

einer Industrie gemacht und kommerzialisiert. Der Markt hat Vorrang vor dem Menschlichen, das sich im Sport ausdrückt.

⁷ Vgl. dazu meinen Beitrag: *Die Erlösung der Globalisierung. Die Opfer*, in: CONCILIUM 37 (2001), 628-637.

⁸ Er hat dies in seinem Artikel *Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen gesehen*, in: CONCILIUM 26 (1990), 519-522, wieder aufgegriffen. Die Zitate finden sich auf Seite 520.

⁹ Ignacio Ellacuría, *El desafío de las mayorías pobres*, in: ECA 493-494 (1989), 1079.

¹⁰ Ignacio Ellacuría, *Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica*, in: Revista Latinoamericana de Teología 17 (1989), 172.

¹¹ Ebd., 170.

¹² Ich beziehe mich hier nicht auf die Gottesfrage, was aber nicht heißen soll, dass diese im Kontext von Menschlichkeit und Entmenschlichung unwichtig wäre.

¹³ Über die Theodizee habe ich einiges geschrieben in: *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*, Ostfildern 2008, 289-295; und in: *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*, San Salvador 2003, 63-67.

¹⁴ Ellacuría, *El desafío de las mayorías pobres*, aaO., 1078.

Aus dem Spanischen übersetzt von Ludger Weckel

Christliche Theologie und Ethik

Lisa Sowle Cahill

Es hat immer schon eine enge Verbindung von der Theologie mit der praktischen Ethik und politischen Bedingungen gegeben. Die Gesellschaften, in denen Theologinnen und Theologen leben und aus denen heraus sie sprechen, prägen die Fragen, die sie stellen, und die Aussagen, die sie als wichtig erachten. Heutzutage sprechen Theologen auf jedem Kontinent mit beredten Worten und einem Bewusstsein für die Tragik über die Leiden, Kämpfe und Hoffnungen von Menschen in ihren Gesellschaften. Jon Sobrino erinnert uns daran, dass das grundlegende Problem auf dieser Welt die willentliche „Unkenntnis, Verheimlichung und Trägheit“ der Privilegierten „angesichts der schlimmsten Unmenschlichkeit“ ist.¹ Diese Wirklichkeit ruft uns zur ethischen Verantwortung auf und ist eine radikale theologische Herausforderung.

Ich bin eine nordamerikanische Theologin und eine ausgebildete und privilegierte College-Professorin. Den größten Teil meines Lebens habe ich damit verbracht, das Erbe des Sexismus zu bekämpfen und meine Kinder in Sicherheit und mit guten Zukunftsperspektiven aufzuziehen. Daher fehlt mir in vielfältiger Weise das

Verständnis für die Lage der Armen und ich habe kein Recht darauf, empathische Plattitüden über ihre Notlagen von mir zu geben.

Aber die Tatsache, dass Theologen und Theologinnen voneinander lernen, macht mir Mut. Es ist genau dieses Aufeinandertreffen von Erfahrungen und Stimmen der Armen und Nicht-Armen, der Bewohner am nördlichen Atlantik und im Süden der Erdkugel, das uns hoffen lässt, die gekappte Verbindung zwischen der Situation der Armen und dem Engagement der Nicht-Armen wieder aufzunehmen. Die Geschichte von CONCILIUM ist eine Geschichte der theologischen Globalisierung. Sie hat angefangen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, als CONCILIUM zunächst europäische und nordamerikanische Stimmen für die Erneuerung der Kirche verstärkte. Heute gehören zu dieser Geschichte ein Vorsitzender, ein Vorstand und jede Menge Autoren und Autorinnen, die Lateinamerika, Asien, Afrika und die Pazifikinseln vertreten. Unsere Theologien und ethischen Ansätze spiegeln unsere Kulturen und Weltsichten. Man kann Theologie und Ethik als Hindu, Peruaner oder Deutscher betrachten, als Frau, als Mann, als Dalit oder als Nachkomme der europäischen Aristokratie. Unsere jeweiligen Erfahrungen können uns etwas lehren über den Rassismus in den USA, den Bürgerkrieg im Kongo oder den Menschenhandel zu Prostitutionszwecken in Thailand.

Trotzdem haben wir viel gemeinsam. *Zuallererst* haben wir alle menschliche Grundbedürfnisse und Fähigkeiten. Trotz des Pluralismus in der Welt ist es nicht wirklich sehr schwierig, menschliche Güter auszumachen, die vielerorts oder sogar „universal“ geschätzt werden. Jeder möchte Essen, eine Unterkunft, sauberes Wasser, ein Leben frei von Gewalt, gesundheitliche Grundversorgung, Bildung und eine vernünftige Arbeit, sowohl für sich selber als auch für die Angehörigen. Wie Thomas von Aquin vor langer Zeit sagte, schätzt jeder Mensch das Gut der Lebenserhaltung, das Gut der Ernährung und Erziehung der nächsten Generation sowie das Gut des gemeinsamen Zusammenlebens in einer stabilen und gerechten Gesellschaft.²

Zweitens wollen alle ihre eigenen Interessen wahren, und sei es auf Kosten anderer. Wir wissen, welche Güter grundlegend sind, aber – bei allem Respekt vor Kant und der katholischen Soziallehre – für die meisten Menschen ist es alles andere als verständlich, dass jeder das gleiche Recht hat, sie zu genießen. Sehr oft werden *direkte* Gewalt und Tötung zu Mitteln, unsere Mitmenschen vom guten Leben auszuschließen, das wir alle wollen. Noch öfter erlauben es *Strukturen* des Zwangs und der Ausbeutung den Mächtigen, unser eigenes Mitwirken bei Unterdrückung und Tod vor uns selbst zu verbergen. Die christliche Theologie hat eine ganz spezielle Kategorie, mit der sie diese Realität darstellen kann: *Sünde*. Erbsünde ist ein Begriff für eine Entstellung, die tief im menschlichen Herzen liegt. Die Sünde als Selbstsucht, Herrschaft und Befangenheit ist die größte moralische Frage, der wir uns als Menschen und als Christen gegenübersehen.

Was ist christliche Theologie? Der Kernpunkt des Christentums besteht darin, dass wir aus unserer Selbstsucht und Entfremdung gerettet werden, wenn wir durch den Geist eins in Jesus Christus werden, Mitglieder der „neuen Familie“ in

Christus (nach Paulus) sowie Bürger und Bürgerinnen im „Reich Gottes“ (nach den Evangelien).

Was ist christliche Ethik? Die christliche Ethik erklärt uns, welche Art von Leben und Beziehungen die Erlösung mit sich bringt. In der christlichen Ethik geht es darum, die Leiden und die Hoffnungen der „Habenichtse“ zu benennen, mit dem Aufruf an alle, sich empathisch miteinander zu identifizieren und insbesondere eine „vorzugsweise Option für die Armen“ zu treffen. Das gilt nicht unbedingt „exklusiv“ oder „in einzigartiger Weise“ für Christen, aber es ist das entscheidende Merkmal dafür, ob ein Leben christlich ist. Diejenigen, die in Christus vereint sind, treffen eine Option für die Armen.

Ich werde dem Verhältnis zwischen Theologie und Ethik nachgehen, indem ich die Ethik in einen Dialog mit vier theologischen Bezugspunkten bringe: 1. mit der biblischen Theologie, 2. mit der Christologie, 3. mit der Ekklesiologie und 4. mit der Theologie der Religionen oder mit dem interreligiösen Dialog. Ich möchte damit zeigen, dass es keine Theologie ohne Ethik gibt. Die Ethik ist vor, in und nach der Theologie. Theologische Aussagen spiegeln die eigenen ethischen Positionen. Die Frage ist nicht, *ob*, sondern *wie* und *warum* Theologie Ethik voraussetzt. Ich werde die normative Verbindung zwischen einer *ethischen* Verpflichtung gegenüber den Armen einerseits und den *Theologien* des Reiches Gottes, des Christusverständnisses, der Kirche und der Weltreligionen andererseits darstellen. Ich bin der Meinung, dass wir uns der Erlösung nicht erfreuen und sie noch nicht einmal verstehen können, wenn wir nicht an der ethischen Praxis der Gottesherrschaft teilnehmen. Denn sowohl die Erlösung als auch die Gottesherrschaft sind sehr konkret.

I. Biblische Theologie: Reich Gottes

Die meisten Theologen erkennen die Wichtigkeit des biblischen Begriffes „Reich Gottes“ (oder Gottesherrschaft) für Theologie und Ethik an. Der Zentralbegriff der Predigt und des Wirkens Jesu, das Reich Gottes, ist ein „Markenzeichen“ der Erlösung, das auch eine hohe praktische Bedeutung hat. Es ist eine hervorragende Veranschaulichung der Interdependenz zwischen Theologie und Ethik. Das Reich Gottes verweist nicht nur auf die persönliche Erlösung oder auf den einzigartigen Status Christi als Eröffnung der Erlösung. Das Reich Gottes ist zuerst und vor allem der göttliche Maßstab, der die geschichtlichen Bedingungen der Sünde aufbricht und die menschlichen Beziehungen neu ordnet, damit sie eine neue Erfahrung mit Gottes eigener Liebe und Leben widerspiegeln.

Das biblische Symbol des Reiches Gottes macht deutlich, dass Ethik und Politik nicht sekundär und schon gar nicht ins Belieben gestellt sind, etwa als Gegenpole der Theologie. Es handelt sich hierbei nicht um sich anschließende praktische „Anwendungen“, nachträgliche Einfälle zu Grundlagen des Glaubens oder unnötige „Zusätze“ zur christlichen Identität. Nein. Politisches Engagement gehört konstitutiv zur christlichen Identität, es ist wesentlich für die Bedeutung der

Erlösung in Christus, und es ist *die* praktische Bedingung, ohne die die Bedeutung des Glaubens nicht einmal in Reichweite gerät.

Jon Sobrinos Theologie des Reiches Gottes kann der konkurrierenden Theologie Joseph Ratzingers gegenübergestellt werden, wie sie in dessen Buch *Jesus von Nazareth* (2007)³ zum Ausdruck kommt. Die soziale Situation Sobrinos und Ratzingers ist unterschiedlich, ihr politisches Engagement ist unterschiedlich, und deshalb sind auch ihre Interpretationsweisen unterschiedlich. Als deutscher Theologe und ebenso als Bischof von Rom betrachtet Ratzinger die Bibel, den Glauben und die christliche Identität als Europäer. Für ihn als europäischen Theologen gehören nicht die Kämpfe und der „humanisierende“ Glaube der Armen (Sobrinio)⁴ zu seinem Referenzrahmen, sondern der Säkularismus und Skeptizismus der gebildeten Schichten in Europa. Natürlich hat Europa ebenfalls Kämpfe zu bestehen: mit der Wirtschaft, der Weiterverbreitung atomarer Technologie und der Zuwanderung. Und seit Ratzinger in letzter Zeit als Papst die Welt bereist, nimmt er immer öfter zu Armut und Umwelt Stellung.

In seinem Buch über Jesus scheint es Ratzinger jedoch vor allem um den fortschreitenden Rückgang des christlichen Glaubens in Europa zu gehen, um eine Situation, die sich von der christlichen Erfahrung sowohl in Nord- als auch in Südamerika stark unterscheidet - und sicherlich auch von den Erfahrungen von Theologen in Regionen, in denen das Christentum nie eine vorherrschende kulturelle Kraft gewesen ist.

Ratzingers Wunsch, eine vormalig christliche und nun säkulare Kultur zu evangelisieren, ist nicht nur berechtigt, sondern auch wichtig.⁵ Doch indem er das Reich Gottes exklusiv als persönliche und welttranszendierende Beziehung zu Gott auslegt, von der er glaubt, dass sie für jeden in Jesus Christus möglich ist, minimalisiert Ratzinger einen wichtigen Teil christlicher und biblischer Identität: die Verpflichtung, die Welt, in der wir leben, zu verändern. Ich würde sogar behaupten, dass das Fehlen eines Engagements für die Habenichtse in der Welt die Bedingungen aushöhlt, unter denen der Glaube erkannt und theologisch ausgelegt werden kann.

Indem er allein die transzendente Natur des Reiches Gottes und die Göttlichkeit Christi betrachtet, misslingt es Ratzinger, dem Leben des Gottesreichs praktischen Inhalt für heute zu geben. Das Außerachtlassen der praktischen und ethischen Implikationen des Menschseins Christi ist ein theologisches Desaster, da es Chalkedon untergräbt. Es ist ein ethisches Desaster, weil es das christliche Leben jeglicher konkreter Bedeutung entleert und die Ethik vom Innersten des Glaubens trennt.

Der Glaube der Nicht-Armen, sofern er echter, christlicher Glaube ist, wird sie zum christlichen Gott führen, *sofern* dieser Glaube sich zugleich den „Verdammten dieser Erde“ (Frantz Fanon) zuwendet. Sobrinio „fordert diejenigen von uns, die in anderen Kontexten leben, heraus, die Evangelien auf eine frische Art und Weise zu lesen und die Gekreuzigten unter uns, in unserer Welt und in unserem Umfeld zu erkennen.“⁶

II. Christologie: Die Theologie der Inkarnation – Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott

Lisa Sowle
Cahill

Wie wir schon sehen konnten, akzentuieren Sobrino und Ratzinger die Identität Christi und seine Bedeutung für die Ethik unterschiedlich, zum Teil, weil sie aus unterschiedlichen Kulturen kommen. Während der eine das Göttliche betont, unterstreicht der andere das Menschliche. Solche Unterschiede in der Auslegung Christi sind weder neu noch überraschend. Tatsächlich brauchte die christliche Tradition mehrere Jahrhunderte, die duale Identität Christi in Nicaea (325) und Chalkedon (450) auszuformulieren. Und die paradoxen Formulierungen dieser Konzilien riefen eher einen Waffenstillstand in den theologischen Schlachten aus, als die Fragen zu erledigen. Diese sind immer noch berechtigt; vielleicht sind sie sogar konstitutiv für die christliche Theologie.

Die Geschichte der Kirche ist ja nichts anderes als der fortwährende Versuch zu verstehen, worin die Identität Christi wirklich besteht und was sie bedeutet. Das „Eindringen der Armen“ auf die Bühne der Geschichte und in das Bewusstsein von Theologen und Theologinnen, aber auch die feministische Theologie und die theologische Entwicklung des globalen Christentums haben neue christologische Orientierungspunkten und Einsichten hervorgebracht. Dazu gehören die Bedeutung des Menschseins Christi, das Wesen der Erlösung als etwas teilweise Politisches und die Einsicht, dass das Kreuz eher für Gottes Solidarität mit den menschlichen Leiden steht als eine Strafe für Sünden zu sein.

Die meisten Theologen heutzutage, oder zumindest diejenigen, die die vorzugsweise Option für die Armen ernst nehmen, gehen davon aus, dass Jesus von Nazaret eine historische Person war, dass er wirklich ein menschliches Wesen war und dass er als ein menschliches Wesen gearbeitet und gekämpft hat, um den unterdrückenden Strukturen seiner Tage entgegenzutreten. Das wahre Menschsein Christi ist das neue normative Paradigma für die Theologie und die neue Orthodoxie unter den politisch engagierten Theologen. Trotzdem ist es *nicht genug* zu behaupten, dass Christus ein Mensch sei, um den sozialen Veränderungen gerecht zu werden, für die wir arbeiten und hoffen und durch die wir tatsächlich etwas bewirken können. Christlich-ethische Praxis macht es sowohl möglich als auch notwendig, auch von einer „aufsteigenden“ Theologie der *Gottheit* Christi zu sprechen. Die

Die Autorin

Lisa Sowle Cahill ist Professorin der Theologie am Boston College, wo sie seit 1976 Christliche Ethik lehrt. 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); *Sex, Gender and Christian Ethics* (1996). Für *CONCILIUM* schrieb sie zuletzt über „Erlösung und das Kreuz“ in Heft 3/2008. Anschrift: Boston College, 21 Campanella Way, Room 321, Chestnut Hill, MA 02467, USA. E-Mail: cahill@bc.edu.

Erkenntnis, dass Christus „göttlich“ ist, basiert und basiert immer noch auf den konkreten Erfahrungen von Erlösung und Veränderung, d.h. auf der Praxis der Gottesherrschaft.

Christliche Erfahrung als effektive Solidarität mit den Armen verlangt, dass Christus *sowohl* als menschlich *als auch* als göttlich bezeichnet werden muss. Christus *theologisch* nicht nur als einen zu erkennen, der „wie wir“ ist, sondern auch radikal anders ist als wir – nämlich göttlich –, wurzelt in unserer Erfahrung der Veränderung vom Selbst-Interesse zur Solidarität mit Gott und den Anderen. Das ursprüngliche Bekenntnis, dass Christus göttlich ist, hing und hängt von der Erfahrung ab, selbst verändert worden zu sein, einem dermaßen radikalen Wandel, der nur von der Macht Gottes in uns stammen kann. In ähnlicher Weise, aus der Praxis der Gottesherrschaft heraus, bekennen wir das ganze und wahre Menschsein Christi, das uns mit ihm in einer transformierenden Weise vereint und die uns den spezifischen Lebensinhalt im Reich Gottes zeigt.

Mit anderen Worten: Die Inkarnationstheologie bedarf auch der christlichen Ethik und nicht nur umgekehrt. Abseits von der Praxis des Reiches Gottes kann die ganze Wirklichkeit Christi weder gesehen noch verstanden werden. Eine praktische Ethik, die sich für die Armen einsetzt, ist die nötige *Voraussetzung* für eine angemessene Theologie der Identität Christi.

III. Ekklesiologie: Die Kirche als Ort des Heils, des Gottesdiensts und der moralischen Bildung

Unsere Theologie der Kirche muss erklären, *wie* die Kirche Erlösung in den menschlichen Beziehungen und durch sie und durch kollektive Identität vermittelt und wie sie den Wandel bringt, nach dem Sobrino gerufen hat. Auf eine geheimnisvolle und paradoxe Weise ist Christus sowohl eins mit uns als auch eins mit Gott: So wie er mit uns in unserem Menschsein vereint ist, so sind wir mit ihm in seiner Göttlichkeit vereint. Aber auf welche *Weise* partizipieren wir denn *tatsächlich* an Christi Leben und an der Einheit Christi mit Gott? *Wo* geschieht das? *In der Kirche* – trotz ihrer Fehler – lernen wir, uns die Politik des Lebens Gottes, der Liebe Gottes und der Gottesherrschaft zu eigen zu machen. Es ist tatsächlich der Geschmack dieser Erneuerung, in der kirchlichen Gemeinschaft, in der Praxis, mit den Armen, der uns sehen lässt, wer Christus in Wahrheit ist: Gott mit uns, für uns und in uns, der die ganze Schöpfung erneuert.

Das Leben in der Kirche besteht aus vielen Aktivitäten. Aber zu den grundlegendsten, praktischsten und prägendsten gehören die Liturgie und die Ethik. Nach Louis-Marie Chauvet sind Liturgie und Sakramente die Sprache der Kirche, die die persönliche und soziale Identität und das Handeln prägt. Durch den Austausch von Symbolen „tauschen die Subjekte sich selbst aus“⁷. In der Kirche schließt dieser Austausch auch Gott mit ein.⁸

Das kirchliche Leben umfasst nicht nur die liturgische, sondern auch die moralische Praxis, wie zum Beispiel das Teilen materieller Güter, sogar mit den

Allerärmsten (Apg 2,42-47; 4,32-35).⁹ Die Ausbeutung der Bedürftigen und andere Ungerechtigkeiten machen es unmöglich, den Leib des Herrn bloß theologisch zu identifizieren oder ihn in der Liturgie zu finden.¹⁰ Umgekehrt ist eine Ethik des Dienstes selbst sakramental. Die Ethik enthüllt Gott, indem sie „das Geschenk in sich trägt, zu welchem Jesus sich selbst gemacht hat“¹¹. Das *ethische* Bezeugen des Evangeliums ist ein Kennzeichen der Kirche als Sakrament der Gottesherrschaft.¹² Das ethische Bezeugen ist sowohl für einen echten Gottesdienst als auch für eine akkurate Theologie notwendig. Daher ist die Ethik ein wesentlicher Aspekt der Ekklesiologie.

Als prägende, ausdrucksstarke und zeugnishaft Aktivität der Kirche kann die christlich-theologische Ethik verschiedene Formen annehmen. Diese umfassen auch die narrativen, prophetischen und normativen Modi. Im narrativen Modus erzählt die christliche Ethik die Geschichte des Evangeliums und stellt die christliche Identität als Teil einer Evangelien-Geschichte dar, zum Beispiel dass man im Reich Gottes lebt und eine Option für die Armen trifft. Die narrative Ethik prägt Christen und Christinnen innerhalb des „Wir“, das die Kirche ausmacht. Im prophetischen Modus prangert die christliche Ethik Ungerechtigkeiten an, sei es in der Kirche oder in der Gesellschaft. So rufen zum Beispiel feministische Theologinnen die Kirche auf, Rechenschaft zu geben vor dem Ideal einer „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“¹³, während Befreiungstheologen die Kirche dazu drängen, eine entschiedene Haltung gegen globale Unterdrückungsstrukturen einzunehmen.

Stärker umstritten ist der normative Modus. Die normative bzw. präskriptive Ethik ist ein wohlbekanntes Genre aus der Zeit vor dem II. Vaticanum, das üblicherweise als „Moraltheologie“ bezeichnet wurde. Die normative Ethik schreckt nicht davor zurück, ganz generell von der menschlichen Sündhaftigkeit zu sprechen oder Appelle an Gruppen von Menschen zu richten, etwa an „die Reichen“, „die Regierenden“ oder „die Familien“. Die normative Ethik geht bis in die Einzelheiten des moralischen Lebens und normiert gewisse Handlungen, die durchgeführt oder unterlassen, Grenzen, die eingehalten, und Übel, die immer gemieden werden sollen. Aufgrund ihrer neoscholastischen Methode, ihrer Obsession mit Angelegenheiten der Sexualität und ihrer elitären und patriarchalischen Urheberschaft hat die vorkonziliare normative Ethik einen verdient schlechten Ruf und ist inzwischen von stärker personalistischen, situativen und sozialen Modellen des ethischen Urteilens ersetzt worden. Trotzdem schlage ich vor, dass es vielleicht an der Zeit ist, den normativen Modus der Ethik wiederzubeleben und ihn als Waffe gegen den Konsumismus, die Gier und den Militarismus zu erneuern, ja, selbst gegen den Sexismus und die Ausbeutung von Frauen.

Warum sollte man nicht spezifische Normen entwickeln, bei denen die Anforderungen an einen fairen Lohn, die soziale Pflicht der vorgeburtlichen Betreuung und der Kinderfürsorge, das intrinsische Übel der häuslichen Gewalt, die Grenzen unternehmerischen Profits oder landwirtschaftlicher Subventionen, die Unmoral des Investierens in Unternehmen der Rüstungsindustrie und die Pflicht, keine

umweltzerstörenden Autos herzustellen oder zu kaufen, klar benannt werden? Um von der Mahnrede zum Handeln zu gelangen, brauchen die wohlhabende Bevölkerung der „Ersten Welt“, Manager internationaler Unternehmen, Regierungsbeamte und Kulturreliten überall vielleicht tatsächlich eine Art der normativen Ethik, die sie herausfordert, aber realistisch in dem ist, was sie von den Menschen in ihren unterschiedlichen Rollen erwartet.

Es ist wahr, dass verbindliche Normen auf die jeweiligen Kulturen abgestimmt und immer wieder kulturell überarbeitet werden müssten. Wie Thomas von Aquin feststellte, stoßen wir umso mehr auf Kontingenz und Zweideutigkeiten, je tiefer wir uns auf spezifische Fragen der praktischen Moral einlassen. Aber die Einsicht, dass kulturelle Nuancierungen und ständige Revisionen nötig sind, ist für sich genommen noch kein Argument gegen eine normative Ethik. Es ist lediglich ein Argument gegen die Art der offensichtlich obsoleten und inflexiblen normativen Ethik, wie sie auf sexuellem Gebiet vor dem Konzil vorherrschend war. So wie die Identitäten und die ethische Mentalität vieler Erwachsener im Guten wie im Bösen von der alten normativen Ethik geprägt wurden, brauchen wir heute eine neue normative Ethik, die den Leuten hilft, eine konkrete Verbindung zwischen den allgemeinen christlich-ethischen Idealen einerseits und ihrer eigenen moralischen Situation und ihren Verantwortlichkeiten andererseits herzustellen. Die normative christliche Ethik spielt eine wichtige prägende Rolle, denn sie verpflichtet die Mitglieder einer Gemeinschaft zu einer Praxis, noch bevor sie die Begründung hinter dieser Praxis analysieren können. Die normative Ethik ist ein Weg, die ethische Weisheit einer Heilsgemeinschaft bis hinunter zu den Wurzeln des menschlichen Verhaltens und der menschlichen Anlagen zu vermitteln.

IV. Die Theologie der Religionen: Die Bedeutung interreligiöser Beziehungen für Identität, Theologie und Ethik

Abschließend möchte ich kurz die Theologie der Weltreligionen erwähnen. Diese Theologie ist ein Produkt der praktischen Natur von Kirche und Erlösung, speziell der Sakramentalität des christlichen ethischen Engagements. Der interreligiöse Dialog ist auch ein Teil dessen, „was geschehen muss“, wenn es wirklich zu einer Veränderung kommen soll. Ein solcher Dialog ist nicht das Ergebnis abstrakter Theologien über Christus oder theoretischer Ableitungen aus Glaubensformeln - er hat eher andere Auslöser: das Entsetzen über ethnische Gewalt und Ungerechtigkeit, die Zusammenarbeit von Völkern, um Probleme wie die der Umweltzerstörung zu lösen, die Reue über die Gewalt, die im Namen von Christentum, Judentum und Islam ausgeübt wurde, die Entdeckung, dass Menschen aus vielen Religionen einer Option für die Armen folgen und Liturgien von alles übersteigender Schönheit feiern. All diese Erfahrungen, verstärkt durch weltwei-

te Kommunikation und Reisen, haben den interreligiösen Dialog weltweit auf die christliche Tagesordnung gesetzt.

Religionen, die einander beachten oder aufeinander zugehen, beanspruchen notwendigerweise einen gewissen Raum, wo Kommunikation möglich ist, eine bestimmte Sprache geteilt wird und eine gemeinsame Geschichte sie zusammenbringt. Christen (wie alle anderen) gehören zu mehr als nur einer Gemeinschaft und sind Träger von mehr als einer Identität, sei sie nun eine ethnische, nationale, soziale, berufliche Identität oder die freiwillige Zugehörigkeit zu einer Organisation. Mit anderen Worten: Unsere Identitäten sind durchlässig und hybrid. Hybridität ist auch das A und O in der religiösen Sphäre der Gegenwart, wenn Religionen sich innerhalb der Kulturen und zwischen ihnen vermischen und einander finden. Unterstützt werden sie dabei durch die realen und virtuellen Netzwerke, die die Globalisierung ausmachen. Sowohl die Liturgie als auch die Ethik bringen uns in Verbindung mit der uns umgebenden Welt, mit anderen Menschen, Traditionen, Bräuchen und Symbolsystemen. „Die Heuristik der Hybridität ermöglicht ein neues Verständnis von Begegnung, durch die nicht der ewige Zusammenprall der Kulturen entsteht, der nach Bekehrung (oder Ausrottung/Vertreibung) verlangt, sondern ein komplexer und sich verändernder ‚dritter Ort‘ der ausgehandelten Identitäten.“¹⁴ Begegnungen mit „anderen“ Religionen werfen ein neues Licht auf die christliche Identität und ihr Selbstverständnis. Einige Theologen sprechen heutzutage sogar von „multipler religiöser Zugehörigkeit“, um Identitäten zu beschreiben, die mehr als ein religiöses Universum gleichzeitig bewohnen.

Ein Beispiel für interreligiöses Lernen, das wirklich bedeutenden Einfluss auf die christliche Theologie und Praxis hatte, ist die christliche Erfahrung mit dem Judentum im 20. Jahrhundert. Nach dem Holocaust setzten sich Christen mit ihrem eigenen Antisemitismus auseinander, was schließlich dazu führte, dass das II. Vaticanum das Dokument *Nostra Aetate* verabschiedete. In neuerer Zeit haben wir *Dominus Iesus* (2001) erlebt und im Jahr 2007 die erweiterte Erlaubnis zur Feier der Tridentinischen Messe, die auf dem Missale Romanum von 1962 basiert.¹⁵ Während *Nostra Aetate* ein altes substitutionstheoretisches Verständnis des Bundes Gottes mit Israel revidierte, bricht *Dominus Iesus* anscheinend mit dieser Theologie und rief den lautstarken Protest von Christen und Christinnen hervor, die an interreligiösen Zusammenkünften aktiv beteiligt sind. Die Wiederezulassung der Karfreitagliturgie nach dem Messbuch von 1962 mit ihren abfälligen Darstellungen des jüdischen Glaubens führte zu einem Sturm der Entrüstung aus spezifisch ethischen und politischen Gründen, vor allem wegen der Gefahr eines erneuten Anfachsens anti-jüdischer Gefühle. Dieser Protest bewirkte wiederum eine Revision der Liturgie, auch wenn diese aus der Sicht interreligiöser Beziehungen keineswegs ausreichend ist.

Die Theologie der Religionen befindet sich noch im Werden. Es ist jedoch offensichtlich, dass der interreligiöse Dialog, inspiriert durch praktische soziale Probleme und vertrauensvollen Austausch, zu gegenseitiger Aufklärung und sogar

zur Konversion führen kann. Darin zeigt sich ein weiterer Weg, auf dem Theologie und Ethik aufeinander verwiesen sind.

Zusammenfassend kann man feststellen: Ethik ist die Praxis der Gottesherrschaft, und daher ist sie essentiell für die biblische Theologie, für die Theologien von der Erlösung in Christus und für die Ekklesiologie. Ethische und soziale Bindungen bringen uns ins Gespräch mit anderen Glaubensweisen. Dieser Prozess prägt und verändert unsere Identität als Christinnen und Christen. Folglich ist die Ethik auch essentiell für eine Theologie der anderen Religionen.

¹ Jon Sobrino, *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*, Maryknoll NY 1992, vii.

² Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II. q. 94, a. 2.

³ Vgl. Joseph Ratzinger/Benedikt XVI, *Jesus von Nazareth*, Bd. 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007.

⁴ Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung*, Ostfildern Neuaufl. 2008.

⁵ Ebd. Vgl. hierzu auch Sobrinos Beitrag in diesem Heft (Anm. d. Red.).

⁶ Daniel J. Harrington, *What Got Jesus Killed? Sobrino's Historical-Theological Reading of Scripture*, in: Stephen J. Pope (Hg.), *Hope and Solidarity. Jon Sobrino's Challenge to Christian Theology*, Maryknoll NY 2008, 88.

⁷ Louis-Marie Chauvet, *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body*, Collegeville MN 2001, 119.

⁸ Ebd., 123.

⁹ Louis-Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, Collegeville MN 1995, 165f.

¹⁰ Ebd., 552.

¹¹ Chauvet, *The Sacraments*, aaO., 27.

¹² Ebd., 31.

¹³ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988, 137, 189 u.ö.

¹⁴ Jeannine Hill Fletcher, *Religious Pluralism in an Era of Globalization: The Making of Modern Religious Identity*, in: *Theological Studies* 69 (2008), 407.

¹⁵ Primärquellen, Antworten und Kommentare finden sich auf der Internetseite des Boston College Center for Christian-Jewish Learning: www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/topics; Zugang am 19. Mai 2008.

Aus dem Englischen übersetzt von Ivo Tamm