbewegungen des 19. Jahrhunderts entwickelt - zunächst in Form einer direkten Unterstützung und Begleitung der Migranten und später auch durch die Erarbeitung eines umfangreichen Korpus der Lehre und der kanonischen Vorkehrungen. Auf diese Weise ist die Kirche de facto den Staaten zuvorgekommen und hat sich mit einer Dimension der modernen Gesellschaften auseinandergesetzt, die noch heute die kritische Aufmerksamkeit der Medien und der Politik fordert.[4]

II. Millionen in Bewegung

Die aktuelle Entwicklung der Migrationszahlen weist nach oben. 2005 gab es weltweit etwa 191 Millionen Migranten - fast zweieinhalbmal so viele wie 1965 und damit deutlich mehr, als mit dem Bevölkerungswachstum im selben Zeitraum erklärt werden könnte. Inzwischen beläuft sich die Zahl der Migranten wahrscheinlich auf über 200 Millionen. Die Herkunft und die Verteilung der Migranten haben sich signifikant verändert. Vor fünfzig Jahren war nur eine Handvoll von Industrieländern als „Aufnahmeländer" ausgewiesen, während die „Herkunftsländer" meist in Westeuropa lagen. 2005 lebten 115 Millionen internationale Migranten in Industriestaaten und 75 Millionen in Entwicklungsländern. Auch wenn 2005 einer von fünf Migranten in den USA und drei Viertel aller Migranten in nur 24 Ländern lebten, sind die Bewegungsmuster so beschaffen, dass die meisten Länder in der Welt, wenn auch in unterschiedlichem Umfang, sowohl Herkunfts- als auch Durchreise- als auch Aufnahmeländer sind. Nahezu die Hälfte aller Migranten weltweit sind Frauen, und in den Industriestaaten übersteigt die Anzahl der weiblichen die der männlichen Migranten. „Süd-Süd-Migranten" sind fast ebenso zahlreich wie „Süd-Nord-Migranten". Im Jahr 2000 kamen fast sechs von zehn hochqualifizierten, in OECD-Mitgliedsstaaten lebenden Migranten aus Entwicklungsländern. Manche Menschen bewegen sich kreuz

und quer über den Globus und gehen kürzer oder länger befristete Verträge ein, andere entscheiden sich für eine dauerhafte Migration, und wieder andere laufen im Zuge der Migration viele Stationen nacheinander an, um schließlich zu ihrem Ausgangspunkt zurückzukehren. Nordamerika schluckt etwa eineinhalb Millionen Neuankömmlinge pro Jahr, Europa 800.000 und Ozeanien 90.000. Die früheren Auswanderungsgebiete in West- und Mitteleuropa beherbergen heute 44,1 Millionen Migranten, die zu einem beträchtlichen Teil aus Nachbarländern stammen und insgesamt 7,6 Prozent der Gesamtbevölkerung in der Region und 23,2 Prozent der internationalen Migranten weltweit ausmachen (UNDESA, 2005). Außerdem trug der Wanderungssaldo 2005 fast 85 Prozent zum europäischen Bevölkerungswachstum bei. Die Russische Föderation ist mit 12 Millionen Migranten im Jahr 2005 der führende Aufnahmestaat in Osteuropa.[5]

Realistischerweise muss man hieraus den Schluss ziehen, dass die internationale Arbeitsmigration ein zunehmendes Phänomen ist, dass dieses Phänomen über einen langen Zeitraum bestehen wird und dass der Versuch der Staaten, dieses Phänomen in den Griff zu bekommen, durch illegale Emigration und damit durch eine gewisse Unberechenbarkeit erschwert wird. Die Vermischung von Migranten und Asylsuchenden ist ebenfalls Teil dieser Realität, denn die Gründe, die die Menschen zu einem Ortswechsel veranlassen, sind schwer voneinander abzugrenzen. Es mag zwar sein, dass manche Statistiken sich überschneiden, doch die vom Hohen Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen (UNHCR) bereitgestellten Daten zeugen von der Komplexität des Phänomens. Ende 2005 belief sich die Zahl der für den UNHCR relevanten Personen weltweit auf 21 Millionen. Ende 2006 war sie um 54 Prozent auf 32,9 Millionen gestiegen. Diese Zahl beinhaltet 9,9 Millionen Flüchtlinge, 744.000 Asylsuchende, 734.000 Flüchtlinge, die im Lauf des Jahres 2006 in ihre Herkunftsländer zurückkehrten; 12,8 Millionen Binnenvertriebene, die vom UNHCR beschützt oder unterstützt wurden; 1,9 Millionen Binnenvertriebene, die im Lauf des Jahres 2006 an ihren Herkunftsort zurückkehrten; etwa 5,8 Millionen staatenlose Personen; und etwa eine Million sonstiger Personen, die den Schutz oder die Unterstützung des Flüchtlingskommissariats erhielten. Das größte Einzelwachstum hat unter den Binnenvertriebenen stattgefunden. Zum ersten Mal seit 2002 hat jedoch auch die Anzahl der Flüchtlinge weltweit zugenommen. Ebenso sind die Zahlen der staatenlosen Personen im Vergleich zu den Statistiken aus dem Jahr

Der Autor

Erzbischof Silvano M. Tomasi CS ist apostolischer Nuntius und ständiger Beobachter des Heiligen Stuhls bei den Vereinten Nationen und anderen internationalen Organisationen in Genf. Er wurde in New York zum Priester geweiht und promovierte an der Fordham University in Soziologie. Als Mitglied der Kongregation vom heiligen Karl (Scalabrinianer) arbeitet und publiziert er zu Problemen der Migration. Er ist Direktor des Zentrums für Migrationsforschung in New York, Leiter des Arbeitsbereiches Seelsorge für Migranten und Flüchtlinge bei der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten in Washington, Sekretär des Päpstlichen Rats der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs in Rom, Nuntius in Äthiopien, Eritrea und Dschibuti sowie Beobachter bei der Afrikanischen Union. Anschrift: Permanent Mission of the Holy See, 16 Chemin du Vengeron, CH-1992 Chambésy-Genève, Schweiz. E-Mail: silv.tomasi@tiscali.it.

2005 deutlich angestiegen. Ende 2006 wurde die Zahl der Flüchtlinge weltweit auf 9,9 Millionen geschätzt - das ist grob ein Drittel (30 Prozent) der für den UNHCR relevanten Bevölkerung. Zum ersten Mal seit 2002 sind die Zahlen weltweit nicht gesunken, sondern gestiegen.[6]

Hinter den Statistiken verbergen sich die Gesichter von Frauen und Männern, die ihre ganz persönlichen Hoffnungen und Leiden über die Straßen dieser Welt tragen und die, obwohl ihre Dienstleistungen nachgefragt werden, häufig unter Missachtung und Unverständnis leiden. Für manche Länder wird die Migration zu einem beherrschenden Merkmal des nationalen Lebens. Denken Sie beispielsweise an die Philippinen: 10 Prozent der Bevölkerung leben und arbeiten außerhalb des eigenen Landes oder bekommen die Auswirkungen einer so massiven Entwurzelung von 9 Millionen Landsleuten unmittelbar zu spüren. Die Bedeutung der im Ausland arbeitenden Migranten zeigt, welchen positiven Beitrag sie zur Volkswirtschaft sowohl der Herkunfts- als auch der Aufnahmeländer leisten. Dem Internationalen Fonds für landwirtschaftliche Entwicklung zufolge schickten philippinische Migranten im Jahr 2006 14,651 Millionen US-Dollar nach Hause. Der größte Anteil der von Arbeitnehmern weltweit in ihre Heimatländer überwiesenen Gelder ging mit fast 114 Milliarden nach Asien, dem Kontinent mit der größten Anzahl von Menschen, die von weniger als 2 Dollar täglich leben. Lateinamerika erhielt 68 Milliarden Dollar; Osteuropa und die Balkanländer 50 Milliarden; Afrika 39 Milliarden; und der Nahe und Mittlere Osten 30 Milliarden Dollar. In vielen Fällen übersteigt der Geldfluss, der in Form von Überweisungen ins Land kommt, das Gesamtvolumen der überseeischen Entwicklungshilfe und der ausländischen Direktinvestitionen in den Entwicklungsländern. Unter den lateinamerikanischen Ländern hat beispielsweise Mexiko mit 24,3 Milliarden US-Dollar die größte Überweisungssumme erhalten.[7] Und der Beitrag zur Wirtschaft der Aufnahmeländer ist noch deutlich höher: Als Produzenten und als Konsumenten sind Migranten ein entscheidender Bestandteil der örtlichen Ökonomie. Zwar lassen die Wirtschafts- und Arbeitsmarktdaten das Phänomen erwartungsgemäß als etwas Positives erscheinen, doch die Entwicklung einer Steuerungspolitik wird durch die je unterschiedliche Wahrnehmung erschwert. Migranten könnten als Personen gesehen werden, die bestehende kulturelle Muster aufbrechen, die in einen unfairen Wettbewerb mit einheimischen Arbeitskräften eintreten, die ihrem Geburtsort dringend benötigte Qualifikationen entziehen, die durch illegale Einreise die nationale Souveränität bedrohen. In ihrem Umgang mit dem Fremden und dem Neuankömmling legen alle Aufnahmegesellschaften eine gewisse Zwiespältigkeit an den Tag: Sie birgt die Gefahr, sich negativ auf zwischenmenschliche Beziehungen auszuwirken und Feindseligkeit und Ausgrenzung hervorzubringen. Andererseits ist mit Blick auf die Zukunft die Schlussfolgerung unausweichlich, dass die Bewegung von Gütern, Kapital und Dienstleistungen auch die Menschen in Bewegung halten wird. Die Globalisierung hat ihre Segnungen nicht gleichmäßig verteilt, und die Ungleichheit der Einkommen und Beschäftigungschancen, die je nach Region unterschiedlich verlaufende Altersentwicklung der Bevölkerung und die Nachfrage nach weniger

hochqualifizierten Dienstleistern werden zusätzliche Migrationsströme hervorbringen. Der Arbeitsmarkt ist in vielerlei Hinsicht global geworden. Wie hat die internationale Gemeinschaft darauf reagiert?

III. Die Reaktion der internationalen Gemeinschaft

In der internationalen Agenda haben die Migrationsphänomene nach und nach eine größere Präsenz und Bedeutung erhalten. Auf der Internationalen Bevölkerungs- und Entwicklungskonferenz 1994 in Kairo sowie auf vergleichbaren UN-Konferenzen sind unverbindliche Ziele und Empfehlungen ausgesprochen worden, um die Staaten zur Kooperation zu ermutigen, damit die Vorteile der Migrationen für Herkunfts- und Aufnahmeländer und für die einzelnen Migranten und ihre Familien maximiert werden können. Die Weltkonferenz gegen Rassismus in Durban wies auf die prekäre Situation der Migranten hin, die ausdrücklich in ihren Menschenrechten und vor allem in ihrem Recht auf Nichtdiskriminierung bestätigt wurden.[8] 2006 führte die UN-Generalversammlung zum ersten Mal auf hoher Ebene einen Dialog, der sich ausschließlich mit den internationalen Migrationen befasste. Auf dieses Ereignis folgte die Einrichtung eines beständigen Forums zur internationalen Migration und Entwicklung.[9] Die *Global Commission on International Migration*, eine Ende 2003 auf den Weg gebrachte Regierungsinitiative, hat ebenfalls einige wichtige Handlungsempfehlungen ausgesprochen.[10] Die Vereinten Nationen und die Internationale Arbeitsorganisation haben eine umfangreiche Liste an internationalen gesetzlichen Bestimmungen und Instrumenten zur internationalen Migration zusammengestellt. 2003 sind die Internationale Konvention zum Schutz der Rechte aller Wanderarbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen sowie die Protokolle gegen Menschenschmuggel und Menschenhandel in Kraft getreten.[11] Die Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen haben ein umfängliches Korpus an Grundsätzen, Richtlinien, Bemerkungen und Handlungsempfehlungen zur internationalen Migration verabschiedet. Bilaterale Übereinkünfte und regionale Beratungsprozesse ergänzen die internationale Herangehensweise um spezifischere und unmittelbarere Maßnahmen.[12] Man spürt die Notwendigkeit einer geordneten Bewegung von Menschen und ihres positiven Beitrags zu Entwicklung und Wirtschaft, und das begünstigt die Kooperation und bereitet den Boden für das gegenseitige Verständnis von Herkunfts- und Aufnahmeländern. Auf institutioneller Ebene ist es die *Global Migration Group* (GMG), die dieser Notwendigkeit zu begegnen sucht.[13] Doch in der Praxis ist die Bereitschaft, international beschlossene Richtlinien umzusetzen, nach wie vor zwiespältig. In jedem Fall müssen die Migranten selbst im Fokus des Interesses bleiben, denn sie sind die Protagonisten des gesamten Migrationsprozesses und besitzen als Personen eine innewohnende Würde, die von den Instrumenten der UN - die in diesem grundlegenden Punkt mit der kirchlichen Soziallehre übereinstimmen - anerkannt und geschützt wird.

IV. Pluralistische Gesellschaften

Die in den Mustern der Migration und in der Kirche festgestellten Veränderungen bringen neue Herausforderungen mit sich. In den gegenwärtigen Migrationsströmen von Süden nach Süden wie auch von Süden nach Norden ist ein bedeutender Prozentsatz an Katholiken vertreten. Ihr Verständnis von der Rolle der Kirche hängt von ihrer Herkunftskultur ab, und ihre Erwartungen unterscheiden sich von denen der Aufnahmegemeinden. Daneben kann auch die öffentliche Bedeutung der Religion in der Gesellschaft in den Herkunfts- und Aufnahmeländern durchaus unterschiedlich sein. Tatsächlich wird der christliche Glaube der Migranten in der Öffentlichkeit mancher Länder ein so großes Problem, dass seine Ausübung verboten wird. In anderen Fällen können die religiösen Überzeugungen der Einwanderer mit den demokratischen Werten des Aufnahmelands kollidieren. Die allgegenwärtige Rolle der Religion in den derzeitigen Migrationsprozessen macht ein neues Nachdenken erforderlich, zumal sie sich direkt auf den Integrationsprozess und den harmonischen Zusammenhalt auswirkt, der in Zeiten intensiverer Pluralisierung eine notwendige Voraussetzung für das friedliche Miteinander innerhalb der Gesellschaften ist.[14] Die Migranten bringen nicht nur ihre Arbeitsfähigkeit, sondern auch religiöse Überzeugungen und eine je unterschiedliche Praxis, Liturgie, Musik, kulturelle und theologische Tradition mit. Wenn die Migranten oder die Gesellschaft nicht ausreichend darauf vorbereitet ist, eine pluralistische Umgebung zu akzeptieren und sich in sie einzufügen, kann dies ganz sicher zum Problem werden. Man muss sich bewusst dafür entscheiden, Beziehungen des Vertrauens zu entwickeln. Andererseits haben Immigranten, die an einem neuen Ort ankommen, vor allem dann, wenn der „religiöse Markt" weit offen ist, die Chance, ihren Glauben persönlicher und tiefer werden zu lassen und ihn sogar mit anderen zu teilen. Die religiöse Variable bleibt wie schon in den vergangenen zwei Jahrhunderten auch heute ein wesentlicher Bestandteil der Migrationen. Der Kirche können die Geschichte und die pastorale Erfahrung der Vergangenheit zum Vorteil gereichen, wenn es darum geht, ihr Handeln und Lehren - die Zwillingsgleise ihrer dienenden Präsenz als Brückenbauerin und Anwältin der Gemeinschaft in der Welt der Migrationen - in angemessener Weise anzupassen und zu entwickeln.

V. Die Kirche und die Migranten

Drei Handlungsbereiche haben die direkte Beteiligung der Kirche geprägt. Viele entwurzelte Menschen sehen sich mit der Notwendigkeit konfrontiert, in der neuen Umgebung zu überleben und erste Schritte der Anpassung zu tun. Dabei wird vor allem die von Pfarreien, Freiwilligengruppen und karitativen Einrichtungen geleistete Hilfe oft zum einzig verlässlichen Angebot in puncto Information, Jobsuche, Erstunterkunft, Rechtsberatung und Rechtsschutz, psychologischer Unterstützung, Ansiedlung von Flüchtlingen in neuen Ländern und der Vorberei-

tung darauf, Trainingslager und ähnlicher Initiativen. Diese Hilfe begleitet den Migranten auf dem Weg seiner Integration, da die kirchlichen Einrichtungen wirkungsvoll zwischen dem Hintergrund der Einwanderer und den Anforderungen des Gastlandes vermitteln. In manchen Ländern fungieren zum Beispiel katholische Schulen als Katalysator für die Einbürgerung. Die helfende Hand, die die Kirche den Menschen unterwegs reicht, setzt eine jahrhundertealte Tradition der Gastfreundschaft fort (vgl. 1 Petr 4,9).[15]

Zweitens wird durch die speziellen pastoralen Dienstleistungen der Kirche sowohl die Immigrantengemeinschaft als Basis für eine gesunde Anpassung gestärkt als auch eine Verbindung zwischen den Neuankömmlingen und der weiter gefassten sozialen Realität einer nationalen Einrichtung wie der Kirche hergestellt. Das Bedürfnis nach einer Übergangsgemeinschaft bleibt ein zentrales Anliegen der Immigranten und ein bewährter Mechanismus für eine erfolgreiche Integration.[16] Die in der Immigrantenpastoral angewandten strukturellen Formen sind nach Zeit und Ort unterschiedlich - sprachlich oder personell definierte Gemeinden, Missionen mit besonderen seelsorglichen Schwerpunkten, Kaplaneien -, doch sie alle haben dasselbe Ziel, in puncto Glaubenspraxis auf die Rechte und Bedürfnisse der Einwanderer einzugehen. Bei der differenzierten Aufmerksamkeit, die die Kirche verschiedenen ethnischen und kulturellen Gruppen entgegenbringt und die mitunter als ein „getrenntes, aber gleiches" Seelsorgemodell missverstanden worden ist, handelt es sich in Wirklichkeit um eine Basis, auf der kirchliche Gemeinschaft entstehen kann, ohne dass dem Einzelnen Verhaltensweisen aufgezwungen werden, die für den Glauben nicht wesentlich sind.

Mit der Vielschichtigkeit der Globalisierung und dem neuerdings aufgekommenen Interesse der internationalen Gemeinschaft an den Migrationen, das sich in neuen Strukturen und Rechtsinstrumenten niederschlägt, hat sich auf Seiten der katholisch inspirierten Nichtregierungsorganisationen eine dritte Dimension der Aufmerksamkeit für die Migranten herausgebildet: die Vertretung ihrer Interessen und die konstruktive Beteiligung an den Diskussionen zur Erarbeitung angemessener Maßnahmen und politischer Vorgehensweisen, in denen sich die zentrale Bedeutung der Würde der menschlichen Person widerspiegeln soll.[17] Ein Schnittpunkt dieser drei Formen des Engagements ist die Zusammenarbeit und der Dialog mit anderen religiösen und humanistischen Traditionen, mit politischen und zivilen Gruppen und mit öffentlichen Amtsträgern zu dem Zweck, sich gemeinsam dafür einzusetzen, dass die Menschenrechte der Migranten geachtet und angewandt werden.

VI. Die kirchliche Lehre zur menschlichen Mobilität

Das facettenreiche Wirken der Kirche hinsichtlich der Migrationen ist von ihrer Soziallehre inspiriert. Ausgangspunkt ist die Anerkennung der grundlegenden Rechte der menschlichen Person. „Sorge für Migranten bedeutet für die Gläu-

bigen, dass sie den von weither gekommenen Brüdern und Schwestern einen Platz in den einzelnen Christengemeinden sichern und sich dafür einsetzen, dass jedem von ihnen die allen Menschen eigenen Rechte zuerkannt werden. Die Kirche fordert alle Menschen guten Willens auf, ihren ganz persönlichen Beitrag zu leisten, damit jede Person geachtet werde und für die Menschenwürde demütigende Diskriminierungen ein Ende finden."[18] Trotz des irregulären Rechtsstatus mancher Migranten darf ihre Würde in keiner Weise missbraucht und dürfen ihre unveräußerlichen Rechte weder ignoriert noch verletzt werden.

Die Päpste haben ihre Unterstützung der Internationalen Konvention zum Schutz der Rechte aller Wanderarbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen ausdrücklich erklärt. Im Zusammenhang mit der Tatsache, dass die Kirche sich dafür einsetzt, die Grundrechte der Person auf Leben, Heimat, Familie, gerechte Behandlung sowie Beteiligung am politischen und gesellschaftlichen Leben in allen nationalen und internationalen Gesetzgebungen zu verankern, bemerkte Johannes Paul II.: „Aus diesem Grund erachtet der Heilige Stuhl die neue Internationale Konvention der Vereinten Nationen zum Schutz der Rechte aller Wanderarbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen, zu deren Ausarbeitung er aktiv beigetragen hat, für umso angemessener und wünscht, dass der Schutz der Personen, die gezwungenermaßen ihr Land verlassen haben und weit entfernt von ihren Lieben sind, im internationalen Recht immer mehr Platz findet."[19] Auch Papst Benedikt XVI. hat sich auf diese Konvention bezogen: „Durch die Internationale Konvention zum Schutz der Rechte aller Migrantenarbeiter und ihrer Familienmitglieder, die am 1. Juli 2003 in Kraft getreten ist, sollen die Migranten- und Migrantinnen-Arbeiter sowie die Mitglieder ihrer jeweiligen Familien geschützt werden. Das heißt, dass man den Wert der Familie auch hinsichtlich der Emigration, einem Phänomen, das in unseren Gesellschaften nunmehr strukturell verankert ist, anerkennt. Die Kirche unterstützt die Ratifizierung der internationalen Rechtsmittel, die darauf ausgerichtet sind, die Rechte der Migranten und der Flüchtlinge sowie ihrer Familien zu verteidigen und bietet durch verschiedene Einrichtungen und Vereinigungen jene *advocacy*, die immer dringender notwendig ist."[20] Zu den grundlegenden Rechten gehört das Recht einer Person, auszuwandern und sich dort niederzulassen, wo er oder sie eine bessere Chance sieht, seine oder ihre Hoffnungen, Pläne und Fähigkeiten umzusetzen. In seiner konkreten Anwendung muss dieses subjektive Recht natürlich mit dem entsprechenden Recht des jeweiligen Staates in Einklang gebracht werden, seine Immigrationspolitik innerhalb des vom Gemeinwohl gesteckten Rahmens zu betreiben, wobei der Staat jedoch nicht so viele Bedingungen aufstellen darf, dass das obengenannte Recht der Personen de facto gar nicht mehr besteht. Das Recht auf Auswanderung ist durch die allgemeine Bestimmung der Güter der Erde und der einen Menschheitsfamilie legitimiert, der jede Person angehört.[21] Noch mehr als das Recht auf Auswanderung betont die Kirche das Recht, dass niemand dazu verpflichtet werden kann, seine Heimat zu verlassen, um einen angemessenen Arbeitsplatz und Schutz der eigenen Rechte zu finden. In diesem Punkt äußert sich Johannes Paul II. sehr deutlich: „Es scheint angebracht zu betonen, dass es

ein grundlegendes Menschenrecht ist, im eigenen Land zu leben. Dieses Recht wird jedoch nur dann wirksam, wenn die Faktoren, die die Menschen zur Auswanderung treiben, beständig unter Kontrolle gehalten werden. Dazu gehören unter anderem Bürgerkriege, Kriege, das Regierungssystem, ungerechte Verteilung von Wirtschaftsgütern, unstimmige Landwirtschaftspolitik, irrationale Industrialisierung und zügellose Korruption." In diesen Fällen wird die Auswanderung zu einer notwendigen Voraussetzung für das Überleben. Regierungen und die internationale Gemeinschaft sind dazu aufgerufen, Verantwortung zu übernehmen und diese Situationen zu korrigieren: „Es ist unerlässlich, eine ausgewogene Wirtschaftsentwicklung, die Beseitigung sozialer Ungleichheiten, gewissenhaften Respekt vor der menschlichen Person und das reibungslose Funktionieren demokratischer Strukturen zu fördern. Es ist ebenso unerlässlich, frühzeitig Maßnahmen zu ergreifen, um das bestehende Wirtschafts- und Finanzsystem zu korrigieren, das von den industrialisierten Nationen auf Kosten der Entwicklungsländer beherrscht und manipuliert wird."[22] Migrationen sind kein isoliertes Phänomen, sondern sowohl eine Folge als auch ein Auslöser der in dem Begriff Globalisierung implizierten vielschichtigen Prozesse. Internationale und regionale Migrationsgruppierungen, die in der jüngeren Vergangenheit überall auf der Welt entstanden sind, müssen ihre konzertierten Bemühungen verstärken, damit Migration keine verzweifelte Notwendigkeit ist, sondern eine Option werden kann.

VII. Neue ethische Herausforderungen

An den Rändern der globalen Bewegung von Menschen werfen besonders dramatische Situationen neue ethische Fragen auf. Zunächst müssen wir auf die unannehmbar hohe Zahl von Migranten hinweisen, die sterben, weil sie versuchen, Grenzen oder Ozeane zu überqueren und auf diese Weise einen Bestimmungsort zu erreichen, von dem sie sich ein erträglicheres Dasein erhoffen. Dutzende von Emigrationswilligen sterben jedes Jahr. Ihre an die Küsten gespülten Leichen schockieren das kollektive Gewissen, machen Schlagzeilen auf den ersten Seiten der Zeitungen - und werden wieder vergessen.[23] Von Somalia in den Jemen, von Mexiko durch Arizona in die Vereinigten Staaten, von Westafrika auf die Kanarischen Inseln, von Libyen und Marokko nach Italien und Spanien, von der Türkei auf die griechischen Inseln, von Haiti nach Florida fliehen Menschen unter Lebensgefahr auf zerbrechlichen Booten und mit skrupellosen Führern vor Armut, gescheiterten Staaten, inneren Konflikten und Kriegen. Diese Opfer sind ein rotes Warnlicht für die internationale Gemeinschaft, die gemeinsam mit den Herkunftsländern Verantwortung übernehmen und dafür sorgen muss, dass sich solche tragischen Ereignisse nicht wiederholen.

Eine zweite Kategorie von Migrationsopfern sind die Menschen, mit denen Handel getrieben wird. Der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) zufolge sind derzeit 2,45 Millionen Menschenhandelsopfer ausbeuterischen Bedingungen ausge-

setzt, und man schätzt, dass weitere 1,2 Millionen Personen pro Jahr verkauft werden. Die Vereinigten Staaten berichten, dass jährlich zwischen 600.000 und 800.000 Frauen, Männer und Kinder über internationale Grenzen verkauft werden, die Mehrzahl von ihnen Mädchen und Frauen und über die Hälfte Kinder.[24] Der Menschenhandel ist eine moderne Form der Sklaverei, die die Grundlagen der Menschenwürde und insbesondere die Würde von Frauen und Kindern und die Würde der Arbeit an sich missachtet. Der Menschenhandel ist so schwer greifbar und zudem so profitträchtig, dass es schwierig ist, die verschiedenen Instrumente, die bereits zu seiner Bekämpfung zur Verfügung stehen, in Anwendung zu bringen. Eine erneuerte Initiative der Koordination und Aufklärung zur Vorbeugung und Bestrafung des Menschenhandels und zum Kampf gegen extreme Armut würde den Griff lockern, mit dem die Menschenhändler ihre Opfer gepackt halten.

Allein aufgrund ihres Status ist die Zahl der Immigranten in irregulären Situationen nahezu unmöglich zu bestimmen. Den seriösesten Schätzungen zufolge leben in der Europäischen Union derzeit zwischen drei und acht Millionen irregulärer Immigranten und eine noch höhere Zahl, möglicherweise zehn oder zwölf Millionen, in den USA. Auch in Asien und Afrika gibt es nicht erfasste Migranten, die in besonderer Weise von Ausbeutung bedroht sind. Sie stellen in vielerlei Hinsicht die größte Gruppe von Opfern der heutigen Arbeitsmobilität dar. Von der Not über die Grenzen getrieben, sind die irregulären Migranten eine Herausforderung für das Marktsystem und die aktuelle Migrationspolitik. Die Kirche beteiligt sich an der Suche nach Lösungen. Sie lehnt jede Form von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit sowie jede Verletzung grundlegender Menschenrechte ab, weil diese vom rechtlichen Status einer Person unabhängig sind. Und sie hält es für klug, das Problem an der Wurzel zu packen: „Illegale Immigration muss verhütet werden", sagt Papst Johannes Paul II., „doch gilt es auch kriminelle Initiativen energisch zu bekämpfen, die die schwarze Emigration ausbeuten. Die passendste und dazu geeignete Wahl, langfristig gehaltreiche und dauerhafte Früchte zu bringen, ist die der internationalen Zusammenarbeit zur Förderung der politischen Stabilität und zur Beseitigung der Unterentwicklung. Das gegenwärtige wirtschaftliche und soziale Ungleichgewicht, das in großem Maß die Migrationsströme nährt, ist nicht als eine Fatalität anzusehen, sondern als eine Herausforderung für den Verantwortungssinn des Menschengeschlechts."[25] Kontrolle und Gewahrsam dürfen nicht an der Tagesordnung sein und sind ganz sicher nicht die wirksamste Lösung. Unter Umständen entsprechen sie zwar der öffentlichen Meinung und mögen im Rahmen von Wahlkampagnen auch „zweckmäßig" sein, doch an den eigentlichen Ursachen der Emigration gehen solche Maßnahmen weit vorbei. Im Lauf der Geschichte haben sich Mauern niemals als ein geeignetes Mittel erwiesen, um Menschen fernzuhalten oder den kulturellen und kommerziellen Austausch zu blockieren. Eine restriktive Gesetzgebung und physische Barrieren werden die Einwanderungsströme vielleicht eine Zeitlang ablenken, doch eindämmen werden sie sie nicht. Während die Migrationen insgesamt für die Herkunfts- wie für die Aufnahmeländer segensreich sein können und sind, muss die

kriminelle Manipulation durch Menschenhändler, Menschenschmuggler und Anwerber unterbunden werden. Potentielle Migranten sollten nicht gezwungen sein, auf der Suche nach Arbeitsstellen, die die Industrieländer mit ihnen besetzen wollen, ihr Leben zu riskieren. Deshalb ist eine vernünftigere Zulassungspolitik vonnöten. Sie sollte realistische gesetzliche Immigrationswege eröffnen, irregulären Migranten die Möglichkeit bieten, ihr Schattendasein zu beenden und offen und konstruktiv zur Gesellschaft beizutragen, und sie sollte die Zusammenarbeit aller am Migrationsprozess beteiligten Länder begünstigen.

Die Weltkarte ist zu Hunderten mit Internierungszentren und Lagern für irreguläre Migranten übersät - in Europa, Nordafrika, Nordamerika und anderen Regionen.[26] Diese Einrichtungen verschlimmern die Situation der Opfer der heutigen menschlichen Mobilität. Für nicht erfasste Ausländer, die in Gewahrsam genommen werden, sind Vernachlässigung, fehlender Überblick, unzureichende medizinische Versorgung und erschwerte oder verweigerte Erreichbarkeit Elemente einer Welt, „in der viele jener Rechte, die wirklicher Verbrechen angeklagten Personen ganz selbstverständlich zugestanden werden, nicht existieren."[27] Es ist ein elementares Gebot des Anstands und der Billigkeit, dass die Staaten sich entschlossener dafür einsetzen, einen solchen Missbrauch des menschlichen Lebens und der menschlichen Würde zu verhindern. Globalisierung und Isolierung sind ein Widerspruch, und das gilt insbesondere für Migranten. Die Forderung nach Solidarität geht inzwischen über die nationalen Grenzen hinaus und umfasst den gesamten Globus. Die menschliche Mobilität gemahnt uns an die Einheit der Menschheitsfamilie und an die Segnungen, die aus einer Anwendung dieses grundlegenden Prinzips erwachsen können. Die religiöse Erkenntnis, dass Gott die Menschheit als eine Familie erschuf, birgt praktische Konsequenzen für die Sozial- und Wirtschaftspolitik. Sie drängt uns beispielsweise dazu, die Schwächsten zu schützen und eine Globalisierung zu fördern, die alle einschließt: die den Armen die Chance gibt, ihr Potential zu verwirklichen, und die eine intelligente Migrationspolitik unterstützt, damit sowohl die Herkunfts- als auch die Aufnahmeländer ebenso wie die betroffenen Personen und ihre Familien von der Migration profitieren - eine Win-Win-Situation für alle Beteiligten. In diesem Licht betrachtet werden die Migranten zur treibenden Kraft der Integration und Zusammenarbeit unter den Völkern.

Zwei weitere grundlegende Elemente der katholischen Soziallehre sind Teil des weiter gefassten ethischen Rahmenwerks, in das die Diskussion über die Migration eingebunden werden muss: die allgemeine Bestimmung und die Zugänglichkeit der irdischen Güter. *Gaudium et spes* formuliert dies wie folgt: „Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt; darum müssen diese geschaffenen Güter in einem billigen Verhältnis allen zustatten kommen; dabei hat die Gerechtigkeit die Führung, Hand in Hand geht mit ihr die Liebe" (69), und erkennt damit die einzigartige Würde jeder menschlichen Person an, da jeder Mann und jede Frau als Abbild Gottes geschaffen ist. Aus diesem Prinzip der menschlichen Würde erwuchs die Vorstellung von den unveräußerlichen Rechten jeder Person einschließlich aller Migranten, in

welcher rechtlichen Situation sie sich auch immer befinden mögen, sowie die Anerkennung der einzigartigen Fähigkeiten, die jede Person besitzt und deren Identifizierung und Entfaltung von der Entwicklungspolitik unterstützt werden müssen. Die Kirche versäumt es in ihren vielfältigen Dokumenten nicht, ein besonderes Recht zu betonen, das mit einer rein unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten betriebenen Politik kollidieren kann, nämlich das Recht auf eine Familie, das durch die Gesetzgebung und administrative Maßnahmen geschützt werden muss. Tatsächlich wird die Achtung und Förderung des Rechts auf eine Familie in den Diskussionen zur Familienzusammenführung immer wieder hervorgehoben.[28] Die kirchliche Soziallehre sieht die Migrationen nicht in erster Linie als ein Problem, sondern vor allem als eine Chance für die Entwicklung gerechter internationaler Beziehungen innerhalb der Menschheitsfamilie - eine Sichtweise, die auch das Verhältnis zwischen Neuankömmlingen und Aufnahmegesellschaften bestimmt und den Integrationsprozess betont. Durch ihre gastfreundliche Haltung und durch praktische Schritte, die eine volle Beteiligung ermöglichen und dabei gleichzeitig kulturelle Unterschiede und soziale wie auch psychologische Bedürfnisse respektieren, sollte die kirchliche Gemeinschaft ein Modell für eine gelungene Integration sein. Zwischen den Extremen von Ablehnung und Anpassung weist die Kirche einen natürlichen Weg der gegenseitigen Angleichung und Bereicherung von Gastgesellschaft und Einwanderern.

VIII. Theologische und pastorale Herausforderungen

Es bedarf einer neuen Mentalität: Fremde willkommen zu heißen ist nicht nur eine Option der Nächstenliebe, sondern sowohl für die Kirche als auch für die Gesellschaft eine Frage der Gerechtigkeit. Die kirchliche Sicht der Migration ist von ihren grundlegenden Überzeugungen geprägt, dass alle Personen gleich und als Abbild Gottes geschaffen sind (Gen 1,26) und dass die Schöpfung ein Geschenk für sie alle ist - Gottes Kinder in derselben, von einer gemeinsamen Erlösung gesegneten Familie. Denn Christus ist gekommen und hat sein Blut vergossen, damit alle Menschen „das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10). Deshalb besteht die Strategie der Kirche darin, die Würde jeder Person und insbesondere der verletzlichsten zu schützen, und sie sieht in den Migranten die Chance zu einer spürbaren Berührung mit Christus, der gesagt hat: „Ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen" (Mt 25,35). In der biblischen Tradition offenbart Gott, der die Verteidigung der *Anawim* übernommen und sich auf die Seite der Waisen, Witwen und Fremden gestellt hat, sich selbst in Jesus von Nazaret als dem einen, der im Migranten gegenwärtig wird. Um es noch einmal zu sagen: Die menschliche Person steht im Zentrum und stellt ein vorzügliches Kriterium dar, um die Echtheit der *Agape* im Sinne des Evangeliums zu überprüfen. Doch in Gott offenbart sich die Gemeinschaft der Dreifaltigkeit als Ursprung und Bestimmung des menschlichen Geschicks. Die Einheit-Dreiheit Gottes offenbart den Reichtum der Beziehungen: Andersheit wird zur Möglich-

keit der Gemeinschaft und zur Garantie der Unterscheidung. Das Geheimnis der Menschwerdung offenbart, wie Gott selbst zum Fremden auf Erden wird, indem er die Situation des Menschen teilt. Im Geheimnis der Erlösung wird die menschliche Person befähigt, Gott in sich aufzunehmen, allem fremd zu werden, was echter Gemeinschaft im Wege steht, dabei die Unterschiedlichkeit zu respektieren und sich auf die eschatologische Fülle der Einheit hin zu orientieren.[29] In diesem Zusammenhang haben die Kirchenväter das menschliche Dasein häufig als Reise, Exil und Wanderung in ein erfüllteres Leben dargestellt. Die von den Migranten hervorgebrachte Verschiedenheit wird in der täglichen Interaktion und in den kirchenrechtlichen Bestimmungen zu einer genuin katholischen Forderung. Damit bieten die Migrationen eine symbolische Interpretation des Lebens, dienen als Erinnerung an eine Schöpfung ohne Grenzen und fordern uns auf, die religiösen Rechte der Menschen als Teil jenes Gerechtigkeitssinns umzusetzen, der insgesamt die Beziehungen zwischen reichen und armen Ländern und zwischen individuellen Personen regulieren sollte. Daneben können die Dynamik und Veränderung, die die Anwesenheit von Migranten mit sich bringt, der kirchlichen Gemeinschaft als Experimentierfeld für Innovationen dienen: als ein Kontext für kreatives theologisches Denken, wo neue Konzepte vor Ort erprobt werden und die Kirche in einer erneuten Menschwerdung des Evangeliums jung bleibt und als lebendiger Sauerteig die Gesellschaft verändert. In der Vergangenheit war es der Kirche zu Recht um den Schutz des Glaubens der wandernden Bevölkerungen zu tun; heute handelt sie zudem in dem Bewusstsein, dass die Migranten Träger vielfältiger religiöser Ausdrucksformen und Stile sind, die es zu bewahren gilt, da auf diese Weise die Dimension der Katholizität betont und in Nachahmung des trinitarischen Modells als Pluralismus der Formen umgesetzt werden kann. Der Migrant ist kein Objekt, das unterstützt werden muss, bis es sich völlig in das religiöse System vor Ort eingefügt hat, sondern ein aktives Subjekt in der Ortskirche und Mitglied der Glaubensgemeinschaft mit spezifischen Pflichten und Rechten. Das Prinzip der Gemeinschaft in der Unterschiedlichkeit ist sowohl eine Verpflichtung für die pastorale Sorge als auch ein Weg, der Aufnahmegemeinde zu einem reiferen Glauben zu verhelfen.[30] Die Begegnung mit der Andersartigkeit in einer beliebigen Ortskirche, die Vielfalt der Aufnahmestrukturen und der Austausch von Gaben führt zur gegenseitigen Bereicherung und zu einer lebendig ausgedrückten Katholizität. Eine solche Feier desselben Glaubens in facettenreichen Ausdrucksformen wird zu einer Umgebung der Evangelisierung. Die „Missionen" sind zu uns gekommen, und jeder Ort ist zu einer Chance der Erstevangelisierung geworden, da die räumlichen Grenzen einer Geographie der Kulturen, Lebensstile und Überzeugungen gewichen sind. Tiefer als die notwendige Aufgabe, bedingungslose karitative Hilfe zu leisten, geht die Herausforderung einer freimütig angebotenen und freimütig angenommenen Gemeinschaft im Glauben. Die pastorale Sorge von Migranten umfasst mithin sowohl den Dienst an ihnen als auch die Verkündigung des Glaubens – zwei Dimensionen, die systematische, mutige und spezifische Maßnahmen erfordern.

Demzufolge geht der Weg, den die Kirche in ihrem Umgang mit den aktuellen Migrationen in der Hauptsache beschreiten muss, von einer ethischen und religiösen Grundlegung aus - und führt an dieser entlang -, die aus ihrer Erfahrung und ihrem Glauben erwächst. Dieser Ansatz ist, was die Wertschätzung und den Schutz aller Menschen unterwegs betrifft, auch im Hinblick auf die sozialen und politischen Ergebnisse vielversprechend. Und umgekehrt sind die Migranten eine Botschaft für die Kirche. Ihre Einstellung ist von Gastfreundschaft und Dialog bestimmt. „Die Bruderliebe soll bleiben. Vergesst die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt" (Hebr 13,1-3). Abraham, auf den hier im Brief an die Hebräer Bezug genommen wird, nahm, indem er Fremden Gastfreundschaft gewährte - ohne es bis zum Abschied zu wissen -, Gott selbst in Gestalt der drei Fremden bei sich auf. Eine Offenheit für die modernen Migrationen kann gleichmaßen positive Überraschungen zeitigen, wenn Fremde in umfassender Art und Weise willkommen geheißen werden, die bestimmt ist von Respekt für ihre Kultur, ihre Glaubenstraditionen, ihre personale Würde und Freiheit.

Echte Gastfreundschaft kann den Boden für eine freundliche Begegnung der Religionen bereiten. Menschen entdecken einander auf neue Weise, und die Vorurteile und Wunden der Vergangenheit können geheilt werden. In der Begegnung können alte Gräben von der Liebe zugeschüttet und Prozesse in Gang gesetzt werden, die von der Koexistenz über Respekt und Vertrautheit zu Liebe und zu der Freiheit führen, gemeinsam nach der Wahrheit zu suchen.

Migrationen verbinden die Regionen der Welt und bieten eine noch nie dagewesene Möglichkeit der Begegnung zwischen Völkern und Religionen; die internationale Gemeinschaft und die Kirche können mit ihrer Hilfe den Globus zu einer gemeinsamen Heimstätte der Menschheitsfamilie umgestalten.

[1] Philip Jenkins, *The New Christendom*, New York [2]2007.

[2] Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptor hominis*, Nr. 14 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979).

[3] Zweites Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution *Gaudium et spes*, 1-2.

[4] Ein Beispiel für die frühe Beteiligung der Kirche an der Analyse und Betreuung transnationaler Migrationen gibt Bischof Giovanni Battista Scalabrini, vgl. Silvano M. Tomasi. *For the Love of Immigrants: Migration Writings and Letters of Bishop John Baptist Scalabrini (1839-1905)*, New York 2000.

[5] Vgl. Internationale Organisation für Migration, *2008 World Migration*, IOM World Migration Series, Bd. 4, Genf 2007; Vereinte Nationen - Department of Economic and Social Affairs, Population Division, *International Migration 2006*.

[6] UNHCR, *Statistical Yearbook, 2006: Trends in Displacement, Protection and Solutions*, Genf 2007; UNHCR, *Global Report 2006: Challenges and Achievements*, Genf 2007.

[7] Internationaler Fonds für landwirtschaftliche Entwicklung, *Sending Money Home*, 2007. Vgl. www.ifad.org/pub/thematic/index.htm.

[8] Vereinte Nationen - Weltkonferenz gegen Rassismus, Rassendiskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und andere Formen der Intoleranz, *Declaration and Programme of Action*, New York 2002. Die Konferenz fand vom 31. August bis zum 8. September 2001 in Durban,

Südafrika, statt. Unter den dort behandelten Themen wird in verschiedenen Zusammenhängen auf mögliche Diskriminierungen und Menschenrechtsverletzungen von Migranten hingewiesen, vgl. Erklärung Nr. 50 und 51 und das Aktionsprogramm Nr.138-139 und 182-186.

[9] Vereinte Nationen - Department of Economic and Social Affairs, Population Division, *Compendium of Recommendations on International Migration and Development: The United Nations Development Agenda and the Global Commission on International Migration Compared*, New York 2006.

[10] *Migration in an Interconnected World: New Directions for Action*, Bericht der Global Commission on International Migration, Genf 2006.

[11] Richard Perruchoud (Hg.), *Migrations et Protection des Droits de l'Homme*, Genf 2005.

[12] Die *Population Division* der Vereinten Nationen berichtet, dass bilaterale Übereinkünfte weithin Anwendung finden, um die Kooperation auf dem Gebiet der Migration zu formalisieren. Die OECD-Mitgliedsstaaten haben 176 bilaterale Abkommen zur Arbeitsmigration getroffen. In Lateinamerika und der Karibik wurden zwischen 1991 und 2000 84 bilaterale Abkünfte unterzeichnet, davon mehr als die Hälfte mit Ländern anderer Regionen. Bilaterale Abkommen sollen sicherstellen, dass die Migrantenströme nach festgelegten Regeln und unter Bedingungen vonstatten gehen, die für alle beteiligten Länder von Vorteil sind. Zusätzlich zu den bilateralen Abkommen zur Regulierung der Migrationsströme von Arbeitskräften bezieht sich eine wachsende Zahl von Übereinkünften auf die Wiederaufnahme von Migranten in irregulären Situationen durch das betreffende Herkunftsland.

[13] Die GMG besteht aus zehn Organisationen, die aktiv an der internationalen Migration und verwandten Themen beteiligt sind: der Internationalen Arbeitskonferenz (ILO), der Internationalen Organisation für Migration (IOM), der Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (UNCTAD), dem Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (UNDP), dem *United Nations Department of Economic and Social Affairs* (UNDESA), dem Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen (UNFPA), dem Amt des Hohen Kommissars der Vereinten Nationen für Menschenrechte (UNHCHR), dem Amt des Hohen Kommissars der Vereinten Nationen für Flüchtlinge (UNHCR), dem Büro der Vereinten Nationen für Drogen- und Verbrechensbekämpfung (UNODC) und der Weltbank. Die GMG ist eine ressortübergreifende Gruppe auf Ressortleiterebene, die die Anwendung aller relevanten internationalen und regionalen Instrumente und Bestimmungen zur Migration fördern und eine konsequentere und stärkere Führung gewährleisten will, um die Effizienz der Vereinten Nationen, die Politik der internationalen Gemeinschaft und die operativen Antworten auf die Chancen und Herausforderungen der internationalen Migration zu verbessern.

[14] Vgl. Internationale Organisation für Migration, *Final Report of the Conference: Migration and Religion in a Globalized World, Rabat, Morocco, 5-6 December 2005*, Genf 2006.

[15] Die Richtlinien für die praktischen Formen der religiösen Betreuung von Neuankömmlingen finden sich in den folgenden grundlegenden Dokumenten: Pius XII., Apostolische Konstitution *Exsul Familia* (AAS, Bd. XLIV, 1952, 649-704), die als die *Magna Charta* des kirchlichen Nachdenkens über Migration gilt. Papst Paul VI. setzte die Richtlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils in dieser Frage um, als er das Motu Proprio *Pastoralis Migratorum Cura* (Über die Migrantenseelsorge) veröffentlichte und die Instruktion der Kongregation für die Bischöfe *De Pastorali Migratorum Cura* promulgierte (AAS, Bd. LXI, 1969, 601-643). 1978 gab die Päpstliche Kommission für die Seelsorge der Migration und des Tourismus das Rundschreiben an die Bischofskonferenzen *Church and Human Mobility* heraus (AAS, Bd. LXX, 1978, 357-378). Der Päpstliche Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs veröffentlichte am 3. Mai 2004 die von Papst Johannes Paul II. approbierte Instruktion *Erga Migrantes Caritas Christi* (AAS, Bd. XCVI, 2004, 762-822).

[16] Zur Rolle der ethnischen Gemeinschaft und der religiösen Praxis vgl. Pew Hispanic Center, *Changing Faiths: Latinos and the Transformation of American Religion*, Washington, D.C. 2007;

Silvano M. Tomasi, *Piety and Power: The Role of the Italian Parishes in the New York Metropolitan Area, 1880-1930,* Staten Island 1975. Ebenso Helen Rose Ebaugh/Janet Saltzman Chafetz, *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations,* Walnut Creek, CA 2000. Die zuletzt genannten Autorinnen schreiben auf Seite 447: „Religiöse Einrichtungen, die hauptsächlich aus Immigranten bestehen, entwickeln typischerweise ein Gefüge aus Strukturen und Praktiken, die darauf ausgerichtet sind, ihren Mitgliedern einerseits bei der Aufrechterhaltung und Reproduktion ihrer ethnischen Identitäten, Sitten und traditionellen religiösen Praktiken und andererseits bei der Einpassung in ihre neue Gemeinschaft zu helfen. Die Einrichtungen selbst sind so strukturiert, dass sie sowohl die Kontinuität der Praxis gewährleisten als auch Strategien der Veränderung und Anpassung anwenden."

[17] Ein Beispiel für diesen Ansatz ist *Strengthening Protection of Migrant Workers and their Families With International Human Rights Treaties - A Do-It-Yourself Kit,* hg. von der Internationalen Katholischen Migrationskommission, Genf [2]2006. Dieses Dokument soll Einzelpersonen, Nichtregierungsorganisationen, andere Interessenvertreter einschließlich nationaler Regierungsmitglieder und an der Berichterstattung beteiligter Diplomaten oder auch Experten ausrüsten, die die Einhaltung der menschenrechtlichen Bestimmungen und Standards der Vereinten Nationen überprüfen.

[18] Johannes Paul II., *Botschaft zum Welttag der Migranten 1998,* unter: www.vatican.va.

[19] Johannes Paul II., *An die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs,* 11. April 1991, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XIV,1, Vatikanstadt 1991, 741-744.

[20] Benedikt XVI., *Botschaft anlässlich des Welttages der Migranten und Flüchtlinge 2007,* unter: www.vatican.va.

[21] „Jedem Menschen muss das Recht zugestanden werden, innerhalb der Grenzen seines Staates seinen Wohnsitz zu behalten oder zu ändern; ja, es muss ihm auch erlaubt sein, sofern gerechte Gründe dazu raten, in andere Staaten auszuwandern und dort seinen Wohnsitz aufzuschlagen (vgl. Pius XII., *Weihnachtsbotschaft* 1952, U-G 3273-3315). Auch dadurch, dass jemand Bürger eines bestimmten Staates ist, hört er in keiner Weise auf, Mitglied der Menschheitsfamilie und Bürger jener universalen Gesellschaft und jener Gemeinschaft aller Menschen zu sein", Johannes XXIII., *Pacem in Terris. Eine bleibende Aufgabe,* Nr. 25 (Arbeitshilfen 125, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2002). Ebenso: Zweites Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution *Gaudium et spes,* Nr. 65.

[22] Johannes Paul II., *An die Teilnehmer des IV. Weltkongresses der Pastoral für die Migranten und Flüchtlinge,* Rom, 9. Oktober 1998.

[23] Siehe unter: www.fortresseurope.blogspot.com. Fortress Europe ist ein Pressespiegel, der seit 1988 die Zahl der Grenzopfer dokumentiert: 12.049 Tote, darunter 4255 Vermisste. Hierbei handelt es sich um potentielle Immigranten, die Schiffbruch erlitten haben oder in Wüsten, bei Minendetonationen oder in Lastwagen, wo sie versteckt waren, ums Leben gekommen sind. Vgl. auch Gabriele Del Grande, *Mamadou va a morire: La strage dei clandestine nel Mediterraneo,* Castelgandolfo, Rom 2007. Griechische Behörden haben beispielsweise im Jahr 2007 112.364 nicht dokumentierte Migranten aufgegriffen - das sind, wie die *International Herald Tribune* am 6. Mai 2008 berichtet, dreimal so viele wie 2004.

[24] Vgl. *A Global Alliance Against Forced Labour,* Bericht des Generaldirektors der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO), 2005, S.14, Internet: www.ilo.org/dyn/declaris/DECLARATIONWEB.DOWNLOAD_BLOB?Var_DocumentID=5059;). Ethan B. Kapstein, *The New Global Slave Trade,* in: Foreign Affairs 85, 6 (November-Dezember 2006), 103-115.

[25] Johannes Paul II., *Botschaft zum Welttag der Migranten 1996,* Nr. 2, unter: www.vatican.va. Vgl. auch Paul VI., Enzyklika *Populorum Progressio,* Nr. 67-69, unter: www.vatican.va.

[26] Vgl. The Observatory on Victims of Migrations/Fortress Europe, *Escape from Tripoli:*

Report on the Conditions of Migrants in Transit in Libya, Internet: www.fortresseurope.blogspot.com.

[27] *An American Nightmare: Death in Detention,* in: The International Herald Tribune, 7. Mai 2008, Editorial.

[28] Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, *Kompendium der Soziallehre der Kirche,* Rom u.a. 2006, Nr. 297-298.

[29] Eine theologische Reflexion aus biblischer Perspektive bietet Gabriele Bentoglio: *„Mio padre era un Arameo errante"?: Temi di teologia biblica sulla mobilità umana,* Rom 2006.

[30] Die Vielfalt der pastoralen Strukturen und/oder die Alternative der interkulturellen Kirchen fordern zu neuem Nachdenken auf. So schreibt beispielsweise David N. Power OMI: „In der Organisation auf Landes-, Diözesan-, Pfarrei- und Gemeindeebene und in der Ausübung des Priesteramts ist die Diversität ein Muss, was bedeutet, dass wir dem Wunsch nach einem einheitlichen Vorgehen nicht nachgeben dürfen." Die Kirche als um die Eucharistie und den Bischof versammelte Gemeinschaft von Gemeinden verkörpert das Prinzip der Vielfalt in der Gemeinschaft. Vgl. David N. Power, *Communion within Pluralism in the Local Church: Maintaining Unity in the Process of Inculturation,* in: William Cenkner (Hg.), The Multicultural Church: A New Landscape in U.S. Theologies, New York/Mahwah, N.J. 1995, 79-108. Ebenso Gemma Tulud Cruz, *Between Identity and Security: Theological Implications of Migration in the Context of Globalization,* in: Theological Studies 69 (Juni 2008), 357-375; Silvano M. Tomasi, *The Development of Pastoral Policies for Immigration: Old and New World,* in: Lydio F. Tomasi/Mary G. Powers (Hg.), Immigration Today: Pastoral and Research Challenges, New York 2000, 11-19.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Katholizität als Rahmen für das Nachdenken über Migration

Robert Schreiter

Einleitung: Migration als Kraft sozialer Veränderung

Die Migration war im Lauf der Geschichte eine Hauptkraft sozialer Veränderung von Gesellschaften. Man denkt an den Einfall aus dem Osten kommender Völker nach Europa im ersten halben Jahrtausend christlicher Zeitrechnung oder an die Abwanderungen aus diesem Kontinent vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert. Auch innerhalb von Kontinenten waren solche Kräfte am Werk, so etwa bei der Migration von Bantu-Bauern in die Khoisan-Gebiete Afrikas oder bei

den periodischen „Ausflügen" Chinas in andere Teile Asiens über eineinhalb Jahrtausende.

Heute steht die Migration erneut sehr im Vordergrund unseres Bewusstseins. Die Vereinten Nationen schätzen, dass eine von 35 Personen auf dem Planeten sich in Migration befindet: als Wirtschaftsmigrant, als Flüchtling oder infolge von Menschenhandel. Ein bedeutender Teil dieser Bewegungen ist mit einer anderen gewaltigen sozialen Kraft verbunden, der Globalisierung. Die Globalisierung bringt durch Fortschritte in der Transport- und Kommunikationstechnologie die verschiedenen Teile der Welt enger zusammen als je zuvor. Eines der hervorstechendsten Kennzeichen ökonomischer Globalisierung ist der zunehmende grenzüberschreitende Strom von Waren, Kapital und Ideen. Interessanterweise wird aber durch die die Abwehr der Immigration in zahlreichen Ländern vieles an der Rhetorik des freien Handels Lügen gestraft. Die ausschließenden Dimensionen der Globalisierung werden auf diese Weise verstärkt: Bei der Globalisierung geht es um die Schaffung von Wohlstand für viele, nicht aber um die Verbesserung des menschlichen Wohlergehens für die Benachteiligten dieser Welt.

Bringt die heutige Migration nun spezielle Herausforderungen mit sich, besonders solche, die nach einer religiösen Antwort verlangen? Meines Erachtens ist das so, und zwar in drei Kategorien.

Da gibt es *erstens* neue religiöse Strukturen innerhalb der Länder. Deren auffälligste ist die Präsenz des Islams in Europa. Auf der iberischen Halbinsel war der Islam sieben Jahrhunderte lang präsent und im Südosten des Kontinents sechs Jahrhunderte lang bis in die Gegenwart. Heutzutage ist er in ganz West- und Nordwesteuropa zu finden und tritt wegen der Säkularisierung dieser Gebiete oft sogar als die markanteste Form öffentlicher Religiosität in Erscheinung. In Teilen Asiens, wo die Christen eine winzige Minderheit bilden - so etwa in Japan und Südkorea, in Singapur und Hongkong -, hat der Zuzug von philippinischen und vietnamesischen Arbeitern das Gesicht der lokalen Kirche dramatisch verändert. Und überall dort, wo es starke Zuwanderung gibt, zeigen sich dichte und zuweilen unbeständige Formen von Interkulturalität.

Zweitens hat die Migration Formen von Religiosität und damit verbundene Praktiken begünstigt, die man für vergangen hielt. Immigranten praktizieren ihre Religiosität im Einwanderungsland oft intensiver als in der Heimat - hauptsächlich deshalb, weil Religion eine Art roter Faden ist, der den Migranten mit einer früheren und stabileren Identität verbindet. Das wiederum erinnert die ansässige Bevölkerung in Einwanderungsländern - am offenkundigsten in Europa - an eine Religiosität, die im Zuge der Säkularisierung weitgehend aufgegeben worden ist. Negative wie positive Gefühle hinsichtlich der Vergangenheit lösen die Erfahrungen mit den großen Pfingstkirchen und Kirchen afrikanischen Ursprungs beim sonntäglichen Gottesdienst in Städten wie Birmingham, Rotterdam und Kopenhagen aus. Sie erinnern die ansässige Bevölkerung an die Art, wie sie einst lebte und glaubte - ein Erlebnis, das zwiespältige Gefühle auslöst. Zugleich erinnert die Anwesenheit von Flüchtlingen und Migranten die betreffenden Länder an Teile ihrer kolonialen Vergangenheit, die sie zu leugnen oder zu vergessen suchen.

Flüchtlinge aus Konfliktgebieten, deren Situation zum Teil noch auf die Kolonialpolitik zurückgeht, und deren Verbindung zu den ehemaligen Kolonien, die sich in den Gesichtern der Migranten spiegelt, erinnern Europäer an einen unappetitlichen Teil ihrer Vergangenheit. Die Anwesenheit armer Migrantinnen und Migranten, die niedrige Jobs annehmen, durchbricht die Mauer, die die Menschen in wohlhabenden Ländern davon abhalten sollte, sich bewusst zu machen, wie sehr ihr Wohlstand von der Arbeit der Armen abhängt.

Drittens schafft die Migration der Gegenwart neue, hybride Formen von Religiosität. In europäischen Städten wie etwa den genannten werden die größten christlichen Gemeinden, die am Sonntag zusammen Gottesdienst feiern, von Afrikanern geleitet. Die Religion der Immigranten wird von unterdrückten Minderheiten im Einwanderungsland übernommen, die sich von der Religion ihrer Unterdrücker distanzieren und auf diese Weise eine neue religiöse Identität finden. Der Erfolg der neobuddhistischen japanischen Sekte *Sokka Gakkai* unter Brasilianern afrikanischen Ursprungs ist ein Beispiel dafür. Er erlaubt den von der weißen Mehrheit unterdrückten Brasilianern, sich mit den erfolgreichen Japanern zu identifizieren und so eine neue Identität zu finden.

Diese Beispiele sind hier aufgeführt, um die speziellen Herausforderungen aufzuzeigen, vor die uns die die heutigen Migrationsbewegungen stellen. Sie gehören zu den Zeichen der Zeit und müssen in Betracht gezogen werden, wenn wir versuchen, über die Migration in einer globalisierten Welt theologisch nachzudenken. Neben den umfassenderen und vertrauteren Fragen, die unter jenen debattiert werden, die sich mit Migration befassen, spielen sie eine nicht unwesentliche Rolle.

Wie neuere theologische Arbeiten zeigen, haben Migrationsthemen in der christlichen Tradition große Bedeutung.[1] In der Hebräischen Bibel sind es oft die Wanderungsgeschichten, in denen Gottes Offenbarung sich ereignet und Gottes Gnade sichtbar wird. Die biblische Geschichte reicht von der Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies über die Wanderung Abrahams und Sarahs und den Auszug der Israeliten aus Ägypten bis zum babylonischen Exil. Das Neue Testament ist umrahmt von Jesu Wirken auf der Wanderschaft, vom Exil der Judenchristen aus Palästina und von der Sehnsucht nach dem Einzug ins himmlische Jerusalem am Ende des Buchs der Offenbarung.

Die theologische Kategorie der „Katholizität" wird heute von vielen als ein

Der Autor

Robert J. Schreiter, geb. 1947, ist Professor der Theologie an der Catholic Theological Union in Chicago, USA, wo er seit 1974 lehrt. Er promovierte an der Universität von Nimwegen in den Niederlanden, wo er von 2000 bis 2006 ebenfalls einen Lehrstuhl für Theologie und Kultur inne hatte. Seine hauptsächlichen Forschungsinteressen gelten der Inkulturation, der Mission der Kirche und der gesellschaftlichen Versöhnung. Veröffentlichungen u.a.: Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie (1997); Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien (2001); Mission in the Third Millennium (2001); Global Christianity: Contested Claims (zus. mit Frans Wijsen, 2007). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Bilder von Jesus in den heutigen Kulturen" in Heft 3/2008. Anschrift: Catholic Theological Union, 5401 South Cornell Avenue, Chicago, IL 60615, USA. E-Mail: rschreit@ctu.edu.

Schlüssel dafür angesehen, wie die Kirche auf eine globalisierte Welt reagieren sollte. Zur Katholizität wie zur Globalisierung scheint eine Art der Vernetzung zu gehören, wie so viele Menschen sie heute erfahren. Katholizität könnte auch ein heuristisches Instrument sein, spezifische Phänomene innerhalb der Globalisierung - wie etwa die Migration - zu betrachten. Genau darin liegt das Ziel dieses Beitrags.

Zu diesem Zweck beginnt dieser Beitrag mit einem Rückblick darauf, wie sich das Konzept der Katholizität in zwei Jahrtausenden christlicher Theologie entwickelt hat. Das liefert den Hintergrund für zwei Verständnisweisen, wie Katholizität dazu beitragen kann, die Rolle einer wahrhaft katholischen Kirche in einer globalisierten Welt zu bestimmen. Die Darstellung dieser zwei Wege bildet den zweiten Teil des Aufsatzes. In einem kurzen dritten Teil wird gezeigt, wie Katholizität und Migration in einem offiziellen Lehrschreiben behandelt werden. Im vierten und letzten Teil wird erläutert, wie jede dieser Annäherungen an Katholizität hilft, die vielen Herausforderungen, die Migration in einer globalisierten Welt mit sich bringt, anzusprechen, und wie sie theologisch und pastoral zu interpretieren sind. Natürlich können hier nicht alle Einzelaspekte dieser Herausforderungen angesprochen werden; es geht vielmehr darum, einen Weg aufzuzeigen, wie diese und andere Fragen behandelt werden können.

Eine kurze Geschichte der Katholizität

Das theologische Konzept der Katholizität hat in den letzten Jahren aus zwei Gründen neue Beachtung gefunden. Zuallererst ist es das wachsende Bewusstsein dafür, dass die römisch-katholische Kirche dank der Missionsbemühungen des 19. und 20. Jahrhunderts erstmals in ihrer Geschichte eine wirkliche Weltkirche ist. Der Umgang mit dieser Realität hat dem Konzept der Katholizität neues Gewicht verschafft. Zweitens scheint Katholizität den geeigneten Rahmen für die Beschäftigung mit einem anderen allumfassenden Phänomen abzugeben: der Globalisierung. Für die Anwendung dieses Konzepts auf die beiden genannten Phänomene ist es nützlich, einige Grundlinien seiner Geschichte nachzuzeichnen.

Im Nicaenoconstantinopolitanum von 381 wird die „eine, heilige, katholische und apostolische" Kirche bekannt (DS 151). Das deutet darauf hin, dass Katholizität also bereits ein bekannter Begriff war. Das Wort *kath'holou* kommt im Neuen Testament einmal vor (Apg 4,18), allerdings nicht in Bezug auf die Kirche. Seine theologische Bedeutung wird üblicherweise auf Ignatius von Antiochia zurückgeführt, der den Terminus auf die Kirche anwendet (ca. 110). In seinem *Brief an die Smyrnäer* (8,2) schreibt er: „Wo Jesus Christus ist, ist auch die katholische Kirche." Der Forschung zufolge wollte er damit betonen, dass jede konkrete Gemeinschaft von Gläubigen, die, versammelt um ihren Bischof, die Eucharistie feiert, die universale Gemeinschaft der Kirche zugleich vergegenwärtigt und Anteil an ihr hat. Diese Fülle der universalen Gemeinschaft erwächst aus der

universalen Erlösung, die Christus in die Welt gebracht hat. Diese Fülle an Gnade und Wahrheit ist ein Geschenk Christi an die Kirche. Sie wird der Welt nun durch die Kirche vermittelt. Universalität oder Katholizität meint in diesem frühesten Sinne diese Fülle an Erlösung. Als die frühe Kirche wuchs, erweiterte sich dieses Verständnis von Universalität um die geographische Dimension der Kirche als Gemeinschaft von Glaubensgemeinschaften in aller Welt.

Gegen Ende des 3. Jahrhunderts nahm Katholizität, besonders in Nordafrika, eine zusätzliche Bedeutung an durch die Polemiken Tertullians und anderer. Katholizität war das, was die wahre Kirche von den konkurrierenden häretischen Sekten unterschied. In diesem Sinne bedeutete katholisch zu sein auch rechtgläubig zu sein, das heißt die Fülle der Wahrheit anzunehmen, die Christus der Kirche gegeben hat. Auf diesem Wege wurde „katholisch" in der westlichen Kirche zur Bezeichnung für bestimmte kirchliche Körperschaften - Orts- oder Teilkirchen -, die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom haben.

Diese zwei Bedeutungen von Katholizität - Universalität und Fülle der Wahrheit - führt Cyrill von Jerusalem (ca. 315-386) in seinen *Katechesen* zusammen: „Die Kirche ist katholisch oder universal, da sie über die ganze Welt verbreitet ist, von einem Ende der Erde bis zum anderen. Und sie wird katholisch genannt, weil sie vollständig und unfehlbar alle die Lehren verbreitet, die den Menschen zur Kenntnis gebracht werden sollen, ob sie nun sichtbare oder unsichtbare Dinge betreffen, die Wirklichkeit des Himmels oder die irdischen Dinge." (18,23f)

Augustinus führt in seinen Kontroversen mit den Donatisten ein drittes Element von Katholizität ein, nämlich das Festhalten an der rechtmäßigen Autorität, welche die Universalität und Rechtgläubigkeit der Kirche garantiert: an der Autorität der Bischöfe, vereint mit dem Bischof von Rom. So bilden die Elemente Universalität, Rechtgläubigkeit und Festhalten an der Autorität den theologischen Sinn von Katholizität; in der konkreten Wirklichkeit der Kirche sind sie miteinander verbunden durch die Kontinuität der Zeit.

In der Reformation erneuerte der Streit über die Natur der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche das Interesse an der Katholizität. Die römische Kirche sieht ihre drei Elemente in der sichtbaren, vom Papst regierten Kirche verkörpert. Die Reformatoren dagegen verstanden Katholizität im Rückgriff auf Ignatius von Antiochia als Teilhabe jeder christlichen Gemeinschaft an der eschatologischen, unsichtbaren Kirche. Diese Grundhaltungen setzten sich bis ins 20. Jahrhundert fort.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat an verschiedenen Punkten die Katholizität der Kirche aufgegriffen (z.B. LG 13, 22). Ohne die Vorstellung ihrer Verkörperung in der sichtbaren Kirche aufzugeben, hielt es auf besondere Weise an Ignatius' Vision von Katholizität fest, besonders in ihrem Verständnis der Beziehung zwischen Teil- oder Ortskirche und universaler Kirche. Wie die Fülle der Kirche in jeder Teilkirche präsent ist - soweit sie mit allen anderen Teilkirchen und der Kirche von Rom vereint ist -, ist ein Ausdruck ihrer Katholizität. Katholizität ist kein Besitz der Kirche, sondern Christi Geschenk an sie und muss immer als solches geschätzt und geehrt werden.[2]

Wie Pluralität und Einheit sich im Konzept der Katholizität verbinden, kommt im Begriff der *communio* zum Ausdruck, wie er auf der Außerordentlichen Bischofssynode von 1985 formuliert wurde. In der Intention, den Reichtum der neutestamentlichen Bedeutungen von *koinonia* zu vermitteln, ist *communio* ein Ausdruck der Liebe, welche die Personen der Trinität verbindet, ihre Beziehung zueinander definiert und in Christi Liebe zur Kirche offenbar wird. Diese Gemeinschaft wird von den Gläubigen in der inneren Gemeinschaft miteinander und mit ihrem Bischof verwirklicht sowie in den Teilkirchen mit der Universalkirche und dem Bischof von Rom.

Beim Nachdenken darüber, was ein solches Verständnis von Katholizität in einer Zeit der Globalisierung bedeutet, wurde vorgeschlagen, dass eine dritte Dimension der Katholizität (oder vielleicht eine mehr operative Definition dessen, was *communio* eigentlich meint) herausgestellt werden muss: jene der Kommunikation.[3] Kommunikation, die in der Liebe und Gegenseitigkeit der Personen der Trinität gründet und der sehr bewusst ist, wie sie in interkulturellen Situationen fehlschlagen kann, scheint notwendig, wenn Katholizität eine lebendige Realität in der gegenwärtigen Weltkirche mit all ihren kontextuellen, dogmatischen und strukturellen Gegebenheiten sein soll.

Verständnisweisen von Katholizität in der Kirche von heute

Es lassen sich heute überall in der Kirche zwei Verständnisweisen von Katholizität erkennen. Beide beziehen sich auf die traditionellen Interpretationen des Konzepts - Universalität, Fülle des Glaubens, sichtbare Gemeinschaft -, wenn auch auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlicher Gewichtung. Was sie ausmacht, ist nicht so sehr eine explizite Auseinandersetzung mit dem Konzept, sondern eher, wie sie das Verhältnis der Kirche zur Welt sehen. Um die Unterschiede zwischen beiden zu verstehen, muss man zwei Faktoren in Betracht ziehen: einen externen und einen internen.

Der *externe Faktor* hat damit zu tun, wie man die Welt in Bezug auf Gott, die Heilsgeschichte und die Rolle der Kirche in ihr sieht. Es ergeben sich Fragen wie: Wo und wie offenbart sich Gott in der heutigen Welt? Wie genau ist das Gute an der Welt zu beurteilen im Lichte ihrer Verworfenheit? Wie sollen wir die Verfasstheit des Menschen im Lichte dieser Realitäten einschätzen? Wie manifestiert sich die von Gott in Jesus Christus angebotene Erlösung und wie bewirkt sie eine erneuerte Gemeinschaft mit Gott? Welche Rolle spielt die Kirche in all dem?

Der *interne Faktor* innerhalb der Kirche, der die Debatte um die Formen der Katholizität bestimmt, betrifft die Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Bestimmung seiner Rolle in der Kirchengeschichte. Ist seine Vision der Erneuerung und die Umsetzung dieser Vision gekennzeichnet von einer radikalen Hinwendung zur Welt nach zwei Jahrhunderten der Abwendung von der Moderne? Ist das Konzil bestimmt von einem Bruch mit der unmittelbaren

Vergangenheit zugunsten einer komplexeren und stärker ganzheitlichen Vision, die den Komplexitäten der modernen Welt besser Rechnung trägt? Oder ist die Erneuerung eher nach innen gerichtet im Sinne einer Neujustierung des Lebens und der Ausrichtung der Kirche, so dass sie die Wahrheit Christi besser in die Welt tragen kann, als authentischeres *sacramentum mundi?* Diese interne Debatte, die am intensivsten in Europa, den Vereinigten Staaten und Australien geführt wird, zeigt nicht nur zwei unterschiedliche Sichtweisen des Konzils, sondern auch zwei unterschiedliche Wege, wie die Kirche sich selbst und ihre Rolle in der Welt insgesamt sehen sollte.[4]

Wenden wir uns nun jenen zwei Verständnisweisen von Katholizität zu, die helfen könnten, die Kirche und ihre Bemühungen um die Welt der Gegenwart zu verorten - besonders im Blick auf die vielen Dimensionen der Globalisierung.

Der erste Ansatz sieht Katholizität als die Ausdehnung der Kirche über die ganze Welt, und zwar im geographischen wie theologischen Sinne. Die geographische Ausdehnung - erkennbar schon an den Bischöfen, die sich zum Zweiten Vatikanischen Konzil versammelten - macht die Kirche nun erstmals zu einer genuinen „Weltkirche". Diese geographische Dimension hat jedoch auch theologische Bedeutung. Die Kirche als Überbringerin der Guten Nachricht von Jesus Christus führt die *missio Dei* aus, den Auftrag des dreieinigen Gottes in der Welt. Dieser Auftrag besteht darin, die Botschaft des Evangeliums von Heilung, Erlösung und Versöhnung allen Menschen zu bringen (Mt 28,19f). Zu diesem Zweck richtet die Kirche das Augenmerk weniger auf sich selbst als vielmehr - in Nachahmung ihres sich selbst entäußernden Herrn (vgl. Phil 2,6-10) - auf die Welt, der sie sich zuwendet. Sie tut dies, indem sie aufs tiefste an den Freuden und Hoffnungen, den Leiden und Ängsten der Welt teilhat, wie es so eindrücklich am Anfang der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* formuliert ist. Die Kirche existiert um des Auftrags willen, alle Menschen und alle Dinge in Christus zusammenzubringen. Um diesen Auftrag auszuführen, muss sie die „Zeichen der Zeit" lesen. Das geschieht im Aufspüren der Wege, auf denen der dreieinige Gott in dieser Welt bereits am Werk ist, indem er die *semina Verbi* oder „Samen des Wortes" in die gute Schöpfung pflanzt. Solche *semina Verbi* müssen erkannt und „gepflegt" werden, und jene Dinge, die ihrem Aufgehen im Wege stehen, müssen bekämpft und überwunden werden.

Man kann sehen, wie hier die Substanz und der Tenor von *Gaudium et spes* den Ton bestimmen für eine Kirche, die Christi Geschenk der Katholizität in Treue gerecht werden will. Praktisch bedeutet das, immer zu versuchen, die Zeichen der Zeit zu erkennen - jene Orte, auf die Gott, der uns vorausging, hingewiesen hat, wo das Evangelium verkündet und das Reich Gottes realisiert werden muss. Das wird konkretisiert in der Solidarität mit jenen, die arm und unterdrückt sind, in der Praxis des Dialogs (um jene Zeichen zu erkennen und Solidarität zu zeigen) und der Inkulturation (um Verhältnisse zu schaffen, in denen die *semina Verbi* gedeihen können).

Der zweite Ansatz bezieht sich auf das Geschenk der Fülle des Glaubens als Ausgangspunkt für dessen Verständnis. Diese Fülle des Glaubens ist die uns

durch Gott in Jesus Christus gegebene Offenbarung, ein der Kirche von Christus anvertrauter Schatz, der durch deren sichtbare Autorität bewahrt und vermittelt wird. Die Kirche ist deshalb Aufbewahrungsort und Garant des ganzen und lebendigen Glaubens, den Christus ihr vermittelt hat. Dieser *regula fidei* unterliegt die Kirche selbst und von ihr her erhält sie ihre Identität und Bestimmung. Die Welt ist die gute Schöpfung Gottes, doch ist sie sündig und so sehr gefallen, dass sie niemals hoffen kann, sich selbst zu retten. Tatsächlich kann sie die Wahrheit, in der sie geschaffen wurde und von der sie leben muss, nicht erkennen. Die Kirche wendet sich dieser Welt zu, indem sie sich ihr gegenüber stellt und ihr eine alternative Sicht auf sich selbst eröffnet im Licht der Wahrheit Christi. Die Kirche ist der Überbringer von Licht und Wahrheit für eine sündige und gefallene Welt (man denkt hier an das Bild der Kirche am Anfang von *Lumen gentium*, einem anderen Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils). Die Kirche bietet der Welt nicht nur Gottes Offenbarung, sondern auch die Offenbarung der wahren Natur der Welt selbst. Die Hoffnung der Welt besteht darin, auf die Kirche zu hören und so das Reich des Göttlichen, des Gnadenvollen und des Transzendenten zu betreten.

Die Modelle der irdischen und der himmlischen Stadt in Augustinus' großem Werk *De Civitate Dei* bilden den Rahmen, die Bestimmung der Welt zu verstehen. Mission bedeutet hier weniger, in die Welt hinauszugehen und zu helfen, als vielmehr, die Welt in die Kirche einzuladen. Dort wird die Welt ihre wahre Bedeutung finden. Mission lässt sich am besten anhand des Gleichnisses vom großen Festmahl verstehen, bei dem alle eingeladen werden teilzunehmen (vgl. Lk 14,16-24). Zu den Aufgaben dieser Art von Mission gehört es, der Welt die Schönheit und Wahrheit von Gottes Offenbarung und Erlösung zu verkünden, wie in der sichtbaren Kirche konkret erfahrbar sind, sowie einzelne Menschen aufzufordern, sich von der Sündhaftigkeit der Welt abzuwenden und sich in immer größerer Heiligkeit dem Herrn und seiner Kirche anzugleichen. Sündhaftigkeit und das Böse durchdringen die Welt derart, dass eine Veränderung der Sozialstrukturen die Überwindung dieser Sündhaftigkeit nicht wird herbeiführen können. Solche utopischen Pläne verwechseln unsere Kraft mit der Kraft Gottes. Einzig persönliche Umkehr und ein Wachsen in Heiligkeit werden einen Unterschied bewirken.

Auch dieser zweite Ansatz liest die „Zeichen der Zeit", doch in anderer Weise - vielleicht näher an dem, was die ursprüngliche Bedeutung der Idee in den Evangelien gewesen sein könnte. Die „Zeichen der Zeit" und die „Zeichen" anderswo in den synoptischen Evangelien sind apokalyptische Zeichen, Beweise für Gottes Einbrechen in die sündige Welt in Gericht und Erlösung. Sie lassen eine Theologie der Geschichte erkennen, welche die Vollendung der Welt einzig durch radikale Säuberung und Reinigung für möglich hält, die zu einer erlösten Welt führen. Zeichen der Zeit in dieser Lesart machen uns aufmerksam und bereit für Gottes Kommen in unsere Welt.

Vermutlich favorisieren jene, die das Zweite Vatikanische Konzil als radikale Hinwendung zur Welt und als Bruch mit den zwei dem Konzil unmittelbar

vorhergehenden Jahrhunderten interpretieren, den ersten Ansatz zum Verständnis der Katholizität: die Öffnung der Kirche und die Beschäftigung mit der Welt. Jene, die in den Konzilsdokumenten eine größere Kontinuität zur Vergangenheit erkennen, beheimaten sich wahrscheinlich eher im zweiten Ansatz, bei dem die Kirche der Welt gegenübertritt. Der erste Zugang ist optimistischer, was den gegenwärtigen Weltzustand betrifft; trotz Leid und Unterdrückung, die so offenkundig sind, wird Gott diesen Zustand durch das Wirken der Kirche überwinden. Der zweite Zugang mutet etwas dunkler an und sieht die Erlösung der Welt weniger durch menschliches Bemühen geschehen als vielmehr durch starke Intervention Gottes.

Wenn wir nun fragen, wie die Globalisierung zu betrachten ist, lassen sich zwischen der Ausbreitung der Globalisierung und jener der Kirche in derselben Welt gewisse Parallelen erkennen. Die römisch-katholische Kirche ist die älteste und noch immer raumgreifendste transnationale Institution der Welt. Mehr als jede andere religiöse Tradition prägt sie ein außerordentlicher Grad an horizontaler (Gemeinschaft zwischen lokalen Gemeinden) und vertikaler (hierarchische Ordnung) Organisation. Aus dieser Perspektive kann sie als allumfassend betrachtet werden, was jede andere transnationale Organisation mit Neid erfüllen dürfte. Dennoch gibt es auch deutliche Unterschiede. Die Globalisierung hat, wie man zumeist hört, kein Ziel oder *telos* außer ihrer eigenen Selbst-Reproduktion: mehr Anhäufung von Wohlstand, mehr Kontrolle über Ressourcen. Die Kirche dagegen ist nicht das Ziel ihrer selbst, sondern schaut über sich selbst hinaus auf ihren Herrn. Sie hat auch ein klares irdisches *telos*, wie es in der katholischen Soziallehre über Gemeinnutz, gesellschaftliche Solidarität, die Erfordernisse der Gerechtigkeit und eine umfassende menschliche Entwicklung zum Ausdruck kommt. Das Menschenbild der Globalisierung sieht im Menschen vor allem den Produzenten und Konsumenten von Waren - das menschliche Individuum dahinter zählt wenig. Die christliche Anthropologie spricht jedem Menschen Würde und Respekt zu, selbst (und vielleicht besonders) solchen, die arm, schwach und zu jung oder zu alt sind, um im Weltbild der Globalisierung zu zählen. Alles andere als ausschließend, strebt die Kirche nach einer „Globalisierung der Solidarität", wie der verstorbene Johannes Paul II. es ausdrückte.

Katholizität in den Aussagen des Lehramts über Migration

Welche Interpretationen von Katholizität sind nun in lehramtlichen Aussagen über Migration zu finden? Ich beschränke mich hier auf die Instruktion *Erga migrantes caritas Christi*, herausgegeben vom Päpstlichen Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs im Jahr 2004. Das Dokument zeigt sich besonders sensibel für die Herausforderungen, denen Migranten sich gegenüber sehen, und für die Notlagen, in die sie durch Marginalisierung im Einwanderungsland oft gebracht werden, ebenso wie für Diskriminierung, Ausbeutung und

ausgesprochenes Unglück. Katholizität ist in diesem Dokument ein wichtiger Begriff für die Beschreibung der Situation wie auch für jegliches pastorale Engagement mit dem Ziel, die Situation der Migranten weltweit zu verbessern. Die Instruktion gründet ihr Verständnis von Katholizität auf die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils und betont dabei die Wichtigkeit, die dieser Gedanke im Konzil hatte (Nr. 21).[6] Das eigene Verständnis der Instruktion von den Lehren des Konzils hierzu beruht auf dem Verhältnis zwischen der Universalkirche und den Teilkirchen (Nr. 37, LG 13 zitierend). Universalität gilt dabei als ein konstituierendes Element der katholischen Kirche (Nr. 17).

Die Katholizität der Kirche ist Teil der größeren Erzählung der Heilsgeschichte. Sie ist zu sehen in den Anfängen der Kirche an Pfingsten (Nr. 16), im Zusammenlaufen der Völker aus allen Nationen. Dass die Kirche der Kreuzungspunkt der Völkerbewegung ist, ist nicht peripher für ihr Selbstverständnis, im Gegenteil: „Migrationen [bilden] nämlich einen integrierenden Teil des Lebens der Kirche, sie bringen gut ihre Universalität zum Ausdruck, sie fördern ihre Gemeinschaft ..." (Nr. 97). Sie sind zentral für den Katholizismus, „da alle berufen sind, wahrhaft eine katholische Kirche zu bilden" (Nr. 89). Eine päpstliche Botschaft zum Welttag der Migranten und Flüchtlinge 1988 zitierend, betont die Instruktion: „Die Migrationen bieten den einzelnen Ortskirchen die Gelegenheit, ihre Katholizität zu überprüfen" (Nr. 103).

Die Instruktion bleibt indessen nicht stehen bei den theologischen Grundlagen, die die Katholizität für das Verständnis von Migranten und Migration bietet. Sie plädiert für ein Umdenken in der Seelsorge und für die Entwicklung einer Spiritualität der Gemeinschaft, um geeignete pastorale Vorgehensweisen zu entwickeln (Nr. 41), wie auch für angemessene Zuwendung nicht nur zu katholischen Migranten, sondern auch zu anderen Christen und Menschen anderen Glaubens.

Wo lässt sich diese Instruktion im Lichte der zwei dargestellten Ansätze von Katholizität einordnen? *Erga migrantes caritas Christi* scheint dem ersten Ansatz näher zu stehen als dem zweiten (obwohl es durchaus Anzeichen für die Wichtigkeit auch des zweiten gibt). Die Tatsache, dass Teil I der Instruktion umrahmt ist von einer Diskussion der gewaltigen Zunahme von Migration als einem „Zeichen der Zeit", ist ein unmittelbarer Hinweis darauf. Das schiere Ausmaß und die Komplexität heutiger Migration innerhalb und zwischen Kontinenten zwingen gewissermaßen dazu, Katholizität in ihrer geographischen Dimension zu sehen und als Notwendigkeit, die Vielfalt der Kulturen und Völker in einer sichtbaren Einheit zusammenzuführen. Der Vorrang, welcher der Integrität der Kulturen eingeräumt wird, der Bedeutung von pastoralen Angeboten in der Sprache der Migranten und dem, was man Solidarität in der Begleitung nennen könnte, reflektiert die eher optimistische Anthropologie von *Gaudium et spes*, die zentral für die erste Auslegung von Katholizität ist.

Gleichzeitig gibt es klare Anzeichen auch für den zweiten Ansatz. Dass die Kirche eine so große Verantwortung für die Migranten fühlt, lässt ihr Selbstverständnis als Sitz von Gottes offenbarter Fülle und Wahrheit auf Erden erkennen. Die

Kirche reicht den Migranten nicht nur eine helfende Hand, sondern ist für sie auch Zufluchtsort in einer oft herzlosen Welt. Inmitten der von Migration hervorgerufenen verwirrenden Vielfalt bleibt die Kirche ein Leuchtturm der Wahrheit.
Die Verbindung beider Ansätze begründet eine Theologie und Spiritualität der Gemeinschaft, ein für beide wichtiges Konzept. Jedoch betreten die beiden Ansätze den Bereich der Gemeinschaft durch unterschiedliche Türen. Die Instruktion kehrt wiederholt zum Thema der „Einheit in Vielfalt" zurück, welche eine genuine Gemeinschaft kennzeichnen muss. Jene, die der ersten Auslegung zuneigen, setzen bei der Vielfalt der Kulturen und dem Platz der Teilkirche darin an und wenden sich erst dann dem Gedanken der Einheit zu. Jene, die der zweiten Auslegung näher stehen, beginnen mit der in der Universalkirche verkörperten Einheit in Christus und gehen dann zu Teilkirche und Pluralität über. Führt man sich die jeweiligen Ansätze vor Augen, erkennt man sofort deren jeweilige Vor- und Nachteile. Der erste Ansatz scheint Unterschiedlichkeit und Anderssein sehr viel klarer anzuerkennen, weil er mit der Vielfalt beginnt. Dafür ist oft nicht klar, was Einheit bedeuten könnte, wenn die ganze Unterschiedlichkeit als essentiell gewertet wird. Beim zweiten Ansatz steht klar die Einheit im Vordergrund, wobei oft schwer zu sagen ist, ob Vielfalt und Pluralität wirklich ernst genommen werden.
Diese Reflexionen bereiten die Bühne für den letzten Abschnitt dieses Beitrags, der die relativen Erfolge beider Sichtweisen von Katholizität behandelt, wie sie sich heute darstellen.

Migration und die zwei Formen von Katholizität

Nachdem wir untersucht haben, wie Katholizität als Zugang zur Betrachtung der Globalisierung und der sie begleitenden Phänomene verstanden wurde und wie Katholizität heute in der Kirche aufgefasst wird, können wir uns nun der Frage zuwenden, wie verschiedene Ansätze der Katholizität in einer globalisierten Welt Licht auf unser Verständnis von Migration und die mit ihr verbundenen pastoralen Vorgehensweisen werfen können. Dazu wollen wir drei wichtige Dimensionen des Phänomens der Migration untersuchen und sehen, wie die unterschiedlichen Verständnisse von Katholizität ihnen gerecht werden können. Gemeint sind (1) der Respekt für die Kultur und die unmittelbaren Bedürfnisse der Migranten, (2) die pluralistische und interkulturelle Welt, in der Migranten leben, und (3) die Herausforderung der Integration.

1. Die kulturelle Integrität der Migranten und ihre unmittelbaren Bedürfnisse

Dass Kultur und Sprache von Migranten zu respektieren sind, ist in den Richtlinien für die kirchliche Pastoralpraxis zur allgemeinen Annahme geworden. Sie erwächst unmittelbar aus den Erwägungen über die Bedeutung der Kultur als Teil der Humanität und Humanisierung jedes Menschen, wie sie im zweiten Kapitel

von *Gaudium et spes* formuliert sind. Das steht im Kontrast zur älteren Vorstellung von der Bewahrung der Immigrantenkultur, wonach die Kultur der Immigranten als „katholisch" galt, sich aber in der neuen Umgebung gegen eine „protestantische" Kultur behaupten musste. Die Beibehaltung der Kultur war ein Weg, den katholischen Glauben beizubehalten. Nach neuerem, „modernem" Verständnis meint Kultur: Einheit der Sprache, begrenztes Territorium und erworbene Lebensgewohnheiten. Vieles von dem, was *Erga migrantes* im Blick auf die Pastoralpraxis vorschlägt, folgt diesem Begriff von Kultur, besonders wenn es die erste Generation von Immigranten betrifft. Für diesen Zweck scheint der erste Ansatz der Katholizität wirksamer zu sein, da er hinausgeht, um die Migranten soweit als möglich unter deren eigenen Bedingungen zu treffen.

Gleichzeitig bedeutet Migration, das Leben in einem begrenzten Territorium aufzugeben, wo man Sprache und Gewohnheiten teilt - damit ist jenes Modell des „Respektierens" von Kultur bereits in Frage gestellt. Selbst wenn die Herkunftskultur beibehalten wird, kann das zur Isolation in der neuen Umgebung führen und eine Parallelgesellschaft schaffen, die von den Annehmlichkeiten der gastgebenden Kultur ausgeschlossen bleibt. Das ist schmerzhaft sichtbar geworden in den Banlieus, die französische Großstädte umgeben, sowie in den Ghettos anderer europäischer Städte.

Den unmittelbaren Bedürfnissen der Migranten zu entsprechen ist eng verbunden mit dem Respekt vor ihrer kulturellen Integrität. Solche unmittelbaren Bedürfnisse sind oft überwältigend, besonders bei Flüchtlingen. Hier scheint wiederum die erste Art von Katholizität die Oberhand zu haben in ihrem Bemühen, solidarisch zu sein mit jenen, die an den Rand gedrängt sind.

Doch auch der zweite Ansatz von Katholizität wirft wichtige Fragen auf. Wie lassen sich Sprache und Kultur einer Migrantengruppe angemessen respektieren, wenn sie in der zweiten und besonders in der dritten Generation zu erodieren beginnen? Fördert Respekt gegenüber Kultur unwillkürlich Marginalisierung und Ausgrenzung? Auf welche unmittelbaren Bedürfnisse soll man sich konzentrieren? Ist die Gewährung von Zuflucht in einer unbarmherzigen Welt und die karitative Befriedigung von Bedürfnissen (mehr als der Kampf gegen nahezu unüberwindliche Strukturen) für die Migranten selbst sinnvoller? Der zweite Ansatz von Katholizität vermittelt hier einen nuancierten Zugang. Mag dessen Begriff von Kultur auch eher „klassisch" oder normativ sein, gilt es doch zu fragen: Was vervollkommnet uns als menschliche Wesen? Dieser eher normative Begriff von Kultur ist auch in den kirchlichen Lehren zu finden und wurde von Theologen, die diese Position favorisieren, untersucht.[7] Ist es angesichts einer enormen Vielfalt an Kulturen und der Präsenz von Traditionen, die den aktuellen Lebensumständen der Migranten nicht Rechnung tragen (zum Beispiel ländliche und patriarchalische Formen des Wegsperrens von Frauen in städtischem Umfeld), nicht besser, eine Reihe von normativen Kriterien von Kultur zu entwickeln, die gleichermaßen kritisch sind gegenüber der Einwanderer- und der dominanten Kultur einer Gesellschaft?

2. Leben in einer pluralistischen und interkulturellen Welt

Wie nähert man sich am besten den pluralistischen und interkulturellen Gesellschaften, die aus dem Ausmaß und der Komplexität heutiger Migration erwachsen? Die Formen von Katholizität weisen unterschiedliche Wege: Die erste drängt auf Vielfalt, die zur Einheit führt, die andere auf Einheit, die Vielfalt einschließt. Die erste sieht Katholizität in der vollen Anerkennung der gegenwärtigen Verschiedenheit, die konstitutiv für das menschliche Leben selbst ist. Die Verschiedenheit wird dann begleitet auf der Suche nach Formen der Solidarität, die in eine Harmonie eintreten, die alle Gruppen gegenseitig bereichert und kontinuierlich der Einheit entgegenwächst. Diese Einheit löst jedoch niemals die vorhandenen legitimen und fundamentalen Differenzen auf. Eine Analogie könnte sein, die Kirche als Gemeinschaft der Teilkirchen anzusehen, die ihre Einheit in der Gemeinschaft untereinander sowie mit dem und im Bischof von Rom finden. So hat Vielfalt eine Art ontologische Priorität.

Die zweite Form geht von der Priorität der einen Kirche Christi aus. Die Gabe der Katholizität besteht darin, dass diese Einheit durch jede Manifestation der Verschiedenheit durchscheint und alle ultimativ in dieser Einheit zusammenfasst. Unterschiedlichkeit und Pluralismus werden, da legitim, unweigerlich in einer größeren Einheit aufgehoben. Dementsprechend muss auch der kirchliche Zugang zur Migration darin das letzte Ziel sehen. Das Respektieren von Unterschieden ist ein wichtiges Moment auf diesem Weg, doch wird die Unterschiedlichkeit schließlich in diese größere Einheit aufgenommen werden. Partikularität ist eine wahre, jedoch nur temporäre Manifestation einer tieferen Einheit.

Die Ziele, für welche die beiden Ansätze von Katholizität stehen, lassen sich sofort erkennen, gleichzeitig aber auch ihre Grenzen. Die erste wird auf den ersten Blick der Unterschiedlichkeit besser gerecht, scheint jedoch nicht zu wissen, was sie schließlich mit ihr anfangen soll. Sie kann die Unterschiedlichkeit essentialisieren, was zu einer Situation führen kann, in der die Unterschiede nicht mehr sinnvoll miteinander kommunizieren können. Eine Art Relativismus entsteht. Dagegen erstrebt der zweite Ansatz ein tieferes Verständnis dessen, was Migranten sind und was alle Menschen gemeinsam haben. Doch birgt er das Risiko, wichtige Unterschiede zu bagatellisieren, und gilt als unfähig, genuiner Verschiedenheit gewachsen zu sein. In einer von Globalisierung und Migration bestimmten komplexen Welt könnte das zu einem bedeutenden Hindernis werden. Der erste Ansatz könnte dem zweiten vorwerfen, die Verschiedenheit nicht ernst zu nehmen; der zweite Ansatz meint, der erste komme zu sehr den oberflächlichen Unterschieden entgegen und sei deshalb kurzlebig und unkritisch gegenüber der Welt, in der er sich wiederfindet.

3. Integration

Was bedeuten nun diese unterschiedlichen Verständnisse von Katholizität auf lange Sicht für den Umgang mit Migration? Kann die Kirche migrierende Völker vollständig und umfassend in sich selbst integrieren, indem sie sich weiterhin mit der „vordersten Front" der Migration beschäftigt? Führen ihre solidarischen

Bemühungen endlich zur Integration der Migranten in die größere Gesellschaft? Und was meint „Integration" hier? Oder wird die Integrität der Kirche höher geschätzt und gewahrt, wenn sie sich als Alternative zur Welt sieht, indem sie Christi Licht und Wahrheit von ihren kirchlichen Grenzen aus präsentiert und die Welt einlädt, in diesen Hafen zu kommen - unter den Bedingungen der Kirche und nicht denen der Welt? Für jene, die sich der Solidarität verpflichtet wissen, zu der *Gaudium et spes* aufruft, mag dieser Weg unakzeptabel sein. Doch das rapide Anwachsen des Pfingst- und charismatischen Glaubens könnte zu der Vermutung Anlass geben, dass der Weg des „Hafens" den spirituellen Bedürfnissen der Migranten besser entspricht als erwartet.

Die Wahl zwischen den beiden Formen von Katholizität im Blick auf die Migration sollte nicht so verstanden werden, dass diese einander gegenseitig ausschließen. Beide beruhen auf seit langem bestehenden Teilen der kirchlichen Tradition von Katholizität. Sie setzen jedoch unterschiedliche Akzente, wo die Beschäftigung mit den Herausforderungen der Migration beginnen und - vielleicht noch wichtiger - wohin sie führen soll.

[1] Siehe z.B. Gioacchino Campese/Pietro Ciallella (Hg.), *Migration, Religious Experience, and Globalization*, New York 2003; Daniel Groody/Gioacchino Campese (Hg.), *A Promised Land, a Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, Notre Dame 2008.

[2] Siehe speziell Jean-Marie R. Tillard, *L'Église locale. Ecclesiologie de communion et catholicité*, Paris 1995.

[3] Siehe Robert Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, Maryknoll, NY 1997. Deutsche Ausgabe: *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, Frankfurt 1997.

[4] Papst Benedikt XVI. hat seine Unterscheidung (und seine klare Bevorzugung der zweiten Position) in seiner Weihnachtsadresse an die römische Kurie 2005 dargelegt.

[5] Eine handliche Skizze der kirchlichen Lehre über Globalisierung findet man in Giampolo Crepaldi, *Globalizzazione. Una prospettiva cristiana*, Siena 2006.

[6] Die folgenden Nummern beziehen sich auf die jeweiligen Abschitte der Instruktion.

[7] Siehe zum Beispiel Tracey Rowland, *Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II*, Oxford 2003.

Aus dem Englischen übersetzt von Thomas Theise

Die Mobilität der Menschen als theologischer Ort

Elemente einer Theologie der Migration

Carmem Lussi

Die pastorale Antwort und die theologische Reflexion der Kirche zur Frage der Mobilität und Migration entstanden im Kontext der Mission als Auftrag und als inneres Moment des Glaubens selbst - in einer historischen Phase großer Migrationsbewegungen. Das Charisma von Giovanni Battista Scalabrini, dessen Orden ich mich angeschlossen habe, ist das Engagement für die Migranten im Sinne einer kirchlichen Verantwortung. Dieses umfasst die religiöse, politische und soziale Dimension und löst einen Prozess vertiefter Reflexion darüber aus, was Migration bedeutet und darstellt, was sie der Kirche und der Gesellschaft bietet und was sie andererseits einfordert.

Armut und Ausbeutung sind die Ausgangsbedingungen und Determinanten vieler bzw. der Mehrheit derer, die sich im 18. Jahrhundert den Auswanderungsbewegungen anschlossen. Dies prägte die Arbeit der Kirche mit den Auswanderern und ihre Sichtweise und verlieh ihr von Anfang an einen überwiegend assistentialistischen Charakter. Gleichzeitig erstarkte eine Bewusstseinshaltung, die vom Gebot der Nächstenliebe und der Haltung des Dienens geprägt war, da die soziale und rechtliche Situation der Migranten genau diese assistentialistische Haltung als die vorherrschende, ja zuweilen als einzige Perspektive erforderte. Fast ein ganzes Jahrhundert lang überwog innerhalb der Kirche eine „pauperistische Auffasssung vom Migranten“[1], obwohl es so bedeutende Initiativen wie die Publikation von *Exsul familia* im Jahr 1952 gegeben hat. Diese Auffassung führ- te konsequenterweise zu einer Perspektive des Dienstes an den Migranten und zum entsprechenden Wissen um diese Realität, wobei es kaum Möglichkeiten der Bereicherung und echten Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft als ganzer gab.

In den letzten Jahrzehnten reflektiert die Kirche von einer anderen Perspektive her: von der des Migranten und von der Tatsache der Mobilität der Menschen als eines theologischen Ortes, als eines „Ortes, von dem her die theologische Reflexion entwickelt wird“. Auf diese Weise wird die Migration zu einer „Quelle der Inspiration und der theologischen Arbeit“[2] und ist nicht länger nur Gelegenheit für Hilfestellung und Missionsarbeit.

Phänomenologische Perspektiven und ekklesiologische Fragen

Die schmale Basis der Texte, die das Thema der Mobilität theologisch vertiefen, enthebt uns nicht der Aufgabe, diese zusammenzutragen und zu versuchen, ihre bedeutenden Aussagen, die vor allem von der Basis oder von der lokalen oder regionalen Ebene her kommen, miteinander ins Gespräch zu bringen.

Auf lokaler Ebene machen sich die Migrationsbewegungen bemerkbar, führen zu Konsequenzen und werden von den Verantwortlichen innerhalb der Kirche als Zeichen der Zeit und Herausforderung für die Missionstätigkeit der Ortskirchen angenommen. Es wurden pastorale Entscheidungen getroffen und mutige interdisziplinäre Initiativen zugunsten der Migranten ergriffen. Zugleich entstanden auch theologische Analysen und Reflexionen, die dieses Phänomen deuten und manchmal auch Antworten auf die Migrationsbewegungen innerhalb einer globalisierten Welt finden. Die Migrationsbewegungen wurden so von einem „Problem" zu einer Chance für das Volk Gottes auf dem Weg, das dennoch in „territorialer Stabilität" innerhalb der Ortskirche lebt und dem nun durch die Präsenz der Migranten Segen zuteil wird.

Das Verständnis des Migranten und der Migration als eines theologischen Ortes führt dazu, dass man die Migrationsbewegungen als ein Grundcharakteristikum der Menschheitsgeschichte betrachtet, als eine grundlegende anthropologische Dimension der Glaubenserfahrung und damit auch der Gestalt und inneren Struktur der Gemeinschaft der Christen und ihrer Lebensdynamik. Es ist nicht die Pfarrei, die den Migranten aufnimmt, sondern vielmehr umgekehrt: Die Aufnahme des Migranten, des Reisenden oder Pilgers auf ihren Straßen macht die Pfarrei erst zu einer solchen.

Der Blick des Glaubens auf die Wirklichkeit der Migration innerhalb der Kontingenz der gesellschaftlichen Beziehungen impliziert auch die historische Verantwortung, theologisch und pastoral die härtesten Tatsachen aufzugreifen, mit denen die Migranten zur Zeit konfrontiert werden. Die Verschärfung der Migrationspolitik in den meisten Ländern und die Zunahme der Migrationsströme, vor allem in den Ländern des Südens - aus vielerlei Gründen, vor allem aus wirtschaftlicher Not oder weil die Migranten Schutz suchen - macht die Mobilität zu einer der bedeutendsten Tatsachen, die die „Trauer und Angst der Menschen von heute" (*Gaudium et spes*, 1) ausmachen. Die Gesellschaft verschleiert ihre schlimmsten Seiten, indem sie Formen der Ausgrenzung, der Kriminalisierung und der Ungerechtigkeit als neue institutionalisierte Weisen der Rechtsverletzung wie zum Beispiel die Auffanglager oder kollektive Rückführungen legitimiert. Diese Wirklichkeit stellt eine deutliche Herausforderung für das Denken und Handeln der Kirche dar: Nimmt die Kirche die Position dessen ein, der sich mit den betreffenden Menschen identifiziert, die zu wehrlosen Opfern ohne Schutz in einem fremden Land gemacht wurden, und zwar nicht nur als einzelne Individuen, sondern als ganze Bevölkerungsgruppen? Wenn die Kirche den Mi-

granten wirklich Beachtung schenkt - wie wird dann das Urteil der Christen hinsichtlich der Faktoren ausfallen, die auf makrostruktureller Ebene die Migration verursachen, die Formen der Mobilität zulassen oder begünstigen, welche nicht einfach ein Recht zur Auswanderung zum Ausdruck bringen, sondern auf - zuweilen generalisierte - Verletzungen von Menschenrechten und Situationen verweisen, in denen Leben und Würde bedroht sind? Wenn die christliche Gemeinde die Bedürfnisse der Migranten aufmerksam wahrnimmt, wird sie dann angesichts der Herausforderung von Gewalt, Ausbeutung und anderem Unrecht, dessen Spuren die Migranten an sich tragen, Position zu beziehen wissen?
Die ekklesiologischen Fragen werden immer mehr: Die Kirche wurde durch die Dynamik der weltweiten Migrationsbewegungen in der Geschichte der Evangelisierung gestärkt: Versteht sie es heute, die missionarische Herausfordeung anzunehmen, die von der Migration der Völker mit ihren jeweiligen Religionen ausgeht? Die Ortskirchen wurden von der Völkerwanderung zu Beginn des Mittelalters verändert: Lassen sie sich heute, nicht nur in Europa, sondern weltweit, von der Dynamik verändern, die ihre Söhne und Töchter, ob sie nun Migranten sind oder nicht, leben? Und werden sie ausgehend von diesen Herausforderungen ihr Erscheinungsbild innerhalb eines ständigen Prozesses der Inkulturation des Glaubens zu verändern wissen? Die Migration verändert den, der auswandert, der wiederum die Gemeinschaft verändert, in die er kommt, die ihrerseits wiederum die Kirche verändert. Kann diese innere Bewegung im Leben und in den Beziehungen der Migranten nicht nur Bedrohung, sondern vielmehr eine Gabe des Geistes sein, der „alles neu macht"?
Diese und andere Fragen regen theologische Vertiefungen in verschiedenen Kontexten an, je nach den Beiträgen, zu denen die menschliche Mobilität in jeder einzelnen Ortskirche ermutigt. Im Folgenden seien einige Elemente dieser reichen Vielfalt beschrieben.

Inspirierende theologische Ansätze

Soweit es die Kürze dieses Beitrages erlaubt, müssen einige mehr oder weniger ausführlich ausgearbeitete Ideen in unterschiedlichen soziopolitischen und kirchlichen Kontexten der menschlichen Mobilität und mit unterschiedlichem Ansatz hervorgehoben werden. Die Reichhaltigkeit der Perspektiven legt die Aneignung der faktischen Universalität, die aus der Mobilität der Menschen resultiert, als hermeneutisches Kriterium nahe, damit sich Mamre, Sarepta und der Weg nach Emmaus - alles biblische Orte der Begegnung von Menschen mit der göttlichen Offenbarung - wiederholen.
Es geht um Studien, die Erlebnisse, Realitäten und Herausforderungen interpretieren. Die vom Evangelium inspirierte Aufmerksamkeit für die Menschen unterwegs gehört, wie die Option für die Armen „zum Bereich des vom Glauben geleiteten Verstehens. Sie stellt einen Blickwinkel dar, von dem aus wir die menschliche Geschichte als ein Terrain erkennen können, auf dem wir eine

gerechte Gesellschaft errichten müssen [...] und gleichzeitig ist sie ein Standpunkt, von dem aus die christliche Botschaft neu gelesen wird. Daraus entspringt eine Lektüre, die es ermöglicht, originäre und wesentliche Aspekte des Gottes unseres Glaubens wahrzunehmen [...]"[3]

Die Theologin Antonieta Potente spricht von einem hermeneutischen Ansatz für die zeitgenössische Reflexion und betont in diesem Zusammenhang, dass „uns die Lektüre, die aufmerksam die Bewegungen unserer heutigen Zeit wahrnimmt, eine neue Möglichkeit für eine missionarische Glaubensgemeinschaft erschließt, die mit dem Leben der gesamten Menschheit eng verbunden ist [...] selbst dann, wenn die Entwurzelung den Beigeschmack der Verbannung, des Exils oder der Diaspora hat."[4]

Die Wirklichkeit der Kirche, in der man ankommt

Die Kontingenz des Erlebens der Migranten und der Gesellschaft, in der sie ankommen, bildet den Ausgangspunkt der meisten theologischen Texte über Migration. Die Theologie der Migration deutet pastorale Zeichen und Handlungen, damit die Migranten tatsächlich zu den Söhnen und Töchtern der Ortskirche zählen können, die dazu eingeladen ist, die Migranten durch herzliche Aufnahme und die unvorhersehbare Gnade der Barmherzigkeit Gottes, wie sie sich in der Migration vermittelt, zu ihren Mitgliedern zu machen.

Die kirchlichen Dokumente über die Mobilität der Menschen lassen sich von diesem *humus* inspirieren, diesem Nährboden, den Migranten, Flüchtlingen und Menschen, die in unterschiedlichster Weise unterwegs sind. Ihre Pläne und die Prozesse der Ausformulierung ihres Wissens haben hier ihren Ort. Die Migranten, zunächst Opfer einer Situation, die sie zur Auswanderung zwingt, werden so zu Subjekten, zu Gesprächspartnern und Vermittlern, zu Propheten und Lehrern.

Die Theologie der Migration hat ein großes Potential an den Tag gelegt und ein Übermaß an theologischer Produktion hervorgebracht[5], vor allem im Hinblick auf kontingente Wirklichkeiten, wie sie die Migrationsbewegungen ihrer Natur nach sind. In manchen Fällen führte dies zur Entwicklung von pastoralen Modellen und theologisch-pastoralen Reflexionen, die für das Handeln der Kirche im Kontext der Migration bestimmend wurden. Von einem Zeichen der Zeit wurden die heutigen Migrationsbewegungen zur inneren Dynamik der Kirche selbst und sind für die Kirche nicht länger ein kontingentes Problem, das es zu bewältigen gilt, sondern ein neues kirchliches Phänomen, das ihre missionarische Sendung herausfordert und ihr Dynamik verleiht. Ein Ergebnis dieses Zuganges ist der bedeutende Textabschnitt aus *Erga Migrantes:* „Es ist daher notwendig, an neue Strukturen zu denken, die einerseits ‚stabiler' sein werden, mit einer sich daraus ergebenden juristischen Konfiguration in den Teilkirchen, und die andererseits flexibel und offen bleiben müssen für eine mobile oder zeitlich begrenzte Immigration. Es handelt sich um keine einfache Angelegenheit, dies scheint aber nunmehr die Herausforderung für die Zukunft zu sein." (EMCC 90b)

Die Theologie der Migration, die von der Kirche, in der man ankommt, her gedacht wird, nimmt die Migranten als Gesprächspartner ernst und legt darüber hinaus den Akzent auf die Kirche der Ankunft als *Adressatin* der Mission. Sie spricht gerade den ankommenden Migranten eine missionarische Aufgabe zu. Diese besteht im Teilen des Glaubens, der zu einer anderen Zeit, an anderen Orten, innerhalb anderer Kulturen und Traditionen empfangen wurde und gerade dadurch gestärkt und erneuert wird, dass er mit anderen geteilt wird. Das gilt für den, der ankommt, für den, der bleibt, und - nicht zu vergessen - für den, der wegzieht. Die Ekklesiologie der *communio* und das Bild von der Kirche als Volk auf dem Weg tragen zu diesem die Gemeinde erneuernden Prozess und zur Erneuerung des Wissens bei, das die Bewegungen von Volksgruppen in christlichen Kontexten hervorbringen können.

Der Großteil des theologisch aus der Perspektive der ankommenden Gemeinschaften reflektierten Wissens wurde von ethnischen Gemeinschaften in der Fremde geschaffen. Personalgemeinden, Kaplaneien und Missionare im Bereich der Migration sind Referenzpunkte für die „dominierende" Sichtweise, die sich die Kirche trotz der Krise der historisch gewachsenen Modelle der Pastoral zu eigen macht.

Eine große Herausforderung besteht nach wie vor in der religiösen Andersheit. Die Tatsache der Migration an sich sagt noch nichts über die Andersheit aus, die Migranten aus unterschiedlichen Konfessionen mitten in die Gemeinde hinein tragen können. Der Austausch von Erfahrung und Wissen im Kontext von Migration, Ökumene und interreligiösem Dialog sind noch sehr entwicklungsbedürftig[6] Die durch die Mobilität der Menschen verursachte Konfrontation einer Ortsgemeinde mit der Andersheit kann sich für die Verkündigung des Evangeliums als fruchtbar erweisen. In der Art und Weise, wie mit der Mobilität der Menschen umgegangen wird, zeigt sich, wie missionarisch die aufnehmende kirchliche Gemeinschaft ist.[7]

Biblische und theologische Reflexionen

Theologen und Theologinnen, die sich mit der Migration beschäftigt haben, haben es verstanden, sich auf breiter Basis von den biblischen Quellen des Glaubens inspirieren zu lassen, um das Engagement für die Söhne und Töchter Gottes unterwegs zu stärken. In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil förderten Arbeiten über den Exodus und die „Spiritualität des Exodus" die Aneignung einer Ekklesiologie des Volkes auf dem Weg. Dafür waren die einzelnen Menschen und Gruppen in der Migration nicht nur ein Modell, in ihnen gewann und gewinnt nach wie vor eine mehr als nur ikonographische Identifikation des auserwählten Volkes und der Völker, die damals wie heute auf dem Weg sind, leibhaftige Gestalt. Ein wichtiger Meilenstein war die Aufnahme des Fremden in der Bibel als Thema für die 33. nationale Bibelwoche[8] in Italien. In der Folge wurden viele Studien verfasst, vor allem in Fachzeitschriften. Biblische

Bezugspunkte wie das Buch Rut oder die Ausbreitung des Christentums durch Migranten und Menschen unterwegs im ersten Jahrhundert boten Anregung für den Diskurs und das Handeln christlicher Gemeinden im Hinblick auf die Menschen unterwegs. Diese wurden anfangs nur als Adressaten der Botschaft betrachtet, mehr und mehr jedoch wurden sie zu Subjekten ihrer Kultur und ihres Glaubens, zu Protagonisten des Aufbaus der Kirche und der Gesellschaft, in die sie kamen. Andere Schriftstellen führten zu neuen Perspektiven in der Beziehung zwischen der einheimischen Bevölkerung und den Migranten und zu einer neuen Sicht der Kirche: So zum Beispiel die Erzählung von der Begegnung Jesu mit der kanaanäischen Frau oder die Berichte von Konflikten innerhalb der ersten christlichen Gemeinden um die Integration neuer kultureller Elemente in das Verständnis, die Entwicklung und die gelebte Praxis des christlichen Glaubens.
Eine bedeutende Rolle in der theologischen Reflexion muss man der historischen Lektüre der Texte über den Weg der Völker und Kirchen zuerkennen, die heute die Migrantenströme hauptsächlich aufnehmen. Vom „umherirrenden Aramäer" bis zum „Auch ihr wart Fremde" in einem anderen Land dieser Welt erleuchtete und erleuchtet die im Glauben interpretierte historische Erinnerung an Israel und an die Führungsgestalten der Kirchen, in denen man ankommt, gestern und heute das Selbstverständnis der Gemeinden der „missionarischen Jünger".[9]
Die systematische Theologie war es, die die Theologie der Migration am stärksten rezipierte. In der Tradition der Mission und der Spiritualität von Scalabrini stellt die Trinitätstheologie die entscheidende Perspektive für eine Theologie der Migration bereit.[10]

Gelebte Spiritualität im Kontext der Migrationsbewegungen

Mario Francesconi hat gezeigt, dass die Theologie der Menschwerdung eine der ursprünglichen Ideen war, die Scalabrini zu seiner missionarischen Arbeit für die Migranten motivierte.[11] Die Spiritualität der Menschwerdung regte die Erweiterung der Thematik auf verwandte Fragestellungen wie die Inkulturation an, denn es emigrieren nicht nur die einzelnen Menschen, sondern vielmehr „emigriert der soziokulturelle Kontext"[12], in dem die christliche Spiritualität eine besondere Deutung erfahren muss.
Die Theologie der Migration stellt den eigentlichen Migranten auch die Männer und Frauen zur Seite, die um des Glaubens willen zu „Migranten mit den Migranten" werden, die Missionare. Neben diesen gibt es viele Menschen, die im Kontext der Migration von ihrem Glauben und ihrer gelebten Sendung Rechenschaft geben wollten, selbst wenn sie nicht selbst Migranten wurden und selbst wenn sie keinen direkten Bezug zu den Charismen hatten, die die Tradition als Geistesgaben für die Migranten kannte. In unterschiedlichen Sprachen und literarischen Gattungen wurden diese Erfahrungen zum Teil zu entwickelten Theorien ausgearbeitet. Analita Candaten zum Beispiel vertiefte die Thematik der Spiritualität

des Volkes auf dem Weg und bezog sich dabei vor allem auf die biblischen und patristischen Quellen. Als charakteristische Grundzüge einer Spiritualität im Kontext der Migration arbeitet sie folgende heraus: zur Aufnahme in der Vielfalt der Unterschiedenheit bereit, geprägt von der Universalität, inkarniert und provisorisch, gemeinschaftsbildend bei allen Differenzen, in eine pilgernde Kirche eingebettet, die ein Zeichen der Hoffnung ist.[13]

Zum Schluss seien im Folgenden zwei theologische Reflexionen mit unterschiedlichem Fokus von zwei unterschiedlichen Autoren vorgestellt, die von jeweils besonderen Kontexten ausgehen: Die eine bezieht sich auf die Perspektive eines Migranten aus einem fremden Land und richtet den Blick auf die Subjekte, die unterwegs sind. Die andere geht von der Perspektive der Urkirche aus und hat das Neuwerden einer Ortskirche als Fokus, die die Mobilität der Menschen als Bestandteil ihrer eigenen Identität annimmt. Beide Autoren stellten ihre Studien beim internationalen Colloquium „Migrations ... Provocations de l'ésprit"[14] in Löwen im Jahr 2007 vor.

Ausgehend von den Subjekten der Migration

Im spirituellen und pastoralen Diskurs kam man immer wieder auf das Matthäuszitat zurück: „Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen" (Mt 25,45). Dies ist der ständig wiederkehrende Refrain für pastorale Mitarbeiter und Lehrer im Kontext der Migration. Dennoch tauchen die historischen Subjekte der Migration selbst nicht als vorrangiger *theologischer Ort* in der Debatte auf.

Die biblische Theologie und die Homiletik haben von einigen Perikopen, die für das Thema besonders geeignet sind, ausgiebig Gebrauch gemacht. Es scheint jedoch, dass das Bewusstsein von der zentralen Stellung des Migranten noch immer nicht die Stufe überwunden hat, die man im Diognet-Brief findet und die vom Autor des Hebräerbriefes vorweggenommen wurde: „Sie leben in ihren jeweiligen Heimatländern, aber sie sind wie Pilger. Sie beteiligen sich an allen Bürgerpflichten, aber sie nehmen alles hin wie Fremde. Jedes fremde Land ist ihnen Heimat, und jedes Heimatland ist Fremde."

Die Autorin

Carmem Lussi ist Brasilianerin, Schwester der Scalabrini-Missionarinnen und Professorin der Missionswissenschaft am Instituto São Boaventura in Brasilia. Sie arbeitete mit Migranten, Migrantinnen und Flüchtlingen in Deutschland, Italien und in der Demokratischen Republik Kongo. Gegenwärtig leitet sie außerdem das Zentrum der Scalabrinianer für Migrationsstudien (CSEM) und die Zeitschrift „Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana" (REMHU) und ist Mitarbeiterin einer Beratungsstelle für Migration und Menschenrechte in Lateinamerika und der Karibik. Anschrift: SHIN QI 4 Conj 2 Casa 9, Lago Norte, 71510-220 Brasília/DF, Brasilien.
E-Mail: eukarizando@yahoo.com.br.

Jorge Castillo Guerra[15], ein Migrant aus Panama und Wissenschaftler sowie pastoraler Mitarbeiter in den Niederlanden, entwarf eine theologische Reflexion über den Akt des Auswanderns bzw. die existentielle Erfahrung der Mobilität.

Der Autor spricht sich für eine „kritische und interkulturelle Reflexion des Glaubens aus, der aus der menschlichen Mobilität erwächst", die den Beitrag mit aufnehmen soll, „der unter den Migranten und in den Kontexten der Migration entsteht". Ohne auf die Religion einzugehen, richtet Castillo den Blick auf das Thema des Glaubens des Migranten, der für diesen während der Reise eine fundamentale Unterstützung ist, denn „die Migration ist eine spirituelle Erfahrung". Das Faktum der Migration selbst, der Weg, stellt einen Raum und ein Ereignis dar, das den Glauben an Gott vertieft und erneuert - an jenen Gott, der sich in der Migration auf neue und andere Weise offenbart. Gott ist Reisegefährte, er ist ein Gott auf dem Weg, der nicht auf der anderen Seite der Grenze bleibt. Ein Gott, der weiterhin dieselbe Sprache spricht (nach dem Überschreiten der Grenze), ist auch Quelle der Hoffnung in Zeiten des Kampfes."[16] Theologinnen und Theologen der Migration, die sich dieser Linie der Analyse anschließen, weisen auf Folgendes hin: Das Gepäck des Glaubens, das der in eine neue Wirklichkeit Immigrierende mit sich bringt, führt dazu, dass durch das Phänomen der Migration im selben gesellschaftlichen Kontext unterschiedliche religiöse und spirituelle Sichtweisen miteinander verschmelzen. Diese Tatsache bedeutet auch, dass einander unterschiedliche Weisen der Inkulturation des Glaubens im selben kirchlichen Kontext begegnen, was eine Gemeinde überaus stark bereichern kann, oder was auch einen Implosionsprozess auslösen kann. Es geht also nicht nur darum, die Migration von Einzelnen und Menschengruppen theologisch zu durchdenken, sondern auch darum zu verstehen, wie die Migration die Gemeinde verändern kann, die sich, ohne es zu wollen, in eine plurale Gemeinde verwandelt, die durch den Glauben interkulturell werden kann, indem sie diesen Glauben ausgehend von ihrer multikulturellen Zusammensetzung, die Migranten und Einheimische umfasst, neu versteht.

Der Autor zitiert Raúl Fornet-Betancourt und behauptet, dass die Theologie der Migration mit der Identitätsfindung zu tun habe, die die Migranten anstreben: „Diese Theologie hat ihre Wurzeln in der Wertschätzung der theologischen Inhalte, wie sie sich in den Gemeinden der Migranten, auf ihrem Weg der Migration, in ihrem Glauben und ihrer Deutung des Wortes Gottes zeigen. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt auch bei der gegenseitigen Unterstützung der Migranten und bei ihren Praktiken, die die Gesellschaft interkulturell verändern."[17]

Genau diese interkulturelle Veränderung stellt für den Autor die Überwindung der Aufsplitterung des gegenwärtigen Multikulturalismus dar. Sie bietet den Kirchengemeinden die Gelegenheit, eine „wirkliche Universalität und Katholizität" zu entwickeln.

Im Prozess der Theologiebildung und des Aufbaus einer interkulturellen Kirche durch die Migranten entstehen zwei Arten der Diakonie, die sich als besonders fruchtbar erweisen: die Diakonie der Kultur und die Diakonie der *koinonia.* Die erste ist so zentral, weil sie es den Migranten ermöglicht, „weiterhin ihre Identität als Migranten auszubilden - eine Identität, die eine Synthese aus der Kultur ihres Herkunftslandes und der neuen Kultur darstellt". In diesen Prozess der Entwicklung einer neuen Identität ist auch der Glaube integriert. Die zweite ist so

wichtig, weil sie den Beitrag der Diakonie zur *koinonia* darstellt. „Sie erschafft neue Modelle von Gemeinschaft, in der der Dialog zwischen Mitgliedern unterschiedlicher Herkunft möglich ist."

Ausgehend von einer neuen Ekklesiologie

Die Besonderheit der existentiellen Erfahrung der Migration besteht in der Veränderung einer christlichen Gemeinde, wenn sie sich als aufnehmende bewährt oder wenn die Emigration einer beständigen Zahl ihrer Mitglieder oder von Mitbürgern Anlass für ein besonderes Nachdenken auf dem Gebiet der Ekklesiologie wird. Dazu zählen der Wandlungsprozess der traditionellen Pfarrei zur interkulturellen Pfarrgemeinde; die Inkulturation der Liturgie, um das Erbe von Traditionen unterschiedlicher Ortskirchen zu integrieren, in denen die neuen Gemeindemitglieder ihren Glauben gelebt und gefeiert haben; die Neuorganisation der Katechese so, dass den Kindern und den erwachsenen Migranten die Teilnahme ermöglicht wird und dass auch noch die zweite Einwanderergeneratioin ein Engagement in der Pfarrei übernehmen kann, ohne die Erfahrung der Ausgrenzung im kirchlichen Bereich zu machen, welche die Ausgrenzungserfahrung, der die Migranten ohnehin an sich schon ausgesetzt sind, noch verschlimmern würde.

Agnes M. Brazal[18], eine philippinische Theologin, hat die Theologie der Migration aus der Perspektive der interkulturellen Kirche vertieft. Sie bezieht sich auf Theoretiker der Inkulturation, um zu zeigen, wie sich aufgrund der Migration die Auffassung von Kirche insgesamt, von den Beziehungen innerhalb der Gemeinde in ihrem Kontext und von deren Diensten verändert. Die Autorin übernimmt den Begriff der Interkulturalität, verstanden als ein Prozess, der eine „Politik der Einheitsbildung in Unterschiedenheit" beinhaltet. Diese umfasst nicht nur die von der Migration herkommende Unterschiedenheit, „sondern auch andere Identitätsmerkmale, die innerhalb der Gemeinde relevant sind, wie Geschlecht, ethnische Zugehörigkeit, soziale Klasse etc.". Die Interkulturalität überwindet „in ihrer Offenheit für die Andersheit und für das Engagement das dualistische Denken von ‚wir' und ‚diese da', so wie sie auch eine exotische Auffassung von der Andersheit hinter sich lässt [...] sie respektiert die Besonderheiten, doch sie erleichtert auch den Dialog zwischen unterschiedlichen kulturellen Gemeinschaften."[19] Das Prinzip der Solidarität beschreibt Brazal zufolge das Wesen der Integration in eine interkulturelle Kirche, die im Kontext der Migration ein verlässliches Engagement für das Wohl der Einzelnen und der ethnischen Gruppen bedeutet.

Von der Perspektive der interkulturellen Kirche aus führt die Mobilität der Menschen auf der Grundlage des Solidaritätsprinzips zum Aufbau der Gemeinde als einer „Brücke der Solidarität". Diese erleichtert in Form eines Ortes oder einer Möglichkeit der Begegnung die Verbundenheit zwischen den unterschiedlichen Gruppen innerhalb einer Ortsgemeinde.

„Eine interkulturelle Kirche hat nicht nur die Funktion einer Brücke, um die Einheimischen mit den verschiedenen Gruppen christlicher Migranten in Kontakt zu bringen, sondern schafft auch einen Raum, wo man mit den Migranten einer anderen Religionszugehörigkeit in Verbindung treten und zusammenarbeiten kann. Sie trägt zur Entwicklung affektiver Bindungen zwischen den Mitgliedern dieser Gruppen bei. Eine interkulturelle Kirche ist darüber hinaus ein Ort, an dem sich neue Identitäten herausbilden können, wo die Christen, die in diesem Land ortsansässig sind, zusammen mit den Migranten eine Identität als Kirche ausbilden können, die darüber (über das Potential einer jeden einzelnen Gruppierung; C. L.) hinausgeht.[20]

Für die Autorin zeigt sich die Interkulturalität im Neuverständnis und in der Neuorganisation der kirchlichen Ämter. Darin kommt sie als Merkmal einer Gemeinde zur Reife, die Einheimische und Migranten in den Prozess einer pluralen Einheit integriert. Von den Diensten einer Kirche als „Brücke der Solidarität" zählt sie auf: das Amt der Aufnahme, der Feier, des geteilten Tisches und der geteilten Geschichten, des Dialogs mit Menschen aus anderen Religionen, des Unterrichts, und schließlich das Amt des Beistandes und der Schaffung von Netzwerken. Die Amtsinhaber in einer interkulturellen Kirche „müssen mit der kulturellen Welt der Migranten und der Einheimischen so vertraut sein, dass sie tatsächlich die Funktion erfüllen können, Brücken zwischen diesen Gemeinschaften zu sein"[21].

Ekklesiologisch denken

Die theologische Reflexion von Agnes Brazal ist grundlegend an die Ekklesiologie adressiert. Welchen Begriff von Kirche brauchen wir in einer territorial organisierten Kirche, der die Mobilität der Menschen und ganzer Gruppen als inneres Wesensmerkmal und als Gestaltprinzip ihrer Dienste, ihrer Art, sich zu vernetzen, sich zu finanzieren, sich zu bilden und ihre Mitglieder zu begleiten, zulässt und in sich aufnimmt?

Das Erbe Scalabrinis enthält die innere Verbindung zwischen Glaube und Kultur als Faktum. Es besteht darauf, dass die Kultur einen Raum darstellt, in dem der Migrant eine neue Synthese schafft und seinen Glauben in einer Dialektik von räumlich-zeitlicher Kontinuität und Diskontinuität sowie als Katalysator und die existentiellen und sozialen Beziehungen, wie sie im Zuge der Migration entstehen, verändernde Kraft verwirklicht. Die Herausforderung der Mobilität besteht nicht nur darin, auf die Bedürfnisse der Migranten zu antworten, sondern sie besteht in einem *modus vivendi* der alltäglichen kirchlichen Dynamik, in der die Kultur die Sprache ist, der Gestus, die Form, in der der Glaube auch mit all seinen Schwierigkeiten gelebt, ausgedrückt und weitergegeben wird.

Die Migration stellt also für die Kirche nicht nur eine pastorale Herausforderung dar. Die Mobilität der Menschen heute geht vielmehr mit einem Prozess der Neustrukturierung der Identitätsbildung der christlichen Gemeinden einher. Die-

ser bildet einen Faktor der Regenerierung und Qualifizierung der Bemühungen um eine Inkulturation des Glaubens.[22]

Eine besondere Herausforderung

Von all den Herausforderungen, von denen in diesem Beitrag die Rede war, möchte ich eine besonders betonen, die weit über das Bemühen um eine kontextuelle Theologie oder eine Theologie von unten hinausgeht: die Herausforderung des *Todes* als Preis für die Migration. Zahlreich sind die, die von der Politik und dem theologischen Diskurs über die Migration vergessen werden. Zu den Vergessenen zählen jene, die in ihrem Heimatland geblieben sind, und jene, die niemals ausgewandert sind, weil sie schon als Söhne und Töchter von Migranten in der Fremde zur Welt kamen. Sie müssen mit diesem Status leben, ohne es sich ausgesucht zu haben. Sie wurden aufgrund der Gesetze des Landes, in dem sie geboren sind, zu Migranten gemacht. Die Herausforderung schlechthin für die Kirche besteht immer noch im Schweigen über den Tod von Migranten, den Tod, der nicht auf die Wegstrecke zurückzuführen ist, sondern vielmehr auf die Abkürzungen, die als einzige Möglichkeit genommen werden mussten. Dazu kommen die Toten, die weiterleben, aber als Tote, weil die Migration scheiterte, weil sie ungerechte und unmenschliche Gefängnishaft und unakzeptable Verletzungen ihrer Rechte hinnehmen mussten. Welches spirituelle, pastorale oder theologische Wort kann diesem Schweigen eine Stimme verleihen?

[1] G. G. Tassello, *Introduzione*, in: Enchiridium della chiesa per le migrazioni. Documenti magisteriali ed ecumenici sulla pastorale della mobilità umana (1887-2000), Bologna 2001, 40.

[2] *Expressão de um carisma a serviço dos migrantes.* III Seminário Congregacional e Pastoral das Migrações, Brasilia 2005, 403.

[3] Gustavo Gutiérrez, *A opção profética de uma igreja*, in: Soter e Amerindia (Hg.), Caminhos da igreja na América Latina e no Caribe. Novos desafios, Belo Horizonte 2006, 427.

[4] Antonieta Potente, *Evangelho, missão, inculturação: tentativo hermeneutico*, in: Soter e Amerindia, Caminhos, aaO., 289-290.

[5] Zum Beispiel Carmem Lussi, *A missão da Igreja no contexto da mobilidade humana*, Brasilia/Petrópolis 2006; dies., *Progetti migratori e pastorali: la sfida missionaria*, in: REMHU XIV (2006), Nr. 26/27 209-238; Gioacchino Campese/Pietro Ciallella (Hg.), *Migration, Religious Experience, and Globalization*, New York 2003; *Migrações e modelos de pastoral.* Atas do Congresso Scalabriniano, Rom 2005; Sandra Mazzolini, *Il primato della missione evangelizzatrice della Chiesa*, in: Euntes docete 60, 2 (2007), 47-65.

[6] Vgl. E. Wolf, *Fluxos migratórios, ecumensimo e missão*, in: REMHU XV (2007), Nr. 28, 127-148.

[7] Vgl. Lussi, *A missão*, aaO., 80.

[8] Ricerche Storico Bibliche, 1-2, 7, 1996. Die nationale Bibelwoche fand im September 1994 statt.

[9] „Missionarische Jünger" ist ein wichtiger Ausdruck aus dem Dokument von der Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida im Jahr 2007.

[10] Vgl. den Beitrag von Fabio Baggio in diesem Heft.

[11] Mario Francesconi, *João Batista Scalabrini. Espiritualidade e Encarnação.* Congregações Scalabrinianas 1991.

[12] Mario de França Miranda, *A migração como desafio à fé crista,* in: REMHU XV (2007), Nr. 28, 204.

[13] Analita Candaten, *Espiritualidade de um povo a caminho,* Brasília 2007, 145-159.

[14] Die Dokumente des Colloquiums können im Internet eingesehen werden: www.lumenonline.net/claroline/document/document.php?cidReq=AF5 (aufgerufen im Mai 2008).

[15] Jorge E. Castillo Guerra, *Théologie de la migration. Une réflexion critique et interculturelle de la foi qui provient de la mobilité humaine.* Der Text ist auf Französisch im Internet zugänglich: www.lumenonline.net/courses/AF5/document/6.Th%E9ologie_de_la_Migration.doc?cidReq=AF5 (aufgerufen am 12. Mai 2008).

[16] Die vom Autor wiedergegebenen Elemente tauchen auch in neueren religionssoziologischen Studien auf, wie sie zum Beispiel Lúcia Ribeiro vorstellt: *Religious experiences among Brazilian migrants,* in: REMHU XV (2007), Nr. 28, 71-86.

[17] Ebd., Anm. 15.

[18] Agnes M. Brazal, *Vers une église interculturelle. Implications pastorales dans un contexte de migration.* Der französische Text ist im Internet zugänglich: www.lumenonline.net/courses/AF5/document/8._Vers_une_Eglise_interculturelle.doc?cidReq=AF5 (aufgerufen am 10. Mai 2008).

[19] Ebd.

[20] Ebd.

[21] Ebd.

[22] Eine andere Perspektive nehmen Mark Griffin und Theron Walker ein, die in den Migrationsbewegungen ein Bild von Kirche nicht so sehr unter dem Aspekt ihrer Identität, sondern vielmehr unter dem Aspekt ihres Verhältnisses zur Gesellschaft und ihres Ortes innerhalb der aktuellen Globalisierung sehen. Vgl. *Living on the Borders. What the Church can Learn from Ethnic Immigrant Cultures,* Michigan 2004.

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

Christus, der Fremde

Die ethische Ursprünglichkeit der Heimatlosigkeit

Mike Purcell

In einem unbekannten und fremden Land gibt es keine Kissen. Zwei parallele, miteinander in Beziehung stehende Perikopen sind es wert, eingangs betrachtet zu werden.

„Jesus antwortete ihm: Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester; der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann. (Mt 8,20; Lk 9,58).

Matthäus setzt dieses Wort in den Kontext des galiläischen Wirkens, obwohl Jesus allem Vertrauten bereits den Rücken gekehrt hatte, um das Reich Gottes zu verkündigen. Bei Lukas steht es am Beginn der Reise nach Jerusalem, gleich als Jesus „sich entschloss, nach Jerusalem zu gehen" (Lk 9,51). In nahezu proto-heideggerischem Stil wendet Jesus sein Gesicht entschlossen dem Tode zu („Sein zum Tode").

Jesus und seine Jünger sind im Boot, als ein heftiger Sturm aufkommt, und die Jünger sind ängstlich. Jesus indessen schläft. „Er aber lag hinten im Boot auf einem Kissen und schlief." (Mk 4,38) - „Jesus aber schlief." (Mt 8,24) - „Während der Fahrt aber schlief er ein." (Lk 8,23).

Bei Matthäus folgt das Wort unmittelbar auf die Füchse, die Höhlen haben, und die Vögel, die Nester haben, während der Menschensohn keinen Ort hat, wo er sein Haupt hinlegen könnte; der Kontext ist die Verkündigung des Reiches Gottes. Bei Lukas steht es kurz nach der entschiedenen Hinwendung nach Jerusalem und den damit bevorstehenden Nöten. Bei Markus mag das theologische Motiv schlichter sein, der Stil deskriptiver und detaillierter, doch ist es offen für weitere Interpretation.

Der merkwürdige Fall des verschwindenden Kissens

Das Boot bei Markus hält Kissen bereit, bei Matthäus und Lukas bringt die Reise mehr Umbequemlichkeit mit sich. Kissen mögen nicht zu deren christologischer Aussageabsicht gepasst haben, dass der Menschensohn keinen Platz hatte, wo er sein Haupt niederlegen konnte.
Diese Gedanken haben keine Sherlock-Holmes-Story à la Arthur Conan Doyle im Sinn, ähnlich dem „merkwürdigen Vorfall vom Hund in der Nacht" oder dem „dem Hund, der nicht bellte" (wie in der Kurzgeschichte *Silver Blaze* von 1892). Gleichwohl erinnert man sich an das Schweigen der Hunde, die nicht bellten und so den Aufbruch Israels aus einem unbekannten und fremden Land unterstützten. So konnte das Volk die beschwerliche Reise in das verheißene Land antreten - eine Reise aus dem *dépaysement* in ein *pays,* von der Heimatlosigkeit in eine Heimat. In einem Kommentar zu Exodus 22,30 („ihr sollt es den Hunden vorwerfen") lenkt Emmanuel Levinas die Aufmerksamkeit auf eine Bezugnahme an untergeordneter Stelle (Ex 11,7), worin einige „vergessene Hunde" nicht bellten („gegen keinen der Israeliten wird auch nur ein Hund die Zähne fletschen") und deren Schweigen die „Hohe Schule der Hermeneutik"[1] erfordere. Das Schweigen der Hunde deutet auf das „Paradox einer puren, aber über Rechte verfügenden

Natur“[2]. Der Hund in seiner Animalität erkennt Rechte auf ganz natürliche Weise an.

„Wer also ist dieser Hund am Versende? Derjenige, der Gesellschaftsspiele (oder die Gesellschaft selbst) stört und den man, wie eine französische Redewendung lautet, ‚wie einen Hund beim Kegelspiel empfägt‘, d.h. sehr ungnädig? Derjenige, den man räudig oder tollwütig nennt, bevor man ihn ersäuft? Derjenige, der die dreckigste Arbeit abbekommt, die Hundearbeit zum Hundelohn, und der auch bei Hundewetter leider draußen bleiben muss, auch dann, wenn es so schlimm kommt, dass man keinen Hund vor die Tür jagt?“[3]

Der Hund, für Levinas „Bobby“, wird „die Würde des Menschen bezeugen“ und verlangt subtile Exegese. Im Stalag 1492, wo Levinas interniert war oder hausen musste, war Bobby der „Liebling“ der Gefangenen: „Für ihn - das stand außer Zweifel - waren wir Menschen.“[4] Bobby war der „letzte[...] Kantianer in Nazideutschland, der aber nicht das Hirn besaß, die Maximen seiner Impulse zu verallgemeinern, [er war] ein Nachkomme der ägytischen Hunde. Und sein Bellen, das Bellen eines Freundes - der Glaube eines Hundes - entsprang und entsprach dem Schweigen seiner Ahnen am Nilufer.“[5]
Das wandernde Volk Israel bricht in die Wildnis auf unter der Komplizenschaft eines Hundes, der nicht gebellt hat, und das wird für Levinas zu einer Frage natürlicher Rechte - heute vielleicht der Rechte und Bedrängnisse des Migranten und des Flüchtlings. Die vorliegende Reflexion jedoch dreht sich nicht primär um Hunde oder Underdogs, sondern um das Verschwinden eines Kissens und vielleicht das Fehlen von Kissen in einem fremden und unbekannten Land. Worum also geht es bei dem sonderbaren Fall eines Bootes ohne ein Kissen?
In einer bemerkenswerten Reihe von Kommentaren bietet André Thayse eine phänomenologisch-theologische Hermeneutik. Matthäus' Jesus kann nicht mit einem Kissen unter seinem Kopf schlafen (Mt 8,23-27), weil „der Menschensohn keinen Ort hat, wo er sein Haupt hinlegen kann“ (Mt 8,20). Jesus hat bereits seinen angestammten Platz verlassen um des Reiches Gottes willen. „Wie Abraham sein Geburtsland verlässt“, verlässt Jesus das Vertraute und Familiäre und „wird ein heimatloser Rabbi“[6]. Jesus verlässt bewusst seinen Platz und wird absichtlich heimatlos - für das Reich Gottes und seine Verkündigung; bestimmt für Jerusalem und seinen drohenden und sich anschließenden Tod, „macht er sich mutig auf den Weg nach Jerusalem“[7]. Die Anforderungen des Lebens für Gott können nicht erleichtert oder mit Kissen gedämpft werden - „der Menschensohn hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann“ (Lk 9,58).
Matthäus und Lukas zeichnen das Leben für Gott als eine strenge Angelegenheit mit wenig Ruhepausen oder Komfort. Man muss sich den Anforderungen des Reiches Gottes ganz unterwerfen. Man ist in einzigartiger Weise verantwortlich, unter Umständen bis hin zum Tod (*usque at mortem*), denn Antwort und Verantwortung sind Kennzeichnen der Hingabe an das Reich Gottes. Es ist auch ein Kennzeichen des Subjekts. Jüngerschaft, stets und von Anfang an eine Sache des

Antwortens, ist die Fähigkeit, Verantwortung für einander zu übernehmen („diese metaphysische Fähigkeit, dieses ontologische Recht, sein Schicksal persönlich auf verantwortliche Weise in die Hand zu nehmen" - A. Gesché)"[8]. Verantwortung erfordert eine vorausgehende Offenheit für eine Alterität, von der sie hervorgerufen wird. Verantwortung unterscheidet den Menschen vom Tier. Das Tier befriedigt seine Bedürfnisse, ohne in der Lage zu sein, diese zu transzendieren. Der Mensch ist da anders. Während die Freiheit des Tieres selbstbezogen ist, ist menschliche Freiheit immer schon relational und beruht auf einer vorausgehenden Anforderung. Der Mensch „ist ein Wesen, das verantwortlich handeln muss, und das hält ihn davon ab, einen Platz zu finden, wo er sein Haupt hinlegen kann"[9]. Der Tod mag dieses Joch der Verantwortlichkeit aufheben, doch für Levinas ist man selbst im Sterben und im Tod verantwortlich für den Tod des Anderen und für das, was man hätte tun können, aber nicht getan hat. Jeder hat das Martyrium als Möglichkeit - Martyrium ist Leben „für den anderen" und auch Leben für die Zeit nach mir, selbst in äußerster Anfechtung des Zeugnisses - *usque ad mortem*. Was den Menschen ausmacht, ist für Levinas die Verantwortlichkeit, nicht der Tod. Jesus kann sein Haupt nirgendwo hinlegen, da die Verkündigung des Reiches Gottes beendet wäre, wenn er dies täte. Jesus hat nicht das Recht, sein Haupt da niederzulegen, wo er es möchte, da er dem Willen eines anderen gehorsam ist. Und die, welche ihm - wo immer und wann immer - nachfolgen, werden das zu akzeptieren haben: Leben wird gelebt im Dienste der Verkündigung des Reiches Gottes.[10] Tatsächlich ist es so: Erst wenn Jesus am Kreuz sein Haupt neigt und stirbt, ist die Verkündigung des Reiches Gottes vollendet.

Eine abrahamische Odyssee – der ursprüngliche Fremde

Als Abraham - der archetypische Migrant, jener, der aufgefordert wurde, alles zurückzulassen (Gen 12,1f) und bewusst heimatlos zu werden mit dem Blick auf ein Versprechen, das zu erfüllen war - unter den Eichen von Mamre saß, näherten sich drei Männer (Gen 18,1-15). Die Begegnung ist in Andrei Rubljows Ikone *Die Dreifaltigkeit* festgehalten. Wie ist sie zu interpretieren? Levinas, der Paul Claudels Vorstellung bestreitet, das Alte Testament sei die Präfiguration des Neuen Testaments bzw. der Alte Bund sei die Präfiguration des Neuen Bundes, fragt: „Als Abraham die drei Besucher empfängt, empfängt er da den Herrn aufgrund der Trinität, die die drei Besucher präfigurieren, oder aufgrund seiner Gastfreundschaft?"[11] Er tut es wegen der Gastfreundschaft.

Das befremdliche Paradox besteht hier darin, dass Abrahams Gastfreundschaft nicht auf seiner eigenen Wahl beruht (oder der Saras), sondern vom unerwarteten Besuch der Fremden hervorgerufen wird. Abraham muss der gastfreundliche Gastgeber [im Original: *hospitable host*, Anm. d. Ü.] sein, weil er eine Geisel [im Original: *hostage*] des Fremden ist, auf den er eingehen und für den er verantwort-

lich sein muss. Derrida wird dieses befremdliche Paradox bzw. das Paradox des Fremden, das Freiheit und Verantwortlichkeit umkehrt, als *„hostipitalité"* bezeichnen, d.h. als eine Situation, in welcher der Gastgeber auch Opfer ist, eine *salutaris hostia,* was eine politische und kosmopolitische Dimension hat.

Derrida denkt in einer Schrift zum Kosmopolitismus[12] über die „Asylstädte" (Dtn 4, 41-43; 19,1-10) nach, mit Blick auf eine neue „Kosmo*politik"*, auf „Formen der Solidarität, die noch erfunden werden müssen" und eine „neue Charta der Gastfreundschaft"[13]. Darin vertritt er die Ansicht, dass es die Individuen und Gemeinschaften sind, die über den Grenzen, Begrenzungen und Strukturen stehen - seien es geographische, soziale oder kulturelle -, die ein Staat festlegt und welche den Staat eigentlich erst ausmachen. Wenn sie für den Fremden oder Auswärtigen offen sind, bewirkt allein diese Tatsache eine Öffnung nach Draußen und hin zu anderen Horizonten. Und das eröffnet die Möglichkeit, die staatliche Politik neu auszurichten. Es stellt die Moral der Politik wieder her. Dieser Fremde, der an den Grenzen steht und anklopft, könnte „der Ausländer im Allgemeinen, der Immigrant, der Exilant, der Deportierte, der Staatenlose oder die *Displaced Person* sein (wobei man möglichst klug zwischen diesen Kategorien unterscheiden müsste)"[14]. Die Bedeutung des „Draußen" im Verhältnis zum Wesen des Staates kann durch das Wiederaufgreifen eines „ursprünglichen Begriffs von Gastfreundschaft, der Pflicht zur Gastfreundschaft und des Rechts auf Gastfreundschaft"[15] entwickelt werden. Die Arbeit für die Versöhnung von *Pflicht* und *Recht* erfordert nicht nur ethische und theologische Reflexion, sondern auch eine Politik der Heimatlosigkeit.

Die Schlüsselfrage ist: Wie handelt ein Staat mit Staatenlosen und Vertriebenen - mit „Heimatlosen", wie Hannah Arendt in *Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte* sagt.[16] Wie handelt man mit solchen, die „nicht am angestammten Platz" sind (und „handeln" ist ein gleichermaßen sozialer, ökonomischer und politischer Vorgang)? Das mittelalterliche Prinzip des *quid est in territorio est de territorio* ist verdrängt worden. Wohl infolge des Zweiten Weltkrieges und des „massiven Zustroms von Flüchtlingen" wurde „der klassische Rekurs auf Wiedereinbürgerung oder Naturalisierung" aufgegeben.[16] Neuerdings legt man das Augenmerk stärker auf die Sicherung von Grenzen und die Errichtung von Hürden, um die Fremden und Auswärtigen auf Distanz zu halten und damit die Identität der Selben zu behaupten. Unterschiedlichkeit ist schwer aufzunehmen. Sie kann entweder assimiliert oder ausgeschlossen werden. Das gegenwärtige Klima, zumindest in Europa - was den scheinbar freien Personenverkehr innerhalb erweiterter Grenzen oder den aufstrebenden rechtsgerichteten Nationalismus betrifft -, weist im Letzten eine Konvergenz auf: den Ausschluss der Unterschiedlichkeit und die Behauptung der Identität der Selben. Natürlich ist es in einem solchen Szenario der Staat, der Identität verleiht. Der Flüchtling hat sowohl seinen Staat als auch seinen Status verloren und ist vor der Institution eine Nicht-Person, bis der Staat ihm eine Identität zuweist. Die „historische Wirklichkeit" des Asyls wird zunehmend „eingedämmt, begrenzt, kontrolliert durch unerbittliche gesetzliche Restriktionen"[17]. Flüchtling und Zufluchtsort

werden zunehmend reglementiert: Man muss Papiere haben, man muss eine Karte haben, man muss eine Nummer haben und neuerdings muss man auch biometrisch erfasst sein. Man muss sich einem Nationalitätstest unterziehen, als seien Nationalität oder Staatsangehörigkeit ganz leicht zu definieren oder einzugrenzen. Grenzen müssen behauptet und Einwanderung muss kontrolliert werden. Identität muss im Namen der Sicherheit festgestellt werden, aber auch um das Verschiedene vom Selben auszuschließen. Kurzum: Der/die Andere muss identifiziert werden, selbst wenn er oder sie schon eine eigene Identität hat, die vielleicht jene Grenzen transzendiert, die ein identitätverleihender Staat verfügt hat.

Das zeigt das *Schengener Übereinkommen*, das die inneren Grenzen für Freizügigkeit und Austausch der Selben öffnet, die Außengrenzen jedoch schließt, um das Unterschiedliche auszuschließen. Wie Derrida bemerkt: „Zu einer Zeit, da man behauptet, internationale Grenzen aufzuheben, fährt man fort, die Außengrenzen der Europäischen Union noch strenger zu verriegeln. Die Asylsuchenden klopfen der Reihe nach an jede Tür der EU-Staaten und werden zuletzt überall zurückgewiesen."[18] *Schengen* ist nichts weiter als die Erweiterung der Domäne der Selben. So offenbart sich eine Gesellschaft in ihrer politischen Gewandung, kleidet sich in Kleiderordnungen und macht aus Gewohnheiten Gewohnheitsrecht. Doch der Fremde, der Migrant, der Flüchtling kann nicht maßgeschneidert werden, wie man es mit einem Anzug oder Kleid macht, um es der etablierten Ordnung anzupassen. Der Fremde, der Migrant, der Flüchtling bewohnt einen anderen ethischen Ort, welchen die Politik der Selben nicht umfassen oder enthalten kann, einen Ort außerhalb, einen Ort, an dem wir vielleicht selbst waren - ein Nirgendwo - und den wir zu vergessen drohen, eine Wüstenwanderung, zu der Israel immer wieder zurückkehren muss, um sich selbst wiederzufinden (Hos 2,16f). Was das Empfangen des Fremden angeht, stehen zwei Bilder gegeneinander: William Holman Hunts (1827-1910) *Light of the World*, das Christus zeigt, wie er an die Tür klopft, die nur von innen geöffnet werden kann, und Andrei Rubljows Ikone *Die Dreifaltigkeit* mit den drei Fremden, die in den Kreis von Abrahams Gastfreundschaft willkommen geheißen wurden.

Der Autor

Dr. Michael Purcell ist Priester und Gemeindepfarrer sowie außerordentlicher Professor für Systematische Theologie an der School of Divinity der Universität von Edinburgh, Schottland. Er studierte Philosophie und Theologie an der Katholischen Universität Löwen und promovierte an der Universität von Edinburgh. Seine Interessen gelten vor allem den Zusammenhängen von Theologie und Phänomenologie sowie den ethischen Aspekten der Sakramententheologie. Veröffentlichungen u.a.: Mystery and Method: The Other in Rahner and Levinas (Marquette 1998); Levinas and Theology (Cambridge 2006). Anschrift: School of Divinity, New College, University of Edinburgh, Mound Place, Edinburgh, EH21 2LX, Scotland. E-Mail: m.purcell@ed.ac.uk.

Während heute souveräne Nationalstaaten mittels gegenseitiger Vereinbarungen und Verträge operieren, wobei sie Gemarkungen und Grenzen respektieren und kontrollieren, nimmt derjenige, der heimatlos oder vertrieben ist, „eine Sphäre oberhalb der Nationen"[19] ein. Wie Levinas sagen wird: Höhe ist ethisch, bevor sie geographisch ist. Anders gesagt:

Die Bedeutung von Raum ist ethisch bestimmt, und die ethische Bestimmung des Raums stellt meinen Standort in Frage - und gibt ihm Bedeutung. Derrida würde Levinas zustimmen: Die abrahamische Begegnung bei der Eiche von Mamre ist ein Ausdruck von Gastfreundschaft.

„Gastfreundschaft ist die Kultur selbst und nicht einfach eine Ethik unter anderen."[20] In der Tat: *„Ethik ist Gastfreundschaft* [... und ...] damit ganz und gar deckungsgleich mit der Erfahrung der Gastfreundschaft."[21] Doch „weil das Selbstsein zu Hause bei sich selbst die Aufnahme oder Einbeziehung des Anderen voraussetzt, den man in Besitz nehmen, kontrollieren, meistern möchte - je nach den verschiedenen Modalitäten der Gewalt -, deshalb gibt es eine Geschichte der Gastfreundschaft (die bedingungslos erscheinen kann) und der Gesetze, die sie bei ihrer Verrechtlichung begrenzen und bestimmen."[22] Während der Staat dazu tendiert, Gastfreundschaft mit rechtlichen Begriffen zu umschreiben, lenkt Derrida die Aufmerksamkeit auf einen ursprünglicheren und stärker ethisch konnotierten Begriff von Gastfreundschaft, der danach verlangt, „die Türen zu öffnen für jeden und jede, für jeden anderen, für alle, die kommen könnten, ohne Fragen und ohne dass sie sich ausweisen müssten, wer sie seien und woher sie kämen."[23] Für Derrida ist „das Gesetz einer bedingungslosen Gastfreundschaft" ein *Apriori* und realisierbar - nicht nur „ein frommer und unverantwortlicher Wunsch" -, auch wenn es innerhalb bestimmter und möglicherweise pervertierter historischer Gegebenheiten in Kraft treten muss.[24]

Derrida lässt hier Gedanken von Levinas erkennen, und es ist vielleicht Levinas, der das ursprüngliche Dilemma einer „Ethik als Gastfreundschaft" und die Natur dessen, was Derrida „hostipitalité" nennen würde - eine Situation, in welcher der Gastgeber zur Geisel wird, eine *salutaris hostia* -, am eingehendsten untersucht. Levinas denkt ebenfalls über die „Asylstädte" nach und betrachtet das Verhältnis zwischen dem irdischen und dem himmlischen Jerusalem - der Stadt des Friedens, zu der die Völker am Ende ihrer Reise und ihres Aufenthalts in einem fremden und auswärtigen Land wallfahren (Ps 122). Für Israel ist

„religiöses Heil nicht möglich ohne Gerechtigkeit in der irdischen Stadt. Keine vertikale Dimension ohne horizontale Gerechtigkeit [...] Ein irdisches Jerusalem muss vollendet werden [...] damit das himmlische Jerusalem mit göttlicher Gegenwart erfüllt wird. Es gibt keinen anderen Weg zum Heil als den über die Wohnung der Menschen."[25]

„Asylstädte" sind gekennzeichnet durch Aufnahmebereitschaft und Gastfreundschaft gegenüber jenen, die durch unverschuldetes und unbeabsichtigtes Töten mit dem Gesetz in Konflikt geraten sind: Das Blatt der Axt löst sich vom Schaft und trifft einen anderen tödlich - ohne Bosheit oder Absicht. Asylstädte sind ethische Interventionen. Bemerkenswert an ihnen ist ihre Menschlichkeit gegenüber jenen, die Zuflucht oder Asyl suchen. Levinas erläutert, Asylstädte

„wählt man weder aus den kleinen Flecken [...] noch aus den großen Metropolen. Man wählt sie ‚aus den mittleren Städten aus; man gründet sie nur dort, wo Wasser ist; und

wenn dort keins ist, bringt man es hin; und man gründet sie nur dort, wo Marktplätze sind" [26].

Die Anforderungen, die das Buch Numeri festlegt, lassen sich leicht auf die aktuelle Situation jener Fremden übertragen, die - aus welchen Gründen auch immer - Asyl suchen. Sie sollen nicht in kleinen Flecken oder Metropolen (oder Auffanglagern) eingeschlossen oder weggesperrt werden, sie benötigen ausreichenden Lebensunterhalt (Essen, Trinken und Bildung) und Zugang zum Arbeitsmarkt (eine Arbeitserlaubnis). Gastfreundschaft und was damit einhergeht ist nicht nur ein ethisches Kriterium, sondern auch ein Maßstab für Menschlichkeit. Levinas schreibt:

„Was Jerusalem verheißen ist, ist eine Menschheit der Tora. Die tiefen Widersprüche, die es in den Asylstädten noch gibt, wird sie überwunden haben: neue Menschheit, überlegen, besser als ein Tempel. Unser von den Asylstädten ausgehender Text erinnert uns oder lehrt uns, dass das Streben nach Zion, dass der Zionismus nicht etwa ein Nationalismus oder Partikularismus mehr, dass er auch nicht bloßes Suchen nach einer Zuflucht ist. Dass er Hoffnung auf die Wissenschaft einer vollkommenen Gesellschaft und auf diese Weise Gesellschaft selbst ist. Und das in Jerusalem, und nicht jenseits jeden Ortes, in Form frommer Gedanken." [27]

Befremdet durch den Fremden, der eine Sphäre oberhalb der Nationen bewohnt

Der wandernde Fremde bewohnt „eine Sphäre oberhalb der Nationen", und von dieser ethischen Höhe aus fordert er den Staat heraus, Rechenschaft von sich selbst abzulegen. Eschatologisch gesehen wird der Fremde Zeuge beim Gericht sein, wenn der Menschensohn in Herrlichkeit erscheint. Doch wird, theologisch gesprochen, die Eschatologie bereits im Hier und Heute realisiert - als eine Ethik der Gastfreundschaft. Kann Theologie etwas anderes sein als Ethik? Levinas übersetzt das Phänomen der Heimatlosigkeit in eine Sprache, die phänomenologisch, ebenso aber fundamental theologisch ist, obwohl man fragen könnte, ob es überhaupt eine strikte Phänomenologie der Heimatferne geben kann, außer durch die Erfahrung jener, die keinen Ort haben, wo sie ihr Haupt hinlegen können. Der Flüchtling ist jemand, der einen unbekannten Ort im Sinn hat, der erst noch auftauchen muss, der vielleicht nie auftaucht - wie eine vierzigjährige Wanderung in einer verlassenen und unwirtlichen Gegend -, und dessen Zukunft ein unerfülltes Versprechen oder eine vergebliche Erwartung ist, bis er der Ethik der Gastfreundschaft begegnet und einem Willkommensgruß, der einem ursprünglichen Klopfen an einer Tür antwortet, die noch geöffnet werden muss.
Abraham ist der archetypische Flüchtling, der aufgerufen wird, das Vertraute zu verlassen, um *anderswohin* zu gehen. Doch anderswohin zu gehen schließt ein, anders zu werden. Abraham, aus dessen Unterwegssein ein Aufenthalt in einem

fremden Land wurde, wird zu einem, der Fremde willkommen heißt, wie an der Eiche von Mamre. In ähnlicher Weise ist der Migrant, der fremd, ausländisch, unvertraut und mit oder ohne Familie fern der Heimat ist, nicht nur heimatlos, ohne Staat und Status, sondern auch unheimlich und beunruhigend. Die Ankunft des Migranten stört das Vertraute, weil das vertraute Selbe sich unwohl fühlt angesichts des Unterschiedlichen. Dagegen zeigt das Empfangen des Fremden, der anders ist, für Levinas gleichermaßen den Wert einer Gesellschaft wie des Subjektseins des Einzelnen. In *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* weist Levinas mit Bezug auf „die Heimatlosigkeit oder die Fremdheit des Nächsten“[28] darauf hin, dass ich selbst der einzige bin, zu dem der Nächste Zuflucht hat, genauer: Des Nächsten einzige Zuflucht bin *ich.* Und so beginnt die ethische Beugung des Selbst, die auch eine Beugung des um sich selbst kreisenden Egos und des modernen Subjekts ist. Nicht die Identität des Anderen, der fremd oder ausländisch ist, steht in Frage, sondern vielmehr meine eigene Identität. *Ich* bin weder ein Werk meiner selbst, noch bin ich ursprünglich oder schöpferisch. Kurzum: *Ich* werde als *ich* gebeugt. Der Nächste als Fremder oder Außenseiter ist, um Blanchots Formulierung zu verwenden, „jener, der mich nicht begleitete“, während er mich in Gestalt des Fremden begleitet, dessen bloße Anwesenheit meine Häuslichkeit stört, derjenige von *nirgendwo,* der anders lebt und in einzigartiger Weise an mich appelliert, Verantwortung zu übernehmen, derjenige, dem „ich nahe genug war, um ‚du‘ zu ihm zu sagen, und fern genug, um ihn ‚ich‘ sagen zu hören“.[29]

Nun muss gesagt werden, dass der Verlust von Staat und Status nicht den Verlust der Identität bedeutet. Während ein Staat versuchen mag festzulegen, wer oder was eine Person ist, und welche Identität und Bedeutung ihr zukommt, bleibt die andere Person doch sie selbst und behält ihre eigene Identität bei. Zudem ist die andere Person nicht von der Zuweisung staatlich bestätigter Bedeutung abhängig: Die andere Person bestätigt sich, wie Levinas oft sagt, *kath-auto.* Sie hat ihre eigene Bedeutung in sich selbst. Levinas erwägt dies, wenn er in *Humanismus des anderen Menschen* im Kapitel „Die Bedeutung und der Sinn“[30] über die A-Historizität und A-Kulturalität des Anderen nachdenkt. Der Fremde - ob Migrant oder Flüchtling - wird häufig gemäß ökonomischen und technologischen Kategorien gesehen und bewertet. Doch der Wert der anderen Person kann nicht auf einen Faktor in einer ökonomischen Gleichung reduziert werden. Levinas vertritt die Ansicht, dass der Fremde seiner kulturellen oder historischen Form entkleidet werden muss, um seinen Wert eher ethisch denn als wirtschaftliche Anlage zu offenbaren. Levinas lehnt den Wert von Kultur und Geschichte keineswegs ab, doch erinnert er uns daran, dass, indem wir die andere Person in eine bestimmte kulturelle und historische Form kleiden, ihre singuläre Identität oft verdunkelt oder maskiert wird - so sehr, dass wir oft nicht mehr hinter den Schleier blicken können.

Philosophisch gesprochen: Das Selbe kann das Unterschiedliche nicht tolerieren. Die Philosophie der Moderne war die Absorption der Andersartigkeit in die Politik der Identität und des Selben, die philosophische und politische Agenda

von Assimilation, um „die Anderheit zu neutralisieren“[31]. Die andere Person jedoch hat in sich selbst ihren einzigartigen Sinn, der jegliche kulturelle Kennzeichnung, die sie begrenzen könnte, transzendiert. Die andere Person stellt jeglichen Sinn in Frage, den ich oder der Staat ihr aufzuerlegen versuchen. Ethische Ansprechbarkeit erfordert ein *unallergisches Verhältnis zu Andersartigkeit,* das diskursive Form hat und fähig ist, kulturelle Unterschiede zu transzendieren. Deshalb muss man die Philosophie und ihre historischen Anliegen von Subjektsein, Wissen und Wahrheit nicht aufgeben, vielmehr gilt es, sie auf die bereits vorhandene und gelebte Erfahrung der Beziehung zum Anderen zu gründen. Es geht darum, die Exteriorität als Basis der subjektiven Interiorität zu bejahen. Ethik muss in erster Linie als Gastfreundschaft verstanden werden. „Die ethische Beziehung ist der Ersten Philosophie der Identifikation der Freiheit und des Könnens entgegengesetzt; sie ist nicht gegen die Wahrheit, sie strebt nach dem Sein in seiner absoluten Exteriorität und erfüllt die eigentliche Intention, die den Gang auf die Wahrheit hin beseelt.“[32] Und „das Verstehen des Seins überhaupt [vermag] nicht die Beziehung zum Anderen zu *beherrschen* [...]“[33] Ferner ist dieser „einzigartige Sinn“ - darin einer Einbahnstraße gleichend - keine reziproke Beziehung *zwischen* zwei Gleichen. Die Beziehung zwischen dem Anderen und dem Selben ist asymmetrisch und unumkehrbar: Die andere Person, die an meine Tür klopft, nimmt einen ethisch höheren Ort ein, und ich bin aufgefordert zu antworten. Wollte man es theologisch ausdrücken, so ließe sich argumentieren, dass Theologie hervorgerufen wird durch die *Offenbarung* eines Anderen oder durch einen Anderen. So wie die „Ontologie [...] die Metaphysik [voraussetzt]“[34] setzt Theologie die vorgängige Offenheit voraus, ein Wort von anderswo zu empfangen. Theologie ist - wie die Ethik - wesentlich *Gastfreundschaft.* In der Kreuzform aus Vertikalität und Horizontalität, welche der Beziehung zur anderen Person innewohnt, gibt Levinas - so könnte man sagen - der vertikalen, metaphysisch-unendlichen Achse den Vorrang und Vortritt vor der horizontalen, ontologisch-totalen, obschon sich beide in der ganz eigen- und einzigartigen anderen Person treffen.

Den Fremden willkommen heißen

Wohnen ist keine territoriale Vorstellung. Man kann das Lied des Herrn „auf fremder Erde“ immer noch singen (Ps 137). Ethik, nicht physische Geographie bestimmt die Bedeutung des Wohnens. Einfach gesagt: Während für Heidegger *Dasein* Tür und Fenster hat, um das Elementare fernzuhalten und die Sicherheit und Bedeutung des Hauses zu bewahren, welches das Vertraute umschließt, sind Türen und Fenster für Levinas weder Grenze noch Gemarkung, um sich gegen den Angriff des Draußen abzusichern, sondern vielmehr Öffnungen nach draußen und Möglichkeiten des Empfangens. Neigen Türen deshalb dazu, nach innen geöffnet zu werden? Wenn also der Fremde an die Tür klopft, sollte man sie nicht gastfreundlich öffnen und Obdach bieten? Das Heim erlangt seine wirkliche

Bedeutung und Vollständigkeit erst durch den Anderen. Wenn ich mir ein neues Heim eingerichtet habe, erwarte ich dann nicht meinen ersten Besucher?
Den Vorrang der Extraterritorialität zu bekräftigen heißt aber nicht, die Territorialität und ihre kulturelle und geschichtliche Bedeutung zu bestreiten; eine ethische Beziehung kann nur innerhalb der Ökonomie der Welt realisiert werden. „Eine menschliche oder zwischenmenschliche Beziehung vermag sich nicht außerhalb der Ökonomie abzuspielen [...]“[35] Es geht einfach darum, dass die Territorialität des Heims ihre Bedeutung innerhalb einer ethischen Ökonomie gewinnt - einer *oikonomia* von Antwort, Verantwortung, Empfang und Gastfreundschafft, die zugleich blind und taub ist für kulturelle Abgrenzungen. Das Ereignis des Bleibens ist sozial, politisch und ethisch vielschichtig. Wohnung und die Schaffung einer Lebensbasis setzen voraus, sich selbst aus dem Durcheinander elementaren Genusses zu befreien und sich wieder zu sammlen. Genuss des Elementaren ist weder Wohnung noch Transzendenz. Die Gründung einer Bleibe schafft die Möglichkeit von Transzendenz. Ein Zuhause einzurichten schließt ein, sich reflexiv zu sammeln, und dazu gehört die Aussetzung von Genuss und die Beschäftigung mit dem Elementaren und dessen Überwindung durch zielgerichtete Arbeit.

„Die Bewegung, durch die ein Seiendes sein Zu-Hause baut und die Innerlichkeit für sich aufschließt und sichert, vollzieht sich in einer Bewegung, durch die das getrennte Seiende sich versammelt. Die verborgene Geburt der Welt geschieht im Ausgang von der Bleibe. Die Vertagung des Genusses macht eine Welt zugänglich [...]“[36]

Arbeit raubt den Dingen ihre Unabhängigkeit und deponiert sie im Heim. So wird die Welt bewohnbar gemacht, so wird sie zu einem Ort des Empfangens und der Gastfreundschaft. „Von nun an bedeutet Existieren Bleiben“ und „Bleiben ist eine Sammlung, ein Zu-sich-Kommen, ein Rückzug ins eigene Heim wie in eine Zufluchtsstätte, die von einer Gastlichkeit, einer Erwartung, einem menschlichen Empfang aufgetan wird. Menschlicher Empfang, für den die Sprache, die schweigt, eine wesentliche Möglichkeit bleibt.“[37] Ein Heim ist erst dann ein Heim, wenn es seinen ersten Besucher empfängt. „Das Wohnen und die Intimität der Bleibe, die die Trennung des menschlichen Seienden möglich macht, setzen also eine erste Offenbarung des Anderen voraus.“[38] Wiederum gilt, „[w]enn es mir aber möglich sein soll, mich sogar vom Besitz, den der Empfang des Hauses stiftet, freizumachen, wenn es mir möglich sein soll, die Dinge an sich selbst zu sehen, d.h. sie mir vorzustellen, wenn es mir möglich sein soll, sowohl Genuss als auch Besitz abzulehnen, so muss ich *geben* können, was ich besitze.“[39] Während Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* den Bau eines Heims als Aussetzen des elementaren Genusses und Beschäftigung mit dem Elementaren durch Arbeit ansieht, erreicht ein Heim erst mit der Ankunft des Anderen seine wahre Bedeutung als Emfang und Gastfreundschaft. In *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* geht Levinas weiter. Während ich mir in eigener Anstrengung meinen Platz aus dem elementaren Felsen gehauen habe, besteht das eigentliche Wesen

eines Heims in etwas, das ich nicht selbst schaffen kann. Der Ursprung des Heims muss dem Fremden zugeschrieben werden, „den ich weder gezeugt noch geboren habe“[40]. Heimatlosigkeit ist anarchisch, ohne feste Fundamente, und die Bedeutung des *Heims* baut auf dieser ursprünglichen Anarchie auf, die für die Sicherheit des Heims eine ständige Bedrohung und Herausforderung ist, allerdings eine Bedrohung und Herausforderung, die (zumindest ethisch) nicht ignoriert werden kann. Deshalb wird Israel beständig daran erinnert, der Tage seiner eigenen ursprünglichen Wanderungen und seiner Heimatlosigkeit zu gedenken (Dtn 8,2-4). JHWH „verschafft Witwen und Waisen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung - auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen“ (Dtn 10,18f).

Um es zusammenzufassen: Christus, der Fremde, ist der, der sich selbst seines Heims beraubt und kein Kissen hat, auf das er sein Haupt legen könnte. Die Erfordernisse des Gottesreichs schließen eine Umkehrung des Subjektseins mit ein. Als Heimatloser, als einer, der nicht mehr an seinem angestammten Platz ist, kann man nicht länger für sich selbst sein. Befremdlicherweise ist der Heimatlose als Fremder auch *unheimlich*, er erschüttert die Grundfesten, auf die das Selbst sich gründen wollte, und er offenbart ein Selbst, das auf eine Antwort ausgerichtet ist, das sich auf diese Antwort gründet und von ihr gerichtet wird. Das Klopfen an der Tür oder an der Grenze ist eine Herausforderung, *anders* zu werden. Der Ruf des Fremden ist ein Aufruf, daran zu denken, dass wir alle einst Fremde waren und dass Subjektsein „Sein-für-den-Anderen“ bedeutet.

[1] Emmanuel Lévinas, *„Nom d'un chien“ oder das Naturrecht*, in: Frank Miething/Christoph von Wolzogen (Hg.), Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906-1995, Frankfurt am Main 2006, 55-59, hier 57.

[2] Ebd.

[3] Ebd., 56.

[4] Ebd., 58.

[5] Ebd., 59.

[6] André Thayse, *Matthieu: L'Évangile Revisité*, Brüssel 1997, 74.

[7] André Thayse, *Luc: L'Évangile Revisité*, Brüssel 1997, 134.

[8] Zit. nach Thayse, *Luc*, aaO., 134.

[9] Ebd.

[10] Vgl. ebd. mit Bezug auf Armand Abécassis, *La pensée juive*, Bd. 4, Paris 1996, 108.

[11] Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le Judaisme*, Paris ²1976, 163. In der deutschen Ausgabe *Schwierige Freiheit* (Frankfurt/Main ²1996) sind nicht alle Essays der Originalausgabe enthalten, u.a. auch der hier zitierte Text (Anm. d. Red.).

[12] Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris 1997.

[13] Ebd., 16.

[14] Ebd., 14.

[15] Ebd., 15.

[16] Ebd., 18. Der genannte Text von Hannah Arendt ist das Kapitel 9 ihres Buchs *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main 1955 u.ö. (Anm. d. Red.).

[16] Ebd, 21.

[17] Ebd, 30.

[18] Ebd, 34f.

[19] Ebd, 23.

[20] Ebd, 42.

[21] Ebd.

[22] Ebd., 42f.

[23] Ebd, 46.

[24] Ebd., 57 (vgl. Num 35,9-32; Deut 19,1-13).

[25] Emmanuel Levinas, *Jenseits des Buchstabens*, Bd. 1: Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1996, 57.

[26] Babylonischer Talmud, Traktat Makkoth 10a, zit. nach Levinas, *Jenseits des Buchstabens*, aaO., 61.

[27] Emmanuel Levinas, *Jenseits des Buchstabens*, aaO., 76.

[28] Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München [2]1998, 205.

[29] Maurice Blanchot, *Jener, der mich nicht begleitete*, Basel 2006, 58.

[30] Emmanuel Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 9ff.

[31] Ebd., 32.

[32] Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg [3]2002, 58.

[33] Ebd.

[34] Ebd.

[35] Ebd., 250.

[36] Ebd., 225.

[37] Ebd., 223.

[38] Ebd., 216.

[39] Ebd., 247.

[40] Levinas, *Jenseits des Seins*, aaO., 205.

Aus dem Englischen übersetzt von Thomas Theise

Die Verschiedenheit in der trinitarischen Gemeinschaft

Anregungen zur Reflexion über eine Theologie der Migration

Fabio Baggio

Die Erschaffung des Menschen nach dem Bild und Gleichnis Gottes (vgl. Gen 1,26f) hat eine wichtige anthropologische Bedeutung, die von alters her Gegenstand verschiedener theologischer Reflexionen gewesen ist. In der Zeit der Kirchenväter kann man zwei hauptsächliche Denkschulen unterscheiden: die asiatische (Theophilus, Irenäus und Tertullian), die die biblisch-synthetische Auffassung betont, und die alexandrinische (Clemens von Alexandria, Origenes und Gregor von Nyssa), die Elemente des griechischen Dualismus einbezieht. Die zentrale Frage lautete, ob die Gottebenbildlichkeit dem ganzen Sein des Menschen zuzuschreiben sei oder nur seinem intellektuellen und geistigen Sein.[1] Diese Frage gründet in der von beiden Schulen geteilten Überzeugung, dass die Gottebenbildlichkeit in den menschlichen Geschöpfen real und sichtbar vorhanden sei. Mit anderen Worten: Es ist, wie Papst Johannes Paul II. gut zusammenfasst, gewiss, „dass sich in jedem Menschen das Bild Gottes widerspiegelt"[2]. Und es ist eben diese Gottebenbildlichkeit, die das „Geheimnis des menschlichen Wesens" konstituiert, d.h. jene Dimension der menschlichen Person, die sich der empirischen Analyse entzieht, obgleich sie deren Einzigartigkeit begründet. „Für die Bibel konstituiert die Gottebenbildlichkeit sozusagen eine Definition des Menschen: Das Geheimnis des Menschen kann getrennt vom Geheimnis Gottes nicht verstanden werden."[3] Um sich selbst zu verstehen, muss der Mensch sich notwendigerweise auf den Archetyp beziehen, dessen Abbild er ist. Allein die „Erkenntnis" des Schöpfergottes ermöglicht es dem menschlichen Geschöpf, sich in seinem ontologischen Wert selbst zu erkennen. Aufgrund der Eigenart des Gegenstandes aber kommt die Erkenntnis des Schöpfers nur zustande, wenn „der Erkannte" sich zu erkennen gibt, d.h. wenn Gott sich entschließt, sich zu offenbaren.

Diese Offenbarung, die schon mit der Erschaffung der Welt eröffnet wird, hat sich im Lauf der Jahrhunderte in verschiedenen Stadien entfaltet. Die Enzyklika *Fides et ratio* erklärt: „Es wird also eine erste Stufe der göttlichen Offenbarung anerkannt, die aus dem wunderbaren ‚Buch der Natur' besteht; liest der Mensch dieses Buch mit den seiner Vernunft eigenen Mitteln, kann er zur Erkenntnis des Schöpfers gelangen."[4] Dieses Stadium bildet die „natürliche Offenbarung", die traditionellerweise von der „übernatürlichen Offenbarung"[5] unterschieden wird,

die sich ihrerseits in drei verschiedene Phasen gliedert, entsprechend dem, was als die trinitarische Heilsökonomie definiert werden kann: „Nachdem Gott viele Male und auf viele Weisen durch die Propheten gesprochen hatte, ‚hat er zuletzt in diesen Tagen zu uns gesprochen im Sohn' (Hebr 1,1-2). Er hat seinen Sohn, das ewige Wort, das Licht aller Menschen, gesandt, damit er unter den Menschen wohne und ihnen vom Innern Gottes Kunde bringe (vgl. Joh 1,1-18). Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, als ‚Mensch zu den Menschen' gesandt, ‚redet die Worte Gottes' (Joh 3,34) und vollendet das Heilswerk, dessen Durchführung der Vater ihm aufgetragen hat (vgl. Joh 5,36; 17,4). Wer ihn sieht, sieht auch den Vater (vgl. Joh 14,9). Er ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt [...]"[6] Das „offenbarende" Subjekt der Offenbarung ist Gott der Vater, das Subjekt der zweiten Phase ist der menschgewordene Sohn, und das Subjekt der dritten Phase ist der Heilige Geist. Der Kern der Offenbarung ist der Dreifaltige und Eine Gott, weswegen in jeder Phase der „Offenbarende" und der „Offenbarte" in eins fallen. Weil der Dreifaltige Gott als Offenbarer und Offenbarter der Archetyp des Abbildes ist, müssen die Menschen, damit es ihnen gelinge, sich selbst tiefer zu verstehen, notwendigerweise das Modell betrachten. Sie müssen, soweit es ihnen möglich ist, das Geheimnis des trinitarischen Lebens zu verstehen versuchen, welches das Leben, das Wesen, die Beziehungen, den Auftrag und die letzte Bestimmung des Menschen erhellt.

Das trinitarische Dogma: Einheit, Verschiedenheit und Gemeinschaft

Der Glaube an das Geheimnis der Dreieinigkeit stützt sich auf das trinitarische Dogma, wie es in zwei Schritten formuliert worden ist: vom Konzil von Nicaea (325) und vom I. Konzil von Konstantinopel (381). Das erste behauptete die Gleichwesentlichkeit des Vaters und des Sohnes: „Wir glauben an einen einzigen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer aller sichtbaren und aller unsichtbaren Dinge, und an einen einzigen Herrn, Jesus Christus, Gottes Sohn, gezeugt als der einzige Sohn vom Vater, vom Wesen des Vaters, Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater (*homoousios*)." (DH 125) Das andere Konzil erklärte das Wesen der dritten Person der Dreifaltigkeit: „Wir glauben auch an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der vom Vater ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht werden muss, der gesprochen hat durch die Propheten." (DH 150) Diese dogmatische Formulierung wurde noch weiter ausgearbeitet im ersten Anathematismus des II. Konzils von Konstantinopel (553): „Wer nicht bekennt, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist *eine* Natur oder Wesenheit, *eine* Kraft und Gewalt haben; wer nicht bekennt die wesensgleiche Dreifaltigkeit, *eine*

Gottheit, die in drei Hypostasen oder Personen angebetet wird, der sei ausgeschlossen." (DH 421) Wenn es einerseits nicht schwierig schien, die Einheit Gottes theologisch zu verstehen, so erzeugte andererseits die Verschiedenheit der Personen immer neue interessante Reflexionen und Debatten. Schon lange vor dem Konzil von Nicaea hatte Tertullian begonnen, die Verschiedenheit der drei Personen in einem „ökonomischen" Sinne zu beschreiben, d.h. entsprechend den unterschiedlichen Rollen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in der Heilsökonomie. „Wir glauben [...] aber, dass ein einziger Gott ist, und zwar in dem Sinne, den wir die Ökonomie nennen, dass Gott auch einen einzigen Sohn habe, das WORT, das aus ihm hervorgegangen ist, durch das alles geschaffen ist, und ohne das nichts geschaffen ist (Joh 1,3): Dieser wurde vom Vater in eine Jungfrau gesandt und aus ihr als Mensch und Gott, Menschensohn und Gottessohn, geboren; und ihm wurde der Name Jesus Christus gegeben: gelitten, gestorben und begraben gemäß den Heiligen Schriften, auferweckt vom Vater und aufgenommen in den Himmel, damit er zur Rechten des Vaters sitze und wiederkomme, um zu richten die Lebenden und die Toten: Von dort sandte er gemäß seiner Verheißung vom Vater her den Heiligen Geist, den Beistand, den Heiligmacher des Glaubens derjenigen, die an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist glauben."[7]

Im 4. Jahrhundert betonte Augustinus von Hippo in seinem Werk *De Trinitate* die Eigenart des trinitarischen Lebens als eines Feldes von Beziehungen, indem er die Zeugung oder den Hervorgang des Heiligen Geistes als die Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn definierte: „Der Heilige Geist ist also eine gewisse unaussprechliche Gemeinschaft von Vater und Sohn. Vielleicht hat er seinen Namen daher, dass man auf Vater und Sohn die gleiche Bezeichnung anwenden kann. Er wird ja im eigentlichen Sinne genannt, was die beiden anderen in einem allgemeinen Sinne heißen. Geist ist ja auch der Vater, Geist ist der Sohn, heilig ist der Vater, heilig ist der Sohn. Um also einen Namen zu gebrauchen, der Vater und Sohn gemeinsam ist und daher den Geist als die Gemeinschaft der beiden darzutun vermag, heißt das Geschenk der beiden Heiliger Geist. Die Dreieinigkeit ist also der alleinige Gott, gut, groß, ewig, allmächtig; sie ist sich selbst ihre Einheit, Gottnatur, Größe, Güte, Ewigkeit, Allmacht."[8]

Wie Yves Congar hervorhebt, erkennt Augustinus im Hervorgehen des Heiligen Geistes sowohl vom Vater wie vom Sohn die Garantie für die „auf Beziehung

Der Autor

Fabio Baggio CS, geb. 1965 in Bassano del Grappa, Italien, ist Priester, gehört der Kongregation vom heiligen Karl an und ist Leiter des Scalabrini-Zentrums für Migration in Quezon City, Philippinen. Er ist beteiligt an der Koordination des Progamms für Theologie und Migration an der Maryhill School of Theology in Quezon City. Zudem lehrt er als Gastprofessor am Scalabrini-Institut für internationale Migration (SIMI) an der Päpstlichen Universität Urbaniana in Rom sowie an der Universität von Valencia im Master-Programm für internationale Migration (MIM). Veröffentlichungen u.a.: Theology of Migration (2005), Filipino International Migration: Pastoral Challenges and Responses (2007), Faith on the Move (zus. mit Agnes Brazal, 2008). Anschrift: Scalabrini Migration Center, P.O. Box 10541, Broadway Centrum, 1113 Quezon City, Philippinen. E-Mail: fabio@smc.org.ph.

gründende" Verschiedenheit der dritten Person der Trinität von den beiden anderen.[9]

Unzählbar sind die im Lauf der Jahrhunderte aufeinander folgenden Versuche, das im trinitarischen Dogma enthaltene logische Paradoxon zu erklären. Dies führte zu antithetischen Hypothesen, die entweder die Dimension der Einheit des Dreifaltigen Gottes oder aber die Verschiedenheit der drei Personen hervorhoben. An einem gewissen Punkt bot sich eine mögliche Lösung an, welche die Sympathie vieler Theologen fand, nämlich die Unterscheidung zwischen „immanenter Trinität" und „ökonomischer Trinität". Die erstgenannte bezeichnet das wahre Wesen der Trinität, das für die menschliche Vernunft unergründbare Geheimnis, während die zweite sich auf das bezieht, was der Dreifaltige Gott den Menschen im Lauf der Geschichte selbst offenbaren wollte.

Karl Rahner hat auf diese Lösung, die seiner Meinung nach verwirrend und irreführend ist, heftig reagiert und sein berühmtes Axiom vorgetragen: „Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität, und die immanente Trinität ist die ökonomische."[10] Zu diesem Schluss kam Rahner, indem er von einer nicht so sehr ontologischen, sondern eher von einer „geschichtlich-soteriologischen" Sicht ausging. Die Trinität, die in der Geschichte handelt und sich offenbart, ist nicht bloßes „Bild" oder „Zeichen" einer Trinität, die der menschlichen Vernunft unbekannt bleibt. Sie ist vielmehr die eine Trinität selbst. Im Zusammenhang mit der Heilsökonomie ging Rahner so weit, die absolute Identität (oder Koinzidenz) von ökonomischer und immanenter Trinität zu behaupten: eine These, die die zeitgenössischen Theologen entzweit hat und auch heute immer noch entzweit.[11]

Obwohl Hans Urs von Balthasar erklärt hat, dass er der rahnerschen Theorie nicht zustimmen könne[12], hat auch er die Koinzidenz des „Seins" und des „Handelns" des Dreieinigen Gottes implizit anerkannt, indem er die Identität des ewigen Geschehens und des ewigen Seins im Dreieinigen Gott behauptete.[13] In seiner *Theodramatik* hat von Balthasar sich hauptsächlich auf die innertrinitarischen Hervorgänge von „Zeugung" und „Hauchung" bezogen; aber auch diese sind von und in der ökonomischen Trinität und in erster Linie im menschgewordenen Sohn offenbart worden. „Ja, vom Neuen Bund aus gesehen, wird man sagen, dass die in Jesus Christus erfolgende Gottesoffenbarung primär eine trinitarische ist - Jesus spricht nicht über Gott im Allgemeinen, sondern zeigt uns den Vater und schenkt uns den Heiligen Geist -, und dass wir uns vom trinitarischen Gottesverhältnis Jesu aus ein Bild über das ‚Sein' und das ‚Wesen' Gottes machen sollen, das sich in der geschehenden Geschichte Jesu selber als ein ewiges Geschehen offenbart."[14]

Rahner und von Balthasar bekräftigen beide, wenn auch mit unterschiedlichen Betonungen, dass das Dogma von der Trinität mit Hilfe der Vorstellung eines Beziehungsfeldes zu interpretieren sei, was an Augustinus erinnert. Das innertrinitarische und extratrinitarische Handeln ist, so wie es offenbart wurde, grundlegend „Beziehung": Beziehung zwischen den trinitarischen Personen, Beziehung mit der Menschheit, Beziehung zur Welt. Diese gesamte trinitarische Beziehungswirklichkeit ist wunderbar verdichtet in der johanneischen Formulierung

„Gott ist Liebe" (1 Joh 4,16), eine Liebe, die gleichermaßen das Sein wie das Handeln Gottes konstituiert.

Wie Raniero Cantalamessa sagt, erklärt die Liebe sowohl die Einheit als auch die Verschiedenheit in der Trinität: „[...] wenn Gott existiert, kann er nicht anders sein als so: sowohl eins als auch dreifaltig. Es kann keine Liebe geben außer zwischen zwei oder mehr Personen. Wenn also ‚Gott Liebe ist', dann muss in ihm einer sein, der liebt, einer, der geliebt wird, und einer als die Liebe, die vereint."[15]

Die Verschiedenheit/Unterscheidung der drei trinitarischen Personen besteht in der besonderen Rolle (in Sein und Handeln), die jede dieser Personen in der Dynamik der trinitarischen Liebe spielt, sowohl *„ad intra"* als auch *„ad extra"*.

Die Einheit ist das Ergebnis der trinitarischen Gemeinschaft, die aus der göttlichen Liebe des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes entspringt. Diese „Gemeinschaft in Verschiedenheit" wird nach Gottes Heilsplan den Menschen mitgeteilt und wunderbar verwirklicht in der Kirche. Hierzu sagt Walter Kasper: „Das Mysterium der Kirche besteht nach dem Konzil darin, dass wir im Geist Zugang haben zum Vater, um so der göttlichen Natur teilhaftig zu werden. Die communio der Kirchen ist vorgebildet, ermöglicht und getragen von der trinitarischen communio, sie ist letztlich [...] Teilhabe an der trinitarischen communio selbst [...] Die Kirche ist gleichsam die Ikone der trinitarischen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist."[16]

In der Kirche Jesu Christi, die sich aus verschiedenen, einzigartigen und unwiederholbaren Menschen zusammensetzt, spiegelt sich daher die Gemeinschaft in der Verschiedenheit wider, die das Wesen des trinitarischen Lebens konstituiert, so wie dieses sich zu erkennen gegeben hat. In ihrer historischen Erscheinung ist die Kirche kein vollkommenes Bild dieses ihres Modells. Sie bemüht sich aber, Tag für Tag dem Archetyp ähnlicher zu werden. In ihrem beständigen Streben, sich auf eine Gemeinschaft in Verschiedenheit hin zu bewegen, in der die Unterschiede nicht annulliert, sondern weiterentwickelt und gewertet werden, erfüllt die Kirche ihre Sendung, die trinitarische Gemeinschaft zu verkünden und zu bezeugen (*martyría*), zu feiern (*leitourgía*) und handgreiflich zu verwirklichen (*diakonía*); jene trinitarische Gemeinschaft, nach deren Bild und Gleichnis alle Menschen geschaffen sind. In diesem Sinne können die Worte verstanden werden, die Johannes Paul II. an die katholischen Christen von Los Angeles gerichtet hat: „Durch das Wirken des einzigen Herrn, mittels des einzigen Glaubens und der einzigen Taufe strebt diese Verschiedenheit - eine Verschiedenheit von menschlichen Personen, von Individuen - zur Einheit, einer Einheit, die Einheit nach dem Bild und Gleichnis des Dreifaltigen Gottes ist."[17] Die wirksame (missionarische) Kraft der Einheit in der Verschiedenheit, die in der Kirche verwirklicht wird, ist noch ausdrücklicher von Bruno Forte angesprochen worden: „Insofern die Kirche ‚Ikone der Trinität' ist, lebt sie aus einer fruchtbaren Durchdringung von Einheit und Verschiedenheit in ihrem Innern: Die Kirche ist ‚communio', Bild und *in der Geschichte tätiges Werkzeug* des trinitarischen Mysteriums."[18]

Die Menschheit als „Ikone" der trinitarischen Verschiedenheit

Über die spekulativen Erwägungen hinaus bietet das oben Dargelegte interessante Anstöße zur Entwicklung einer Theologie der Migration, die sich die Aufgabe stellen könnte, das Thema Verschiedenheit noch zu vertiefen. Tatsächlich müsste man eigentlich von Verschiedenheiten im Plural reden, da ja ein und derselbe Begriff sich auf viele Wirklichkeiten bezieht, die untereinander sehr verschieden sind. Der Begriff „verschieden" kann sich ja auf eine Menge von Inhalten beziehen, auf geschlechtliche, ethnische, nationale, kulturelle, religiöse, ideologische und noch andere Unterschiede. Außerdem ist „verschieden" eine „Nichtdefinition", weil sie keine dem Objekt eignende, sondern eine dem Subjekt fremde (und nicht besser identifizierte) Wirklichkeit bezeichnet. Deswegen bewirkt der Begriff „verschieden" (ebenso wie die Begriffe „Fremder", „Ausländer", „Migrant" usw.) eine gewisse negative Wahrnehmung des definierten (oder „nichtdefinierten") Objektes, die verbunden ist mit Haltungen der Vorsicht und des Misstrauens, wenn nicht gar der Furcht und der Ausgrenzung.

Es hat sozusagen den Anschein, dass die Verschiedenheit eine Bedrohung der persönlichen Identität oder der Gruppenidentität des definierten Subjektes darstellt. Paradoxerweise läuft die Kennzeichnung eines anderen als eines verschiedenen dennoch darauf hinaus, dass sie die Identität des Subjektes bestätigt, indem sie definiert, was dieses nicht ist, und indem sie ihm ermöglicht, mit dem anderen/den anderen Beziehung aufzunehmen. Das ist es auch, was man vom trinitarischen Modell lernen kann, bei dem die Verschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist die einzigartige Identität der drei göttlichen Personen bestätigt und es ihnen gleichfalls ermöglicht, sich einander in Liebe zuzuwenden und Gemeinschaft in einer einzigen Wesenheit zu bewirken.

In der theologisch zu verstehenden Schöpfungsgeschichte, wie sie im Buch Genesis geboten wird, wird der Mensch nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen; und sogleich tritt hier die Verschiedenheit in Erscheinung: „Als Mann und Frau schuf er sie" (Gen 1,27). Das menschliche Geschöpf, das schon vom Schöpfer unterschieden wird, damit es Beziehung zu ihm aufnehmen kann, tritt in geschlechtlich verschiedener Gestalt auf, um so das trinitarische Modell abbilden zu können. Ganz in diesem Sinne sagt Stanislaw Grygiel: „Das Ereignis des Dialogs des Mannes und der Frau vollzieht sich ‚nach Gottes Bild und Gleichnis'. Es ist also nicht verwunderlich, dass der Geschlechtsunterschied den Menschen auf jene Andersheit öffnet, in welcher der trinitarische Dialog der göttlichen Personen stattfindet."[19] Es wäre interessant, hier das Verständnis der „schöpferischen" Wertigkeit und Kraft dieser ersten, geschlechtsbedingten Verschiedenheit zu vertiefen, welche den Mann und die Frau in das Mysterium des Dreieinigen Gottes „eintaucht". Faszinierend wäre es auch, wenn wir hier im Licht der trinitarischen Beziehungen über Begriffe wie „Schönheit" und „Attraktion" im menschlichen Bereich nachdenken könnten. Aus Gründen der methodi-

schen Themenverteilung überlasse ich die Behandlung dieser herausfordernden Thematik anderen.

Das Buch Genesis versucht sodann, viele andere unter den Menschen bestehende Unterschiede (des Charakters, des Verhaltens, der Rassen, der Sprachen usw.) zu erklären; aber in den biblischen Erzählungen überwiegt eine negative Deutung. Mit dem Sündenfall ist das Bild und Gleichnis Gottes, wie es ihm eingestiftet ist, „verblasst", und die Unterschiede zwischen den Menschen sind zumeist Ursache von Konflikt, Hass, Gewalt und Tod geworden. Die zu Beziehungsgruppen zusammengeschlossenen Menschen unterliegen oft der Verführung zur Uniformität, zur Gleichmacherei und zur Einebnung der Unterschiede. Auch das Volk Israel unterliegt, obwohl es durch die göttliche Offenbarung erleuchtet ist, der Verführung zum ethnischen Monolithismus, weil es die Verschiedenheit als eine wirkliche Bedrohung der eigenen Identität wahrnimmt. Das auserwählte Volk bedarf jahrhundertelanger und vielfältiger Erfahrungen der Vertreibung, um vom Begriff *„zar"* (der Fremde als zu fürchtender Feind) zum Begriff *„gher"* (der Fremde als zu achtender Freund) überzugehen.[20] Trotzdem erweist sich die Gesellschaft des Alten Testaments weiterhin als im Wesentlichen verschlossen gegen alle Verschiedenheit, getrieben von der Sorge, die uniforme Identität der „Kinder Abrahams" dadurch zu sichern, dass alle möglichen Abweichungen abgedrängt werden.

Das göttliche Erlösungswerk, das sich im Tod und in der Auferstehung des menschgewordenen Gottessohnes historisch vollendet, stellt den Menschen in seiner ursprünglichen Verfassung wieder her, indem es ihn aus der Knechtschaft der Sünde befreit. In Jesus Christus ist das trinitarische Geheimnis als Gemeinschaft in der Verschiedenheit gegenwärtig und mit Händen greifbar offenbart worden, damit das nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffene Wesen des Menschen wieder voll sichtbar werde. Im Gottessohn sind nach dem Willen des Vaters und dem Wirken des Heiligen Geistes die innertrinitarischen Liebesbeziehungen verstehbar geworden, so dass mittels der Gnade alle menschlichen Beziehungen nach dem trinitarischen Modell gestaltet werden können. Die Verwirklichung des trinitarischen Modells der „Gemeinschaft in Verschiedenheit kraft der Liebe" ist die vollkommene Verwirklichung des Planes Gottes für die Menschheit: „Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einheit, damit die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich." (Joh 17,22f) Auch wenn das Gebet Jesu sich ausdrücklich auf seine Jünger bezieht, so muss doch daran erinnert werden, dass diese die neue Menschheit oder das, was zu sein alle Menschen berufen sind, darstellen. Daraus lässt sich leicht die tiefgründige soziale Bedeutung des Mysteriums der trinitarischen Gemeinschaft folgern. Schon das Verständnis des Menschen als Person-in-Gemeinschaft und des Aufbaus von Gesellungen muss sich notwendigerweise rückbeziehen auf den trinitarischen Archetypus.

Zur Beschreibung des trinitarischen Modells bevorzugt Enzo Bianchi die Formulierung „differenzierte Gemeinschaft". Von daher ergeben sich zwei wichtige

anthropologische Gegebenheiten: „1. Die Unantastbarkeit, die Unveräußerlichkeit der Person. Dies folgt aus der Tatsache, dass in der Trinität die drei Namen ganz und gar nicht austauschbar sind. Das menschliche Personsein ist eine nicht übertragbare Einzelwirklichkeit, es ist ein Wert an sich, der nicht im Namen gesellschaftlicher oder öffentlicher Interessen oder anderer Personen aufgegeben werden darf. 2. Der relationale Charakter der Person. In der Trinität ist jede Person für die andere da: Sie ist in eben dem Augenblick und in eben dem Maße sie selbst, wie sie der anderen Person zugewandt ist. In gleicher Weise verwirklicht sich auch die menschliche Person in der Beziehung zu den anderen."[21]

Die Hochschätzung des unleugbar bestehenden Unterschieds zwischen den menschlichen Personen drängt sich als ein wichtiger Denkanstoß einer Theologie der Migration auf, der es darum gehen müsste, sich im anthropologischen und moralischen Bereich zu entfalten. Agnes Brazal, eine zeitgenössische philippinische Theologin, behauptet, die Trinität biete das Beziehungsmodell für die modernen Gesellschaften, die sich auf die Achtung der Verschiedenheiten und der kulturellen Rechte gründen wollen: „Aus theologischer Sicht fordern wir, dass die Struktur des trinitarischen Symbols zum Bezugspunkt gemacht wird für die Werte einer Gesellschaft, die den nötigen Raum sichert für die Behauptung der kulturellen Werte: Bezogenheit und Wechselseitigkeit, Gleichheit in der Verschiedenheit, Kreativität und Fruchtbarkeit. Dieses Recht auf Selbstausdruck, Entwicklung und kulturelle Identität kann im Licht unseres Glaubens als ein Zeichen der Kreativität und des fruchtbaren Wirkens der Trinität in uns betrachtet werden."[22]

Wie schon Enzo Bianchi bemerkt hat, drängt sich das trinitarische Modell der Gemeinschaft in Verschiedenheit als immerwährende kritische Instanz auf, und zwar gegenüber jeder totalitären, monolithischen, diskriminierenden und gegen den Andersartigen, den Fremden und den Migranten verschlossenen Gesellschaft. Der Migrant kann in den menschlichen Beziehungen tatsächlich die Rolle spielen, die in der trinitarischen Gemeinschaft die dritte Person spielt. Es handelt sich tatsächlich um eine notwendige Rolle, die folgendermaßen erklärt werden kann: Gott ist vollkommene Liebe; um vollkommen zu sein, kann die Liebe nicht nur gegenseitig sein; sie muss auch und vor allem mit(-einander)-geteilt sein und so die Beteiligung eines dritten Gesprächspartners einbeziehen. Der „Dritte" bewirkt *„ad intra"* eine unaussagbare Gemeinschaft, welche unmissverständlich die Unterschiedlichkeit der Personen aufrecht erhält und gleicherweise die trinitarische Liebe drängt, sich *„ad extra"* auszuweiten.[23] Die nach dem Bild und Gleichnis dieses wunderbaren Modells geformte Gesellschaft kann den „Dritten" in der Person des Fremden, des Ausländers, des Migranten entdecken. Sie nimmt ihn nicht nur auf, sondern sie sucht ihn mit aller Kraft, um die Wirksamkeit der liebenden Dynamik zu garantieren und um die eigene Teilhabe an der göttlichen Fruchtbarkeit und Kreativität zu sichern.

Abschließende Zusammenfassung

Die Gemeinschaft in der Verschiedenheit stellt ein wesentliches Element dar für das Begreifen des Mysteriums der Trinität, so wie diese sich der Menschheit hat offenbaren wollen. Die Menschen, geschaffen nach dem Bild und Gleichnis der Trinität, sind von Beginn der Welt an berufen, dieselbe Gemeinschaft in der Verschiedenheit als wirkliche Teilnahme am Leben Gottes zu leben. Kraft des Erlösungswerkes, das von der Trinität in der Geschichte durch den menschgewordenen Gottessohn vollbracht worden ist, stellt Gott im Menschen die Gottebenbildlichkeit wieder her, die durch den Sündenfall verunstaltet worden war. Trotzdem lehrt die Geschichte von zweitausend Jahren, dass die menschlichen Beziehungen im Allgemeinen noch weit davon entfernt sind, das trinitarische Modell zu achten. Die Gespenster des Totalitarismus, des Monolithismus und der Diskriminierung erweisen sich derzeit immer noch als bedrohlich. Dies kann aber auch als eine weitere Bestätigung dafür verstanden werden, dass die Menschheit die Ikone der in der Trinität gegebenen Unterschiede mit all ihrem Bedeutungsgehalt von Mysterium und Herausforderung darstellt. Die Gemeinschaft in der Verschiedenheit ist, in diesem tiefen Sinne verstanden, das Ideal, das verwirklicht werden muss, während die Menschen sich zwischen dem „Schon" und dem „Noch-nicht" des Gottesreiches hindurcharbeiten müssen.

[1] Vgl. Lorenzo Dattrino, *Gen 1,26-27 e Gen 2,7 nell'interpretazione patristica (le scuole "asiatica" e "alessandrina")*, in: Teología y Vida 43 (2002), 196-204.

[2] Johannes Paul II., *Homilie bei der Eucharistiefeier auf der Allmendwiese in Bern*, 6. Juni 2004.

[3] Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio, La persona umana creata a immagine di Dio* (23. Juli 2004), in: La Civiltà Cattolica (2004), 4, 254-286.

[4] Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 135), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998.

[5] Javier Cañizares/Giuseppe Tanzella-Nitti, *La rivelazione di Dio nel creato nella teologia della rivelazione del XX secolo*, in: Annales Theologici 20 (2006), 289-335.

[6] *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum"*, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare, Bd. II, Freiburg/Basel/Wien 1967, 497-583.

[7] Tertullian, *Adversus Praxean*, in: Migne (Hg.), Patrologiae Cursus Completus (Patrologia Latina), Tomus 2, Saec. III (Tertullianus 2), Paris 1978, 179-180. Der lateinische Originaltext lautet: „Nos [...] unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam oeconomiam dicimus, ut unici Dei sit et Filius, Sermo ipsius qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil (Ioan. 1,3): hunc missum a Patre in Virginem et ex ea natum hominem et Deum, Filium hominis et Filium Dei, et cognominatum Jesum Christum: hunc passum, hunc mortuum et sepultum secundum Scripturas, et resuscitatum a Patre et in caelo resumptum sedere ad dexteram Patris venturum iudicare vivos et mortuos: qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a Patre Spiritum sanctum Paraclitum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spritum sanctum."

[8] Augustinus, *De Trinitate*, V, 11. Hier zitiert nach: *Fünfzehn Bücher des heiligen Augustinus, Kirchenlehrers, über die Dreieinigkeit* (Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 11), München 1935. Der lateinische Originaltext lautet: „Ergo Spiritus Sanctus ineffabilis est quaedem Patris

Filiique communio. Et ideo fortasse sic appellatur quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur quod illi communiter quia et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus. Ut ergo ex nomine quod utrique convenit utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus Sanctus. Et haec trinitas unus Deus, solus, bonus, magnus, aeternus, omnipotens; ipse sibi unitas, deitas, magnitudo, bonitas, aeternitas, omnipotentia."

[9] Vgl. Yves Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg/Basel/Wien 1982, 376 ff. (Französ. Original: *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1979).

[10] Der Autor nennt hier als Referenzstelle: Karl Rahner, *The Trinity*, New York 1987, Vol. 3, B, Cap. 1. Der deutschsprachige Leser wird die genannte These leichter in verschiedenen Originaltexten Rahners finden, z.B. in den folgenden: *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: Johannes Feiner/Magnus Löhrer (Hg.), Mysterium salutis, Bd. 2: Die Heilsgeschichte vor Christus, Kapitel 5, Einsiedeln 1967. Ferner: Art. *Trinitätstheologie*, in: Sacramentum Mundi, IV, Freiburg/Basel/Wien 1969, Sp. 1022-1031; ferner: *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien 1976, 141 f. (Anm. des Übersetzers).

[11] Vgl. Jung S. Rhee, *Karl Rahner's Philosophical Understanding of the Trinity*, unter: www.cafe.daum.net/ylmz3927/8YVQ/238?docid=1DkQD|8YVQ|238|20080425102907&q=Karl%20Rahner&srchid=CCB1DkQD|8YVQ|238|20080425102907, 27. 10. 2008.

[12] Vgl. Bernhard Blankenhorn, *Balthasar's Method of Divine Naming*, in: Nova et Vetera (englische Ausgabe), I, 2003, 245-268.

[13] Vgl. Lucy Gardner u.a., *Balthasar and the End of Modernity*, Edinburgh 1999.

[14] Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV: Das Endspiel, Einsiedeln 1983, 58.

[15] Raniero Cantalamessa, *Uguali e diversi*, unter: www.zenit.org/article-8379?l=italian vom 10. Mai 2008.

[16] Walter Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 276.

[17] Johannes Paul II., *Homilie bei der Eucharistiefeier mit den Mitbrüdern der Nationalen Konferenz der Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika*, Los Angeles, 16. September 1987.

[18] Bruno Forte, *Presentazione*, in: Consulta delle Aggregazioni Laicali. Signore, Eccomi, Arcidiocesi di Chieto-Vasto, Chieti 2006, 7f.

[19] Stanislaw Grygiel, *Relazione*, Beitrag zum Europäischen Symposium der Universitätsdozenten zum Thema „La famiglia in Europa: Fondamenti - Esperienze - Prospettive", Rom, 24.-27. Juni 2004, 7.

[20] Vgl. Maurizio Pettena, *Migration in the Bible*, Scalabrini Migration Center, Quezon City 2005, 3-10.

[21] Enzo Bianchi, *Nel mistero della Trinità: unità, diversità, relazione*, Magnano 2005.

[22] Agnes M. Brazal (Hg.), *Cultural Rights of Migrants. A Philosophical and Theological exploration*, in: Fabio Baggio/Agnes M. Brazal (Hg.), Faith on the Move, Quezon City 2008, 68-92.

[23] Vgl. Bianchi, *Nel mistero della Trinità*, aaO., 7f.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die Religion des Anderen

Der interreligiöse Dialog bei Ramón Llull

Jaume Botey Vallès

Ramón Llull und der friedliche Dialog

Ramón Llull wird 1235 als Kind einer wohlhabenden Familie geboren, die der katalanischen Monarchie nahesteht. Verheiratet und Vater zweier Kinder, beschließt er im Alter von etwas mehr als dreißig Jahren, sein Leben der Bekehrung der Ungläubigen zu widmen. Er ist ein unermüdlicher Schriftsteller, aufrechter Intellektueller, Philosoph, Dichter, Mystiker, Mann der Tat, Reisender. Sein enzyklopädisches Wissen verwendet er auf die Konstruktion eines Systems der rationalen und allseitigen Beweisführung zur Bekehrung der Ungläubigen - ein Bemühen, das Parallelen und Vergleichspunkte zu den Werken von Zeitgenossen wie dem heiligen Thomas von Aquin oder Roger Bacon aufweist. Er hat an die dreihundert Abhandlungen in lateinischer, katalanischer und arabischer Sprache verfasst.

Fast das gesamte 13. Jahrhundert über herrscht in Spanien eine Art friedlicher Koexistenz zwischen Juden, Christen und Muslimen, und selbst die Könige und die Großen des Hofs umgeben sich mit Ärzten, Wissenschaftlern und anderen namhaften Vertretern der genannten Konfessionen. Man war weit von jener Intoleranz entfernt, die Kirche und Monarchie im 14. Jahrhundert über das Land brachten, als die Andersgläubigen gezwungen wurden, sich zwischen Konversion und Exil zu entscheiden. Dieser Dialog wurde zudem von den sogenannten „Übersetzerschulen" gefördert, deren wichtigste sich in Toledo befand, sowie von der aus Frankreich übernommenen Sitte der religiösen „disputationes" oder öffentlichen Debatten.

Llull nimmt in ganz Europa wiederholt an solchen Debatten teil: in Paris, Montpellier, Avignon, Genua, Pisa, Rom, Neapel, Sizilien. 1288 wird er an der Sorbonne zum Magister ernannt. Da er sich mit der franziskanischen Mission identifiziert, bittet er um Aufnahme in den Dritten Orden der Franziskaner. Auf Mallorca gründet er ein Bildungszentrum für franziskanische Missionare. Er erhält die Genehmigung, in den Moscheen und Synagogen des Königreichs Aragonien zu predigen. In einer Unterredung mit Papst Nikolaus IV. bittet er diesen um Unterstützung für sein Programm zur Bekehrung der Ungläubigen. Als man ihn nicht erhört, nutzt er die engen Beziehungen der katalanischen Monarchie mit dem muslimischen Königreich Tunis und unternimmt nach dem Vorbild der Ägyptenreise des heiligen Franziskus Reisen in arabische Länder. In Tunis nimmt er passiv und aktiv an theologischen Diskussionen mit muslimischen

Gelehrten teil. 1311 stellt er auf dem von Clemens V. einberufenen Konzil von Vienne erneut seinen Plan eines Kreuzzugs vor, den er bereits in seinem Werk *Liber de fine* (1305) dargelegt hatte. Kurz darauf unternimmt er eine weitere Reise nach Tunis, wo er das letzte Werk schreibt, von dem wir Kenntnis haben, den *Liber de maiore fine et intellectus amoris et honoris.* Ramón Llull stirbt 1315 auf Mallorca.

Denken und philosophische Methode – Vernunft und Glaube

Die eigentliche Motivation, die Llulls Werk zugrundeliegt, ist sein Anliegen einer Annäherung der (auf Bibel und Koran gestützten) „Buchreligionen". Vier Jahre vor seinem Tod diktierte er den Mönchen der Abtei Vauvert in Paris das Werk *Vita coetanea,* das gemeinhin als seine Autobiographie betrachtet wird und uns wie keine andere seiner Schriften hilft, die wesentlichen Beweggründe seines Lebens und seiner mystischen Vorstellungen zu begreifen. Überzeugt, dass der Herr ihn auserwählt hatte, hielt er es für seine wichtigste Pflicht, „das beste Buch der Welt" zu schreiben. Dieses Buch sollte als Mittel der Beweisführung und als Grundlage für eine theologische Grammatik der Namen Gottes dienen und auf den Gemeinsamkeiten der jüdischen, christlichen und muslimischen Gebets- und Kontemplationsmethoden aufgebaut sein.

In seinem intellektuellen Leben sind verschiedene Phasen zu unterscheiden, in denen sich seine Einstellung gegenüber den Nichtchristen jeweils verändert. Den Keim seiner Lehre findet man schon in seinen ersten Werken. Von seinen vielfältigen Kenntnissen (der Bibel, des Koran, des Sufismus, des Talmud, einiger Werke Platos und des Aristoteles) beeinflusst, schreibt er das *Compendium logicae Algazelis* (1271-1272), in dem sich die logische Struktur, die er später weiterentwickeln wird, bereits andeutet, und den *Llibre de contemplació en Déu* (1273- 1274), Ausdruck seiner wissenschaftlich-mystischen Lehre in Form eines umfänglichen Gebetes zu Gott. Der *Llibre* enthält ein Kapitel für jeden Tag des Jahres; die Anzahl der Hauptteile entspricht der Zahl der Wunden Christi, und es kommen Figuren in Form von Bäumen und viele andere algebraische Elemente darin vor, die später Llulls „kombinatorische Logik" bilden werden.

In dieser Zeit misst Llull dem Dialog allergrößte Bedeutung bei. Er ist der Ansicht, dass Gewalt oder Krieg nach dem Scheitern der Kreuzzüge keine Daseinsberechtigung mehr haben und dass der Weg zum Glauben nur darin bestehen kann, die Überlegenheit des Glaubens zu beweisen. Der zentrale Text dieser Phase ist *El libro del Gentil y los tres sabios.*

Später, nach seiner Reise nach Tunis und Bougier, versucht er dagegen zum ersten Mal die Überlegenheit der katholischen Religion zu beweisen. Die Texte, die für diesen Lebensabschnitt stehen, sind *El libro de los cinco sabios* oder der *Liber predicationis contra Iudeos.* 1305 schlägt er vor, dass die Anführer der Kreuzzüge ihren militärischen Expeditionen Mönche beigesellen sollten, die des

Arabischen mächtig sind, so dass sie mit den Anführern der Araber sprechen und diese darüber informieren könnten, dass man sie, wenn sie den katholischen Glauben annähmen, in ihrem Besitzstand bestätigen, andernfalls aber Krieg gegen sie führen werde - eine Haltung, die sich deutlich von der unterscheidet, die Llull zwanzig Jahre zuvor vertreten hatte. In den 80er Jahren des 13. Jahrhunderts schließlich ist er zu der Ansicht gelangt, dass die Kirche über zwei Schwerter - ein geistliches und ein leibliches - verfügt, eine Lehre, die der des damaligen Papstes Bonifatius VIII. sehr nahekommt. Seine letzte Phase fällt mit seinem Parisaufenthalt zusammen, bei dem er mit der antiaverroistischen Polemik beschäftigt war und der von der Teilnahme am Konzil von Vienne gekrönt wurde (1311).

Sein Werk war das ganze Mittelalter hindurch sehr einflussreich und fand große Bewunderer wie Nikolaus von Kues, Giordano Bruno und Leibniz. Es wurde üblich, vor allem den Rationalismus Llulls hervorzuheben und auch zu kritisieren. In der *Summa contra Gentiles* unterscheidet der heilige Thomas zwischen den Wahrheiten, zu denen man mit dem Verstand gelangen kann - wie etwa dem Beweis der Existenz Gottes -, und jenen, die man - wie etwa die Dreifaltigkeitslehre - einfach hinnehmen muss, weil sie die Verstandeskraft übersteigen. Llull, der darin zum Teil dem heiligen Anselm und Richard von Sankt Viktor folgt, vertritt - beispielsweise in seinen frühen Werken, dem *Compendium logicae Algazelis,* der *Doctrina pueril* oder vor allem dem *Libro del Gentil y los tres sabios* (1271-1273) - die Auffassung, dass Dialog und Vernunft den Menschen sehr viel weiter führen können.

Der *Libro del Gentil y los tres sabios*

Dieses Werk, das als die erste oder eine der ersten von Llulls Schriften gilt, ist ein überaus feinsinniges, mit großer Eleganz von vornehmen Personen geführtes Gespräch. Es ist einer der schönsten Texte der religiösen Literatur des Mittelalters und hebt sich deutlich von der polemisch-apologetischen Mode des 13. Jahrhunderts ab. Llull bemüht sich, die gemeinsame Sprache der drei Religionen als Grundlage für den Dialog und die Annäherung an Gott zu verwenden. Die Umgebung ist friedlich, harmonisch und kontemplativ, ein Wald voller „Figuren", wie er selbst es nennt (oder Vorstellungen), und Buchstaben, die den Leser in das komplexe Gefüge der philosophischen Grundsätze des Verfassers einführen.

Der Autor

Jaume Botey Vallès, geb. 1940 in Barcelona, ist Professor für Kulturgeschichte und die Geschichte der sozialen Bewegungen an der Autonomen Universität von Barcelona. Er hat Lizentiate in Philosophie und Theologie und ein Doktorat in Anthropologie inne. Veröffentlichungen u.a.: El Dios de Bush (2004); Iglesia católica y nacionalismo español (2007); Construir la esperanza (2008). Anschrift: c. Girona 25, sobreàtico, 08901 – L'Hospitalet del Llobregat, Barcelona, Spanien. E-Mail: jaume.botey@uab.es.

„Es begab sich, dass in einem Land ein Heide lebte, der in der Philosophie sehr bewandert war. Er dachte über das Alter und den Tod und über die Güter und Freuden dieser Welt nach. Und dieser Heide wusste nichts von Gott, noch glaubte er an die Auferstehung, und er dachte auch nicht, dass es nach seinem Tod noch irgendetwas geben würde. Während er so nachdachte, quollen ihm die Tränen aus den Augen; er seufzte tief und versank in Schmerz und Traurigkeit, weil ihn dieses irdische Leben so sehr verdross und ihm die Betrachtung des Todes und die Tatsache, dass nach seinem Tod gar nichts mehr sein würde, so grauenvoll und entsetzlich erschien, dass er seine Tränen nicht trocknen und sich in keiner Weise trösten und die große Angst nicht aus seinem Herzen vertreiben konnte."

Während dieser arme Unglückliche in seiner Einsamkeit wehklagte, kamen drei weise Männer zu jenem Wald, die sich freundschaftlich miteinander unterhielten: ein Muslim, ein Christ und ein Jude. Die drei wanderten zu einem fruchtbaren Ort, an dem eine hübsche Quelle fünf Bäume wässerte; von diesen Bäumen pflückten sie, als handelte es sich um echte Früchte, einige Buchstaben, die Llulls logisches System symbolisieren.

Darauf erscheint den Weisen die Allegorie der „Dame Intelligenz", die ihnen die Bedeutung jeder der Baum-Figuren erläutert. Die erste und wichtigste zeigt die Namen Gottes oder seine ungeschaffenen und wesentlichen Eigenschaften: Güte, Größe, Ewigkeit, Macht, Weisheit, Liebe, Vollkommenheit. Hierbei handelt es sich um die Lehre von den „Attributen" oder „Namen Gottes", die den Juden, Christen und Muslimen bis auf einige kleine Unterschiede gemeinsam ist. Llull erprobt hier einen gemeinsamen religiösen Sprachgebrauch der abrahamitischen Traditionen. Die Baumfiguren dienen ihm dazu, den grundlegenden Aspekt der Religion, das heißt den gemeinsamen Glauben an die Namen Gottes zu vermitteln, um auf diese Weise ein Kommunikationsmittel zu schaffen, das sich auf das Wort stützt.

Llull bemüht sich um ein einheitliches Gottesbild, das von allen verstanden und akzeptiert werden kann. Er versucht sich auf die gemeinsamen Wurzeln und nicht auf ihre dogmatischen Weiterentwicklungen zu konzentrieren. Die drei Religionen sind im Grunde die historische Erfahrung ein und derselben Offenbarung und müssen daher etwas gemeinsam haben. Im Stil der „hundert Gottesnamen" der muslimischen Welt strebt Llull eine „theologische Grammatik" oder eine Grammatik der Namen Gottes als Gesprächsgrundlage an. Das mystische Erleben dieser Gottesnamen wird die Basis des Verstehens sein. Zudem weisen die Gottesnamen eine doppelte Bedeutungsebene auf: Horizontal repräsentieren sie das Leben Gottes an sich auf einer unergründlichen und mystischen Ebene. Vertikal repräsentieren sie den Abstieg der Göttlichkeit zu den Geschöpfen und deren Teilnahme am Leben Gottes. Für Llull sind die Namen Gottes Prinzipien der Bedeutung, aber auch des Gebets und der Kommunikation Gottes mit dem Menschen, der Menschen mit Gott und der Namen untereinander.

Nach dieser Erläuterung tritt der Heide auf, der durch den Wald streift. Verwahrlost und mit langem Bart irrt er umher und ist von den Strapazen seiner Gedan-

ken und der langen Reise ganz dünn und blass geworden. Er ist so durstig, dass er zuerst trinken muss, ehe er mit den drei Weisen sprechen und sie begrüßen kann. Nachdem er sich an der Quelle erfrischt hat, erwidern die Weisen seinen Gruß mit folgenden Worten: „Möge der Gott der Herrlichkeit, der der Vater und Herr von allem ist und die ganze Welt geschaffen hat und der Gute und Böse auferwecken wird, dich behüten und dich stärken und dir deine Mühen lohnen."
Dieser Gruß überrascht den Heiden. Die Weisen sprechen von einem Gott und von einer Auferstehung, von der er noch nie gehört hat. Dankbar und demütig bittet er sie, ihm die Auferstehung, von der sie sprechen, zu beweisen, denn nur so wird seine gequälte Seele Trost finden.
Doch der Schmerz kehrt in seine Seele zurück, als er erkennt, dass jeder der drei Weisen einer anderen Religion anhängt und dass er sich für eine der drei entscheiden muss, die letztlich dieselbe Grundlage haben: den Glauben an Gott und an die Auferstehung. „Wer von euch folgt dem besten Gesetz?", oder: „Sind die drei Gesetze gleichermaßen wahr?" Da antworteten die drei Weisen alle auf einmal, und „jeder widersprach dem anderen, und jeder pries seinen Glauben und verwarf den der anderen". Llull wollte deutlich machen, dass der dogmatischen Ausdifferenzierung der jüdischen, christlichen und muslimischen Religion der gemeinsame Glaube an einen Schöpfergott, an das Gericht und an die endgültige Auferstehung vorangeht.
Die drei Weisen kommen schließlich überein, nacheinander in der Reihenfolge des Alters über das Gesetz jeder Religion und ihre Vorschriften zu sprechen. Zuvor jedoch bitten sie einander um Vergebung für das, was jeder gesagt und womit er die anderen beleidigt haben könnte. Dann betet jeder und bereitet sich gemäß den Bestimmungen des jeweiligen Gesetzes darauf vor, dessen Grundsätze darzulegen, und so erläutert jeder mit großer Treue das Bekenntnis seiner Religion.
Nachdem er den drei Weisen aufmerksam zugehört hat, beginnt der Heide in einem wunderschönen Gebet dem Herrn der Schöpfung dafür zu danken, dass er ihm die Augen geöffnet hat, und als er sich danach anschickt, ihnen zu verkünden, für welche Religion er sich entschieden hat und welcher Religion er von nun an treu sein will, erheben sich die drei Männer von ihren Plätzen und verabschieden sich mit großer Höflichkeit, ohne hören zu wollen, welche der drei Religionen er erwählt hat, „um die anderen beiden nicht zu demütigen, weil jeder wünschte, dass seine Religion die erwählte sei". Sie kehren in die Stadt zurück und sprechen über die Vorteile, die es mit sich brächte, wenn „wir so, wie wir nur einen einzigen Gott und Herrn haben, auch nur ein einziges Gesetz und nur eine einzige Art, Gott zu lieben und zu ehren, kennen würden", und dass man auf diese Weise „so viele Kriege, Tote und Gefangene" vermeiden könnte, die durch die Unterschiede der Religionen verursacht wären. Aufs Neue bitten sie einander um Vergebung für den Fall, dass einer die anderen gekränkt hätte, und versprechen einander, sich wiederzusehen, um ihre Unterhaltung im Licht der Intelligenz fortzusetzen.
Im Wesentlichen, so Amador Vega, geht es Llull in diesem Dialog darum, dass die

drei Glaubensgemeinschaften sich auf die Kraft der Vernunft verlassen sollen, um die mythischen Erzählungen ihrer heiligen Schriften auf eine Realität abzustimmen, die vom Wirken des Wortes geprägt ist. Juden, Christen und Muslime akzeptieren - wenn auch nur in Mystikerkreisen - *a priori* die Einzigkeit Gottes im Kontext der Gottesnamen, die die Juden aus den kabbalistischen Texten und die Muslime aus bestimmten Formen der sufistischen Mystik kannten, die Llull ohne jeden Zweifel vertraut gewesen sind.

Das eigentlich Überraschende vor dem Hintergrund der apologetischen Literatur der damaligen Zeit ist die Tatsache, dass die Form der Erzählung an keinem Punkt darauf ausgerichtet zu sein scheint, den Leser davon zu überzeugen, dass die Wahrheit in der christlichen Lehre zu finden ist. Trotz der Unterschiede, die die drei abrahamitischen Religionen trennten, vertraute Llull auf die Vernunft. Er glaubte daran, dass die Weisen zu einer Einigung gelangen könnten, wenn sie von allgemein anerkannten universalen Grundsätzen ausgingen, da diese Teil der Offenbarung des einzigen, biblischen und koranischen Gottes waren.

Auch in der muslimischen Welt und insbesondere im Umfeld der mystischen Tradition des Sufismus gab es Bestrebungen, sich der christlichen Spiritualität anzunähern - so etwa in den von der „aktiven Imagination" getragenen Gebetsmethoden Ibn'Arabîs (1165-1240). Ibn'Arabî hielt es für möglich, innerhalb des muslimischen Gesetzes die Spiritualität der älteren abrahamitischen Gesetze - des mosaischen und des christlichen Gesetzes - zu entdecken und zu leben, weshalb die Bereitschaft, die Dogmen der jeweils anderen Religion zu akzeptieren, nicht bedeute, dass man seinen eigenen Glauben verleugne. Oder auch in der kontemplativen Methode der „prophetischen Kabbala" Abraham Abulafias (Zaragoza 1240-1291?). Abulafia, ein Zeitgenosse Llulls, hatte in den Namen Gottes den Meditationsgegenstand gefunden, der zur echten göttlichen Ekstase führte.

Doch weder blieb Llull sein Leben lang bei seinem Vorschlag des Dialogs, noch wies die gesamte christliche Rezeption der islamischen Tradition in dieselbe Richtung. Sein Wille, den Gegner als einen Freund zu sehen, den es zu überzeugen galt, wich der offiziellen Position der Kirche, für die er ein Feind war und bekämpft werden musste. Und auch in den beiden anderen abrahamitischen Traditionen war dem Weg der Verständigung kein Erfolg beschieden. Schließlich setzte sich die Waffengewalt durch, und die Verständigungsfähigkeit wurde endgültig untergraben: Ende des 15. Jahrhunderts wurden Juden und Muslime aus Spanien vertrieben.

Die Religion des anderen

Heute gehen von akademischen Treffen und Erklärungen der verschiedenen Konfessionen zahlreiche Impulse aus, den Dialog wiederaufzunehmen. Erwähnung verdienen unter anderem beispielsweise Maalouf mit seinem Anliegen einer Neuinterpretation der Geschichte, Shafique Keshavjee, der den Dialog des Heiden für die heutige Zeit umschreibt, die zunehmende Präsenz der sufistischen Mystik

usw. Doch vor allem vollzieht sich dieser Dialog dank der Immigration ganz einfach durch Nähe und Begegnung auf der Straße und in den zahlreichen Integrationsorganisationen. Das tägliche Verstehen der Grundlagen und das Bemühen um eine gemeinsame Sprache als Ausgangspunkt für den Dialog, wie es uns aus dem 13. Jahrhundert bezeugt ist, müssen wir uns heute angesichts der vielschichtigen Probleme, die das Nebeneinander verschiedener Religionen mit sich bringt, erst wieder neu erarbeiten.

Dies ist überdies eine dringend notwendige Aufgabe. Latente Egoismen und Rassismen pflegen in Zeiten tiefgreifender wirtschaftlicher Krisen an die Oberfläche zu steigen. Ohne Zweifel können die Immigranten, die zu den ersten Opfern des weltweiten Ungleichgewichts geworden sind, auch zum ersten Sündenbock werden, dem die Schuld an den sozialen Missständen aufgebürdet wird. Ebendies geschah im 15. Jahrhundert.

Aus theologischer Sicht ist die Immigration ein Reichtum: Die Immigranten zeigen uns die vielfältigen Gesichter des einen Gottes, den wir alle anbeten, zu dem wir alle beten, auf den wir alle vertrauen. Und aus der Sicht des Evangeliums ist der Immigrant überdies die fleischgewordene Gegenwart der Seligpreisungen und damit der Liebling Gottes.

Konkreter gesprochen: Im direkten und mystischen Kontakt mit Gott sind wir in der Lage, die Religion des Anderen zu unserer eigenen zu machen, weil wir denselben Gott haben. Diese Überzeugung war ohne Zweifel auch die Quelle von Llulls bewegtem und leidenschaftlichem Leben. Die unbezähmbare Energie, die sein Werk und seine Schriften verströmen, beruht auf seiner leidenschaftlichen Liebe zur Wahrheit, die ihn zu einer nicht weniger leidenschaftlichen Liebe zu seinem Dialogpartner führte.

Literatur

Ramon Llull, *Llibre de Evast e Blanquerna,* Barcelona 1935

Ramon Llull, *Doctrina pueril,* hg. v. G. Schib, Barcelona 1972

Ramon Llull, *Llibre d'amic i amat,* hg. v. A. Soler, Barcelona 1995

Ramon Llull, *Libro del Gentil y los tres sabios,* Madrid 2007

Abaelard, Peter, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen,* lat.-dt., übers. und hg. von Hans-Wolfgang Krautz, Frankfurt am Main / Leipzig 2008

Badía, Lola / Bonner, Antoni, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria,* Barcelona 1993

Batllori, Miguel, *El diálogo en España: de la Edad Media al Renacimiento,* in: Distancia 43 (1995), 44-50

Bonner, Antoni, *Llibre del gentil e dels tres savis,* Palma de Mallorca 2001

Canals, Francisco, *El principio de conveniencia en el núcleo de la metafísica de Ramón Llull,* in: Studia Luliana 22 (1978), 199-207

Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi,* Princeton 1969

Jaulent, Esteve, *Fundamentos epistemológicos del diálogo luliano,* São Paulo 2001

Keshavjee, Shafique, *Le Roi, le Sage et le Bouffon. Le grand Tournoi des religions,* Paris 1998

Le Goff, Jacques, *Kultur des europäischen Mittelalters*, Stuttgart u.a. 1973
Llinarès, Armand, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Paris 1963
Scholem, Gershom, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main ^{5}1993
Vega, Amador, *La imaginación religiosa en Ramon Llull: una teoria de la oración contemplativa*, in: Revista Mirabilia 5 (1995)

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Transnationale Spiritualität leben

Die Situation lateinamerikanischer katholischer Familien in Miami

Ana María Bidegain

Die Geschichte der vergangenen fünfzig Jahre war vom Kalten Krieg und dem Prozess der Globalisierung gekennzeichnet. Mit letzterem gingen die neoliberale Wirtschaftsausrichtung, die kulturelle Veränderung, die zur Entwicklung des globalen Dorfs führte, und eine Steigerung der menschlichen Mobilität einher, die in dieser Massivität nicht ihresgleichen hat. All das hat sich auf das religiöse Leben und insbesondere auf den Katholizismus ausgewirkt. Miami ist ein Ort - ein soziokulturelles Laboratorium, könnte man geradezu sagen -, an dem sich diese historischen Umwandlungsprozesse und vor allem die Auswirkungen der Migration besonders gut beobachten lassen.

Die Migrationsforschung zeigt, dass sich transnationale Praktiken entwickelt haben, die als dynamischer Prozess der Konstruktion und Rekonstruktion sozialer Netze charakterisiert werden können und die räumliche Mobilität sowie das berufliche, gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Leben sowohl der Wanderbevölkerung als auch ihrer Verwandten, Freunde und Gemeinden in den Herkunfts- und Aufnahmeländern strukturieren.[1] Diese Migrationsströme sind nicht das Ergebnis autonomer individueller Entscheidungen und auch nicht die schlichte Folge struktureller Bedingungen, auf die die Individuen reagieren; vielmehr sind diese in einer Vielzahl von soziokulturellen, religiösen, wirtschaftlichen und politischen Aspekten verwurzelt und durch diese bedingt, die von familiären über gemeinschaftliche und institutionelle Beziehungen und Verpflichtungen bis hin zu den wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Bedingungen der Herkunfts- und Bestimmungsorte reichen. Ebenso wie die Migrationsprozesse durch ihre soziale Verwurzelung bedingt, verstärkt oder abgeschwächt wer-

den, beeinflussen diese Prozesse ihrerseits auf dialektische Weise diejenigen Faktoren, die die Migration in erster Instanz bedingen und hervorbringen. Und auch das spirituelle Leben wandelt sich mit den historischen Umständen; die alten Modelle verändern sich und passen sich der neuen Wirklichkeit und dem neuen kulturellen Kontext an. Die religiösen Systeme werden entsprechend den Bedürfnissen der Bevölkerungsgruppen und ihrer religiösen Führung angeglichen oder verworfen.

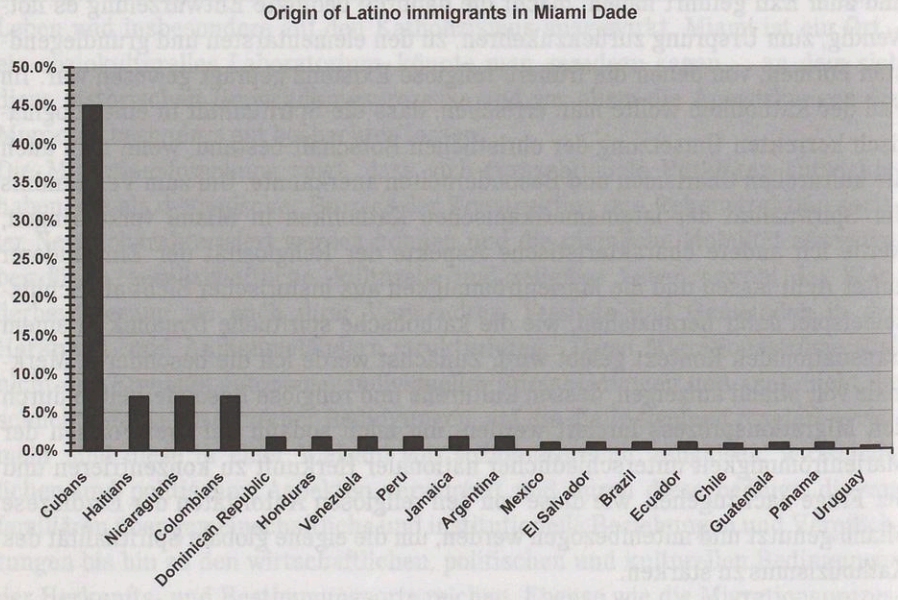
Im Zuge der Globalisierung und vor allem infolge der Migrationsprozesse und der dadurch verursachten Entstehung transnationaler Gemeinschaften erleben wir heute einen außerordentlichen Prozess der religiösen und kulturellen Neuzusammensetzung. Dieser Prozess verläuft in den Bahnen einer religiösen Diversifikation, die neue Bewegungen und neue Ausdrucksformen des religiösen Empfindens generiert - mit dem Ergebnis, dass die Entinstitutionalisierung, die Individuation, die Neugestaltung des Religiösen, die Suche nach Sinn und nach spirituellem Erleben zugenommen haben. Dieses Phänomen verändert die traditionelle Wahrnehmung der religiösen Landschaft auf globaler Ebene und lässt sich auch im lokalen Bereich beobachten.

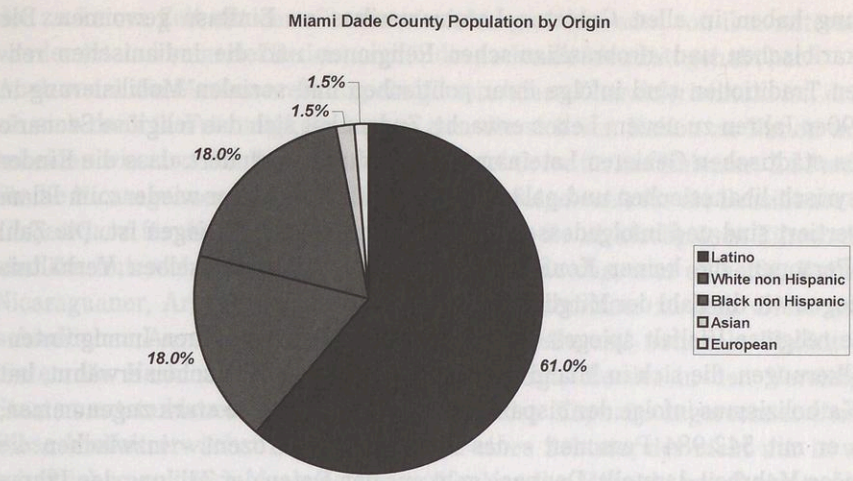
Ich werde mich hier auf Miami und den Migrationsprozess der *Hispanics* in dieser Stadt konzentrieren, die aufgrund der verschiedenen sozialen, kulturellen, ethnischen, wirtschaftlichen und ideologisch-politischen Provenienzen so reich an Kontrasten ist und in der die Einwanderer dabei sind, eine neue latein-*amerikanische* Gemeinschaft aufzubauen. Einige von ihnen müssen das spirituelle Leben in einer Weise neu schaffen, die es ihnen erlaubt, ihr vergangenes und ihr gegenwärtiges Leben zu einer sinnvollen Einheit zu formen.

Unabhängig von den ideologischen Hintergründen, die zum Verlust der Heimat und zum Exil geführt haben, macht die dadurch bedingte Entwurzelung es notwendig, zum Ursprung zurückzukehren, zu den elementarsten und grundlegendsten Formen, von denen die frühere religiöse Existenz geprägt gewesen war. Im Fall der Katholiken wollte man erreichen, dass die Spiritualität in einer dogmatisch korrekten Umsetzung der christlichen Botschaft bestand, wenn man auch die kulturellen Charismen und Besonderheiten anerkannte. Um zum Verständnis der Spiritualität der lateinamerikanischen Katholiken in Miami vorzudringen, werde ich andere charakteristische Aspekte der Religiosität der Einwanderer außer Acht lassen und die Marienfrömmigkeit aus historischer Sicht als Schlüsselbeispiel dafür heranziehen, wie die katholische spirituelle Dynamik in einem transnationalen Kontext gelebt wird. Zunächst werde ich die besonderen Merkmale von Miami aufzeigen, dessen kulturelle und religiöse Besonderheiten durch den Migrationsprozess forciert werden, um mich sodann auf drei Formen der Marienfrömmigkeit unterschiedlicher nationaler Herkunft zu konzentrieren und der Frage nachzugehen, wie diese von den religiösen Autoritäten der Erzdiözese Miami genutzt und miteinbezogen werden, um die eigene globale Spiritualität des Katholizismus zu stärken.

Miami: der Einwanderungsprozess als Fundament einer katholischen und hispanischen Stadt

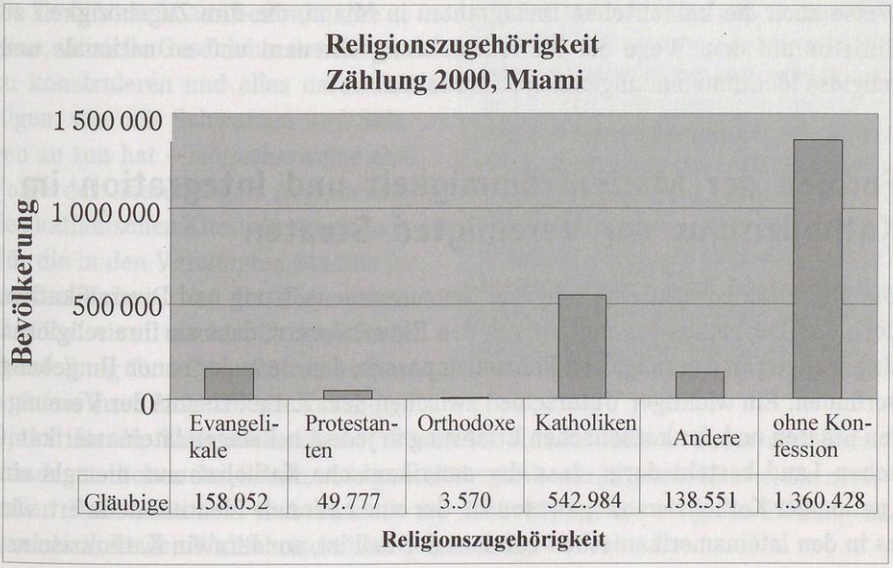
Die Stadt Miami, Verwaltungssitz des Miami-Dade County, erhielt den Beinamen „die magische Stadt", weil sie sich aus einem Dorf, das im Jahr 1900 noch keine tausend Einwohner hatte, praktisch über Nacht zu einer Großstadt entwickelte. 1940 besaß Miami-Dade 267.739 Einwohner, was darauf zurückzuführen war, dass das US-Militär hier während des Zweiten Weltkriegs Trainingslager unterhielt. Die Katholiken bildeten einen verschwindend kleinen Anteil der gläubigen Bevölkerung. Von 1960 an kamen Tausende von kubanischen Flüchtlingen ins Miami-Dade County, außerdem infolge der politischen und wirtschaftlichen Instabilität ihrer Herkunftsländer weitere Einwanderer aus anderen karibischen und lateinamerikanischen Gemeinden. 1980 wurde in dem betreffenden Gebiet die erste Zählung der hispanischen Bevölkerung durchgeführt - mit dem Resultat, dass die *Latinos* im Miami-Dade County einen Bevölkerungsanteil von 36 Prozent ausmachten. Die Zählung des Jahres 2000 erbrachte eine Gesamtbevölkerung von 2.253.362 Einwohnern im County. 2005 war der Anteil der Einwohner lateinamerikanischer und karibischer Herkunft auf 61 Prozent gestiegen, davon 45 Prozent allein Kubaner; die Wachstumsrate der Zuwanderer aus Haiti, Nicaragua und Kolumbien belief sich auf jeweils 7 Prozent.[2] Mehr als zwei Drittel der Bewohner sind nicht in Miami geboren. 17,5 Prozent stammen aus anderen Regionen der Vereinigten Staaten, und 93 Prozent aller Ausländer kamen aus Lateinamerika.





Infolgedessen nahm auch die katholische Bevölkerung in Miami-Dade zu, allerdings nicht in demselben Ausmaß. Bei der Zählung des Jahres 2000 belief sich die Zahl der katholischen Bewohner des Miami-Dade County auf 542.984.[3] Damit sind die Katholiken inzwischen die größte religiöse Mehrheit und ein gutes Beispiel für eine religiöse Neugestaltung im Kontext von Immigrationsprozessen. Gleichzeitig ist die Einwanderung auch die Ursache der heutigen religiösen Vielfalt in Lateinamerika.

In den letzten beiden Jahrzehnten hat diese Vielfalt dort wie auch in anderen Teilen der Welt infolge der Globalisierung zugenommen. Andere christliche Traditionen wie die Pfingstbewegung und insbesondere die Neocharismatische Be-



wegung haben in allen Gebieten Lateinamerikas an Einfluss gewonnen. Die afrokaribischen und afrobrasilianischen Religionen und die indianischen religiösen Traditionen sind infolge ihrer politischen und sozialen Mobilisierung in den 90er Jahren zu neuem Leben erwacht. Zudem hat sich das religiöse Szenario in den städtischen Gebieten Lateinamerikas dadurch verändert, dass die Kinder der syrisch-libanesischen und palästinensischen Einwanderer wieder zum Islam konvertiert sind und infolgedessen die Zahl der Muslime gestiegen ist. Die Zahl der Personen, die keiner Konfession angehören, ist in demselben Verhältnis gestiegen wie die Zahl der Mitglieder der Pfingstbewegung.

Diese religiöse Vielfalt spiegelt sich in den lateinamerikanischen Immigrantenbevölkerungen, die sich in Miami niedergelassen haben. Wie schon erwähnt, hat der Katholizismus infolge der hispanischen Einwanderung so stark zugenommen, dass er mit 542.984 Personen - das entspricht 24 Prozent - inzwischen die religiöse Mehrheit darstellt. Dennoch geht aus den Daten der Zählung des Jahres 2000[4] hervor, dass die Mehrheit der örtlichen Bevölkerung - 1.360.428 Personen, das sind 60,3 Prozent - nach eigener Aussage keiner Religionsgemeinschaft angehört, und nach Angaben des Pew Center ist dies die Gruppe, die am stärksten wächst.[5]

Mithin verläuft derselbe Prozess, der zu einer Explosion bereits ausgiebig erforschter neuer religiöser Systeme führt, parallel zu einem Prozess der zunehmenden Entinstitutionalisierung und Individualisierung der Religion. Einige Latinas und Latinos verstehen sich als säkularisiert, haben aber deshalb ihrem Glauben nicht unbedingt den Rücken gekehrt. Sie haben sich vielmehr dem zugewandt, was man als Do-it-yourself-Religion bezeichnet hat: Bestandteile der unterschiedlichen religiösen Systeme werden zu einem eigenen religiösen Rahmen zusammengesetzt und sind Teil eines Prozesses, den wir als religiöse Neugestaltung beschreiben. Die religiöse Diversifikation und die Säkularisierung, die infolge der Globalisierung Lateinamerika erreicht haben, betreffen auf andere Weise auch die katholischen Immigranten in Miami, die ihre Zugehörigkeit zu Christus auf dem Wege der Marienverehrung erneuern und so nationale und religiöse Identitätsbindungen aufrechterhalten.

Formen der Marienfrömmigkeit und Integration im Katholizismus der Vereinigten Staaten

Die Migration bewirkt eine religiöse Neuzusammensetzung und Diversifikation, doch darüber hinaus verlangt sie von den Einwanderern, dass sie ihre religiösen Erfahrungen an den religiösen Rahmen anpassen, den sie in der neuen Umgebung vorfinden. Ein wichtiger Unterschied zwischen dem Katholizismus der Vereinigten Staaten und der katholischen Erfahrung in jedem beliebigen lateinamerikanischen Land besteht darin, dass der amerikanische Katholizismus niemals ein „nationaler Katholizismus" gewesen ist, der eine nationale Identität definiert, wie es in den lateinamerikanischen Ländern der Fall ist, sondern ein Katholizismus,

der zu keiner Zeit mit dem Staat verbunden gewesen oder von ihm unterstützt worden ist und keinerlei Bedeutung für die nationale Identität gehabt hat.

Auch wenn die Marienverehrung ein gemeinsames Charakteristikum ist, drückt sie sich doch in Frömmigkeitsformen aus, die sich von Nation zu Nation unterscheiden wie etwa *La Virgen de la Caridad del Cobre* für die Kubaner, *La Purísima* für die Nicaraguaner, *Lujan* für die Argentinier, *Aparecida* für die Brasilianer oder *Chiquinquirá* für die Kolumbianer. Und auch für die nichtreligiösen Einwanderer sind die unterschiedlichen Marien ein Symbol für das, was es heißt, Kubaner, Nicaraguaner, Argentinier, Brasilianer oder Kolumbianer zu sein. Diese unterschiedlichen Anrufungen zeigen, welche kulturelle und nationale Vielfalt sich hinter der Herkunft jeder der Gruppen verbirgt, die der in den Vereinigten Staaten entstandenen Identität der *Latinos* oder *Hispanics* zugerechnet werden. Diese Vielfalt erwächst aus der Existenz eines Sektors, der nicht nur in wirtschaftlicher, politisch-ideologischer und kultureller Hinsicht von Bedeutung ist, sondern zudem religiöse und ethnische Unterschiede aufweist, die beachtet werden müssen.[6]

Die kubanische *Virgen de la Caridad del Cobre* ist ein starkes Symbol der nationalen und religiösen kubanischen Identität. Zunächst nur ein lokaler Kult in einer Sklavengemeinde des 17. Jahrhunderts, wurde *La Caridad* im 19. Jahrhundert während des kubanischen Unabhängigkeitskriegs gegen Spanien zur Nationalheiligen und Verkörperung der kubanischen Identitätsfindung.[7] Ihre Verehrung wurzelt in der afrokubanischen Gemeinschaft und ist mit der afrikanischen Orisha Oshun gleichgesetzt worden[8], wobei die kubanische Mythologie allerdings von drei Männern (den drei Juans), einem Schwarzen, einem Spanier und einem Mestizen oder Indigenen spricht, die als Vertreter der drei wichtigsten kubanischen Ethnien mit der Erscheinung der Jungfrau in Verbindung gebracht werden. Laut Michelle Gonzalez ist die Erzdiözese Miami bestrebt, ihre eigene, offizielle Geschichte der *Caridad* zu konstruieren und alles daraus zu tilgen, was mit Schwarzen und Sklaven zu tun hat - möglicherweise eine Folge der übermäßigen Anglisierung des katholischen Klerus in Amerika.[9]

Für die in den Vereinigten Staaten lebenden Kubaner ist die *Virgen de la Caridad* eine machtvolle politische Darstellung ihrer Identität und offenbart aus ihrer Sicht Gottes vorrangige Option für die Exilgemeinschaft.[10] Monseñor Roman, dem Gründer und Ruhestandsgeistlichen der *Ermita*, zufolge hilft diese Verehrung dem Klerus, die nominellen Katholiken und insbesondere die Katholiken ohne religiöse Bildung zu erreichen, die den Wallfahrtsort häufig besuchen.[11]

Die Autorin

Dr. Ana María Bidegain, geb. in Colonia Suiza in Uruguay, studierte in Uruguay und promovierte in Löwen, Belgien. Sie lebte und unterrichtete über zwanzig Jahre in Kolumbien und ist jetzt außerordentliche Professorin für Religionsstudien und Leiterin des Instituts für Kolumbienforschung an der Internationalen Universität von Florida in Miami. Veröffentlichungen u.a.: Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad (2005); Globalización y diversidad religiosa en Colombia (2005); Colombia transnational (zus. mit L. Eduardo Guarnizo und C. Pineda, 2007). Anschrift: 3301 NE 5th Ave. Apt 411 Miami, Florida 33137, USA. E-Mail: bidegain@fiu.edu.

Die nicaraguanische Verehrung der *Purísima* beginnt in der spanischen Kolonialzeit. 1857 durch die Organisation der *Legión de María* gestärkt, wurde sie jedoch erst 2001 von der Nicaraguanischen Bischofskonferenz unter dem Vorsitz von Miguel Kardinal Obando y Bravo offiziell als Patronin anerkannt. *La Purísima Virgen María* wird von den nicaraguanischen Einwanderern in verschiedenen katholischen Gemeinden und überall dort verehrt, wo Nicaraguaner leben. Ihre Präsenz in Miami ist seit dem Ende der 70er und den 80er Jahren ebenfalls eng mit politischen Aktivitäten insbesondere der „Contra" - der gegen die herrschende Sandinistenpartei gerichteten Konterrevolution - verknüpft.
Die Kirche der Göttlichen Vorsehung in der Stadt Sweetwater im Westen des Miami-Dade County, wo sich viele Mitglieder der nicaraguanischen Gemeinschaft niedergelassen haben, ist eines der wichtigsten Zentren der Verehrung der *Purísima,* obwohl diese auch in anderen Gebieten von Miami-Dade existiert. Mehrere nicaraguanische Frauen[12] in diesen Vierteln nehmen das Verdienst für sich in Anspruch, als Erste die *Griteria*[13] gefeiert zu haben, doch es scheint eine Gruppe nicaraguanischer Frauen unter Führung von Violeta Ocampo gewesen zu sein, die am 7. Dezember 1979 auf dem Parkplatz des Einkaufszentrums der *Holiday Plaza* damit begonnen haben, die *Purísima* zu feiern.[14]
Für die katholischen Kolumbianer wurde in 23 Pfarreien der Erzdiözese mit kolumbianischer Mehrheit in der Mittel- und Oberschicht die Erzbruderschaft der Jungfrau von Chiquinquirá organisiert. Unter anderem reagierte man damit auf die Notwendigkeit, die traditionelle religiöse Identität wie das Rosenkranzgebet in der Familie und in der Gemeinde und die Feier von Traditionen wie der Novene zur Vorbereitung auf Weihnachten anzuerkennen. Die *Virgen de Chiquinquirá* wird seit dem 16. Jahrhundert verehrt. Sie wurde zur Patronin des Gebiets von Nueva Granada ernannt und mit einem großen Fest gefeiert.[15] Als Kolumbien unabhängig geworden war und Bolívar sich um die Anerkennung der Unabhängigkeit und ein neues Konkordat bemühte, rief der Papst sie 1829 zur Nationalheiligen aus. Seit dem Krieg der Tausend Tage (1899-1902) entwickelte sie sich zu einer zentralen Figur für die Mitglieder der konservativen Partei und wurde 1919 von Präsident Marco Fidel Suárez gekrönt, der mit dieser Geste den Friedensprozess konsolidieren wollte.[16] Auch wenn die *Chiquinquirá* sich in der Mitte des 20. Jahrhunderts die Verehrung mit anderen Gnadenbildern wie denen von El Carmelo, Las Lajas oder Maria Auxiliadora teilen musste, kam sie im Zuge eines Friedensprozesses in den 80er Jahren zu neuer Popularität, als führende Politiker die Auffassung vertraten, dies sei der einzige Weg, um dem Blutvergießen ein Ende zu bereiten. Als Johannes Paul II. 1986 Kolumbien besuchte, betete er im Namen der kolumbianischen Nation:

„Jungfrau vom Rosenkranz, Königin Kolumbiens, unsere Mutter! Bitte jetzt für uns.
Gewähre uns das unschätzbar wertvolle Geschenk des Friedens, die Überwindung allen Hasses und allen Zorns, die Versöhnung aller Brüder und Schwestern.
Dass die Gewalt und die Guerilla ein Ende haben.
Dass der Dialog voranschreitet und sich verfestigt und ein friedliches Miteinander

seinen Anfang nimmt.
Dass sich neue Wege der Gerechtigkeit und des Wohlstands auftun.
Darum bitten wir dich und zu dir rufen wir, du Königin des Friedens."[17]

Diese Perspektive wurde mit der Gründung der Erzbruderschaft der Jungfrau von Chiquinquirá wiederaufgegriffen und „hatte große Wirkung auf viele Kolumbianer, die zwischen 1998 und 2004, als der neuerliche Kriegsausbruch und die Bedrohung durch die Guerilla und die Paramilitärs eine massive und verzweifelte Auswanderungsbewegung auslösten, das Land verlassen und Zuflucht gesucht hatten"[18]. „Die Schaffung der Erzbruderschaft der Jungfrau vom Rosenkranz durch den kolumbianischen Priester Álvaro Pinzón, der mit dem Kirchengericht von Miami in Verbindung stand, war ein Weg, die kolumbianische katholische Gemeinde in Miami zu einen."[19]
„Nach der Einführung der neuen Sicherheitsgesetze und der verstärkten Kontrollen des Migrationsflusses war die Durchreise durch die Vereinigten Staaten nicht mehr ohne Visum erlaubt; das war eine der Möglichkeiten gewesen, ins Land zu kommen und dort zu bleiben, wenn die Kolumbianer und Kolumbianerinnen nicht mit einem Touristen- oder Studentenvisum einreisen konnten. Damit wurde der Migrationsfluss erschwert, und es war komplizierter, Asyl oder politische Zuflucht zu erhalten; von diesem Zeitpunkt an hatten nur noch sehr reiche Einwanderungswillige die Möglichkeit einer legalen Lösung, weil sie als Investoren ein Visum bekamen."[20] Die Immigranten nicht nur aus Mexiko und Mittelamerika, sondern auch aus Südamerika und der Karibik, die nicht über die geforderten Einreisedokumente verfügten, wählten nun den Weg durch Mexiko, durch die Wüste oder über den Fluss oder traten in zerbrechlichen Booten die Reise übers Meer an. Vielen dieser Menschen hat die katholische Kirche über die Caritas sowohl auf Gemeinde- wie auch auf Diözesanebene geholfen: bei der Suche nach einer Unterkunft, mit Jobbörsen und mit juristischer Unterstützung, um ihre Situation nötigenfalls zu legalisieren.

Transnationale Spiritualität mit historischen Wurzeln

Der Blick auf die verschiedenen Formen der Marienfrömmigkeit erlaubt es uns, die größeren historischen Veränderungen und Kontinuitäten gewissermaßen von innen zu erforschen, um zu verstehen, wie die Gemeinden ihre religiösen Praktiken neu schaffen, indem sie alte Formen bewahren, diesen jedoch einen neuen Sinn geben. Dieser neue Sinn entspricht der veränderten Wirklichkeit, in der sie leben und die Richtlinien umsetzen müssen, mit denen die eigene Kirche auf ihr religiöses Empfinden einzugehen versucht. Für die drei Nationalitäten stellen ihre jeweiligen Marienverehrungen Formen dar, ihre während der spanischen Kolonialisierung gewachsenen religiösen Traditionen aufrechtzuerhalten, die nicht von ihrer aus Zeiten des Konflikts hervorgegangenen nationalkatholischen Identität

zu trennen sind. Gleichzeitig ist die Marienfrömmigkeit zuinnerst mit der Geschichte und Identität des Weltkatholizismus und mit allen Diskussionsräumen verknüpft, aus denen er sich zusammensetzt.

Marias Anerkennung als Mutter Christi wird von allen Christen akzeptiert. Die Marienverehrung manifestierte sich anfänglich mit der Anrufung Marias als der *Theotókos* (Gottesgebärerin) auf dem Konzil von Ephesus, das im Jahr 431 abgehalten wurde. Der Kult oder die Verehrung Marias und der Rosenkranz als das Mariengebet schlechthin sind seit dem Mittelalter fester Bestandteil der katholischen Identität. Die marianische Frömmigkeit ist einerseits mit den historischen Bedingungen, in denen sie sich entwickelt hat, und andererseits mit der Frage der Anerkennung oder Nichtanerkennung der Unbefleckten Empfängnis verknüpft. Als der heilige Dominikus de Guzmán OP sich zu Beginn des 13. Jahrhunderts der Aufgabe widmete, gegen die Albigenser zu predigen, soll ihm die Jungfrau erschienen sein, ihn das Rosenkranzgebet gelehrt und ihm aufgetragen haben, dieses als mächtige Waffe gegen die Feinde des Glaubens zu verbreiten - eine Tradition, die von den Dominikanern und später auch von anderen Orden fortgesetzt worden ist. Als die Spanier am 7. Oktober 1571 in Lepanto über die Osmanen siegten, waren sie überzeugt, einen Teil ihres Sieges der Jungfrau zu verdanken, zu der sie vor der Schlacht einen Rosenkranz gebetet hatten. Pius V. erkannte dieses marianische Eingreifen an, und der 7. Oktober wurde zum gesetzlichen Feiertag zu Ehren der Jungfrau vom Rosenkranz erklärt. Von diesem Zeitpunkt an bildeten sich zahlreiche Bruderschaften und Vereine um diese Andachtsform und religiöse Praxis. Die gesamte *Conquista* und die amerikanische Kolonialisierung erfolgten unter der Anrufung der heiligen Maria.[21] In Amerika wie auch in Spanien und großen Teilen Europas verfocht man die von Duns Scotus aufgestellte These, dass Maria von Geburt an kraft göttlichen Privilegs von der Erbsünde verschont geblieben sei.[22]

So, wie die Marienfrömmigkeit in Europa als Mittel im Kampf gegen die Irrlehrer diente, wurde sie während der amerikanischen *Conquista* als „mächtige Waffe" eingesetzt, damit die indigene Bevölkerung und die versklavten Afrikaner den neuen Glauben akzeptierten - sei es aufgrund der synkretistischen Verschmelzung Marias mit weiblichen Gottheiten (Tonantzin, Pachamama, Oshun oder Yemanyá) oder aufgrund der Neugier, die die bunten Rosenkränze als Sakralobjekte erregten. Für die Missionare war Maria, die Fürbitterin, der Weg, um ihren göttlichen Sohn bekannt zu machen. Der Rosenkranz, der auch in Abwesenheit eines Priesters gebetet werden kann, wurde seither und bis ins 20. Jahrhundert zu der am tiefsten verwurzelten religiösen Praxis in Lateinamerika.[23]

Die drei Marienanrufungen, von denen wir gesprochen haben, die kolumbianische *Chiquinquirá* (vom Rosenkranz), die nicaraguanische *Purísima* (die Unbefleckte) und die kubanische *Caridad del Cobre* (von der Nächstenliebe) entstanden als Äußerungen der Frömmigkeit der armen Bevölkerung während der Kolonialzeit und wurden infolge ihrer Popularität dann auch von der Amtskirche und von den politischen Autoritäten anerkannt. Die Marienverehrung wurde zu verschiede-

nen Zeiten in der Geschichte immer dann institutionell gestärkt, wenn es zu Überschneidungen des politischen und des religiösen Bereichs kam, und zwar sowohl in der Kolonialzeit als auch in der republikanischen Ära, als sich eine nationale Identität herausbildete.

Die Renaissance der marianischen Kongregationen und insbesondere der Töchter Mariens im 19. Jahrhundert ist in Europa und in Lateinamerika ebenfalls mit dem Kampf gegen den Liberalismus und sämtliche sozialen Veränderungen einschließlich der Rolle der Frau in der Gesellschaft verbunden und wurde durch die Haltung Roms und die ihr zugrundeliegenden historischen Umstände angestoßen. Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis, das Pius IX. 1854 verkündete, war, auch wenn es sich um eine jahrhundertealte Debatte handelte und die Bischöfe einstimmig entschieden hatten, eine Methode, den mit der Französischen Revolution begonnenen Prozess in die Schranken zu weisen, und eine natürliche Folge der Einigung Italiens und des Verlusts des Kirchenstaates. Maria und das Rosenkranzgebet waren die Waffe, die man einsetzte, um sich den „Irrlehren" der Moderne zu stellen: dem Liberalismus, dem Modernismus, dem Sozialismus und dem Protestantismus - und sie waren ein Weg, um das seelsorgliche Augenmerk nun der Familie und der Rolle zuzuwenden, die die Frau übernehmen muss, um nach dem Vorbild Marias ein katholisch geprägtes Familienleben aufrechtzuerhalten.

Für die drei Gruppen stehen die jeweiligen marianischen Andachtsformen, auch wenn sie sie mit anderen Gemeinden teilen, vor allem für ihre nationale religiöse Tradition, und so entwickeln sich unterschiedliche Methoden, um die religiöse Erfahrung der Einwanderer mit ihren ursprünglichen Traditionen und gleichzeitig mit den kirchlichen Autoritäten zu verknüpfen, die die nationale Kirche repräsentieren. Die Gnadenbilder sind von ihren angestammten Plätzen hergebracht und im Rahmen von Massenfeierlichkeiten inthronisiert worden. Im Fall der kolumbianischen und der nicaraguanischen Gemeinde geschah dies sogar in Anwesenheit der Rektoren der nationalen Wallfahrtsstätten P. Omar A. Sánchez OP[24] bzw. Monseñor Rodrigo Urbina[25]. Darüber hinaus wurden zwischen den Pfarreien von Miami und den jeweiligen Wallfahrtsorten vielfältige Aktivitäten organisiert: von Geldspenden für soziale Werke bis hin zur Organisation von Pilgerfahrten und Arbeitsgruppen, die sich während der Ferien an den sozialen Initiativen der betreffenden Wallfahrtsstätten beteiligten.[26]

Der Bezug zur Nation ist so stark, dass man sogar die Anwesenheit und die Anerkennung der kirchlichen Behörden der Herkunftsländer sucht und auf diese Weise die nationale mit der religiösen Identität und der Anerkennung durch die politischen Autoritäten verknüpft. So luden die Kolumbianer den Erzbischof von Bogotá und Primas von Kolumbien Kardinal Rubiano zur Inthronisation der Jungfrau von Chiquinquirá ein und lösten damit einen Streit unter den Gemeinden aus, die ihn beherbergen wollten. Dieser Streit konnte erst beigelegt werden, als die Konsulin Carmenza Jaramillo den Kardinal in das kolumbianische Konsulat - gewissermaßen auf neutrales Terrain - einlud, was das besondere Gesicht der Säkularisierung in Kolumbien deutlich macht. Und auch bei den Nicaraguanern

ist die Jungfrau mit der nationalen Tradition verbunden: 1992 setzte man durch, dass in Sweetwater ein nicaraguanischer Pfarrer eingesetzt wurde, der die Gemeinde betreuen und ihr den Charakter nicaraguanischer Religiosität verleihen sollte - und auch dies wurde in Nicaragua zu einem Politikum. Kardinal Obando y Bravo besuchte die um die *Purísima* versammelte nicaraguanische Gemeinschaft. Im Fall der Kubaner besteht eine ähnliche Verbindung zu kubanischen Exilpolitikern.

Auch wenn die kirchlichen Behörden von Miami diese nationalreligiöse Präsenz der jeweiligen in Miami wohnhaften Gruppen anerkennt, richten sich ihre Bemühungen darauf, alle diese Andachtsformen so zu kanalisieren, dass daraus eine feste religiöse Einheit unter dem Schutz der Jungfrau von Guadalupe als Patronin des amerikanischen Kontinents entstehen kann. Damit folgen sie den von Johannes Paul II. aufgestellten Richtlinien und propagieren gleichzeitig eine Form der Marienfrömmigkeit, durch die keine der mehrheitlichen Gruppen bevorzugt wird. Beobachter vermuten, Johannes Paul II. habe dadurch, dass er eine schwangere Jungfrau wie die von Guadalupe als Patronin Amerikas inthronisierte, der Bewegung *Pro Vita* den Rücken stärken wollen.[27] Man muss jedoch auch die Tatsache anerkennen, dass der lateinamerikanische Katholizismus, der in erster Linie durch die Mexikaner repräsentiert wird, innerhalb des US-amerikanischen Katholizismus das stärkste Wachstum aufweist und dass die Gestalt der *Guadalupe* seit César Chávez' Mobilisierungen zur Verteidigung der Würde der eingewanderten Arbeitnehmer in den 60er Jahren sehr eng mit der sozialen Bewegung Lateinamerikas verknüpft gewesen ist. Gestärkt wurde diese Andachtsform zudem durch die Verantwortlichen des von der Bischofskonferenz der USA geförderten Prozesses der *Encuentros* (Begegnungen)[28] des hispanischen Volkes, die, beeinflusst von den Vorschlägen Pauls VI. zur Marienverehrung und den Maßgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils, der marianischen Frömmigkeit einen neuen Sinn gaben. Obwohl also Maria einerseits zu einer Zeit, als die Gruppen der Pfingstbewegung bereits auf dem Vormarsch waren, die Bannerträgerin der katholischen Identität war, wurde das Geschehen von Guadalupe andererseits vor dem Hintergrund der 60er Jahre neu interpretiert. Die Jungfrau von Guadalupe bot eine echte Pädagogik für die Unterdrückten, als sie Juan Diego „ermächtigte" und zeigte, wie man den eigenen Armen eine Stimme geben muss, damit sie von sich aus sprechen. So, wie Maria ihrem Sohn das Leben schenkte, schenkte dieser einer neuen Kirche in der „neuen Welt" das Leben.[29] Im Kontext der Vereinigten Staaten wurde diese Sichtweise von Virgilio Elizondo[30] und anderen Theologen übernommen und vertieft, die bestrebt sind, den Zusammenhalt der Bewegung zum Schutz der Rechte und der Würde der Immigranten zu stärken.

In diese Marienverehrung lässt sich nicht nur jede nationale hispanische Gemeinde, sondern auch die englischsprachige Gemeinschaft in ihrer ganzen ethnischen Vielfalt sowie die in Miami stark vertretene haitianische Gemeinschaft einbinden. Die Erzdiözese hat eine jährliche Wallfahrt zur Jungfrau von Guadalupe eingeführt, die alle Gemeinden der Erzdiözese miteinbezieht und in diesem Jahr in

einem besonders feierlichen Rahmen stattfinden wird, da die Erzdiözese den 50. Jahrestag ihrer Gründung begeht.[31]

Schlussfolgerung

Für einen wichtigen Teil der hispanischen Einwanderer in Miami stellt das Religiöse einen der Faktoren dar, in denen die Migrationserfahrung ihre Wurzeln und Bedingungen findet, und ist zugleich ein Teil des dynamischen Prozesses der Schaffung sozialer Netze, die die räumliche Mobilität und das berufliche, soziale, politische und kulturelle Leben für die Migrantenbevölkerung selbst wie auch für ihre Verwandten, Freunde und Gemeinden in den Herkunftsländern und in Miami strukturieren. Die Zugehörigkeit zu einer religiösen Einrichtung wie der katholischen Kirche mit ihrer reichen Erfahrung im Bereich der Transnationalität erlaubt es ihnen, sich in dem neuen Umfeld zu integrieren und ihre traditionellen religiösen Praktiken in einem anderen kulturellen Rahmen und Kontext neu zu schaffen. Auf diese Weise werden die Andachtsformen entsprechend den Bedürfnissen der Bevölkerungsgruppen und den von den neuen religiösen Autoritäten ausgegebenen Richtlinien angeglichen oder aussortiert, ohne dass dadurch jedoch die Beziehungen mit den Ursprungsgemeinden verloren gehen - in vielen Fällen erhalten die alten Praktiken und die Beziehungen zu den früheren religiösen Autoritäten sogar neue Impulse.

In Miami, wo die Immigranten eine neue Gemeinschaft mit starken transnationalen Erfahrungen bilden, müssen sie ihr spirituelles Leben in einer Form neu schaffen, die es ihnen erlaubt, sowohl ihrem vergangenen als auch ihrem gegenwärtigen Leben Sinn und Einheit zu geben. Die von Auswanderung und Exil verursachte Entwurzelung macht es unabhängig von den ideologischen Ursachen notwendig, zu den Ursprüngen, zu den elementarsten und grundlegendsten Formen zurückzukehren, die die frühere religiöse Existenz geprägt haben, indem man die eigenen transnationalen Bande der katholischen Spiritualität stärkt, ohne deshalb auf die Ausdrucksformen der Vielfalt und die Räume des sozialen, ethnischen, politischen und ideologischen Disputs und Austauschs zu verzichten.

[1] Luis Eduardo Guarnido, *El Estado y la migración Global colombiana*, in: Migración y Desarrollo, Nr. 6, hg. v. Red internacional de migración y desarrollo Zacatecas, Mexiko 2006, 79-101, Internet: www.redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/660/66000603.pdf (April 2008).

[2] Den Daten der Zählung zufolge sind 61 Prozent dieser Bevölkerung Lateinamerikaner, 18 Prozent sind weiß, 18 Prozent schwarz, 1,5 Prozent Asiaten und 1,5 Prozent Europäer, vgl. Internet: www.miamidade.gov/planzone/pdf/PopulationGlance.pdf. Die Kubaner machen 45 Prozent der Gesamtbevölkerung aus, der Anteil der Haitianer, Nicaraguaner und Kolumbianer ist mit jeweils rund 7 Prozent nahezu gleich groß; dann folgen die Einwanderer aus der Dominikanischen Republik, aus Honduras, Venezuela, Peru, Jamaica und Argentinien mit jeweils 1,7 Prozent der Gesamtbevölkerung und schließlich Mexiko, El Salvador, Brasilien, Ecuador, Chile, Guatemala, Panama und Uruguay mit jeweils 0,4-0,9 Prozent, vgl. Internet: www.miamidade.gov/planzone/pdf/PopulationGlance.pdf (10. April 2008), bereitgestellt vom Miami-Dade County Department of Planning and Zoning, Miami, Mai 2007.

[3] www.thearda.com/mapsReports/reports/counties/12086_2000.asp (10. April 2008). Die Erzdiözese Miami umfasst außerdem andere Countys wie Monroe und Brower, in denen 428 Priester, 50 Ordensbrüder, 3000 Ordensschwestern und 150 Diakone eine katholische Bevölkerung von 1.300.000 Personen in 118 Gemeinden und Missionen seelsorglich betreuen.

[4] www.thearda.com/mapsReports/reports/counties/12086_compare.asp.

[5] www.pewforum.org/newassets/surveys/hispanic/hispanics-religion-07-final-feb08.pdf.

[6] Die Theologin Michelle A. Gonzalez hat bereits auf den afrikanischen Einfluss in den kubanischen religiösen Traditionen hingewiesen, vgl. ihr Buch *Afro-Cuban Theology. Religion, Race, Culture and Identity*, Gainesville 2006.

[7] Gonzalez, *Afro-Cuban Theology*, aaO., Kap. 5, 78-101.

[8] Oshun bedeutet in der afrikanischen Yoruba-Tradition „Ursprung des Lebens". Sie ist eine Göttin, eine sehr zentrale Gestalt mit vielfältiger (wirtschaftlich-politischer, seherischer, mütterlicher, natürlicher, therapeutischer) Macht, die eng mit dem menschlichen Geschick verknüpft ist. Wie die Jungfrau Maria ist auch sie eine Fürsprecherin, vgl. Gonzalez, *Afro-Cuban Theology*, aaO., 88.

[9] „Meine Verehrung für die *Caridad* verbindet mich mit Kuba, mit den Festen bei meiner Großmutter, die uns Zöpfe flocht und uns gelbe Kleider anzog, um die Novene zu halten, an der alle Vettern und Kusinen teilnahmen. Vor allem aber ist die Jungfrau da, um für mich zu bitten und mich daran zu erinnern, dass die *Caridad*, die Nächstenliebe, das Wichtigste ist. Das hat mir geholfen, mich zu öffnen: die, die kamen, aufzunehmen und mich mit ihnen anzufreunden: mit den Kolumbianern und anderen, die in meine Gemeinde gehen. Ich weiß nicht, manchmal sind wir sehr unterschiedlich, manchmal sehe ich, dass wir dieselben Dramen erleben, und auch wenn die Zeit vergeht und wir ganz legal alle Rechte haben, spüre ich, dass wir nicht von hier sind - aber von dort sind wir auch nicht", Olga, 58, Personal der F.I.U., Interview vom 18. Februar 2008.

[10] Thomas Tweed, *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at A Cuban Catholic Shrine in Miami*, New York 1997.

[11] Monseñor Roman, ehemaliger Geistlicher der *Ermita*, Besuch und Interview vom 29. Mai 2008.

[12] „Doña Elvia Vega, eine leidenschaftliche *Gritería*-Veranstalterin, versichert, sie habe 1982 die erste *Gritería* organisiert, die jemals in Miami von einer Familie veranstaltet wurde. Als ihre Freunde zu sehr mit ihrer Arbeit beschäftigt waren, um sich um ihre *Purísima* zu kümmern, beschloss sie, ihren Altar auf die Straße zu stellen und die Passanten fürs Singen zu belohnen. Von diesem Tag an begann eine wachsende Anzahl von Anwohnern der *Avenida 103*, Altäre aufzustellen, bis diese Straße sich zu einem Zentrum der *Gritería* entwickelte. Andere *Gritería*-Gruppen finden sich in einem Wohnviertel in der Nähe der *Plaza 95*. Eine der Organisatorinnen, Gloria Ortiz, betont, dass sie dieses Fest aufgrund eines Gelübdes jedes Jahr veranstaltet, seit die Jungfrau ihr geholfen und ihren Sohn von einer schweren Krankheit geheilt hat. Doña Socorro Castro de Sevilla dagegen, die an der Organisation einer jährlichen *Gritería* in Little Havana beteiligt ist, sagt, ihr mache das Brauchtum Freude", K. Borland *Folklife of Miami's Nicaraguan Communities*, Internet: www.historicalmuseum.org/folklife/folknica.htm.

[13] Die Menschen und vor allem die Kinder laufen von einer Seite zur anderen, singen Auszüge aus Weihnachtsliedern und rufen (span.: *gritar*) den traditionellen Satz: „Quien causa tanta alegría? La concepción de María!" („Wer verursacht solche Freude? Marias Empfängnis"). Im Gegenzug erhält jeder sein „Paket".

[14] Emma Fonseca, *La Purísima en Nicaragua*, Miami 2004.

[15] William Elvis Plata Quesada, *Religiosos y sociedad en Nueva Granada (Colombia). Vida y muerte del Convento Dominicano de Nuestra Señora del Rosario, Santa Fe de Bogotá, siglo XVI-XIX*, Dissertation an der Universitätsfakultät Notre-Dame de la Paix, Namur 2008.

[16] „1815 sollten die Juwelen, die die Pilger der Jungfrau dargebracht hatten, die patriotischen Truppen unterstützen. Im April 1816 stahl der spanische General Serviez das Bild und brachte es, unter einer Zeltplane versteckt, nach Cáqueza, von wo aus es zurückgeholt und wieder an den Wallfahrtsort gebracht wurde. 1823 weihte Bischof Lasso de la Vega die Basilika. 1829 approbierte Papst Pius VIII. das Messformular zu Unserer Lieben Frau. 1910 genehmigte Papst Pius X. die Krönung, die am 9. Juli 1919 in Bogotá stattfand", Fray José Medrano Prieto OP (Hg.), *Santuario Mariano De Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá,* Chiquinquirá 2004.

[17] Johannes Paul II., Päpstliche Reise nach Kolumbien, Gebet und Weiheakt an die Jungfrau in der Basilika Unserer Lieben Frau von Chiquinquirá, Donnerstag den 3. Juli 1986, Internet: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/july/documents/hf_jp-ii_spe_19860703_vergine-chiquinquira_sp.html (19. April 2008).

[18] Carmenza Jaramillo, ehemalige kolumbianische Konsulin in Miami, Interview vom 20. Mai 2008.

[19] Felipe J. Estevez STD, Weihbischof der Erzdiözese Miami, Interview vom 15. Mai 2008.

[20] Carmenza Jaramillo, Interview vom 20. Mai 2008.

[21] Plata Quesada, *Religiosos y sociedad,* aaO., 79.

[22] Pascual Rambla OFM, *Tratado popular sobre la Santísima Virgen;* Teil III, Kap. V: Historia del dogma de la Inmaculada Concepción, Barcelona 1954, 192-210, Internet: www.franciscanos.org/virgen/rambla.html.

[23] In Brasilien waren die von den schwarzen Sklaven selbst erbauten Kirchen „de los negros" normalerweise Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz geweiht.

[24] Der Rektor der Basilika Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz von Chiquinquirá in Kolumbien, P. Omar Alberto Sánchez, war Ehrengast und überreichte P. Pinzón und der Bruderschaft eine Replik des Bildes der Jungfrau von Chiquinquirá, in: *La Voz Católica,* Miami, Dezember 2004, Bd. 52, Nr. 11, Internet: www.vozcatolica.org/79/index.htm (15. April 2008).

[25] Monseñor Rodrigo Urbina, Rektor der Basilika Unserer Lieben Frau von der Unbefleckten Empfängnis von El Viejo in Chinandega, Nicaragua, wo das Bild aufbewahrt wird, in: *La Voz Católica,* 30. September 2002, Bd. 50, Nr. 8, Y 9, Internet: www.vozcatolica.org/55/index.htm (15. April 2008).

[26] Abgesehen von der Unterstützung der im Umkreis der Wallfahrtsstätte von Chiquinquirá organisierten sozialen Initiativen haben die Mitglieder der Kongregation sich aktiv an Ereignissen und Aktivitäten von „El minuto de Dios" beteiligt, einer von den Eudisten geleiteten Organisation, die sehr wichtige Projekte im Bereich des sozialen Wohnungsbaus, der elementaren bis hin zur universitären Bildung, der Unterstützung schwerstbenachteiligter Personen und der Pflege von todkranken Menschen und insbesondere von AIDS-Patienten durchführt. Dieser Organisation spendet die Kongregation jährlich etwa 60.000 Dollar.

[27] Felipe Estévez, Weihbischof der Erzdiözese von Miami, Interview vom 15. Mai 2008.

[28] „Der erste nationale *Encuentro* der Hispanics ruft zu einer stärkeren Beteiligung der spanischsprachigen Bevölkerung an der Führung und Entscheidungsfindung auf allen Ebenen innerhalb der katholischen Kirche auf; er fordert zudem die Schaffung spezifischer Strukturen für den priesterlichen Dienst", Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten, Zeittafel zur Geschichte der hispanischen Bevölkerung, Internet: www.usccb.org/hispanicaffairs/demosp.shtml#3 (10. Mai 2008). „Nachdem man sich unter den *Hispanics* mehrere Jahre lang auf die Einrichtung kirchlicher Basisgemeinden und anderer grundlegender Organisationsformen konzentriert hat, definiert der zweite *Encuentro* im Jahr 1977 das gesuchte Kirchenmodell als eine aufgeschlossene, multikulturelle, spirituell lebendige, durch einen Prozess der Evangelisierung geeinte und kreative Kirche. Darüber hinaus waren zwei weitere Merkmale von Bedeutung: eine feiernde und eine marianische Kirche", Edgar Beltran, Interview vom 30. April 2008. Edgar Beltran war zu dieser Zeit Leiter des Sekretariats für hispanische Angelegenheiten und

ein wichtiger Mentor der kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika sowie der *Encuentro*-Bewegung in den USA.

[29] Ebd.

[30] Virgilio Elizondo, *Guadalupe: Mother of the New Creation*, New York 1997.

[31] Vgl. die Seite zur Marienwallfahrt anlässlich des 50. Bestehens der Diözese, Internet: www.miamiarchdiocese.org/ip.asp?op=M153000.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Sterben um zu leben

Der Immigrant ohne gültige Papiere und das Ostergeheimnis

Daniel G. Groody

Das Verhältnis von christlichem Glauben und globaler Migration stellt uns drei Ebenen des Engagements und der Analyse vor Augen, die in einer Wechselbeziehung zueinander stehen: die pastorale Ebene, die spirituelle und die theologische Ebene. Die pastorale Ebene betrachtet unsere grundlegende Verantwortung *gegenüber* Immigranten und wie man jenen, die unterwegs in ein fremdes Land sind, die helfende Hand ausstreckt, um ihre Grundbedürfnisse zu befriedigen und für eine Strukturreform einzutreten. Die spirituelle Ebene schaut auf die inneren Prozesse, die sich in den Immigranten abspielen, und wie sie auf ihrem Weg, von Gott begleitet, reifen und wie dieser Weg sich als heilende, stärkende und Neues schaffende Kraft erweist. Die theologische Ebene fasst den Begriff *Migration* ins Auge und sieht ihn als zentrale Vorstellung, wie unsere Gottesbeziehung zu denken ist und was Menschsein in der Welt bedeutet. Alle drei Ebenen nehmen im Rahmen von Geschichten, welche die einzelne Person, die Gemeinschaft und die Gesellschaft betreffen, konkrete Form an. In einigen von ihnen zeigt sich, wie Liebe, Befreiung und Leben entstehen, andere dagegen münden in Erniedrigung, Entmenschlichung und Tod.

In diesem Beitrag möchte ich untersuchen, wie sich die Geschichten, die sich die Leute an der mexikanisch-amerikanischen Grenze erzählen, unter dem Einfluss des Evangeliums verändern und vor allem, welche Rolle dabei Rituale spielen. Zur Veranschaulichung konzentriere ich mich hier auf drei im Grenzgebiet aktive Gemeinschaften und ihre Rituale, die gegenüber den allgemein üblichen, kulturell geprägten Erzählungen die Funktion einer herausfordernden prophetischen Kri-

tik erfüllen. Diese vom Evangelium inspirierten Gemeinschaften helfen uns, eine ganz andere Geschichte zu erzählen, die sich vom gegenwärtigen sozio-politischen Umfeld wohltuend abhebt und der Vision des Evangeliums den Vorrang einräumt. Die These, die ich vertrete, lässt sich so umschreiben: während die in der heutigen Gesellschaft üblichen Geschichten über Immigranten einem Erzählfaden *vom Leben zum Tod* folgen, entdecken diese besonderen christlichen Gemeinschaften im Grenzgebiet Möglichkeiten, eine Geschichte nach dem Muster *vom Tod zum Leben* zu erzählen, welche die Welt und was Leben in ihr bedeutet, neu beschreibt.[1]

Immigration als Erzählung vom Leben zum Tod

Immigration, wie sie in den Vereinigten Staaten und vielen anderen Weltgegenden erfahren wird, handelt von der Hoffnung auf Leben auf der einen und von der Erfahrung des Todes auf der anderen Seite. Sie ist ein komplexer Vorgang, der sich nicht nur auf politische Grenzen bezieht, sondern auch auf die zwischen nationaler Sicherheit und menschlicher Unsicherheit, auf die Rechte des Souveräns und die Rechte von Menschen, auf das bürgerliche Recht wie auf das Naturrecht, auf Bürgerschaft wie auf Jüngerschaft. Während die Menschen schon seit Jahrhunderten in die Vereinigten Staaten eingewandert sind, so ist doch der Aufbruch in ein unbekanntes Land in den letzten Jahren immer gefährlicher geworden. Eine stets restriktive Grenzpolitik wurde 1994 weiter verschärft, doch die Ereignisse vom 11. September führten zu einer noch stärkeren militärischen Grenzüberwachung. Unter dem Zwang, die Grenze in weit abgelegenen Gebieten zu überschreiten, ohne entdeckt zu werden, nehmen die Migranten heute größere Risiken auf sich, um in die Vereinigten Staaten zu gelangen. Auch die Zahl derer, die dabei umkommen, wächst ständig an. Von denen, die die Grenze überqueren, stirbt gegenwärtig mehr als einer pro Tag: an Hitzschlag, an Erschöpfung durch die Hitze, an Unterkühlung, an Verkehrsunfällen; oder aber sie ertrinken und büßen aus vielen anderen Ursachen ihr Leben ein. Doch selbst wenn sie erfolgreich durchkommen, stehen sie vor inneren Herausforderungen: nicht nur, dass sie einen geographischen Ort gegen einen anderen austauschen, sondern auch menschliche Verbundenheit gegen Isolierung, eine vertraute gegen eine unvertraute Umgebung, Heimat gegen Fremde, was viele wie einen Wechsel vom Leben zum Tod empfinden.

Inmitten dieser Geschichte vom Leben zum Tod hin gibt es Orte, wo eine andere Geschichte in das Gewebe einer Kultur eingeflochten wird. Diese neue Geschichte gewinnt ihre Gestalt oft an den Rändern der Gesellschaft, abseits der großen Städte und an Orten, die kaum jemand kennt. Die Menschen, die in dieser Geschichte vorkommen, bieten nicht nur Hilfe, Heilung und Hoffnung für jene Menschen an, die von einem Ort zum andern unterwegs sind, sondern auch alternative Möglichkeiten zu leben, voranzukommen und in der Welt zu existieren. *Humane Borders* in Südarizona vermittelt uns durch Rituale, die konkrete

Hilfe leisten, einen Zugang zum Verständnis pastoraler Verantwortung gegenüber Immigranten; das *Valley Missionary Program* in Südkalifornien hilft uns mit seinen Ritualen des Teilens, die Spiritualität von Immigranten zu verstehen, und die jährliche Eucharistiefeier bei El Paso in Texas, USA, und in Juares im mexikanischen Bundesstaat Sonora vermittelt mit ihren Ritualen der Solidarität einen klaren Blick auf eine Theologie der Migration. Jede dieser Aktivitäten gibt uns die Möglichkeit, inmitten einer „Kultur des Todes" - so Johannes Paul II. - von einem Gott des Lebens zu sprechen. In einer von den Mächtigen beherrschten Gesellschaft vermitteln diese Gemeinschaften einen Einblick in den Sinn des Ostergeheimnisses im Licht der globalen Realität der Migration.[2]

Rituale konkreter Hilfen: Die Geschichte von *Humane Borders*

Von den verschiedenen Gruppen, die sich an der US-amerikanisch-mexikanischen Grenze um die Grundbedürfnisse von Immigranten kümmern, ist eine Organisation besonders hervorzuheben, da sie uns in das, was sich auf der pastoralen Ebene der Immigration abspielt, einen wertvollen Einblick vermittelt. Die Hauptaufgabe von *Humane Borders* mit Sitz in Tucson, Arizona, besteht darin, durstige Migranten, die die Wüstengebiete im Südwesten der USA durchqueren, ganz einfach mit einem Schluck Wasser zu versorgen.[3] Sie erfüllt diese Aufgabe durch ein tagtägliches Ritual: Sie stellt in den Wüstengebieten Wassertanks auf und sorgt dafür, dass sie stets gefüllt sind. Diese Behälter verteilen sich entlang abgelegener Routen, wo Migranten bei Temperaturen, die im Sommer auf über 48° C klettern können, bestimmt an die 80 km durchqueren müssen.

Humane Borders ist eine Organisation, die auf christlichem Glauben beruht und sich bemüht, das Grenzgebiet zu einer Zone zu machen, wo Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit noch einen Platz haben. Sie wurde am 11. Juni 2000 gegründet, kurz nachdem die junge 18-jährige Mutter Yolanda Gonzales Garcia den Tod fand, die ihrem Säugling, der überlebte, noch den letzten Tropfen Wasser gegeben hatte. Der Tod von Tausenden von Migranten in den folgenden Jahren gab der Organisation dann den letzten Anstoß, in der Wüste Wassertanks aufzustellen, um Migranten, die sonst verdursten würden, eine Überlebenshilfe zu bieten.

Das zentrale Logo von *Humane Borders* sind der Große Wagen und der Polarstern. Es verkörpert die „Kürbisflasche" der Anti-Sklaverei-Bewegung sowie das von der Schöpfkelle fließende Wasser, ein Symbol für die lebensrettende Mission von *Humane Borders*. Die Organisation verlangt von den Menschen nicht, einer bestimmten religiösen Denomination bzw. einem bestimmten Glauben anzugehören, sondern stellt sich klar unter den vom Evangelium erteilten Auftrag bei Matthäus 25,32, sich um die Geringsten der Gesellschaft zu kümmern und wendet auch Jesaja 49,10 auf sich selbst an, wo es heißt: „Sie leiden weder Hunger noch Durst, Hitze und Sonnenglut schaden ihnen nicht. Denn er leitet sie voll Erbarmen und führt sie zu sprudelnden Quellen."

Vorrangige Bedeutung hat nicht eine Lehre, sondern das Handeln. So bemerkt der Gründer Robin Hoover: „Für uns steht der Migrant im Mittelpunkt, nicht die Theologie."[4] Gleichzeitig jedoch räumt er ein, dass viele Aktivisten der Organisation sich von theologischen Überlegungen leiten lassen und dass Theologie durchaus eine zentrale Rolle spielt, die Geschichte von einer besseren Welt zu schreiben. *Humane Borders* zieht aus der priesterlichen, königlichen und prophetischen Tradition der christlichen Schriften die Konsequenz und beruft sich auf das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter als eine der bestimmenden Erzählungen der Organisation (Lk 10,25-37). Um es mit Hoover auszudrücken:

„Das Gleichnis hebt das prophetische Ideal hervor, indem es alle Menschen auffordert, die gemeinsamen menschlichen Bande zu erkennen, mit denen alle Menschen mit dem jeweils Nächsten verbunden sind. Es hebt das königliche Ideal hervor, indem es alle Menschen aufruft, sich von Liebe und Mitgefühl bestimmen zu lassen, die in der Sorge um den Verletzten am Straßenrand zum Ausdruck kommt. Und es unterstreicht die priesterliche Funktion, alle Menschen einzuladen, sich für den Aufbau einer Gesellschaft einzusetzen, wo auch die Wunden des Verletzten verbunden werden. Für uns zeigt sich dieser priesterliche, königliche und prophetische Dienst nicht nur in individuellen Werken der Nächstenliebe, sondern in der gemeinsamen Anstrengung, mit den Betroffenen unmittelbaren Kontakt aufzunehmen mit dem Ziel, den Verletzlichsten unserer Gesellschaft beizustehen: den Migranten in der Wüste." [5]

Die zehntausend Freiwilligen von *Humane Borders* haben über 40.000 Stunden konkrete Hilfsdienste geleistet, über 378.000 Liter Wasser verteilt, über 360.000 km zurückgelegt und über 2600 Fahrten in die Wüsten, zum Teil über 480 km weit, unternommen.[6] Abgesehen von dieser direkten Hilfe sieht *Humane Borders* es darüber hinaus noch als ihre Aufgabe an, für eine gesetzliche Regelung der Situation der Arbeiter ohne Papiere einzutreten sowie alles zu tun, um in Mexiko selbst bessere wirtschaftliche Verhältnisse zu schaffen. Sie führt Menschen aus vielen Glaubenstraditionen und mit vielen humanitären Interessen zusammen, die sich Tag für Tag versammeln, um das gleiche Ritual zu wiederholen: Wasser für die Migranten in die Wüstengebiete zu bringen, wobei sie die gemeinsame Hoffnung beseelt, „den Tod", wie Hoover sich ausdrückt, „aus der Immigration herauszuholen".[7]

Der Autor

Daniel G. Groody, CSC, ist katholischer Priester, Mitglied der Kongregation vom Heiligen Kreuz, Dokumentarfilmer und außerordentlicher Professor der Theologie und Leiter des Zentrums für Latino-Spiritualität und -Kultur an der Universität von Notre Dame. Er lebte und arbeitete viele Jahre in Lateinamerika und an der Grenze zwischen Mexiko und den USA. In seiner wissenschaftlichen Arbeit untersucht er die Zusammenhänge von Theologie, Migration und Globalisierung. Veröffentlichungen u.a.: Border of Death, Valley of Life: An Immigrant Journey of Heart and Spirit (2002); The Option for the Poor in Christian Theology (2007); Globalization, Spirituality, and Justice: Navigating the Path to Peace (2007); A Promised Land, A Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration (mit G. Campese, 2008). Preisgekrönt wurde Groodys Dokumentarfilm „Dying to Live: A Migrant's Journey". Homepage: www.nd.edu/~dgroody. Anschrift: 1 Corby Hall, Notre Dame, IN 46556, USA. E-Mail: dgroody@nd.edu.

Rituale des Teilens: das *Valley Missionary Program*

Das *Valley Missionary Program* ist ein Programm der katholischen mobilen Sozialarbeit mit dem Ziel, sich dem tieferen Hunger des menschlichen Herzens zuzuwenden und mitzuhelfen, jene zu heilen, zu stärken und mit ihrem Schicksal zu versöhnen, die das Trauma der Immigration durchlitten haben und in einer neuen Gesellschaft mit den vielfältigsten Formen von Diskriminierung konfrontiert werden. Die Organisation liegt in der ländlichen Gegend des Coachella-Tals im südlichen Kalifornien und ist eine Vereinigung von Laien und Klerikern, die fast gänzlich aus mexikanischen Immigranten besteht.[8] Sie wurde vom verstorbenen Pater Joseph Pawlicki CSC gegründet, der erkannt hatte, dass viele der dortigen Immigranten nicht nur mit wirtschaftlichen und politischen, sondern auch mit sozialen und seelischen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten. Zwei Jahrzehnte lang ging der Priester in die Lager zu den Migranten hinaus und zu einigen entlegenen Farmen, um im kleinen Rahmen „Gruppen"-Gottesdienste anzubieten. Mit der Zeit erkannte er die Notwendigkeit nachhaltigerer Ansätze, den Migranten beizustehen. Er begann mit dem Angebot unterschiedlicher Cursillo-Einkehrtage, doch im Laufe der Zeit arbeitete er zusammen mit den Immigranten ein eigenes Einkehrprogramm aus, das den spirituellen Bedürfnissen derer entgegenkommt, die über die Grenze kommen.

Das Programm ist aufgebaut um viertägige Exerzitien, das *Missionary Encounter*. Die zentralen Aktivitäten, Gespräche und Gottesdienste sind zwar unterschiedlich, doch im Kern bestehen alle aus Ritualen des Teilens. Diese Rituale eröffnen einen Raum, um mit dem Schmerz umzugehen, dass man in der Wüste einen Freund verloren, Kinder zurückgelassen hat, dass man eine neue Sprache lernt, zahllose Demütigungen über sich ergehen lassen muss und auf vielerlei Weisen das Gefühl hat, niemandem etwas zu bedeuten. Migranten haben nicht nur mit den physischen Anforderungen eines „3D-Jobs"[9] zu kämpfen, sondern auch mit dem Schmerz über zurückgelassene Familien, mit dem Abschied von der Heimat und dem Eintritt in eine fremde Kultur. Ständig werden sie daran erinnert, eine geringere Bildung, weniger Geld und in der amerikanischen Gesellschaft einen niedrigeren sozialen Status zu haben, mit anderen Worten: minderwertig und verfügbar zu sein. Solche Botschaften, ausgeschlossen zu sein und zurückgewiesen zu werden, vertiefen nur das ihnen vom kulturellen Umfeld vermittelte Gefühl, im Herzen verwundet zu sein, das in der Seele ein „Brandmal" hinterlässt, das, wie Virgilio Elizondo bemerkt, „schlimmer und dauerhafter ist als die Brandnarbe auf dem Gesicht des Sklaven, die das eingebrannte Kennzeichen des Sklavenhalters hinterlässt".[10] Eine Migration in die inneren Tiefen einer Person kann bisweilen mühevoller sein als eine physische Reise, denn sie bedeutet, über das zerbrechliche Selbstvertrauen hinaus einzudringen in die schmerzenden Territorien des Herzens und der Seele.

Zusammengenommen tragen diese Rituale durch Bildung einer alternativen Gemeinschaft, die den Migranten auch die Möglichkeit einer echten Gottesbegegnung erschließt, dazu bei, eine alternative Welt aufzubauen. Das Team, das die

Einkehrtage organisiert, hilft mit, den inneren Wert, die menschliche Würde und den seelischen Hunger jedes Teilnehmers in Ritualen sichtbar zu machen, die die Gemeinschaft in den Mittelpunkt stellen, in der Kultur verwurzelt und auf Christus hin ausgerichtet sind. Unsere Liebe Frau von Guadalupe spielt dabei neben der Gestalt von Juan Diego eine herausragende Rolle, wodurch die Migranten Gottes Gunst gegenüber jemandem erkennen, der wie sie in einer sozialen Randsituation lebte und gestärkt daraus hervorging.

Über sechzig Freiwillige, die selbst Migranten sind, bereiten sich über Monate auf die Gestaltung der Einkehrtage vor, in denen den Teilnehmern köstlich zubereitete Speisen aufgetragen und sie Tag und Nacht bedient werden, um ihnen in Wort und Tat das Gefühl zu geben, von Gott geliebt zu werden, willkommen zu sein und als die geschätzt zu werden, die sie als Menschen sind. Sie haben gemeinsame Schlafräume, gemeinsame Mahlzeiten und einen gemeinsamen Raum, wo sie sich zu kleinen Gemeinschaften zusammenfinden und zusammenwachsen können, indem sie ihre Geschichten miteinander teilen und in einer tiefergehenden Reflexion der Evangeliumsgeschichte ein Verständnis ihrer eigenen Geschichte zu gewinnen suchen. Viele dieser Gemeinschaften bestehen nach dem Ende der Einkehrtage noch lange Jahre weiter, manche überdauern sogar 30 Jahre. Diese Gemeinschaften haben eigens für sie gestaltete Rituale, worin die Migranten eingeladen werden, darüber zu sprechen, wer sie sind, was sie erfahren und was die Schriften ihrem Leben zu sagen haben.

Wenn wir hier aus Platzgründen auch nicht auf den Prozess und die Spiritualität der Immigranten dieser Organisation näher eingehen können, so ist doch eines gewiss: Die Einkehrtage fördern eine religiöse, soziale, affektive, moralische und sozio-politische Umkehr, die heilt, stärkt und eine christliche Gemeinschaft schafft, die humanisierend und befreiend wirkt. Eine solche Gemeinschaft trägt dazu bei, die eigene Identität neu zu begreifen: Sie lässt die Migranten ihr Leben nicht nur als wirtschaftlich bedingte Migration sehen, sondern als Pilgerreise bzw. als geistige Migration, die sie verpflichtet, nach draußen zu anderen Menschen aufzubrechen und sie in eine Gemeinschaft hineinzuholen, wo die Freundschaft mit Christus, mit anderen Menschen und dem Reich Gottes den Mittelpunkt bildet. Sie bietet ein überzeugendes Beispiel für eine kulturell eingebettete Verkündigung, die in der spirituellen Erfahrung des besonderen Ethos eines Volkes verwurzelt ist, sich jedoch zugleich in eine größere, universellere Erfahrung hinein ausweitet, die zeigt, was es heißt, den eigenen katholischen Glauben mit letzter Konsequenz zu leben.

Rituale der Solidarität: Die eucharistische Feier an der US-amerikanisch-mexikanischen Grenze

In einer abgelegenen ausgetrockneten Felsenlandschaft in der Nähe von El Paso, Texas, in den Vereinigten Staaten und in der Nähe von Juarez, im mexikanischen Bundesstaat Sonora - wo viele Immigranten die Grenze zu überqueren suchen

und einige ums Leben kommen - versammeln sich Jahr für Jahr auf beiden Seiten der Grenze Bischöfe, Priester, Diakone und Hunderte von Menschen, um Eucharistie zu feiern. Was den Zeitrahmen angeht, fällt die Feier auf Anfang November. Mit Blick auf die Kultur Mexikos findet sie zu einer Zeit statt, wo im Land der Tag des Todes begangen wird und liturgisch gesehen steht sie in zeitlicher Nähe zum Fest Allerseelen/Allerheiligen. Wie bei allen Gottesdiensten beten und feiern die Teilnehmer zusammen eine Liturgie. Anders als bei anderen liturgischen Feiern teilt ein über vier Meter hoher Eisenzaun die Gemeinschaft in zwei Hälften, die eine in Mexiko, die andere in den Vereinigten Staaten und - in der Mitte - ein Altar, der beide vereint. Dieses Ritual ist eines der eindrucksvollsten Zeugnisse für Gottes allumfassende, ungeteilte und uneingeschränkte Liebe zu allen Völkern entlang der Grenze und spricht vom Geschenk und der Herausforderung des christlichen Glaubens und dem Ruf, den Hunger der Welt nach Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung zu stillen.

An diese Eucharistie ließen sich viele Überlegungen anknüpfen, hier jedoch möchte ich lediglich drei Aspekte hervorheben, die uns eine zentrale Sicht auf eine Theologie der Migration bieten. Erstens: Diese Eucharistie feiert die gemeinsamen Bande, welche die Menschen als Glieder des Leibes Christi miteinander verbindet. Sie gibt das eigentliche Wesen der Eucharistie nach katholischem Verständnis wieder, denn sie eint Menschen jenseits aller politischen Konstruktionen, die sie trennen. Indem sie die spirituelle Vereinigung des Gottesvolkes feiert, bestätigt sie, dass es nur einen Gott gibt, einen Vater, eine Taufe, einen Erlöser und ein Kreuz, das die Menschheit rettet. Bischof Ricardo Ramirez formulierte es anlässlich der Feier im November 2007 so: „Es gibt kein stärkeres Realsymbol als die Eucharistie, um die Einheit des Leibes Christi auszudrücken."

Zweitens macht diese eucharistische Feier deutlich, dass der Gott Jesu Christi Grenzen überschreitet. Sie offenbart einen Gott, der alles Trennende und Ausschließende zu überwinden sucht, indem er alle Menschen ohne Rücksicht auf ihre politische, ökonomische oder soziale Stellung in seine Liebe hineinnimmt. Sie übermittelt die Botschaft, dass Gottes Menschenfreundlichkeit nicht von taktischen politischen Überlegungen begrenzt wird und dass seine Gnade, die als Geschenk angeboten und im Glauben empfangen wird, an die Empfänger auch sittliche Forderungen stellt. Aus dem gleichen Geist heraus sprach sich Johannes Paul II. für eine Globalisierung ohne Marginalisierung aus bzw. für eine „Globalisierung der Solidarität".[11]

Drittens erinnert uns diese Eucharistie daran, dass Gott durch den Tod und die Auferstehung Christi die Mauer der Feindschaft zwischen den Menschen (Eph 2,14) niedergerissen hat. Das Ostergeheimnis stellt heraus, dass Gott trotz aller Schranken, die Menschen zwischen sich errichten, niemanden von seiner Liebe ausschließt. Die Eucharistie feiert die absolut ungeschuldete Freigebigkeit Gottes, der selbst die Grenzen von Sünde und Tod überwindet, um unter den Menschen wieder wirkliche Beziehungen herzustellen. Als Gedächtnis der Versöhnung ruft die Eucharistie die Menschen - jeden Einzelnen und alle zusammen - zur Umkehr auf, vor allem zur Umkehr von jenen Sünden, die trennen, aus-

schließen und die Armen unterdrücken. In seinem Gebet an der Grenze erklärte Bischof Ramirez, der am Altar die Eucharistie mitfeierte:

„Ich bitte Gott, unserem Land zu vergeben, das die Immigranten nicht willkommen heißt. Ich bitte Gott, uns um derer willen zu vergeben, die beim Überqueren der Grenze ums Leben gekommen sind. Ich bitte Gott um Vergebung für den Hunger und Durst, den die Immigranten erleiden und all ihre Gefahren in der Wüste. Ich bitte Gott, diesem Land zu vergeben, das noch keine gerechten und menschenfreundlichen Einwanderungsgesetze geschaffen hat. Ich bitte Gott, uns zu vergeben, dass wir getrennt und als Folge einer unmenschlichen Gesetzgebung noch gespalten sind. Ich bitte Gott, uns zu vergeben, weil wir den Bau einer 1120 km langen Mauer planen. Diese Mauer wird ein Symbol sein für einen mangelnden Geist der Gastfreundschaft in unserem Land."

Diese Eucharistie erinnert die Menschen daran, dass die trennenden Mauern, die Christus zu überwinden kam, zu bröckeln beginnen und das neue Zeitalter der Versöhnung bereits angebrochen ist, auch wenn Christen noch auf seine endgültige Erfüllung bei der Wiederkunft Christi warten.

Immigration unter neuem Vorzeichen: vom Tod zum Leben

Aus der Ferne betrachtet mag die Wirkung der Rituale von *Humane Borders*, des *Valley Missionary Program* und der Eucharistiefeiern im Grenzgebiet relativ gering und unbedeutend erscheinen. In Anbetracht der Realität von 200 Millionen weltweit umherziehenden Menschen, von denen 75 Millionen Migranten, Flüchtlinge und im eigenen Land Umherwandernde sind, besagen selbst die Bemühungen aller drei Gruppen zusammengenommen allem Anschein nach wenig.[12] So zutreffend diese Bemerkung auch sein mag, so sind diese Rituale dennoch wie Senfkörner der Hoffnung und prophetische Gleichnisse, mit denen die Geschichten einer Kultur neu geschrieben werden und das österliche Geheimnis an den Mauern einer Todesgrenze tiefer begriffen wird. Im Gegensatz zu den im sozialen Umfeld erzählten Geschichten, die erniedrigen und herabsetzen und mit dem Tod des Migranten enden, betonen die Erzählungen dieser Gemeinschaften die Würde der menschlichen Person, die Bedürfnisse des menschlichen Herzens und die Verheißungen des Evangeliums.

Humane Borders stellt die in der amerikanischen Kultur vorwiegend erzählten Geschichten nicht nur dadurch in Frage, dass sie kritisch prüft, in was für einer Welt wir eigentlich leben, sondern auch zu welcher Art von Welt wir einmal hin wollen. Neben den sozialen und politischen Kosten der Migration, mit denen man sich heute hauptsächlich beschäftigt, gibt *Humane Borders* den menschlichen Kosten die größere Bedeutung und erinnert uns daran, dass die Wirtschaft für den Menschen da ist und nicht die Menschen für die Wirtschaft.[13] Außer auf den von den Immigranten gezahlten Preis schaut sie auch auf den Preis, der gezahlt wird, wenn man sie mit Nichtbeachtung straft.

Das *Valley Missionary Program* richtet sein Augenmerk nicht nur auf eine Befriedigung der physischen, sondern auch der spirituellen Bedürfnisse des Migranten. Es ist sich bewusst, dass allein Gott durch die erlösende Liebe Christi die Menschen in ihrer letzten Tiefe befreien, uns auf allen Beziehungsebenen versöhnen und die unergründliche Sehnsucht des menschlichen Herzens erfüllen kann. Die Eucharistiefeier an der Grenze stellt die Idole eines menschenverachtenden Theismus des Geldes, eines rassistischen Provinzialismus sowie eines entfremdenden Nationalismus in Frage, die einigen der Verwundbarsten unter den Mitmenschen die Unterstützung und Gastfreundschaft verweigern. Sie bezeichnet die gegenseitige Verbundenheit des Leibes Christi sowie die Herausforderung, Grenzen zu überwinden, um eine weltweite Gemeinschaft zu fördern, die von Gerechtigkeit und Friede geprägt ist.[14] Es gibt natürlich noch andere Organisationen und Rituale an der Grenze, doch mein Anliegen hier war es, die Rituale des Helfens, des Teilens und der Solidarität hervorzuheben, welche Mitgefühl, Gemeinschaft und wesentliche Inhalte christlicher Offenbarung vermitteln.

So unterschiedlich und verschieden diese Organisationen auch sind, ihre Rituale haben alle eine gemeinsame Grundlage: die Pessach-Erzählung und - erweitert - die des österlichen Geheimnisses. Der Weg, den Immigranten gehen, hat überraschende Parallelen zur Exodus-Geschichte und der Geschichte des Christentums. In ihrem Aufschrei nach Befreiung aus bedrückenden Armutsverhältnissen durchqueren Immigranten abgründige Gewässer, weite Wüstenstrecken, sind der unnachgiebigen Verfolgung durch die Behörden ausgesetzt und unterwegs in der Hoffnung auf ein Land der Verheißung. Der Weg der Immigranten ist auch ein Weg des Kreuzes, doch ihre geistige Einstellung treibt sie in der Kraft eines mitfühlenden Gottes weiter an in der Hoffnung auf ein besseres Leben. Die Pessach-Geschichte und das österliche Geheimnis bieten den Leidenden Trost, denn sie lassen sie in der biblischen Geschichte die eigene Geschichte wiedererkennen.

Gegenüber jenen jedoch, die im Überfluss leben und Einfluss ausüben, die von den Privilegien des Imperiums ihren Nutzen ziehen und doch taub sind gegenüber dem Schrei der Armen, stellt diese Geschichte die Werte und Prioritäten einer Gesellschaft in Frage, welche allzu schnell Migranten nicht beachtet oder beiseite schiebt und ihre Würde als Menschen herabsetzt oder mindert. Im Lichte einer Geschichte *vom Tod zum Leben* ruft die Pessach-Erzählung die Menschen zu einem anderen Lebensstil auf, zu einer anderen Wahl ihrer Prioritäten und zu einem Wertesystem, das vorrangig dem Leben dient, einem System, das vom Evangelium her neu entworfen wird und den Bedürfnissen der Ärmsten und Verwundbarsten den ersten Platz einräumt. Die moralischen Forderungen des Immigranten laden uns ein, uns die Pessach-Geschichte als Heilsgeschichte nicht nur in Erinnerung zu rufen, sondern sich dem *mysterium paschale* auch selbst zu unterziehen, das heißt, zu lernen, mit letzter Konsequenz eine ganz andere Geschichte zu leben, die in den Augen des Immigranten Christus und mit den Augen Christi den Immigranten erkennt.

[1] Walter Brueggemann, *That the World May Be Redescribed*, in: Interpretation 54 (2002), 359-367.

[2] Johannes Paul II, *Ecclesia in America*, deutsch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in America von Papst Johannes Paul II.* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 141), Bonn 1999, Nr. 63.

[3] Robin Hoover, *The Story of Humane Borders*, in: Daniel G. Groody/Gioacchino Campese (Hg.), A Promised Land, A Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration, Notre Dame 2008, 162.

[4] Ebd. 166.

[5] Ebd.

[6] Ebd. 164.

[7] Ebd. 160.

[8] Mehr über das Valley Missionary Program in: Daniel G. Groody, *Border of Death, Valley of Life: An Immigrant Journey of Heart and Spirit*, Lanham 2002.

[9] „3D-Jobs" heißen so, weil sie *difficult, demanding, dangerous* (beschwerlich, anstrengend, gefährlich) sind.

[10] Vigilio Elizondo, *Culture, the Option for the Poor, and Liberation*, in: Daniel G. Groody (Hg.), Option for the Poor in Christian Theology, Notre Dame 2007, 164.

[11] Johannes Paul II, *Ecclesia in America*, aaO., Nr. 55.

[12] Zu ausführlicheren statistischen Angaben vgl. Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen e.V. (Hg.), *Migration in einer interdependenten Welt. Neue Handlungsprinzipien. Bericht der Weltkommission für Internationale Migration*, Berlin 2006, 83-85.

[13] Vgl. United States Conference of Catholic Bishops, *Economic Justice for All*, Washington 1986, Nr. 13, deutsch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft. Wort der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Amerika* (Stimmen der Weltkirche 26), Bonn 1986, Nr. 13.

[14] Ausführlicher über Globalisierung und Theologie, vgl. Daniel G. Groody, *Globalization, Spirituality, and Justice: Navigating the Path to Peace*, Maryknoll 2007.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

concilium

Theologisches Forum

Vierzig Jahre Medellín

José Oscar Beozzo

Seit der Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín (26. August bis 7. September 1968) sind nun vierzig Jahre vergangen. Damit haben wir genug historischen Abstand, um die Bedeutung dieses Ereignisses angemessen würdigen sowie seinen Einfluss und seine sozialen, kirchlichen und spirituellen Konsequenzen ermessen zu können.[1]

Es gibt hoch gepriesene und gefeierte Ereignisse, die einige Jahre später ihren Glanz und ihre Ausstrahlungskraft verlieren, während sich andere als bleibende Quelle der Inspiration und Erneuerung erweisen, „wie ein Baum, der an Wasserläufe gepflanzt ist und zu seiner Zeit Frucht bringt und dessen Blätter nie verwelken" (Ps 1,3), wie es der Psalmist in diesem schönen Bild zum Ausdruck bringt.

I. Eine Kirche mit einem eigenen Gesicht

Im Lauf der Zeit ist das Bewusstsein dafür gewachsen, dass in Medellín in gewissem Sinne die Geburt der Kirche Lateinamerikas und der Karibik mit einem eigenen unverwechselbaren Antlitz und einer eigenen Rolle innerhalb der Gesamtkirche stattfand. Dies war für diese Regionalkirche selbst von großer Bedeutung, aber ebenso für die Geschwisterkirchen auf den anderen Kontinenten, für die römische Kirche, aber auch für den Weg der anderen christlichen Kirchen. Medellín hat noch immer einen großen Einfluss auf das Leben der einfachen

Christen, auf ihre Gemeinden und Pfarreien und auf das politische und gesellschaftliche Spektrum des Kontinents.
Wir wollen einige Aspekte Medellíns hervorheben, die weiterhin wirkmächtig und einflussreich sind. Wir wollen Medellín in Beziehung setzen zu den darauffolgenden Generalversammlungen der Bischöfe in Puebla (1979), Santo Domingo (1992) und besonders in Aparecida (2007) und dabei die neuen Herausforderungen herausstellen, die sich aufgrund der veränderten Realität des Kontinents, der Welt und der Kirche ergeben.
Wir können sagen, dass Medellín ganz allgemein die dramatische Situation Lateinamerikas und der Karibik vor Augen hatte und diese mit dem Ereignis und den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) konfrontierte. Damit leistete Medellín eine Rezeption des Konzils, die zugleich treu und schöpferisch, kritisch auswählend und erneuernd war.
Den Schrei der Armen als den Anruf des Evangeliums zu hören, sich für sie zu engagieren und zu handeln, um die Kirche und die Welt zu verändern: Dies war die Inspiration der Generalversammlung von Medellín:

„Es genügt gewiss nicht nachzudenken, größere Klarheit zu erreichen und zu reden; man muss handeln. Die Stunde des Wortes hat noch nicht aufgehört, aber sie hat sich mit dramatischer Dringlichkeit zur Stunde des Handelns gewandelt." (Medellín, Einleitung, 4)[2]

II. *Evangelii nuntiandi:* eine allgemeine Anerkennung der Befreiung

Sechs Jahre später erlangte Medellín mit der Bischofssynode über die Evangelisierung universelle kirchliche Anerkennung. Die Enzyklika *Evangelii nuntiandi* griff die wichtigsten Aussagen von Medellín auf und machte sie so fruchtbar für die Weltkirche insgesamt. Das gilt ausdrücklich für ihre Betonung der Befreiung und der engen Verbindung zwischen Evangelisierung und Förderung des Menschen, zwischen Entwicklung und Befreiung:

„Die Kirche hat, wie die Bischöfe erneut bekräftigt haben, die Pflicht, die Befreiung von Millionen Menschen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören; die Pflicht zu helfen, dass diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, damit sie ganzheitlich erfolgt. Dies steht durchaus in Einklang mit der Evangelisierung." (*Evangelii nuntiandi*, 30)[3]

„Zwischen Evangelisierung und menschlicher Entfaltung - Entwicklung und Befreiung - bestehen in der Tat enge Verbindungen: Verbindungen anthropologischer Natur, denn der Mensch, dem die Evangelisierung gilt, ist kein abstraktes Wesen, sondern sozialen und wirtschaftlichen Problemen unterworfen; Verbindungen theologischer Natur, da man ja den Schöpfungsplan nicht vom Erlösungsplan trennen kann, der

hineinreicht bis in die ganz konkreten Situationen des Unrechts, das es zu bekämpfen, und der Gerechtigkeit, die es wiederherzustellen gilt. Verbindungen schließlich jener ausgesprochen biblischen Ordnung, nämlich der der Liebe: Wie könnte man in der Tat das neue Gebot verkünden, ohne in der Gerechtigkeit und im wahren Frieden das echte Wachstum des Menschen zu fördern?" (*Evangelii nuntiandi*, 31)

Diese bereitwillige Aufnahme der Grundgedanken von Medellín durch *Evangelii nuntiandi* verwandelte sich zehn Jahre später in eine Reihe von Verdächtigungen und Warnungen im Hinblick auf die Pastoral und Theologie der lateinamerikanischen Kirche. Sie kamen in den Dokumenten der Glaubenskongregation *Libertatis nuntius* (6. August 1984) zum Ausdruck.[4] Die entschlossene Reaktion der Brasilianischen Bischofskonferenz gegen die einseitige und deutlich ablehnende Sichtweise der Instruktion, die die Kirche und die Bischöfe selbst unter Verdacht stellte; das Unbehagen in Peru angesichts der Tatsache, dass man Druck ausübte, damit die Lokalkirche den Theologen Gustavo Gutiérrez verurteile, und die ablehnende Haltung in Brasilien angesichts des Prozesses und des Bußschweigens, das man über den Theologen Leonardo Boff verhängte - dies alles führte zu einem zweiten Dokument, das die positiven Aspekte des Weges der Kirche und der Theologie in Lateinamerika herausstellte: *Libertatis conscientia* (22. März 1986).[5] Es führte auch zur Einladung zu einer ungewöhnlichen Form des Dialogs in Rom zwischen dem Papst und seinen engsten Mitarbeitern einerseits und dem Präsidium der Brasilianischen Bischofskonferenz, den Präsidenten ihrer Regionen und ihren Kardinälen andererseits vom 13. bis zum 15. März 1986.
Nach dieser Begegnung schrieb der Papst einen Brief an die brasilianischen Bischöfe, worin es heißt:

„[...] dann sind wir davon überzeugt, wir und Sie, dass die Theologie der Befreiung nicht nur opportun ist, sondern nützlich und notwendig. Sie soll eine neue Etappe - in enger Verbindung mit den vorausgegangenen - jener theologischen Reflexion sein, die mit der apostolischen Überlieferung begann, sich mit den großen Kirchenvätern und Kirchenlehrern fortsetzte, mit dem ordentlichen und außerordentlichen Lehramt und, in neuester Zeit, mit dem reichen Schatz der Soziallehre der Kirche. Dies alles kommt in den Dokumenten von Rerum novarum bis Laborem exercens zum Ausdruck."[6]

Der Papst betraute den brasilianischen Episkopat noch mit der Aufgabe, die Entwicklung der Theologie der Befreiung zu begleiten:

„Wenn diese Rolle von der Kirche übernommen würde, wäre das sicherlich ein Dienst, den die Kirche dem Land Brasilien und dem lateinamerikanischen Fast-Kontinent erweisen könnte wie auch vielen anderen Regionen in der Welt, wo sich dieselben Herausforderungen mit vergleichbarer Härte stellen. Damit diese Rolle ausgefüllt werden kann, ist das weise und mutige Vorgehen der Hirten, d.h. der Bischöfe, durch nichts zu ersetzen. Gott stehe Ihnen bei, damit Sie unaufhörlich darüber wachen, dass

jene korrekte und notwendige Theologie der Befreiung in Brasilien und Lateinamerika auf homogene und nicht auf heterogene Weise, in Verbindung mit der Theologie aller Zeiten, in vollkommener Treue zur Lehre der Kirche, unter sorgsamer Beachtung einer vorrangigen, nicht ausschließenden und nicht ausschließlichen Liebe zu den Armen verwirklicht wird."[7]

Die Krise des Erbes von Medellín, deren sichtbarste Anzeichen die beiden Instruktionen der Glaubenskongregation und der Brief des Papstes an die brasilianischen Bischöfe waren, mündete schließlich in eine breite und allgemeine Anerkennung der in Medellín aufgeworfenen Fragen und der entsprechenden kirchlichen, pastoralen und theologischen Antworten.
Man muss jedoch feststellen, dass *Befreiung* in Medellín enger mit den wirtschaftlichen und politischen Aspekten der Wirklichkeit verbunden war. Erst später wurde anderen Dimensionen eine größere Aufmerksamkeit in der an der Befreiung als Schlüsselbegriff orientierten theologischen Reflexion geschenkt, wie: Formen der Diskriminierung aufgrund der Kultur, des Geschlechts, der Zugehörigkeit zu einer Ethnie und der Hautfarbe, der sexuellen Orientierung oder ökologische Herausforderungen. Heute bilden die ökofeministische, die indigene, die schwarze Theologie, die Theologie der Inkulturation und eine befreiende Spiritualität insgesamt wichtige Entwicklungen auf dem Gebiet der Reflexion, die sich innerhalb einer theologischen Tradition versteht, die in Medellín ihren Anfang nahm.

III. Das Geheimnis von Medellín: die Methode

Die Methode „Sehen - Urteilen - Handeln" hatte man von der christlichen Arbeiterjugend Joseph Cardijns übernommen. Sie wurde ebenso von der Theologie der „Zeichen der Zeit", wie sie in *Gaudium et spes* entwickelt worden war, inspiriert, und sie war der Leitfaden für alles, was in Medellín erarbeitet wurde. Das „Sehen" bildet den ersten Teil eines jeden Dokumentes, und das „Handeln" in Form von Perspektiven für die Pastoral jeweils den Schluss.
Diese in Medellín und später bei der Entwicklung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie angewandte Methode wurde durch das Präsidium der Vierten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo (1992) ausdrücklich verboten[8] und ebenso von der amerikanischen Synode (1997) verurteilt. In Aparecida (2007) jedoch legten die Bischöfe Wert darauf, das Erbe Medellíns wiederaufzugreifen und seine Methode zu rechtfertigen:

„In Kontinuität mit den bisherigen Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopates wird auch in diesem Dokument die Methode ‚Sehen - Urteilen - Handeln' angewendet [...] Viele Stimmen auf dem gesamten Kontinent boten Beiträge und Anregungen in diesem Sinne und sie bekräftigen, dass diese Methode dazu beigetragen hat, unsere Berufung und Sendung in der Kirche intensiver zu leben, dass sie unsere

theologisch-pastorale Arbeit verbessert und überhaupt dazu motiviert hat, Verantwortung in der jeweiligen konkreten Situation unseres Kontinents zu übernehmen." (Aparecida, 19)[9]

IV. Globalisierung: Übergang von der Unterdrückung zur Ausgrenzung

Die Interpretation der Wirklichkeit ist in Medellín von der Dependenztheorie bestimmt, welche die Unterentwicklung der Mehrheit der Völker als Folge der ungleichen und asymmetrischen Entwicklung zwischen Nord und Süd und neuer Formen des internationalen Kolonialismus zu erklären versuchte, die durch interne koloniale Verhaltensweisen innerhalb der armen Länder selbst noch verstärkt wurden. Die Deutung der Wirklichkeit spiegelte auch die Tatsache wider, dass sich große Teile des Volkes der Jahrhunderte währenden wirtschaftlichen Ausbeutung und politischen Unterdrückung als verantwortliche Faktoren für die Armut und das Elend der Mehrheit bewusst wurden. Es spiegelte darüber hinaus auch das Erwachen der Volksbewegungen auf dem Land und in den Städten und die Entscheidung der Kirche wider, sich ihnen in ihren Kämpfen und Forderungen anzuschließen. In Medellín bekannte sich die Kirche zur pastoralen Aufgabe,

„alle Anstrengungen des Volkes zur Schaffung und Entwicklung seiner eigenen Basisorganisationen zur Geltendmachung und Festigung seiner Rechte sowie zur Suche nach einer wirklichen Gerechtigkeit zu ermutigen und zu unterstützen." (Medellín 2, 27)

Wenn Medellín die Wurzel der Ungleichheiten und der Unterdrückung in der Ausbeutung der Arbeitskraft und in den ungerechten Mechanismen der internationalen Handelsbeziehungen sah, dann unterliegt diese Lesart wichtigen Veränderungen. Aparecida erkennt im aktuellen Modell der Globalisierung die Hauptursache neuer Ungleichheiten:

„In dieser Art Globalisierung[10] *verabsolutiert die Dynamik des Marktes leichtfertig Effizienz und Produktivität als Werte, die alle menschlichen Beziehungen regeln sollen. Dieser spezifische Charakter macht die Globalisierung zu einem Prozess, der vielfältige Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten hervorruft."* (Aparecida, 61)

Und es heißt weiter im Abschlussdokument von Aparecida:

„Eine Globalisierung ohne Solidarität wirkt sich negativ auf die ärmsten Schichten aus. Dabei geht es nicht allein um Unterdrückung und Ausbeutung, sondern um etwas Neues, um den gesellschaftlichen Ausschluss. Durch ihn wird die Zugehörigkeit zur Gesellschaft, in der man lebt, untergraben, denn man lebt nicht nur unten, oder am Rande bzw. ohne Einfluss, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind

nicht nur ‚Ausgebeutete', sondern ‚Überflüssige' und ‚menschlicher Abfall'. " (Aparecida, 65)

V. Lektüre der Bibel durch das Volk

Es gibt in Medellín keinen speziellen Text, der die Konstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgreifen würde, doch das Wort Gottes, wie es vom Volk in den Bibelkreisen, in den kirchlichen Basisgemeinden und innerhalb der Bewegung für eine Bibellektüre durch das Volk verstanden wurde, stand im Mittelpunkt der von Medellín ausgelösten Revolution. Nicht wenig trug dazu die großzügige Initiative der Gemeinschaft von Taizé in Frankreich bei, die den lateinamerikanischen Kirchen (hauptsächlich der katholischen) nach dem Konzil eine Million spanische und nochmals eine Million portugiesische Bibeln schenkte, damit sie den ärmsten Gemeinden gratis zur Verfügung gestellt werden könnten. Joseph Ratzinger, der damals noch Kardinal war, sagte in einem Interview, dass er in der Bibellektüre durch das Volk einen wichtigen Beitrag der lateinamerikanischen Befreiungstheologie erkenne:

„Die Exegese hat uns sehr viel Positives geschenkt, aber sie hat auch den Eindruck entstehen lassen, dass ein normaler Mensch die Bibel gar nicht lesen kann, weil das alles so kompliziert ist. Wir müssen wieder lernen, dass sie jedem etwas sagt, und dass sie gerade den Einfachen geschenkt ist. Da gebe ich einer im Schoße der Befreiungstheologie entstandenen Bewegung recht, die von der Interpretacion popular (sic!) spricht. Danach ist das Volk der eigentliche Besitzer der Bibel, und daher der eigentliche Ausleger. Das ist im Kern richtig, sie ist gerade den Einfachen gegeben. Die brauchen nicht alle kritischen Nuancen zu wissen, können den Kern verstehen, worum es geht. Die Theologie mit ihren großen Erkenntnissen wird nicht überflüssig werden, sie wird im Weltdialog der Kulturen sogar noch notwendiger werden. Aber sie darf nicht die letzte Einfachheit des Glaubens verschatten, der uns einfach vor Gott stellt und vor einen Gott, der mir nahe geworden ist, indem er Mensch geworden ist. "[11]

Der Autor

J. Oscar Beozzo, geb. 1941 in Santa Adélia (Bundesstaat São Paulo, Brasilien); 1964 in der Diözese Lins zum Priester geweiht. Studium der Philosophie in São Paulo, der Theologie am gregorianischen Zentrum in Rom, der Soziologie und Sozialen Kommunikation an der Katholischen Universität Löwen, Belgien. Dissertation in Soziologie über die brasilianischen katholischen Studentenbewegungen. Exekutivsekretär des CESEP (Ökumenisches Zentrum für Evangelisierung und Volksbildung), Mitglied des Direktionsbeirates und Professor an der Fakultät für Theologie in São Paulo. Seine zahlreichen Veröffentlichungen haben die Schwerpunkte Kirchengeschichte Brasiliens bzw. Lateinamerikas sowie Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zu den ersten beiden Themen verfasste er auch einschlägige Artikel im LThK und im RGG. Er ist Mitautor und Mitherausgeber der fünfbändigen, von G. Alberigo herausgegebenen „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils", die in mehreren Sprachen erscheint und nun auch auf Deutsch vollständig vorliegt (Mainz/Ostfildern 2008). Für CONCILIUM gab er zuletzt das Heft „Strukturen für eine ökumenische Kirche" (3/2001) mit heraus. Anschrift: Rua Oliveira Alves, 164, 04210-080 Sao Paulo (SP), Brasilien. E-Mail: jbeozzo@terra.com.br.

VI. In Freude feiern, im Schoß der eigenen Kultur

Auf dem Gebiet der Liturgie hat Medellín die Feiern innerhalb kleiner Gruppen und Gemeinden angeregt und so erreicht, dass eine Begegnung zwischen Glauben und Leben stattfinden konnte und dass freudige und leidvolle Ereignisse in die österliche Hoffnung mündeten. Die Suche nach Verwurzelung in der jeweiligen Kultur erstarkte in der Begegnung der lokalen Kulturen des Kontinents, und die liturgischen Feiern wurden durch ein wahres Feuerwerk an aus dem Volk stammender Musik und Liedern belebt. Die Pioniererfahrung von Bischof Sérgio Mendes Arceo in der Kathedrale von Guernavaca in Mexiko mit der Messe, die vom Rhythmus der Instrumente und den Melodien der Mariachis getragen war, fand auch andernorts vielfältige neue, im tiefen Sinn des Wortes schöne und dynamische Ausdrucksweisen: in Mittelamerika mit der nicaraguanischen und salvadorianischen Messe, weiter im Süden, in Argentinien, mit der kreolischen Messe. In Brasilien gab es die „Messe des Landes ohne Übel". Sie wurde von Gedichten Bischof Casaldáligas und Pedro Tierras sowie der Musik des indianischen Komponisten Martín Coplas gestaltet und war inspiriert vom Mythos des Landes ohne Übel des Volkes der Guaraní. Die „Missa dos Quilombos" wurde von den bereits genannten Poeten mitgestaltet. Die Musik dazu schuf der schwarze Sänger Milton Nascimento. Diese Messe rief die Erinnerung an die versklavte Bevölkerung wach, die in die sogenannten Quilombos[12] der Freiheit geflohen war. Damit feierte man das gegenwärtige kulturelle und spirituelle Wiedererstarken der aus Afrika stammenden Bevölkerung.[13]

VII. Die Gekreuzigten von heute vom Kreuz herabholen

Auf dem Gebiet der Christologie besann sich Medellín auf eine Lektüre von *Lumen Gentium* 8 zurück. Dieser Konzilstext geht von der Menschheit Jesu und seiner Identifikation mit dem Ärmsten der Armen in der Tradition des leidenden Gottesknechtes aus dem Jesaja-Buch und der Kenosis des Philipper-Hymnus (Phil 2,6) aus. Die Gekreuzigten von heute vom Kreuz herabzuholen ergibt sich daraus als konkrete Aufgabe. Mit anderen Worten: Das Herzstück der Christologie bildet die Nachfolge Jesu in seinem befreienden Engagement für die Ausgegrenzten:

„Es ist derselbe Gott, der in der Fülle der Zeit seinen Sohn sandte, der Mensch wurde, um alle Menschen aus aller Knechtschaft zu befreien, in der sie die Sünde, die Unwissenheit, der Hunger, das Elend und die Unterdrückung, mit einem Wort, die Ungerechtigkeit und der Hass gefangen halten, die ihren Ursprung im menschlichen Egoismus haben (Joh 8,32-35). Darum brauchen wir Menschen alle für unsere wirkliche Befreiung eine grundlegende Bekehrung mit dem Ziel, dass das ‚Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens' zu uns kommt." (Medellín, 1, 3)

Eine der schönsten Entfaltungen der Christologie von Medellín findet sich im Dokument von Puebla:

„Diese äußerste allgemeine Armut nimmt im täglichen Leben sehr konkrete Züge an, in denen wir das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn, erkennen sollten, der uns fragend und fordernd anspricht ...“ (Puebla, 31)

In einer historisch-strukturalen Deutung der Formen von Ausgrenzung und Unterdrückung, die das Volk bedrängen und bis heute auf ihm lasten, zählt das Dokument von Puebla konkret die Leidensantlitze auf: die Indios und Afroamerikaner, die Bauern und Arbeiter, die Unterbeschäftigten und die Arbeitslosen, die Randgruppen und die Slumbewohner, die verlassenen und ausgebeuteten Kinder, die Jugendlichen ohne Orientierung, die oft frustriert sind, die immer größere Zahl von Alten, die aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden (Puebla 31-39). Diese Sichtweise wurde in Aparecida bewusst aufgenommen:

„Wenn diese Option (für die Armen) implizit im christologischen Glauben enthalten ist, müssen wir Christen als Jünger und Missionare in den Leidensantlitzen unserer Geschwister das Antlitz Christi erschauen, der uns auffordert, ihm in ihnen zu dienen: ‚Die Leidensantlitze der Armen sind die Leidensantlitze Christi.‘“ (Aparecida, 393)

VIII. Für eine Kirche von Gemeinden, eine dienende und arme Kirche

Die Ekklesiologie von Medellín nimmt in vollkommener Weise die großen Leitideen von *Lumen Gentium* auf: Kirche als Volk Gottes, Taufe als Quelle und Wurzel der Ämter, die Berufung aller Christen zur Heiligkeit und zum Apostolat. Doch Medellín geht einige Schritte darüber hinaus, während anderes radikalisiert wird.

In erster Linie wird die Kirche als Kirche aller, doch in besonderer Weise als die *Kirche der Armen* im Dienst an den Werten des Reiches Gottes dargestellt. „Armut der Kirche“ lautet die Überschrift des vierzehnten Dokuments, und dieses Stichwort bildet auch das Zentrum seiner theologischen und pastoralen Aussagen:

„Deshalb wollen wir, dass die Kirche Lateinamerikas den Armen die Frohe Botschaft verkündet und mit ihnen solidarisch ist. Sie soll den Wert der Güter des Gottesreiches bezeugen und demütige Dienerin aller Menschen unserer Völker sein.“ (Medellín, 14, 8)

Die Option für die Armen, wie sie Medellín zum Ausdruck brachte, wird in Puebla erneuert:

„Mit erneuerter Hoffnung auf die belebende Kraft des Geistes machen wir uns wieder die Auffassung der 2. Vollversammlung zu eigen, die eine klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen zum Ausdruck brachte [...]" (Puebla, 1134)

Damit wird eingestanden, dass sich die Situation der Armen verschlimmert hat:

„Die überwiegende Mehrheit unserer Brüder lebt weiterhin in Armut und sogar in Elend, das noch zugenommen hat [...] Wir wollen uns dessen bewusst werden, was die lateinamerikanische Kirche seit der Konferenz von Medellín für die Armen getan oder nicht getan hat, um somit einen Ausgangspunkt für die Suche nach wirksamen Wegen in unserer Tätigkeit der Evangelisierung in der Gegenwart und in der Zukunft Lateinamerikas zu erhalten." (Puebla, 1135)

Die Armen werden zum Maßstab unserer Nachfolge Jesu:

„Wenn wir uns dem Armen nähern, um ihn zu begleiten und ihm zu dienen, so tun wir, was Christus uns lehrte, als er, arm wie wir, unser Bruder wurde. Daher ist der Dienst an den Armen vorrangiger, wenn auch nicht ausschließlicher Bestandteil unserer Nachfolge Christi." (Puebla, 1145)

Puebla geht über Medellín hinaus, wenn die Armen zu Subjekten und Trägern der Evangelisierung und Lehrern der Kirche werden:

„Das Engagement für die Armen und Unterdrückten und das Entstehen der Basisgemeinschaften haben der Kirche dazu verholfen, das evangelisatorische Potential der Armen zu entdecken, da sie die Kirche ständig vor Fragen stellen, indem sie sie zur Umkehr aufrufen, und da viele von ihnen in ihrem Leben die Werte des Evangeliums verwirklichen, die in der Solidarität, im Dienst, in der Einfachheit und in der Aufnahmebereitschaft für das Geschenk Gottes bestehen." (Puebla, 1147)

Aparecida wiederum vertieft die christologische Verankerung der in Medellín formulierten Option für die Armen:

„Im Glauben rufen wir aus: ‚Jesus Christus ist [...] menschliches Antlitz Gottes und göttliches Antlitz des Menschen.' Deshalb ‚ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen.' Diese Option hat ihren Ursprung in unserem Glauben an Jesus Christus, den menschgewordenen Gott, der unser Bruder wurde (vgl. Hebr 2,11-12)." (Aparecida, 392)

Das Dokument 15 von Medellín über die „Pastoral de conjunto"[14] stellt die Basisgemeinden als einen Weg vor, die kirchlichen Strukturen vom Bodensatz der Gesellschaft und der Kirche her zu erneuern. Hier wird den Laien, der

zentralen Rolle des Wortes Gottes, wie es sich die kleinen Leute zu eigen machen, der untrennbaren Verbindung von Glauben und Leben, gelebtem Kirchesein und veränderndem gesellschaftspolitischen Engagement viel Raum gegeben:

„Daher soll die pastorale Bemühung der Kirche auf die Umwandlung dieser Gemeinschaften in eine ‚Familie Gottes' ausgerichtet sein, indem sie beginnt, in ihnen als Sauerteig durch einen Kern - wenn er auch klein ist - wirksam zu sein; einen Kern, der eine Glaubensgemeinschaft, eine Gemeinschaft der Hoffnung und der Nächstenliebe bilden soll. Die christliche Basisgemeinschaft ist so der erste und fundamental kirchliche Kern, der sich in seinem eigenen Bereich für den Reichtum und die Ausbreitung des Glaubens, wie auch für die des Kults, der sein Ausdruck ist, verantwortlich machen muss. So ist sie Kernzelle kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig der Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung." (Medellín, 15,10)

In Ländern wie etwa Brasilien wurden die kirchlichen Basisgemeinden zur obersten Priorität der Kirche in ihren Pastoralplänen und -leitlinien. In anderen, wie zum Beispiel in Kolumbien, wurden sie dagegen verboten und beschuldigt, „Parallelkirchen" oder „Volkskirchen" im abwertenden Sinn des Wortes zu sein. Es ist bezeichnend, dass die Gruppe der Bischöfe, die dazu auserkoren war, die von der amerikanischen Synode (1997) approbierten Vorschläge in eine systematische Form zu bringen, die letztlich in die Redaktion der postsynodalen Exhortatio *Ecclesia in America* münden sollte, von Kardinal Jan Schotte, dem Sekretär der Synode, darauf hingewiesen wurde, dass die Worte „kirchliche Basisgemeinden" und „Theologie der Befreiung" im Text vorkommen dürften. In den Vorschlägen, in denen auf die kirchlichen Basisgemeinden Bezug genommen worden war, war dieser Terminus durch „kleine Gemeinden" oder „christliche Basisgemeinden" ersetzt worden.
In Aparecida brachten die Bischöfe ihre Wertschätzung der kirchlichen Basisgemeinden zum Ausdruck, anerkannten den Wert ihrer kirchlichen Erfahrung, ihre Verbindung zum Weg der ersten Gemeinden des Urchristentums, wie sie in der Apostelgeschichte geschildert werden, das Martyrium vieler ihrer Mitglieder und die historische Verbindung zu Medellín:

„In der kirchlichen Praxis einiger Kirchen Lateinamerikas und der Karibik waren die Basisgemeinden Schulen der Ausbildung von Christen, die sich als Jünger und Missionare des Herrn engagiert für ihren Glauben eingesetzt haben. Viele ihrer Mitglieder haben sogar ihr Leben dafür hingegeben. Sie stehen damit in der Tradition der ersten christlichen Gemeinden, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben wird (vgl. Apg 2,42-47). Medellín anerkannte sie als Keimzellen kirchlicher Strukturierung und als Knotenpunkte von Glauben und Evangelisierung. Inmitten der Welt verankert, sind sie der bevorzugte Ort, um den Glauben in Gemeinschaft zu erleben, Quellgründe der Geschwisterlichkeit und Solidarität und eine Alternative zur gegenwärtigen Gesellschaft, die auf Egoismus und erbarmungslosen Wettbewerb gründet." (Aparecida 178)[15]

IX. Eine Kollegialität in vollerem Sinne

Das Zweite Vatikanische Konzil wird als das Konzil in Erinnerung bleiben, welches innerhalb der römischen Kirche die Synodalität als ein wesentliches kirchliches Strukturelement ins Recht gesetzt hat. An der Spitze steht das Kollegium der Zwölf. Innerhalb dieses Kollegiums hat Petrus den Auftrag, die Brüder zu stärken: „Et tu, aliquando conversus, confirma fratres tuos", das heißt „Wenn du dich selbst bekehrt hast, dann stärke deine Brüder" (Lk 22,32). Das Zweite Vatikanische Konzil wollte ein gewisses Gleichgewicht zwischen dem Primat des Petrus und der Kollegialität der Bischöfe wiederherstellen, was bis heute nicht gelungen ist. Das Konzil hat es versäumt, auf dieser Linie das Prinzip der Kollegialität für die Beziehung der Kirchen untereinander, und nicht nur für die der Pfarrer und Bischöfe durchzusetzen. Die Umsetzung der Mitverantwortung der Gesamtheit der Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Papst für die Leitung der Kirche blieb auf halbem Wege stecken: Die eingerichtete Bischofssynode hat nur beratende und keineswegs entscheidende Funktion.

Medellín stellte gleichsam die Weiterführung der Konzilsversammlung auf dem Kontinent dar; hier wurde die Kollegialität im Sinne der Entscheidungsvollmacht ausgeübt. Dies führte zu einem Lehramt eigener Art. Es gibt hierfür keine vergleichbaren Erfahrungen in Afrika, Asien oder Europa. In diesem Sinne verwirklichte die Generalversammlung von Medellín ein Modell, das eher einem ökumenischen Konzil mit Entscheidungsvollmacht als den gegenwärtigen Synoden mit bloß konsultativem Charakter glich.

Santo Domingo war einer strengen Kontrolle von Seiten Roms unterworfen und stellte in dieser Hinsicht einen deutlichen Rückschritt dar. Die Einberufung der amerikanischen Synode (1997), welche die Reihe der Generalversammlungen unterbrach, ließ daran zweifeln, ob es noch Gelegenheit für eine neue Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates geben würde.

In der Tat: Als der CELAM (lateinamerikanischer Bischofsrat; Anm. d. Ü.) Rom um die Einberufung einer fünften Generalversammlung bat, die es der Kirche in Lateinamerika und der Karibik ermöglichen würde, zu Beginn des neuen Jahrtausends die neue Situation zu bewerten und ihren Weg abzustecken, lautete die Antwort des Staatssekretariates zunächst: eine Synode ja, aber keine Generalversammlung. Die Synode sollte wegen des schlechten Gesundheitszustandes des Papstes, der daran teilnehmen wollte, in Rom stattfinden.

Der CELAM legte die Frage dann direkt Papst Johannes Paul II. vor und äußerte den Wunsch, eine neue Generalversammlung und keine Synode durchzuführen. Angesichts dieser verfahrenen Situation bat der Papst darum, dass man die lateinamerikanischen Kardinäle und regionalen Bischofskonferenzen um Rat fragen solle. Von den Kardinälen sprachen sich zwölf für eine Synode und 18 für eine Generalversammlung aus. Von den Bischofskonferenzen äußerte nur eine einzige den Wunsch nach einer Synode, die übrigen 21 wollten eine Generalversammlung. Der Papst traf also die Entscheidung, dass man die Tradition der lateinamerikanischen Kirche fortsetzen solle.

Diese Tradition weiterzuführen ist für Lateinamerika, aber auch für die Kirche insgesamt entscheidend: Auf diese Weise können die lokalen Kirchen mit ihrer eigenen Pastoral, ihrer Theologie, ihrer Liturgie, ihrem Lehramt, ihren mit Entscheidungsvollmacht ausgestatteten Versammlungen in Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhl erstarken und sich auf diese Weise selbst die geeigneten pastoralen Mittel an die Hand geben, die immer stärker in der Wirklichkeit einer jeden Region und eines jeden Kontinents verwurzelt sind.

[1] Vor Kurzem erschien ein wichtiges Werk über Medellín im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils: Silvia Scatena, *In Populo Pauperum - La Ciesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Bologna 2007.

[2] Offizielle deutsche Übersetzung: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979 (im Folgenden im Text zitiert als „Medellín" bzw. „Puebla").

[3] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Evangelii nuntiandi. Apostolisches Schreiben Papst Pauls VI. Über die Evangelisierung in der Welt von heute* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), Bonn 1975 (im Folgenden im Text zitiert als „Evangelii nuntiandi").

[4] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Libertatis Nuntius. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung"* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57), Bonn 1984.

[5] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Libertatis conscientia. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70), Bonn 1986.

[6] *„Die Herausforderung annehmen". Ein Brief des Papstes an die brasilianische Bischofskonferenz*, in: Herder Korrespondenz 40 (1986), 277-282; hier: 280-281.

[7] Ebd., 281.

[8] Über die Generalversammlung in Santo Domingo informiert hervorragend der Band: Norbert Arntz (Hg.), *Retten, was zu retten ist? Die Bischofskonferenz in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang*, Luzern 1993 (Anm. d. Ü.).

[9] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik* (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007 (im Folgenden im Text zitiert als „Aparecida").

[10] Hier weicht die offizielle deutsche Übersetzung leicht vom Original ab: Dort heißt es schlicht „In der Globalisierung" und nicht wie im deutschen Text „In *dieser Art von* Globalisierung" (Anm. d. Ü.).

[11] Joseph Ratzinger, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1996, 285.

[12] Die Dörfer von entflohenen Sklaven sind im spanischsprachigen Lateinamerika als „palenques" und auf den britischen Antillen als „maroon's societies" bekannt.

[13] Beide Messen wurden von Rom verboten. Man argumentierte, dass sie die „Einheit des römischen Ritus" gefährden würden und dass „die Eucharistiefeier nur das Gedächtnis an Tod und Auferstehung des Herrn" enthalten dürfe und nicht „die Forderungen irgendeiner Gruppe von Menschen oder einer Ethnie" vermitteln dürfe. Vgl. Brief der Ritenkongregation an Bischof Ivo Lorscheiter, Rom, 2. März 1982, Nr. 1649/81, in: Comunicado Mensal CNBB, Nr. 354, März 1982, 258.

[14] Auch in der offiziellen deutschen Übersetzung wurde der Ausdruck „Pastoral de conjunto"

nicht übersetzt; er ist tatsächlich nicht leicht ins Deutsche zu übertragen, kann am ehesten mit „integrierter Pastoral" wiedergegeben werden. Was damit gemeint ist, erklärt am besten Puebla, 15,9 (Anm. d. Ü.).

[15] Der Text über die Basisgemeinden, wie er von den Bischöfen in Aparecida approbiert wurde, war hinterher schwerwiegenden Eingriffen von Seiten Roms ausgeliefert. Das Original wurde durch Kürzungen und Zusätze verstümmelt, die in anachronistischer Weise das Misstrauen und die Verdächtigungen der Siebzigerjahre wiederaufkeimen ließen. (In der offiziellen deutschen Übersetzung fehlt der letzte Satz der zitierten Passage! Die Missionszentrale der Franziskaner hat inzwischen als Nr. 104 ihrer „Grünen Reihe" eine lesbare Kurzfassung des Schlussdokuments von Aparecida vorgelegt, die auf der von der Generalversammlung der Bischöfe am 31. Mai 2007 beschlossenen Fassung fußt. Bezug über: Missionszentrale der Franziskaner e.V., Albertus-Magnus-Str. 39, D-53177 Bonn, Internet: www.mzf.org/webcom/show_article.php/_c-98/_lkm-107/i.html. Anm. d. Ü.)

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

Lateinamerikanische Erinnerungen an Thomas Merton vierzig Jahre nach seinem Tod

Getúlio Antônio Bertelli

Der vorliegende Artikel möchte eine schlichte Hommage sein für einen der größten spirituellen Meister unserer Zeit, Thomas Merton, den Eremiten aus Gethsemani, dessen Ordensname Pater Louis war. Im Jahr 2008 gedenken wir des 40. Jahrestages seines märtyrerhaften Todes am 10. Dezember 1968 in Bangkok. Mit seinen wichtigsten Themen, wie dem interreligiösen Dialog, der Begegnung von christlicher und jüdischer, christlicher und sufistischer, christlicher und buddhistischer Mystik etc., war er einer der Vorläufer des Zweiten Vatikanischen Konzils. Nicht zuletzt war er bahnbrechend für die schwerwiegendste und dringlichste Notwendigkeit: den Frieden in der Welt voranzubringen und das Wettrüsten und die Kriege zu beseitigen.

Im Folgenden werden wir einige kurze biographische Daten Mertons aufzählen; wir werden über die beiden Bekehrungen, die er erlebt hat, sprechen, nämlich: von der Welt ins Kloster und vom Kloster zur Welt. In dieser Öffnung zur Welt war die Freundschaft zu Ernesto Cardenal wesentlich. Dieser hatte, nachdem er sich bekehrt hatte und später Mönch in der Abtei Gethsemani in Kentucky

wurde, Merton als Novizenmeister. Diese Beziehung zwischen Meister und Novize dauerte zwei Jahre (1957-1959). Als Cardenal aus Gesundheitsgründen das Kloster verließ, wurde die Freundschaft zwischen ihnen in Form eines Briefwechsels fortgesetzt.[1]

Biographische Spuren

Thomas Merton (Tom) wurde im ersten Weltkrieg (am 31. Januar 1915) in Prades, in Südfrankreich geboren, wo seine Eltern, die Künstler waren, die schönen sonnenbeschienenen Landschaften des Mittelmeeres malten. Im Alter von einem Jahr wurde der kleine Tom mit dem Schiff in die Vereinigten Staaten gebracht, um bei seinen Großeltern zu leben. Seine Eltern waren sehr früh gestorben und er blieb, nach seinen eigenen Berichten, ohne Zuhause und ziellos zurück. Er studierte in Cambridge, England, und später in den USA an der Columbia-Universität in New York, wo er auch seinen Abschluss machte. Dort konvertierte er zum katholischen Glauben und wurde getauft.

Die erste Bekehrung Mertons: Von der Welt ins Kloster – *„Fuga Mundi"*

Die Bekehrung Mertons war ein Werk der göttlichen Gnade, die ihm einerseits durch Vermittlung seiner Meister zuteil wurde - Mark van Doren aus der Literaturwissenschaft, Daniel Walsh und Etienne Gilson aus der Philosophie - und andererseits durch Freunde und Freundinnen. Darunter sind besonders zwei zu nennen: die Gräfin Catarina de Hueck Doherty, die im Haus der Freundschaft in Harlem, in der Nähe der afroamerikanischen Gemeinde, freiwillige Sozialarbeit leistete, und Dorothy Day, die Prophetin des gewaltfreien Widerstands und der Solidarität mit den Obdachlosen in den Straßen von New York.

Zusammen mit der Konversion spürte Merton den Ruf zum gottgeweihten Leben. Deshalb trat er am 10. Dezember 1941, mitten im Weltkrieg, in die Trappistenabtei „Unsere Liebe Frau von Gethsemani" im Bundesstaat Kentucky ein. Dort, so spürte er, hatte er endlich seinen Platz in der Welt gefunden. Er fand sein verlorenes Paradies wieder (*Paradisus Claustralis*)[2].

26 Jahre lebte er in der Welt und 27 Jahre im Kloster. Der Eintritt ins Kloster war nicht Ziel- sondern Ausgangspunkt: Es war der Beginn einer spirituellen Ent-

Der Autor

Getúlio Antônio Bertelli studierte Philosophie und Theologie und wurde 2005 an der Päpstlichen Universität von Rio de Janeiro zum Doktor der Theologie promoviert. Zusammenarbeit mit der internationalen Thomas-Merton-Gesellschaft in Louisville, Kentucky, USA. Er lebte einige Monate bei den Trappistenmönchen der Abtei von Gethsemani, wo Thomas Merton lebte und begraben ist. Er unterrichtet Philosophie und Anthropologie an der Staatlichen Universität von Paraná, Brasilien, und ist Mitglied der Gesellschaft für Theologie und Religionswissenschaften von Brasilien. Veröffentlichung u.a.: Mística e Compaixão. A Teologia do Seguimento de Jesus em Thomas Merton (2008). Anschrift: Cx. postal 50142, Pontal do Sul, 83.255-000 Pontal do Paraná, Estado do Paraná, Brasilien. E-Mail: gabertelli@yahoo.com.

wicklung, die ihn später zu einer zweiten Bekehrung führen würde, vom Kloster in die Welt. Ohne seine monastische, priesterliche und einsiedlerische Berufung zu opfern, würde er in Solidarität mit der Menschheitsfamilie und der ganzen Schöpfung/Natur leben, die durch Krieg, Rassismus, soziale und wirtschaftliche Ungerechtigkeit bedroht sind.[3] Seine verstärkte Einmischung in Fragen sozialer Gerechtigkeit stammte aus einer Erfahrung, die wir im Folgenden beschreiben werden.[4]

Die zweite Bekehrung Mertons: Vom Kloster zur Welt – Bekehrung zur Compassion

Nachdem er 17 Jahre als Mönch gelebt hatte, erkannte Merton, dass kein Widerspruch, sondern lediglich ein Unterschied zwischen dem gottgeweihten Leben im Kloster und dem Leben in der Welt besteht. Es war am 18. März 1958, dass er diese Erfahrung einer „Bekehrung zur Compassion" machte, während er durch die Straßen von Louisville lief. Dieses Ereignis ist bis heute auf einem Schild im Stadtzentrum festgehalten, wo die Epiphanie geschah, die seine eigene Deutung des monastischen Lebens veränderte.[5] Es schien, als wäre er aus seinem lange gelebten Traum der künstlichen Trennung erwacht, in der er sich als anders als die Normalsterblichen erfuhr.

Plötzlich erkannte Merton, dass all die anonymen Menschen um ihn herum in dem bewegten Einkaufszentrum wesentlicher Bestandteil seines Lebens waren.[6] Er entdeckte die Schönheit der Menschen sowie das Bild Gottes, das sich in ihnen widerspiegelte, und ihm wurde die Tatsache bewusst, dass Gott selbst Mensch geworden und gekommen war, um in seiner Schöpfung mitzuspielen. Daraufhin befreite er sich von der Illusion, Mönchsein bedeute, besser zu sein als alle anderen, und er dankte Gott für die Würde, der Menschheitsfamilie anzugehören. Nach dieser Erfahrung der Bekehrung zur Welt schrieb Merton am 10. November 1958 an Papst Johannes XXIII., dass Einsamkeit nicht Isolierung und Weltverneinung bedeuten könne und dass die kontemplativ Lebenden auch für die Menschheit verantwortlich seien.[7] Von da an setzte bei Merton eine Hinwendung zur Welt ein. Es wäre absurd und gegen ein heiligmäßiges Leben, sich von der ganzen Menschheit zu isolieren. Das würde bedeuten, in der Hölle zu leben.

Seither haben wir einen Merton, der den großen zeitgenössischen Herausforderungen der Welt gegenüber immer offener wurde, wie gegenüber der Gewaltfrage, der ökonomischen, sozialen, geschlechtsspezifischen und ökologischen Ungerechtigkeit. Gleichzeitig setzte er sich für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung ein. Es war Ernesto Cardenal, der Merton half, sich der Welt zu öffnen, insbesondere der lateinamerikanischen Realität, und seine Zeit der Einkehr, der *fuga mundi*, der Weltflucht, hinter sich zu lassen.

Der Briefwechsel zwischen Merton und Ernesto Cardenal

Der renommierte nicaraguanische Dichter Ernesto Cardenal studierte wie Merton an der Columbia-Universität. Er las Mertons Werke und auch davon, wie er zum katholischen Glauben konvertiert war; er trat in dasselbe Kloster ein, und Merton wurde sein Novizenmeister.

Mertons Offenheit unterstützte Cardenal in seinem Einsatz für die Befreiung seines Heimatlandes von der grausamen Diktatur Somozas, die von der US-Regierung unterstützt wurde. Merton wollte nach Nicaragua gehen, um ein Kloster zu gründen, wo er mitten unter und in Solidarität mit den Indios und Campesinos leben würde in einer Haltung des Widerstands und der Wiedergutmachung für das Unrecht, das der nordamerikanische Kolonialismus und Imperialismus begangen hatten. Aber der Abt James Fox dämpfte seine Pläne und intervenierte im Vorfeld schon in Rom, wo sein Weggang nicht genehmigt wurde.

Cardenal erhielt von Merton den Rat, die Abtei Gethsemani zu verlassen: einerseits aus Gesundheitsgründen und andererseits zur Gründung jener alternativen monastischen Gemeinschaft, die Merton selbst nicht gründen konnte, da seine Ordensoberen ihn davon zurückhielten. Doch zunächst musste Cardenal sich auf die Priesterweihe in einem Seminar für Spätberufene in La Ceja, in der Provinz von Antioquia in Kolumbien, in der Nähe der Andenkordillere, vorbereiten. Der nicaraguanische Dichter erinnert sich mit viel Humor an die Jahre, die er dort in jenem Seminar in den Anden verbrachte.[8]

Unmittelbar nach seiner Priesterweihe gründete Pater Cardenal die von Merton inspirierte Gemeinschaft auf einer Vulkaninsel im Großen See von Nicaragua namens Solentiname. Zuvor war er nach Gethsemani zurückgekehrt, um sich von seinem alten Novizenmeister beraten zu lassen. Frucht dieser Jahre auf der Insel ist das Werk *Das Evangelium der Bauern von Solentiname,* eine Sammlung von Kommentaren zur Bibel, die das Volk in den Gottesdiensten gemacht hatte und die die Utopie der Möglichkeit einer anderen Welt zum Ausdruck brachten.[9]

Merton empfand tiefe Wertschätzung für seinen ehemaligen Novizen, er las seine Poesie und übersetzte sogar einige seiner Werke ins Englische. Er bewunderte die militante und revolutionäre Spiritualität Cardenals und bestätigte, dass er „Somoza in den Psalmen in den Symbolen Og und Sheol wiedererkannte"[10]. Er war der Auffassung, dass Cardenals Version der *Psalmen* als offizielle Version zur Rezitation ins Studengebet aufgenommen werden sollte.[11] Merton schrieb auch in seinem Vorwort zu Cardenals wunderbarem Werk *Das Buch von der Liebe,* es sei ein wahrhafter Gesang an das Leben und ein Hymnus an die Liebe. Die Liebe sei „das Grundgesetz aller Wesen, die frei, sich selbst zu geben, geschaffen wurden, frei zur Teilnahme an der unendlich schaffenden Fülle der Lebensgabe Gottes"[12].

Das Werk Cardenals verbindet Mystik mit politischem Protest und Gesellschaftskritik, wie Bartholomé de Las Casas es in den Anfängen der Geschichte Lateinamerikas gemacht hat. Er integriert das Evangelium in die indigene Kultur und

rehabilitiert ihre spirituellen Werte und kritisiert die kolonialistische und imperialistische Ideologie. Es war Merton, der Cardenal dazu verhalf, wach zu werden für den immensen spirituellen Reichtum der Indigenen von Nord- und Südamerika. Der Dichter aus Nicaragua legt darauf viel Wert und bestätigt: „Merton war einer der ersten in diesem Prozess der Entdeckung der Indigenen. Das möchte ich klarstellen, denn man ist darüber hinweggegangen. Und auch deshalb, weil es in meinem Leben bedeutsam war."[13]

Es war Cardenal, der die Verbindung zwischen Merton und den lateinamerikanischen Denkern herstellte. Merton bewunderte die lateinamerikanischen Schriftsteller generell für ihren Mut, die Ungerechtigkeiten der Regierungen und ihrer Politik anzuklagen; es war ein prophetischer Mut, der die Ungerechtigkeit und die Heuchelei demaskierte und gleichsam zum Sprachrohr derjenigen wurde, die keine Stimme hatten. Er sandte einen Brief an die lateinamerikanischen Schriftsteller, die in Mexico-City zusammengekommen waren, und solidarisierte sich mit ihren Kämpfen gegen die Lügen und die entmenschlichenden Mächte der Bürokratie und des Kommerzes.[14]

Die monastische Erfahrung auf der Insel Solentiname, wo Mönche und Bauern das Leben des Gebets und des Handelns miteinander teilten, dauerte 12 Jahre. 1977 bombardierte der Diktator Somoza die Insel, weil er das Kloster für subversiv und revolutionär hielt. Cardenal schaffte es, zu überleben und schloss sich der Sandinistischen Nationalen Befreiungsfront (*Frente Sandinista de Liberación Nacional*) an, indem er ihr Kaplan wurde. Er distanzierte sich von der Haltung des gewaltfreien Widerstands, die er von Merton gelernt hatte und wurde Revolutionär. Es schien ihm notwendig, sein Land gegen die imperialistische Aggression Reagans zu verteidigen - im Sinne der augustinischen Theorie vom „gerechten Krieg".[15]

Im Unterschied zu Dan Berrigan, der sich zur Praxis der Gewaltfreiheit unbedingt verpflichtet sah, rechtfertigte Cardenal seine Haltung als Mönch, um der institutionalisierten Gewalt mit Gegenwalt Widerstand zu leisten, wie es Bonhoeffer in Nazi-Deutschland getan hatte.

Als er noch Novize war, hatte Cardenal einen Vortrag Mertons über Gandhi gehört, in dem er bestätigte, dass seine Methode der Gewaltfreiheit im nazistischen Deutschland nicht funktionieren würde. Ebenso wenig würde sie im Nicaragua eines Somoza etwas bewirken können, und deshalb schlug Cardenal den Weg der Revolution (der die Gegengewalt zum Unterdrückungsregime ist) ein. Er glaubte daran, dass der Mönch als Revolutionär Mertons Unterstützung finden würde, nicht nur um Nicaragua zu befreien, sondern auch ganz Lateinamerika. Davon war Cardenal überzeugt.[16]

Als Somoza 1979 gestürzt wurde, wurde Cardenal zum Kulturminister der sandinistischen Regierung ernannt - worin er dem Heiligen Bernhard gleicht. Jener wurde, nachdem er 17 Jahre in der Zurückgezogenheit des Klosters gelebt hatte, in die Welt zurückgerufen, um an der Lösung schwerwiegender politischer Probleme seiner Zeit mitzuwirken. Dass Cardenal diese Verbindung von Kontemplation und Aktion Merton zu verdanken hat, bringt er deutlich zum Ausduck:

„Dieses Handeln ist auf die Botschaft zurück zu führen, die Merton mir vermittelt hat und die ich an meine Gemeinschaft weitergegeben habe. Und das ist folgende: Wir wären nicht kontemplativ, ohne unsere Schicksale mit denen des Landes verbunden zu wissen, mit seinem politischen, ökonomischen, sozialen Leben, schlussendlich mit allem."[17]
Cardenal hat die Lektion, die er von Merton gelernt hat, nicht vergessen, nämlich dass „der Kontemplative nicht gleichgültig gegenüber den sozialen und politischen Problemen seines Volkes sein kann [...] Und der Kontakt mit der Armut und den Bauern in Solentiname und der nationalen Realität, die immer schlimmer wird, hat dazu beigetragen, dass ich und unsere kleine Gemeinschaft uns immer mehr politisiert und radikalisiert haben."[18]

Fazit

Cardenal versteht die monastische Gemeinschaft als Vorwegnahme einer neuen Welt für die ganze Menschheit, in der man in Geschwisterlichkeit, Gleichheit und Liebe leben würde.[19] Das ist der Plan Christi, und dieser sollte nicht lediglich in einer Laborerfahrung konkretisiert werden, sondern in der ganzen Gesellschaft.[20] Er ist der Auffassung, dass in einem Trappistenkloster in Mittel- oder Südamerika mit einem spirituellen Leiter wie Merton ebenfalls eine Art und Weise der Widergutmachung der Wunden, die vom nordamerikanischen Imperialismus verursacht wurden, geschehen würde: „Eine trappistische Gründung in Lateinamerika wäre der einzige gültige Panamerikanismus. Zu guter Letzt haben die USA Lateinamerika etwas Gutes zurückgelassen als Entschädigung für all das Schlechte, das sie verübt haben: die geschwisterliche Liebe. Klösterliche Gemeinschaft gegen den Imperialismus."[21]
In einem Vorwort zu einem seiner Werke schrieb Merton, dass es - angesichts des Irrsinns der Supermächte - der Dritten Welt zustehe, die verlorene Gesundheit wieder herzustellen[22] und dass „sich die wahre Hoffnung der Kirche in der Dritten Welt befindet, wo das Apostolat durch die Kontemplation befruchtet werden sollte, um authentisch zu sein".[23] Merton wollte den existierenden Graben zwischen den Intellektuellen und der Kirche überwinden und das Bewusstsein schaffen, dass es jenseits der Trennung von Nord und Süd nur *ein* Amerika gibt. Von daher kamen auch seine Kontakte mit lateinamerikanischen Denkern, hauptsächlich mit Cardenal.[24]
Merton war überzeugt, dass die Zukunft Lateinamerika, Asien und Afrika gehöre - aber in erster Linie Lateinamerika, wo die Liebe und die Solidarität Wurzeln zu schlagen schienen. In diesem Prozess war Cardenal bahnbrechend; inspiriert von Merton eröffnete er neue Wege in Gesellschaft, Kultur und Religion. Trotz der Blockaden, einschließlich jener von Johannes Paul II., werden sie eines Tages wiederbelebt werden. Die Erinnerung an den 40. Todestag Mertons steht vor der großen Herausforderung, die Spiritualität in diesem Kontinent neu zu erfinden, indem aufs Neue Mystik und Prophetie miteinander verbunden werden: Gott zu

erheben und zu den Menschen hinabzusteigen, Kontemplation und Compassion, um den Hunger nach Brot und Schönheit zu stillen.

[1] Es handelt sich um mehr als neunzig Briefe in der Zeit von 1959 bis 1968, mit einer kurzen Unterbrechung, als der Briefwechsel vom damaligen Abt James Fox unterbunden wurde. Vgl. Santiago-Tolson Daidi (Hg.). *Thomas Merton e Ernesto Cardenal: Correspondência (1959-1968).* Madrid 2003.

[2] Jonathan Montaldo (Hg.), *Merton na Intimidade: Sua Vida em Seus Diários,* Rio de Janeiro 2001, 32f.

[3] Lawrence Cunningham (Hg.), *Thomas Merton and the Monastic Vision,* Grand Rapids 1999, 69.

[4] Ebd., 190ff.

[5] Christine Bochen (Hg.), *Thomas Merton: Essential Writings,* New York 2000, 90f.

[6] Cunningham, *Thomas Merton,* aaO., 68; vgl. Thomas Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander,* New York 1966, 140-142.

[7] Thomas Merton, *The Hidden Ground of Love: The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns,* San Diego 1993, 481-486.

[8] Ernesto Cardenal, *Las Insulas Estrañas: Memorias,* Bd. 2, Madrid 2002, 13ff (deutsche Ausgabe: *Die Jahre in Solentiname,* Erinnerungen, Bd. 2, Wuppertal 2002).

[9] Ernesto Cardenal, *El Evangelio en Solentiname,* Madrid 2006 (deutsche Ausgabe: *Das Evangelium der Bauern von Solentiname,* Wuppertal ^{3}1991).

[10] Lawrence Cunningham (Hg.), *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life (1952-1960),* New York 1996, 168.

[11] Ernesto Cardenal, *Salmos* (Vorwort von Dorothee Sölle), Madrid 1998 (deutsche Ausgabe: *Psalmen,* Wuppertal ^{11}1981).

[12] Ernesto Cardenal, *Vida en el Amor* (Vorwort von Thomas Merton), Madrid ^{3}2004, 10 (deutsche Ausgabe: *Das Buch von der Liebe,* Gütersloh ^{7}1979, 8; Neuaufl. Wuppertal 2004).

[13] Ernesto Cardenal, *Vida Perdida:* Memórias 1. Madrid 2005, 194 (deutsche Ausgabe: *Verlorenes Leben,* Erinnerungen, Bd. 1, Wuppertal 1998).

[14] Thomas Merton, *The Courage for Truth: Letters to Writers,* New York 1993, 144.

[15] Ebd., 110ff.

[16] Ernesto Cardenal, *Merton the Prophet. Merton by those Who Knew him Best,* hg. von Paul Wilkes, New York 1984, 38.

[17] Ebd., 38. Vgl. auch Paul Wilkes/Andrew Glynn, *Merton Film Biography* (VHS), Bellarmine University, Louisville, KY.

[18] Cardenal, *Las Ínsulas Extrañas,* aaO., 205-206.

[19] Merton selbst hat in seinem letzten Vortrag bei einem Treffen in Bangkok, der zwei Stunden vor seinem Tod aufgenommen wurde, bestätigt, dass einzig und allein im Kloster die marxistische Utopie verwirklicht wird, nach der jeder gemäß seinen Bedürfnissen alles bekommt und entsprechend seinen jeweiligen Fähigkeiten einen Beitrag leistet. Vgl. CD *The Bangcoc Conference,* AA 2461.

[20] Cardenal, *Vida Perdida,* aaO., 299.

[21] Ebd., 249.

[22] H. William Shannon, *Silent Lamp: The Thomas Merton Story,* New York 1996, 212.

[23] Ebd., 189.

[24] Merton identifiziert sich mit der „Empörung, der Ironie und dem Humor der lateinamerikanischen Dichter" (vgl. E. Robert Daggy [Hg.], *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage*, New York/San Francisco 1997, 185). Diese Autoren klagen die Korruption des sozialen Netzes an, wenn schon die Kirche davon Abstand genommen hat, dies zu tun und den prophetischen Geist verloren hat (ebd., 215).

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Sandra Lassak

Anmerkungen zum CONCILIUM-Themenheft „Lebensalter und christliche Erfahrung"

Timothy Brunk

Meine Bemerkungen zum CONCILIUM-Heft „Lebensalter und christliche Erfahrung" (5/2007) kreisen um vier Grundthemen. Es sind nicht die einzigen Themen dieses Heftes und auch nicht die einzig wichtigen, doch sie scheinen mir in jedem Falle von besonderem Interesse zu sein. Die vier Themen, die ich ausgewählt habe, sind (1) Ritual und Lebensalter im Allgemeinen, (2) Ritual in einer sowohl älter werdenden als auch jugendlich aufbrechenden Welt, (3) die spirituelle Welt der Jugend und (4) Ritual und Spiritualität in einer Welt menschengemachter und natürlicher Katastrophen. Ich hoffe deutlich machen zu können, dass „Lebensalter und christliche Erfahrung" viel Nützliches für das weitere Nachdenken bietet.

I. Ritual und Lebensalter im Allgemeinen

In Bezug auf dieses erste Thema machen David Power und Louis-Marie Chauvet parallele Aussagen. Power schreibt, dass die Sakramente etwas mit einem Übergang zu tun haben und deshalb „an sich [...] keiner bestimmten Phase des menschlichen Daseins zugeordnet" sind.[1] Chauvet bemerkt: „Von seinem Wesen her ist der christliche Glaube nicht an die Riten der Lebensalter gebunden."[2] Diese Aussagen enthalten meines Erachtens einen wichtigen Gesichtspunkt, der den Kern des sakramentalen Verständnisses betrifft und bis auf die pelagianischen Streitigkeiten zurückgeht. Es geht darum, dass die Sakramente stets eine

Funktion von Gottes Gnade sind und niemals von dem, was Menschen verdient haben. Diese Zurückweisung des Verdienstgedankens lässt sich unschwer verbinden mit dem Argument, dass die Sakramente nicht Belohnung für verdienstliches Verhalten sind. In diese Argumentation sollte man die Lebensalter einbezogen sehen. Kleinkinder sind in anderer Weise taufberechtigt als Erwachsene (und umgekehrt). Gewiss erfordern einige Sakramente - man denke an die Priesterweihe und die Ehe - ein bestimmtes Maß an Reife und ein angemessenes Verständnis der Verpflichtungen, die mit dem Empfang dieser Sakramente verbunden sind. In diesem Zusammenhang jedoch werde ich an den Taufritus erinnert, in dem der Pfarrer den Eltern sagt: „Sie erbitten für Ihr Kind die Taufe. Damit erklären Sie sich bereit, Ihr Kind nach besten Kräften im Glauben zu erziehen. Es soll Gott und den Nächsten lieben lernen, so wie Christus es uns gelehrt hat. Sind Sie sich dieser Aufgabe bewusst?" Versteht irgend jemand Elternschaft wirklich und wahrhaft umfassend, geschweige denn, wie Gottes Gnadengeheimnis in Christus konkret geworden ist? Wenn die Kirche ein gründliches Verständnis erwartet, sollte meines Erachtens zugleich klar sein, dass selbst ein solches Verständnis von Gott hinter dem zurückbleibt, was Gott ist. Selbst das gründliche Verständnis eines sakramentalen Ritus kann niemals vollständig erfassen, was der Ritus bedeutet. Chauvet formuliert, dass das Reich Gottes die Kirche nach allen Seiten hin übertrifft.[3]

In diesem Zusammenhang denke ich auch an Elaine Champagnes Beschreibung eines Kindes namens Joachim in ihrem Beitrag über die Spiritualität von Kindern. Joachim und seine Mutter besuchten den monatlichen Gemeindeabend, bei dem Erwachsene mit Erwachsenen zusammen sind und Kinder sich eigenen Aktivitäten zuwenden. Als Joachim für den Rest der Liturgie zu seiner Mutter zurückkam, schrie er und war überdreht. Später wurde er wieder ruhig. Champagne zitiert die Erklärung der Mutter dafür: „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."[4] Champagne schließt: „Selbst wenn Joachim es nicht wusste, war sein Wort ‚Luja!' biblisch. Es enthielt relational die Gesamtheit des Glaubensbekenntnisses."[5]

Wenn Joachims Verhalten hier ein unbewusstes Bekenntnis war, sollten wir anerkennen, dass nicht nur Kinder dergestalt relational leben und sprechen. Menschliches Leben insgesamt ist zu dieser relationalen Form des Lebens berufen. Diese Berufung wird explizit im Halleluja ausgedrückt, doch hat dieses nur Bedeutung und Tiefe, wenn unser Leben als solches relational gelebt wird. Das bedeutet, Tugenden und Verhaltensformen wie Freundlichkeit, Freigebigkeit, Gerechtigkeit und andere zu entwickeln, so dass unser Leben selbst dann sakramental ist, wenn wir uns dessen nicht bewusst sind. Fehlt diese Art der Kultivierung, sehe ich zwei Alternativen: Wir sündigen vorsätzlich oder sind so sehr ins Laster verstrickt, dass wir unbewusst sündigen. In diesem Sinne ist die Geschichte von Joachims „Luja!" zugleich liebenswürdige Einladung und ernste Aufforderung.

II. Eine älter werdende und jugendlich aufbrechende Welt

Norbert Hintersteiner fragt in seinem Beitrag nach der Gültigkeit von Theorien über die Lebensalter. „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 [...] kaum zutreffend."[6] Chauvet bietet für dieses Problem ein konkretes Beispiel. Angesichts des Phänomens, dass ältere Menschen heiraten wollen, „kann eine Trauung in diesem Alter nicht dieselbe theologische Bedeutung haben wie eine Hochzeit mit 30 Jahren. Zu diesem Thema müssen also neue theologische Überlegungen erfolgen."[7] Selbst wenn man das Thema Ehescheidung[8] beiseite lässt, erleben wir zunehmend Menschen, die ihre Ehepartner überlebt haben und nun eine zweite Trauung erbitten - oder eine erste Trauung lange nach dem „traditionellen" Heiratsalter bei solchen, die nie geheiratet hatten. Chauvet fordert ein Nachdenken darüber, was das „sowohl in Hinsicht auf das geistliche Leben der Betroffenen als auch in Hinsicht auf die Kirche"[9] bedeutet. Wie kann die Kirche in ihren Ritualen die pastorale Sorge für die Älteren realisieren? Vom formalen Rahmen der sieben Sakramente abweichend, macht Chauvet den fruchtbaren Vorschlag, „an einem Sonntag eine Zeit des Gebets für diejenigen anzubieten, die gerade in Rente gegangen sind."[10] Dieser Vorschlag deutet auf die Möglichkeit, angesichts einer alternden Bevölkerung auch andere Übergänge zu ritualisieren.[11]
Der demographische Aspekt hat jedoch noch eine andere Seite. Claude Geffré diskutiert in seinem Essay die Alterung Frankreichs[12]; das *CIA World Factbook* untermauert Geffrés Beobachtungen. Laut CIA sind 19 Prozent der Bevölkerung Frankreichs unter 14 Jahre alt, ganze 16 Prozent sind älter als 65. In Nicaragua und auf den Philippinen sind dagegen 34 Prozent der Bevölkerung unter 14. Diese Zahlen zeigen, dass die Kirche die Wichtigkeit altersgemäßer ritueller Ausdrucksformen des christlichen Glaubens an beiden Enden des Spektrums erkennen muss.

III. Die spirituelle Welt der Jugend

Das CONCILIUM-Heft bietet gegensätzliche Beschreibungen von Jugend und Kindheit. Als ersten Beitrag haben wir bereits das „Luja!" des kleinen Joachim gesehen. Zu diesem müssen wir einen zweiten hinzufügen, und zwar Jean-Baptiste Vérités Anklage, wie Togo seine Jugend behandelt. Angesichts des Elends, dem Togos Straßenkinder ausgesetzt sind, fragt er, ob da noch von Kindheit gesprochen werden könne.[16] Gemäß *CIA World Factbook* möchte ich hinzufügen, dass 42 Prozent von Togos Bevölkerung unter 14 sind - mehr als das Doppelte des Anteils in Frankreich.[17] Jesús Andrés Vela eröffnet aus Südamerika eine

dritte Perspektive, wonach „die Freizeit [...] zurzeit 30 Prozent der gesamten Zeit der Jugendlichen aus[macht]."[18] Angesichts dieser dreißig Prozent frage ich mich, ob „Freizeit" hier definiert wird als „Zeit für vernünftige Erholung mit geeigneten Einrichtungen und Beaufsichtigung" oder als „ziellose, unbeaufsichtigte Zeit bar jeder Struktur". Ich kann mir kaum vorstellen, dass erstgenanntes Verständnis von Freizeit auf die Straßenkinder von Togo wie auch auf jene vielen in Südamerika und anderswo zutrifft. Daraus folgt meines Erachtens, dass wir nicht pastoral und vernünftig über christliche Rituale sprechen können, ohne die unterschiedlichen Lebensalter in Betracht zu ziehen, wie wir gleichzeitig nicht voraussetzen können, dass es nur *einen* jugendlichen oder älteren Status gibt, der jeweils für alle gilt.

Annemie Dillen eröffnet eine vierte Perspektive mit neuen Verständnisformen der Integrität der Kindheit. Laut Dillen haben „Forschungen zum Phänomen der Kindheit und die Bewegung der Rechte von Kindern" die Vorstellung gefördert, dass „Kinder nicht bloß passive Empfänger und Objekte von Fürsorge und Schutz durch die Erwachsenen [sind]. Sie haben auch ‚Handlungskompetenz' und sind in der Lage, auf signifikante Weise zu agieren."[19] Die Gegenüberstellung von Vérités Text über Kinder, die ihre Kindheit verloren haben, und jenem von Dillen über die wachsende Anerkennung von Kindheit in ihrer Integrität - beide Aufsätze folgen aufeinander -, lässt mich an *Gaudium et spes* 4 denken: „Noch niemals verfügte die Menschheit über soviel Reichtum, Möglichkeiten und wirtschaftliche Macht, und doch leidet noch ein ungeheurer Teil der Bewohner unserer Erde Hunger und Not, gibt es noch unzählige Analphabeten. Niemals hatten die Menschen einen so wachen Sinn für Freiheit wie heute, und gleichzeitig entstehen neue Formen von gesellschaftlicher und psychischer Knechtung."[20]

Mir scheint, dass unsere Wahrnehmung der Lebensalter diese Gegensätze in Betracht ziehen muss. Das Theoretisieren über Rituale, die für Kinder in Frankreich passen, muss zum Beispiel den Status der Kinder in der französischen Gesellschaft und den Status französischer Kinder innerhalb der ganzen Welt in Rechnung stellen. Entsprechendes gilt für die Jugend in Südamerika: Ihr Status in den jeweiligen Ländern wie unter den Kindern der Welt ist zu beachten. Ich behaupte nicht, dass ein normatives Modell für solche Rituale überall in der Welt existiert oder existieren könnte. Dennoch bin ich überzeugt, dass die Kirche, wenn sie altersgemäße Rituale in einem gegebenen Kontext entwickelt, dies nicht tut, ohne die Vielfalt menschlicher Erfahrung zu achten. Wenn eine christliche Gemeinschaft beispielsweise den Übergang vom Berufsleben in den Ruhestand ritualisieren möchte, sollte sie vielleicht die Gelegenheit nutzen, für Ruheständler zu beten - oder sogar für finanzielle Unterstützung zu sammeln -, für jene, die durch Stellenabbau ausscheiden mussten, keine ausreichende Rente haben oder sozialer Sicherheit entbehren. *Mutatis mutandis,* wenn eine christliche Gemeinschaft alljährlich die Einschulung vieler Kinder zu ritualisieren oder zu feiern sucht, könnte sie für Kinder in der Welt beten, die nicht zur Schule gehen können, weil sie arbeiten müssen oder weil es überhaupt keine Schule für sie gibt. Wenn Vérité Recht hat mit seiner Bemerkung, „dass die Programme des Jugend- und

Kinderaposstolats nicht mehr den neuen existentiellen Herausforderungen entsprechen, mit denen die Jugendlichen in Togo konfrontiert sind"[21], dann obliegt es den christlichen Kirchen in Togo und überall in der Welt, sich diesem Thema praktisch und mit Bezug auf Rituale zu stellen.

Friedrich Schweitzer eröffnet mit Blick auf das Jugendalter eine fünfte Perspektive. Besonders interessant scheint mir sein Kommentar zur Verlängerung der Adoleszenz: „Die Jugendzeit beginnt tendenziell immer früher [...] Zehnjährige Mädchen und Jungen handeln zunehmend in einer Weise, die deutlich älteren Teenagern vorbehalten schien. Sie bestehen darauf, ihre eigenen Entscheidungen zu treffen [...] Gleichzeitig endet die Adoleszenz tendenziell immer später."[22]

Ich kann Schweitzers Beobachtung zumindest teilweise mit einer Anekdote bestätigen. Im Rahmen eines Kirchengeschichts-Kurses in Villanova verlangte ich von den Studenten, Gruppenpräsentationen vorzubereiten. Eine Gruppe plante, Merkblätter zu verteilen; Kevin, der dafür zuständige Student, fragte: „Dr. Brunk, wie viele Kinder sind in dieser Klasse?" Ich konnte es mir nicht verkneifen zu sagen: „Hier sind keine Kinder. Es sind 24 Erwachsene plus Lehrer." Ein anderer Student warf ein: „Kevin, du bist gerade kritisiert worden." College-Studenten betrachten sich also zuweilen als „Kinder". Zugleich werden in unserer Kultur Grundschulkinder ermutigt oder sogar angehalten, schon in ihrem Alter Sexualität zu entdecken - man erinnert sich hierbei an die verstorbene JonBenet Ramsey. Deshalb - und abgesehen von der verlorenen Kindheit, von der Vérité schreibt - gibt es in der westlichen Kultur neuen Respekt für die Integrität der Kindheit, herausgefordert durch die früher einsetzende Adoleszenz.

Vela argumentiert: „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." Und Power schreibt: „Die zentralen Glaubensüberzeugungen, die in den kirchlichen Ritualen von [den Menschen] erwartet werden, sind entweder zerfallen oder haben mit dem Leben, das sie leben, wenig zu tun. [...] Die Menschen distanzieren sich häufig von den Übergangsriten, weil sie sich mit dem, was sie bedeuten, nicht identifizieren können." Doch ganz so trostlos ist es nicht. Ich möchte das mit einer Anekdote illustrieren. In einem Kurs in diesem Semester diskutierte ich die Frage, was es bedeutet, „bewusst zu essen", das heißt, nicht außer Acht zu lassen, wer das gepflanzt, gepflegt, verarbeitet und geliefert hat, was schließlich auf unserem Tisch landet. Wir besprachen bewusstes Essen mit Bezug auf die Eucharistie. Eine Studentin schrieb dann das

Der Autor

Timothy M. Brunk ist Assistenzprofessor der Theologie an der Villanova-Universität. In der Sakramententheologie beschäftigt er sich vor allem mit den Zusammenhängen von sakramentaler Praxis und ethischer Praxis. Veröffentlichungen u.a.: Liturgy and Life: The Unity of Sacrament and Ethics in the Theology of Louis-Marie Chauvet (2007); Consumer Culture and the Body: Chauvet's Perspective (in: Worship 82, 2008). Homepage: www64.homepage.villanova.edu/timothy.brunk/. Anschrift: Department of Theology, Villanova University, 800 Lancaster Avenue, Villanova PA 19085, USA. E-Mail: timothy.brunk@villanova.edu.

Folgende als Teil einer Arbeit für ihr Schlussexamen: „Was ich gelernt habe, hat meine Art, über das Sakrament zu sprechen, bereits verändert [...] Seit ich den Kurs belegt habe [wie auch den geforderten Einführungskurs in die Theologie], nehme ich meinen Glauben neu wahr, weil ich nun verstehe, *warum* wir manches von dem tun, was wir tun [...] Viele murren beim Belegen eines Religionskurses - und ich war eine davon -, doch wenn man erst einmal entdeckt, welche Rolle diese Ideen im täglichen Leben spielen, wird es lohnend."[25]
Einerseits bestätigt dieser studentische Essay den von Power beschriebenen Bruch, andererseits zeigt er, dass Bildungsarbeit tatsächlich berücksichtigen kann, wie College-Schüler und wie Erwachsene Rituale erleben. Mein Beispiel ist tatsächlich anekdotisch, es sagt nichts über Personen im College-Alter, die nicht zum College gehen oder nicht zu einem katholischen College, über solche, die mein katholisches College besuchen, aber nicht meinen Kurs, oder die meinen Kurs belegen, aber nicht die Einsichten dieser Studentin daraus gewinnen. Und doch zeigt es, dass wir als Lehrende berücksichtigen können, wie erwachsenwerdende Generationen von der symbolischen Bedeutung des christlichen Ritus Kenntnis nehmen.

IV. Ritual und Spiritualität in einer Welt menschengemachter und natürlicher Katastrophen

Dieses Heft von CONCILIUM legt ebenfalls nahe, in das Nachdenken über Rituale und Lebensalter die Lebensphasen vor und nach Katastrophen einzuschließen.[26] Bedauerlicherweise herrscht kein Mangel an solchen Ereignissen. Man braucht nur bis zum Jahr 2000 zurückzugehen: Der 11. September in New York City 2001, die Madrider Zuganschläge vom 11. März 2004, der Tsunami im Dezember 2004 in Indonesien und Südasien, der Hurrikan „Katrina" im August 2005 in New Orleans, der Wirbelsturm in Myanmar im Mai 2008 und zuletzt das Erdbeben in China vom Mai 2008. Dazu die anhaltenden Konflikte im Irak, in Afghanistan, in Darfur ... wahrlich eine traurige Lage der Dinge. Wie ritualisieren und zelebrieren wir Glauben an einen guten und gnädigen Gott in einer leidenden Welt? Wir sind gewiss nicht die Ersten, die diese Frage stellen, denken wir nur an die Klage von Psalm 137 an den Flüssen Babylons. Vielleicht gehören wir aber zu den Ersten, die diese Frage aufwerfen im Bewusstsein der seelischen Narben, die Traumata hinterlassen können. Auch wenn es nicht immer erkannt wird, gibt es dafür einen Namen: die posttraumatische Belastungsstörung (PTBS) - eines der Leiden, die Menschen heimsuchen können, die Katastrophen überlebt haben. Wie können wir solchen Menschen pastorale und rituelle Angebote machen und dabei nicht nur PTBS und damit verbundene Komplikationen im Blick haben, sondern auch alles andere, was das CONCILIUM-Heft in Bezug auf die Lebensalter anbietet? Ein Anwalt in New Orleans und ein Kind in Indonesien mögen beide durch

Naturkatastrophen ihr Heim verloren haben, ihre Reaktion darauf wird jedoch nicht nur von ihrem Lebensalter abhängen, sondern auch von ihrem kulturellen und sozialen Standort. Wenn, wie Chauvet meint, die wachsende Zahl älterer Paare, die getraut werden wollen, uns einlädt oder gar nötigt, die Theologie der Ehe neu zu bedenken, so würde ich geltend machen, dass die vertiefte Berücksichtigung des Einflusses von Katastrophen auf das menschliche Wohlergehen eine theologische Neubewertung des Sakraments der Krankensalbung erfordert. Gegenwärtig betreffen die Optionen A und B „allgemeine" Fälle, Option C schwerste Erkrankungen und solche im Endstadium, Option D betrifft „hohes Alter", Option E ist für jene, denen eine Operation bevorsteht, Option F „für ein Kind" und Option G „für einen jungen Menschen". Es gibt also durchaus schon eine Sensibilität für Lebensalter, doch gibt es keine Option für Personen, die sich von Katastrophen erholen oder mit Trauer und Angst im Falle von Terror kämpfen. Ich behaupte nicht, dass eine solche Option von selbst - wie bei einer Checkliste, wo man von einem zum nächsten Punkt übergeht - garantiert, dass das Sakrament für diese Personen „sorgt". Ich halte sie lediglich für einen Schritt in die richtige Richtung.

V. Schluss

Fassen wir zusammen. Ich wollte mit meinen Bemerkungen über vier Themen nachdenken, die sich bei meiner Lektüre des CONCILIUM-Heftes herauskristallisierten. Die Themen waren (1) Ritual und Lebensalter im Allgemeinen, (2) Ritual in einer sowohl älter werdenden als auch jugendlich aufbrechenden Welt, (3) die spirituelle Welt der Jugend und (4) Ritual und Spiritualität in einer Welt menschengemachter und natürlicher Katastrophen. Der Text macht meines Erachtens deutlich, dass alle, die sich theoretisch und praktisch mit Ritualen beschäftigen, sich den mit diesen Themen verbundenen Fragen stellen müssen. Mir scheint, dass eine Voraussetzung für die aktive und bewusste Teilhabe an der Liturgie, die das II. Vaticanum so nachdrücklich wünscht, darin besteht, „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute"[28] zu berücksichtigen. Freude und Hoffnung, Trauer und Angst aber sind von den Lebensaltern zumindest mit vorbestimmt.

[1] David N. Power, *Rituale für Lebensübergänge: ja oder nein?*, in: CONCILIUM 43 (2007/5), 515.

[2] Louis-Marie Chauvet, *Neue Kultur - neue Wünsche nach Ritualen. Herausforderungen für die Kirche*, in: CONCILIUM 43 (2007/5), 528.

[3] Ebd., 529

[4] Elaine Champagne, *Spiritualität „aus dem Mund der Kinder und Säuglinge"*, in: CONCILIUM 43 (2007/5), 575.

[5] Ebd., 576

[6] Norbert Hintersteiner, *Theorien von den Lebensstufen angesichts einer globalisierten Kultur*, in: CONCILIUM 43 (2007/5), 543.

[7] Chauvet, *Neue Kultur*, aaO., 534.

[8] Dieses Heft von CONCILIUM schweigt konsequent über die Frage der Ehescheidung. Einige Autoren erwähnen die Instabilität der modernen Welt, so Chauvet und Hintersteiner, doch an keiner Stelle wird der Ehestand als von steigenden Scheidungsraten gefährdete Lebensphase erwähnt - gleichermaßen Symptom und Ursache von Instabilität in Gesellschaft und Kultur.

[9] Chauvet, *Neue Kultur*, aaO., 534.

[10] Ebd.

[11] Man denke an den Verkauf eines Hauses, um näher zur Familie zu ziehen oder ganz mit ihr zusammenzuziehen. Eine größere Herausforderung wäre es vielleicht, den Übergang in eine betreute Einrichtung zu ritualisieren.

[12] Claude Geffré, *Die Sinnfrage am Abend des Lebens*, in: CONCILIUM 43 (2007/5), 608.

[13] CIA World Factbook unter https://www.cia.gov/library/publications/the-wordl-factbook/geos/fr.html. Eingesehen am 14. Mai 2008.

[14] CIA World Factbook. Für Nicaragua siehe unter www.cia.gov/library/publications/the-wordl-factbook/geos/nu.html, für die Philippinen unter www.cia.gov/library/publications/the-wordl-factbook/geos/rp.html, eingesehen am 14. Mai 2008.

[15] In einem jüngeren Aufsatz untersucht Rowena Roppelt einen heutigen Versuch in Deutschland, Kindheitsphasen in einen größeren sakramental-symbolischen Kontext zu stellen. Siehe Rowena Roppelt, *Baptism - and then what? A Catechumenate for the already baptized*, in: Worship 82 (2008), 214-242. Es ist vielleicht interessant, dass die Bevölkerung Deutschlands älter ist als die Frankreichs. 13 Prozent der Deutschen sind jünger als 14 und 20 Prozent über 65. Siehe unter www.cia.gov/library/publications/the-wordl-factbook/geos/gm.html, eingesehen am 14. Mai 2008.

[16] Jean-Baptiste Vérité, *Straßenkinder am Rande der „Kirche als Familie Gottes" in Afrika*, in: CONCILIUM 43 (2007/5), 547.

[17] *CIA World Factbook* unter www.cia.gov/library/publications/the-wordl-factbook/geos/to.html, eingesehen am 14. Mai 2008.

[18] Jesús Andrés Vela, *Das Paradigma pastoralen Handelns in der Jugendarbeit*, in: CONCILIUM 43 (2007/5), 589.

[19] Annemie Dillen, *Zwischen Heldentum und Unzulänglichkeit. Herausforderungen für die Erforschung kindlicher Spiritualität von einem christlich-theologischen Standpunkt aus*, in: CONCILIUM 43 (2007/5), 560. Der Essay von Roppelt betont in einigen Punkten den deutschen pastoralen Versuch, Kinder als Subjekte anzuerkennen. Siehe Roppelt (wie Anm. 15), besonders 230 und 235.

[20] *Gaudium et spes*, Nr. 4.

[21] Vérité, *Straßenkinder*, aaO., 554.

[22] Friedrich Schweitzer, *Auf der Suche nach eigenem Glauben. Das sich verändernde Jugendalter als Herausforderung an die christlichen Kirchen*, in: CONCILIUM 5/2007, 579/80.

[23] Vela, *Das Paradigma pastoralen Handelns*, aaO., 589.

[24] Power, *Rituale*, aaO., 518.

[25] Studentin Jessica K., Examensarbeit, Mai 2008.

[26] Frieda Mangunsong, *Frauen und Kinder vor sozialen Konflikten und Naturkatastrophen in Indonesien*, in: CONCILIUM 43 (2007/5), 612-618.

[27] Siehe Nr. 14 und 48 von *Sacrosanctum concilium*.

[28] *Gaudium et spes*, Nr. 1.

Aus dem Englischen übersetzt von Thomas Theise

Leonardo Boff und Jon Sobrino: siebzig Lebensjahre

Im Dezember 2008 vollenden die Theologen Leonardo Boff und Jon Sobrino siebzig Jahre ihres Lebens. Die Internationale Zeitschrift für Theologie CONCILIUM hat die Ehre, diese beiden Theologen zu den Ihren zu zählen: Leonardo Boff gehörte der Leitung der Zeitschrift als Vertreter des brasilianischen Verlags *Vozes* an und ist derzeit Mitglied des Komitees der wissenschaftlichen Berater. Jon Sobrino gehört zu den gegenwärtigen Herausgeberinnen und Herausgebern. Das Präsidium und die Herausgeberinnen und Herausgeber begleiten die Feier ihrer beider Geburtstage mit Empfindungen der Dankbarkeit gegen Gott, mit Segenswünschen und der Hoffnung, dass sie ihren Auftrag als Theologen weiterhin erfüllen können.

Leonardo und Jon hatten in ihrem Theologiestudium etwas gemeinsam: Beide hatten Teil an der „anthropologischen Wende" ihres Lehrers Karl Rahner. Deswegen sind sich beide auch sehr wohl der gebieterischen Notwendigkeit bewusst, dass es der *Erfahrung* als des Ortes der Wahrheitsfindung und vor allem der Erkenntnis des *Sinngehaltes* der Wahrheit bedarf. Das ist zu verstehen als eine Antwort auf die „erste Welle" der Aufklärung, die nicht umhin umkommt, sich mit Kant auseinanderzusetzen. Dass diese Erfahrung sich phänomenologisch und vor allem sozial vollzieht, sind Entdeckungen, die diese beiden Theologen uns in ihrem theologischen Werk erschlossen haben. Und beide wurden theologisch geprägt durch das Zweite Vatikanische Konzil, dem auch unsere internationale Zeitschrift CONCILIUM ihr Entstehen verdankt. Als Lateinamerikaner, Boff von Geburt und Sobrino seit mehr als dreißig Jahren durch theologisches und vom Herzen her bestimmtes Eintauchen in diese Welt, sind sie zu Bezugspersonen der eigenständigsten Theologie Lateinamerikas, der Befreiungstheologie, geworden, an denen man nicht vorbeikommt. Und diese Befreiungstheologie ist - nach einem Brief Johannes Pauls II. an den brasilianischen Episkopat - „nützlich und notwendig".

Bei Boff gewinnt die von der gesamten modernen Kultur geforderte Erfahrung die Bedeutung von *Transparenz,* dieser glücklichen Kategorie, die seit dem Erscheinen seiner Dissertation *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* Transzendenz und Immanenz miteinander vereint. Boff hat diese sakramentale und mystische Sicht, deren Ausgangspunkt die Ekklesiologie war, niemals aufgegeben, sondern noch ausgeweitet. In einer späteren Phase, in der es um die Überprüfung seiner Sicht mittels der sozialen Erfahrung ging, entfaltete Leonardo

in seinen Überlegungen zu den Themen *Volk, das zur Kirche* wird und *Kirche, die aus dem Volk geboren wird,* die Konsequenzen der fruchtbaren, oft aber auch schmerzhaften und sogar aus der Bahn werfenden Spannungen zwischen Charisma und Macht (*Kirche, Charisma und Macht*). Das brachte ihm logischerweise von Seiten der römischen Autorität die Maßregelung durch den Erlass einer *Notificatio* und durch ein Schweigegebot ein. Leonardo entwickelte indessen die Mariologie seines Buches *Das mütterliche Antlitz Gottes,* das ihm besonders am Herzen liegt, und viele andere Texte, die den Reichtum der Theologie mit der Erfahrung anthropologischer Art verbinden, wodurch er das Christusereignis allen zugänglich macht. So sind sein franziskanisch fundierter Optimismus und seine Christologie, die sich auf „Vorrangstellungen" - wie z.B. den Vorrang der Anthropologie gegenüber der Ekklesiologie und den Vorrang des Gottesreiches gegenüber der Kirche - stützen, eine methodische Intuition, die sich dauerhaft durchhält. Wenn aber gute Antworten gegeben werden, dann verändern sich auch die Fragen: Das Näherrücken der ökologischen Krise und die neuen wissenschaftlichen Paradigmen trieben Boff an, eine eigene Form der „Ökotheologie" zu entwickeln. Als Denker, der die Diskussion über das Verhältnis von Ethik, Ökologie und Spiritualität anregte, gewann er für sein Engagement in diesem uns alle betreffenden hochaktuellen Problembereich internationale Anerkennung und Preise. Dies ist derzeit sein Arbeitsfeld, und von hier her hat er einen unschätzbaren Beitrag sowohl zur Theologie als auch zu allen Wissenschaften geleistet. Sein Buch *Schrei der Erde, Schrei der Armen* stellt eine dichte Zusammenfassung dieser neuen Phase seines Beitrags zu diesen Themen dar.

Sobrino ist der Theologe, der mit voller Konsequenz die Notwendigkeit eines „epistemologischen Bruchs" aufzeigte, und zwar im Zuge seines eigenen Ortswechsels beim Betreiben von Theologie: inmitten des armen Volkes Mittelamerikas. Zusammen mit seinen Mitbrüdern im Jesuitenorden, an der Seite von Ignacio Ellacuría mit seiner kraftvollen, an dem spanischen Religionsphilosophen Xavier Zubiri orientierten Philosophie, sowie in solidarischer Verbindung mit Bischof Oscar Romero als Leidensgenossen, verhalf er dem Theologietreiben vom Standort der Armen her zu neuem Leben. Dies war eine Art, Hegel auf den Kopf zu stellen, die sich von der Art, wie Marx dies getan hatte, unterschied. In dieser konkreten Weise, wie die *kénosis* und das Mitleiden Gottes sich im Menschsein offenbart, das Gottes Sohn vom konkreten Standort der Armen aus voll und ganz angenommenen hat, nimmt Gott das Opfer und den Henker an, bezieht er ganz konkret die ganze Menschheit ein. Von hier aus werden die Spiritualität der *Nachfolge* und der *Sendung* als der treffendsten Zusammenfassung der messianischen Rolle Jesu - Kategorien, die von der 5. Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) 2007 in Aparecida „gekrönt" wurden - sowie die konziliare Kategorie des *Gottesvolkes* als des *gekreuzigten Volkes* (angesichts dessen es die letzte Sendung sein kann, das Volk *vom Kreuz abzunehmen,* in der Hoffnung, dass das Kreuz nicht das letzte Wort sein möge) zum Ort des epistemologischen Umbaus im Dienst einer neuen Weise, Theologie zu betreiben. Sobrino erkennt,

dass es nicht bloß darum geht, Theologie von „Texten" her zu betreiben, sondern von „Zeugnissen" her, da diese die eigentlichen „Texte" sind, welche die Theologie lesen und deuten muss.

Es gibt in der ständigen Lehrtätigkeit Sobrinos tatsächlich das Thema einer *Auferstehung der wahren Kirche* (wie der Titel eines seiner Bücher lautet). Es geht dabei um die Frage, wo die wahre Kirche Christi zu finden ist - als des österlichen Ursprungs der Kirche von den Armen her. Sobrino blickt in aller Strenge und methodischer Konsequenz mehr auf diese Frage als auf die zwischenkirchliche Polemik und die konziliare Lösung des *subsistit in:* Von den Armen her wird die Zugehörigkeit zur wahren Catholica verwirklicht, von dort her wird die äußerste Liebe, die zur wahren Heiligkeit führt, die wichtigste Bejahung der wahren Einheit und die Übermittlung des Evangeliums in wahrer Apostolizität verwirklicht. Sobrino vereint in den mitreißenden Seiten seines Buches, deren Schwung man sich nicht entziehen kann, die große Tradition der Kirche mit der Kirche aus Fleisch und Blut, mit der Kirche als wirklichem Volk, mit der Kirche, die von den Armen her konkrete Gestalt annimmt. Sein theologisches Buch par excellence (*Christologie der Befreiung*), eine Christologie von gewaltiger evangeliumsgemäßer Konsequenz, die verbunden ist mit einer Relektüre der biblischen und dogmatischen Erkenntnisse und einer Reflexion, die aus dem von den ganz Kleinen dieser Welt her sich erschließenden göttlichen Mysterium erwächst, führt den Leser hin zu einer österlichen Initiation, zu einer Entscheidung, die einen epistemologischen Umbau seines eigenen christlichen Denkens mit sich bringt. Er ist der wirkliche Lehrer, der einen Initiationsprozess ohne die Möglichkeit gleichgültigen Desinteresses einleitet. Es gibt einen Wachstumsprozess in seinen christologischen Werken wie z.B. *Jesus in Lateinamerika; Eine Christologie, die von Lateinamerika ausgeht; Christologie der Befreiung; Der Glaube an Jesus Christus.* Auch Sobrino wurde von der römischen Kongregation für die Glaubenslehre durch eine *Notificatio* gemaßregelt.

Sobrino und Boff gehören zu den Theologen, welche die prophetische Dimension für uns wiedergewonnen haben. Nun aber „ist der Prophet jemand, der von oben kommt, der aber ganz unten, sozusagen im Keller, lebt". Folglich ist er lästig, und er macht es sich selbst nicht bequem. Er wirkt als ein Signal der Beunruhigung und des Widerspruchs, als jemand, der für gewöhnlich in seiner Heimat und seiner Kirche nicht willkommen ist und der erst lange Zeit nach seinem Tod anerkannt wird. Sobrino gibt in seiner Rolle als prophetischer Theologe Zeugnis für die Märtyrer: Als seine Kommunität ermordet wurde, war er gerade in Vertretung von Boff, der aus Termingründen verhindert war, in Thailand. Dies zeugt von einer Evangelisierung, die nicht im vertrauten Feld der Kirche bleibt, sondern auch „in andere Städte" (Lk 4,43) führt.

Die Adressatin Boffs ist die heutige Menschheit, die einer Spiritualität und einer Ethik bedarf, die österliche Veränderungen zugunsten einer neuen Zeit ermöglichen. Er weiß und sagt, dass es ohne diese Veränderungen weder eine Zeit des Aufschubs geben wird noch dass die Menschheit überleben wird: Ohne eine Wende in der ökologischen Krise zugunsten einer neuen Menschlichkeit werden

weder diejenigen, die „im Keller" hausen, noch diejenigen, die „oben" wohnen und die verschiedenen Vorteile der Macht genießen, überleben.
Mit großer Dankbarkeit feiern wir die siebzig Lebensjahre, die unsere Lehrer Jon Sobrino und Leonardo Boff dem Dienst der Frohen Botschaft gewidmet haben.

Dezember 2008
Präsidium, Herausgeberinnen und Herausgeber
der Internationalen Zeitschrift für Theologie CONCILIUM

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Johann Baptist Metz zum 80. Geburtstag

Tiemo Rainer Peters/ Claus Urban (Hg.), Über den Trost. Für Johann Baptist Metz, Ostfildern: Grünewald 2008, 206 S., € 29,90. Mit Beiträgen von Thomas Assheuer, Klaus Berger, Katrin Göring-Eckhardt, Hartmut von Hentig, Axel Honneth, Wolfgang Huber, Franz-Xaver Kaufmann, Alexander Kissler, Kardinal Karl Lehmann, Carl Wilhelm Macke, Thomas Ruster, Fulbert Steffensky, Wolfgang Thierse, Christoph Türcke, Jürgen Werbick, Erich Zenger u.v.m.

Ein Buch, das vom Trost handelt. Gedacht als nichtübliche Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Johann Baptist Metz. Nichtüblich deshalb, weil ein „allzu verständlicher Umgang mit den Begriffen der Metzschen Theologie" (8) vermieden werden sollte. Deshalb wurden nicht Schüler, sondern andere befragt, um mehr Auskunft zu bekommen über das von Metz zur Aufgabe gestellte: Dass wir nämlich in einer trostlosen Zeit leben, „in der Herrschaft einer völlig apathischen, fühllosen Rationalität, anhaltenden Flucht vor dem fremden und dem eigenen Leiden", in einer Zeit der „Unterschlagung des Verdachts, dass auch Reserven an Sinn und Lebensdeutung zur Neige gehen können und dass auch ein forscher Optimismus des Fortschritts über die wachsende Inhaltslosigkeit menschlicher Zukunft, über eine drohende Apotheose der Banalität nicht hinwegtäuschen kann, sondern gedankenlos den Tod des Menschen (als Subjekt und Freiheit) beschleunigt usw." (11) Dieses Zitat war den Autoren und Autorinnen in dem kleinen Text „Über den Trost" zur Aufgabe, zur Inspiration vorgegeben, der dem Buch vorangestellt ist. Ein Text von 1974, in dem Metz ein Buch über den Trost und vor allem „über die Tröstungskraft der Religion" vorschlägt, weil es „notwendig" sei.

Es sollen hier nicht einzelne Beiträge auf ihre Konsistenz, ihre Plausibilität und Implikationen hin befragt werden. Dazu sind die Beiträge zu heterogen in ihren Ausgangsstellungen, ihren *sujets* und Antworten. Die Herausgeber selbst haben in treffender Weise geschrieben: „In dem hier vorliegenden [Buch] wird der Trost nahegebracht oder infrage gestellt, eingegrenzt oder ausgeschlossen, nirgendwo jedoch definiert, schon gar nicht als vorrätig oder verfügbar betrachtet. Aber gerade dort, wo die Texte ihn nicht beschwören, sondern nur umkreisen und eher aus der Ferne wahrnehmen - skeptisch oder aus Scheu -, ist offenkundig, dass sie ihn schützen, und sich den Trost auf keinen Fall zerreden oder ausreden lassen wollen." (9) Bis auf einige wenige Beiträge, die dann doch ganz burschikos über den Trost verfügen zu können glauben, stimme ich den Herausgebern zu.

Ich möchte daher hier einige Leseeindrücke wiedergeben, die vielleicht unzulässigerweise das Buch als Gesamt nehmen und natürlich meine Frage nach dem Trost und - vor allem - dem verweigerten Trost zum Ausgangspunkt haben.

Zunächst einmal: Ja, die Diagnose von Johann Baptist Metz wird bestätigt: Sinnressourcen und damit Trostfähigkeit können sich erschöpfen und scheinen zunehmend erschöpft zu sein: In den großen Themen der Aufklärung, dem historischen Fortschritt, der Freiheit und Autonomie des Subjekts und der Naturbeherrschung macht sich Skepsis breit. „Die Philosophie verfügt immer weniger über das Prinzip Hoffnung" (87) und historisches Denken, das Orientierungsdenken sein will, hat bis heute zwar das „Handeln", nicht aber das „Leiden" in sich aufgenommen. Ja, es scheint sogar, dass „Geschichte als sinnhaftes Zeitgebilde nur um den Preis zu haben sei, Leiden zu verdrängen und vergessen zu machen" (83). Die Freiheit und Autonomie des Subjekts haben sich unter den neoliberal-kapitalistischen Bedingungen gegen das Subjekt selbst zurückgewendet und in einen (selbst-)mörderischen Zwang zur Selbstvollendung verwandelt, in dem jedes Versagen trostlos auf sich selbst zurückweist: „Die individuelle Dauermobilisierung hat ein ‚erschöpftes Selbst' erzeugt", die Illusion seiner Freiheit ist das neue „Opium des Volkes". (29) Trost also muss woanders gesucht werden. Dem widerspricht auch nicht die Diagnose, dass wir in einer sogenannten „Normalisierungsmoderne" leben, der es gerade nicht an Tröstungen fehlt, die im Gegenteil von einer ganzen Tröstungsindustrie von medialen Trost-professionals" beherrscht wird, und der zufolge wir vielmehr „Trostverweigerung" (21) bräuchten. Denn diese Tröstungsindustrie spendet gerade keinen Trost, sondern vertröstet, besser: wirft maximal auf die unzulängliche „Dauermobilisierung" zurück.

Und jene szientistische Naturbeherrschung, die uns den Bedrohungen des Außen entziehen sollte, erweist sich auf globalem Niveau als zusätzliche Trostlosigkeit, deren letzte Zynismen in den Marssonden und Glückspillen, den Phantasien des „Transhumanismus" (83) und seiner Utopie der technischen Perfektion des Menschen liegen. Die Diagnosen bestätigen also die von Johann Baptist Metz behauptete und von den Herausgebern in Angriff genommene Notwendigkeit, sich über Bedingung, Eigenart und Notwendigkeit von Trost zu verständigen.

Trotzdem ein kritischer Einwand: Viele der Beiträge nehmen ihren Ausgangspunkt von sehr existentiellen Erfahrungen oder entwerfen existentielle Szenarien,

um dem Begriff und der Praxis, den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Trostes die Ernsthaftigkeit zu verleihen, die schon im Ausgangstext von Johann Baptist Metz vorgegeben war: „Dieses Buch müsste die tröstende Kraft der Rede von Gott und von der verheißenen Unsterblichkeit (für die anderen, die ‚Geringsten unter den Brüdern', die längst Besiegten und darin auch für uns selbst) gerade an den Widersprüchen unserer geschichtlich-gesellschaftlichen Entwicklung zum Leuchten bringen." (11)

Aber gerade darin, im existentiellen Ausgangspunkt und dem Sprung zum vermeintlich Letzten, dem Tod, liegt auch die Gefahr einer trostlosen Abstraktion. Denn wenig, allzu wenig ist m.E. in den Beiträgen von den realen, millionenfachen Leiden der Welt die Rede, wo der Trost noch „einfach" wäre: wo nicht über die Grenzen der Philosophie, der Theologie, der Freiheit, ja nicht einmal über die Grenzen des Trostes zu reden wäre, sondern über die Grenzen der Politik, des vergesellschafteten Empathieverbotes, über konkrete Welt und Interessen. Ist der Ernstfall des Trostes tatsächlich die Situation, in der „nichts mehr getan werden kann, jedenfalls nicht in Bezug auf das, was geschehen ist"? (39) Warum wird so wenig der Trost, der als empathisches Handeln auf dem Niveau globaler Katastrophen leistbar wäre, aber praktisch verweigert wird, zum Thema gemacht und stattdessen der Ernstfall für den Trost in existentieller Verlusterfahrung gesehen? Ist es nicht genau das auch, wogegen Johann Baptist Metz sich immer wehrt? Das unschuldige Leiden, der vorzeitige Tod muss mitgedacht sein, ja ich denke sogar, dass es die unabdingbare Voraussetzung dafür ist, vom Trost überhaupt reden zu können. Sicher hätte dem Buch hier eine Perspektive gut getan, die den Horizont europäischer, nein bundesdeutscher Intellektualität übersteigt, und wenn man mehr von denen hätte zu Wort kommen lassen, denen Leid und Trost zum Alltag gehört.

Johann Baptist Metz schrieb vom Trost der „Religion". Das muss heute zum Widerspruch führen: „Nicht vom Trost der Religion, sondern vom Trost des Glaubens müsste das Buch handeln" (119), und die Frage müsste lauten: „Nicht Religion, sondern: tröstet Christentum, Kirche?" (70). Diese Einwände sind berechtigt: zum einen, weil die Frage ja ein christlicher Theologe stellte, zum andern, weil der Verdacht zu Recht erhoben wird, dass die Deutungssysteme der Trostlosigkeit religiös geworden sind (119). Und die Frage ist andererseits nicht berechtigt, weil wir heute natürlich auch nach dem Trostvermögen anderer Religionen fragen müssten. Aber beschränken wir uns hier auf die uns bedrängende Frage: Hat das Christentum Trostvermögen, hat es es je gehabt, und: welchen Trost hat es gespendet? Denn: „Die Neuzeit hat den Zweifel nicht erfunden." (45) Das heißt doch wohl: Die Trostlosigkeit ist dem Christentum nicht fremd: Viele sind an der Trostverweigerung und den falschen Vertröstungen des Christentums und der Kirchen gestorben oder wurden mit ihrem Trost vorab versehen in den Tod geschickt (und werden es heute wieder!). Vielleicht kann auch das Christentum nicht mehr dazu sagen als das: dass der Trost, der gebraucht wird, wenn alles zu spät ist, nur noch gehofft werden kann, dass er „die paradoxe Konstruktion einer Denkalternative" (115) ist, dass er - darin eben dem Judentum abstammend

- als „Aufgabe an Gott zurückgegeben werden muss" (193). Aber auch das ist keine einfache Sache: Denn die Vertröstungen - gerade im Namen Gottes - sind ja allzu gegenwärtig.

Michael Ramminger

Weitere Literatur zu Themen dieses Hefts

Andrea Lauser/Cordula Weißköppel (Hg.): *Migration und religiöse Dynamik: Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*, Bielefeld: Transcript 2008, 278 S., € 26,80

Annette Treibel: *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht*, Weinheim: Juventa ^{4}2008, 272 S., € 18,00

Helena Flam (Hg.): *Migranten in Deutschland. Statistiken - Fakten - Diskurse*, Konstanz: UVK 2007, 321 S., € 19,90

Helena Nagel/Mechtild M. Jansen: *Religion und Migration*, Frankfurt am Main: VAS 2007, 247 S., € 12,00

Ingrid Oswald: *Migrationssoziologie*, Konstanz: UVK (UTB) 2007, 224 S., € 17,90

Amartya Sen: *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München: C.H. Beck ^{3}2007, 207 S., € 19,90

Christoph Butterwegge/Gudrun Hentges (Hg.): *Zuwanderung im Zeichen der Globalisierung. Migrations-, Integrations- und Minderheitenpolitik*, Wiesbaden: VS ^{3}2006, 294 S., € 19,90

Peter Graf: *Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 221 S., € 38,90

Petrus Han: *Theorien zur internationalen Migration. Ausgewählte interdisziplinäre Migrationstheorien und deren zentralen Aussagen*, Stuttgart: Lucius & Lucius (UTB) 2006, 300 S., € 19,90

Jörg Haustein/Michael Bergunder: *Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland*, Frankfurt am Main: Lembeck 2006, 206 S., € 18,00

Annedore Prengel: *Pädagogik der Vielfalt. Verschiedenheit und Gleichberechtigung in Interkultureller, Feministischer und Integrativer Pädagogik*, Wiesbaden: VS ^{3}2006, 236 S., € 22,90

Franz Hamburger/Tarek Badawia/Merle Hummrich (Hg.): *Migration und Bildung. Über das Verhältnis von Anerkennung und Zumutung in der Einwanderungsgesellschaft*, Wiesbaden: VS 2005, 344 S., € 29,90

Paul Mecheril: *Einführung in die Migrationspädagogik*, Weinheim: Beltz 2004, 240 S., € 14,90

Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. (Hg.): *Religiöse Identität und Migration*, Themenheft von: CHAKANA - Interkulturelles Forum für Theologie und Philosophie, 2. Jahrgang, Heft 1/2004, Frankfurt: IKO 2004, 162 S., € 19,90

Hartmut Lehmann: *Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung*, Göttingen: Wallstein 2001, 143 S., € 19,00

Ludger Pries: *Internationale Migration*, Bielefeld: Transcript 2001, 77 S., € 9,50

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.