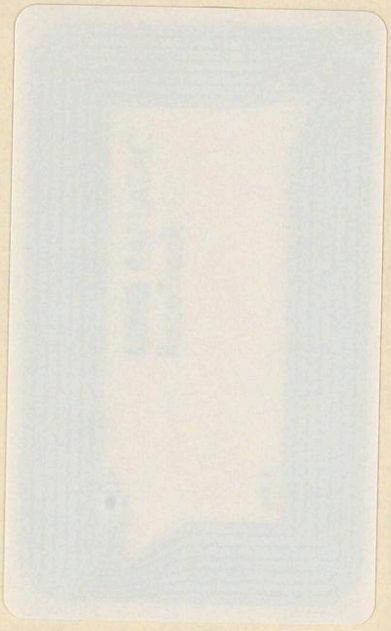


N12<525842543 021

ubTÜBINGEN

März 2009
45. Jahrgang
Y 23000

# concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

## Das Böse und die Möglichkeiten des Menschlichen

Herausgegeben von Regina Ammicht Quinn, Diego Irarrázaval, Marie-Theres Wacker und Felix Wilfred


| | |
|---|---|
| F. WILFRED | Prophetischer Zorn und weisheitliches Mitgefühl. Sich mit dem Bösen auseinandersetzen – heute |
| M. ZECHMEISTER | Theologie und Biografie: Als politische Theologin in El Salvador |
| S.A. ROSS / M. BROWNING / E.T. VASKO | Gut und Böse im globalisierten Kontext: Afrikanische und amerikanische Frauen in der Theologie |
| D. IRARRÁZAVAL | Kolonialität und Andersheit. Eine theologische Ermittlung |
| J. SOBRINO | Eine kranke Zivilisation vermenschlichen |
| L. SOWLE CAHILL | Christliche Theologie und Ethik |
| A. TORRES QUEIRUGA | Von der „Ponerologie" zur Theodizee: Das Übel in der säkularen Kultur |
| M.C. LUCCHETTI BINGEMER | Gewalt und Religion. Das Böse im Zentrum des monotheistischen Glaubens |
| D. GIRA | Die Frage nach dem „Bösen" – ein buddhistischer Ansatz |
| E.M. WAINWRIGHT | Die Erde ächzt. Aufbruch zu einer globalen und theologischen Antwort |
| K. MÜLLER | Netzwerk des Bösen? Zur Ambivalenz der Cyberworld |
| R. AMMICHT QUINN / M.-TH. WACKER | Möglichkeiten des Menschlichen im Angesicht des Bösen heute |
| REZENSION | Jon Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer |


GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 45. Jahrgang / März 2009 · Heft 1

ZU DIESEM HEFT
REGINA AMMICHT QUINN / DIEGO IRARRÁZAVAL / MARIE-THERES WACKER / FELIX WILFRED
Zum Beginn: Eine Leseanleitung

KONTEXTE
ELAINE M. WAINWRIGHT
Vom Globalen berührt: Der Fall Ozeanien
ÉLOI MESSI METOGO
Das afrikanische Übel
FELIX WILFRED
Gesichter des Bösen auf dem asiatischen Kontinent
LUIZ CARLOS SUSIN
Übel, Dämonen und Entmenschlichung in einer globalisierten Welt.
Eine lateinamerikanische Sichtweise
SOLANGE LEFEBVRE
Kanada: Die christlichen Kirchen im Sturm öffentlicher Debatten
ERIK BORGMAN
Der Kampf gegen das Böse und gegen die Entmenschlichung in Europa – oder:
Wie man mit dem Anderen umgeht

REFLEXIONEN
FELIX WILFRED
Prophetischer Zorn und weisheitliches Mitgefühl. Sich mit dem Bösen
auseinandersetzen – heute
MARTHA ZECHMEISTER
Theologie und Biografie: Als politische Theologin in El Salvador
SUSAN A. ROSS / MELISSA BROWNING / ELISABETH T. VASKO
Gut und Böse im globalisierten Kontext: Afrikanische und amerikanische Frauen
in der Theologie
DIEGO IRARRÁZAVAL
Kolonialität und Andersheit. Eine theologische Ermittlung
JON SOBRINO
Eine kranke Zivilisation vermenschlichen
LISA SOWLE CAHILL
Christliche Theologie und Ethik
ANDRÉS TORRES QUEIRUGA
Von der „Ponerologie" zur Theodizee: Das Übel in der säkularen Kultur
MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER
Gewalt und Religion. Das Böse im Zentrum des monotheistischen Glaubens
DENNIS GIRA
Die Frage nach dem „Bösen" – ein buddhistischer Ansatz
ELAINE M. WAINWRIGHT
Die Erde ächzt: Aufbruch zu einer globalen und theologischen Antwort 1
KLAUS MÜLLER
Netzwerk des Bösen? Zur Ambivalenz der Cyberworld 1
REGINA AMMICHT QUINN / MARIE-THERES WACKER
Möglichkeiten des Menschlichen im Angesicht des Bösen heute. Statt eines Schlusses 1

REZENSION 1
Jon Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer

Redaktion: Regina Ammicht Quinn, Frankfurt. Diego Irarrázaval, Santiago de Chile. Marie-Theres Wacker, Münster. Felix Wilfred, Madras.

theol

Internationale Zeitschrift für Theologie

# Concilium

45. Jahrgang 2009

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: Das Böse und die Möglichkeiten des Menschlichen*
(hg. von Regina Ammicht Quinn, Diego Irarrázaval, Marie-Theres Wacker und Felix Wilfred, Seiten 1-128)
Regina Ammicht Quinn / Diego Irarrázaval / Marie-Theres Wacker / Felix Wilfred: Zum Beginn: Eine Leseanleitung (Zu diesem Heft) 1
Elaine M. Wainwright: Vom Globalen berührt: Der Fall Ozeanien 3
Éloi Messi Metogo: Das afrikanische Übel 6
Felix Wilfred: Gesichter des Bösen auf dem asiatischen Kontinent 8
Luiz Carlos Susin: Übel, Dämonen und Entmenschlichung in einer globalisierten Welt. Eine lateinamerikanische Sichtweise 11
Solange Lefebvre: Kanada: Die christlichen Kirchen im Sturm öffentlicher Debatten 15
Erik Borgman: Der Kampf gegen das Böse und gegen die Entmenschlichung in Europa - oder: Wie man mit dem Anderen umgeht 18
Felix Wilfred: Prophetischer Zorn und weisheitliches Mitgefühl. Sich mit dem Bösen auseinandersetzen - heute 23
Martha Zechmeister: Theologie und Biografie: Als politische Theologin in El Salvador 35
Susan A. Ross / Melissa Browning / Elisabeth T. Vasko: Gut und Böse im globalisierten Kontext: Afrikanische und amerikanische Frauen in der Theologie 40
Diego Irarrázaval: Kolonialität und Andersheit. Eine theologische Ermittlung 47
Jon Sobrino: Eine kranke Zivilisation vermenschlichen 55
Lisa Sowle Cahill: Christliche Theologie und Ethik 65
Andrés Torres Queiruga: Von der „Ponerologie" zur Theodizee: Das Übel in der säkularen Kultur 75
Maria Clara Bingemer: Gewalt und Religion. Das Böse im Zentrum des monotheistischen Glaubens 85
Dennis Gira: Die Frage nach dem „Bösen" - ein buddhistischer Ansatz 94
Elaine M. Wainwright: Die Erde ächzt. Aufbruch zu einer globalen und theologischen Antwort 102
Klaus Müller: Netzwerk des Bösen? Zur Ambivalenz der Cyberworld 110
Regina Ammicht Quinn / Marie-Theres Wacker: Möglichkeiten des Menschlichen im Angesicht des Bösen heute. Statt eines Schlusses 119
Arnd Bünker: Der Weg Jesu als Weg zu den Armen (Rezension) 125

*Heft 2: Die Zukunft des religiösen Erbes*
(hg. von Erik Borgman, Silvia Scatena und Luiz Carlos Susin, Seiten 129-260)
Erik Borgman: Religion und Erbe. Ein kurzer Essay zur Einführung (Zu diesem Heft) 129
Rafael Aguirre: Das vielfältige Erbe innerhalb des Christentums: Jerusalem contra Athen? 138
Claude Geffré: Europa: Ein Zukunftsprojekt ausgehend von einem pluralen Erbe 148
Adriano Roccucci: Das imperiale Paradigma der russischen Orthodoxie 163
Enrique Dussel: Der Katholizismus in Lateinamerika und der Karibik. Amerindisches und modernes europäisches Erbe 175
Éloi Messi Metogo: Christliche Identität zwischen afrikanischen Religionen, Christentum und Moderne 185
Matteo Nicolini-Zani: Das Erbe anderer Religionen im Christentum Ostasiens. Einige Beispiele aus der Geschichte der Christen in China und Japan 191

Felix Wilfred: Das Erbe des Hinduismus und das indische Christentum 203
Andrea Grillo: Eine Bilanz des Motu Proprio „Summorum Pontificum". Vier Paradoxien und eine vergessene Zielsetzung 215
Alberto Melloni: Et pro Iudaeis. Die umstrittene Karfreitagsfürbitte Benedikts XVI. 221
Ansgar Ahlbrecht: Der Juden gedenken statt für sie zu beten 232
Katharina von Kellenbach: Das Comeback des Antijudaismus in der feministischen Theologie. Eine Antwort an Maria Clara Lucchetti Bingemer 233
Ignace Ndongala Maduku: Ausblicke auf die zweite Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika 239
Erik Borgman: Die Aufhebung der Exkommunikation von Bischöfen der Priesterbruderschaft St. Pius X. Dokumentation der theologischen Reaktionen 245
Axel Bernd Kunze: Theologische Identitätssuche (Rezensionen) 256
Norbert Reck: Das christliche Erbe für die Zukunft öffnen (Rezension) 259

*Heft 3: Ökotheologie*
(hg. von Elaine M. Wainwright, Luiz Carlos Susin und Felix Wilfred, Seiten 261-388)
Elaine M. Wainwright / Luiz Carlos Susin / Felix Wilfred: Ökotheologie (Zu diesem Heft) 261
Elaine M. Wainwright: Das Buch der Genealogie: Wie sollen wir es lesen? 266
Leonardo Boff: Die Erde als Gaia: Eine ethische und spirituelle Herausforderung 276
Anne Elvey: Asche und Staub: Vom ökologischen (Nicht-)Sprechen über Gott 285
Felix Wilfred: Auf dem Weg zu einer interreligiösen Ökotheologie 295
Alirio Cáceres Aguirre: Ökotheologie. Epistemologische Annäherungen 308
Jacques Haers: Umwelttheologien als Prozesse der Ekklesiogenese und des gemeinsamen Urteilens 319
Neil Darragh: Asketische Theologie, Spiritualität und Praxis 329
Mary Judith Ress: Lateinamerikanische Frauen: „Wir lassen patriarchalische Konstrukte zurück und drängen auf etwas Neues hin" 338
John Clammer: Von der Erde lernen: Überlegungen zur theologischen Ausbildung vor dem Hintergrund der Umweltkrise 347
Josias Da Costa Júnior: Theologie und Ökologie: Wissenschaftstheoretische Überlegungen 355
Luiz Carlos Susin: Schwester Dorothy Stang: Ein Modell für Heiligkeit und Martyrium 361
Marian O'Sullivan: An Tairseach: Eine dominikanische Antwort auf ökologische Herausforderungen 366
Jayapaul Azariah: Der ethische Umgang mit natürlichen Ressourcen 373
Jill Gowdie: Eine Reflexion zum Weltjugendtag 2008 ... von einer Pilgerin aus der Erzdiözese Brisbane, Australien 379
Stefanie Rieger-Goertz: Schöpfungsglaube neu verantwortet (Rezensionen) 384

*Heft 4:* Monotheismus - Gottheit und Einheit
(hg. von Erik Borgman / Maria Clara Bingemer / Andrés Torres Queiruga, SeEiten 389-512
Erik Borgman / Maria Clara Lucchetti Bingemer / Andrés Torres Queiruga: „Du sollst keinen anderen Gott haben außer mir" (Dtn 5,7). Die Einheit Gottes in einer pluralen Welt (Zu diesem Heft) 389
Pierre Gibert: Monotheismus und Polytheismus: die philosophischen, politischen und ethischen Probleme von Einheit und Vielheit. Ein einleitender Überblick 392
Marie-Theres Wacker: Der biblische Monotheismus zwischen Bestreitung und Re-Vision. Christlich-alttestamentliche Perspektiven 399
José Luis Sánchez Nogales: Die Einheit des offenbarten Gesetzes - die Tora und der Koran 410
Catherine Cornille: Theismus und Toleranz im Hinduismus 419
Maria Clara Bingemer: „Du siehst wahrhaftig die Dreieinigkeit, wenn du die Liebe siehst" 429
Andrés Torres Queiruga: Monotheismus und Gewalt kontra Monotheismus und universale Brüderlichkeit 439
Erico João Hammes: Göttliche Dreieinigkeit versus Autoritätsdenken. Personalisation durch Enhypostasie 451
Michael Amaladoss: Der eine Geist und die vielen Gottheiten 462
Erik Borgman: Befreien ohne auszugrenzen - vereinen ohne Identität zu erzwingen 471
Paul Eppe: Karl Rahner - 25 Jahre danach. Ein Vermächtnis als bleibende Herausforderung 478
Rosino Gibellini: Der Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Die theologische Debatte über Jan Assmanns Buch Moses der Ägypter 483
Massimiliano Marianelli: Der christliche Humanismus Simone Weils 489
Margot Bremer: Lugo als Präsident: ein zerplatzter Traum? 496
Otto Hermann Pesch/Norbert Reck: Eine Oase der kommenden Welt anlegen (Buchgespräch) 506

*Heft 5: Kirchenväter Lateinamerikas*
(hg. von Silvia Scatena, Jon Sobrino und Luiz Carlos Susin, Seiten 513-638)
Silvia Scatena / Jon Sobrino / Luiz Carlos Susin: Kirchenväter Lateinamerikas (Zu diesem Heft) 513
José Comblin: Lateinamerikas Kirchenväter 518
Gustavo Gutiérrez: „Wenn wir Indios wären ...": Bartolomé de las Casas 528
José Oscar Beozzo: Das kollektive Lehramt der Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik 537
Luiz Carlos Luz Marques: Hélder Pessoa Câmara - Bischof für die Welt 545
Giancarlo Collet: Leonidas Proaño - Bischof der Indios 553
Alicia Puente Lutteroth: Sergio Méndez Arceo, ein Bischof auf dem Weg der ständigen Umkehr 562
Tânia Maria Couto Maia: Dom Aloísio Lorscheider - der Bischof als Hirte 571
Jon Sobrino: „Mit Bischof Romero schritt Gott durch El Salvador" 581

UNIV. BIBL. TÜBINGEN



ZB 191-45

Ana María Bidegain / Maria Clara Bingemer: Lateinamerikanische Matristik: der Beginn einer Anerkennung? 590
Elmar Klinger: Die Väter der universellen Kirche in Lateinamerika 602
Silvia Scatena: Amazonien 2009: Das 12. Interkirchliche Treffen der Basisgemeinden 611
Michael J. Schuck: Papst Benedikts XVI. Enzyklika *Caritas in veritate* 618
Enrico Galavotti / Giuseppe Ruggieri: Die Tagebücher Johannes' XXIII. 624
Lisa Isherwood: Zum Tode von Professorin Marcella María Althaus-Reid (1952-2009) 629
Michael Ramminger / Norbert Arntz: Lesarten der Befreiungstheologie (Rezensionen) 635

AUTORINNEN UND AUTOREN

Aguirre R. 138 - Ahlbrecht A. 232 - Amaladoss M. 462 - Ammicht Quinn R. 1, 119 - Arntz N. 638 - Azariah J. 373 - Beozzo J.O. 537 - Bidegain A.M. 590 - Bingemer M.C.L. 85, 389, 429, 590 - Boff L. 276 - Borgman E. 18, 129, 245, 389, 471 - Bremer M. 496 - Browning M. 40 - Bünker A. 125 - Cáceres Aguirre A. 308 - Cahill L.S. 65 - Clammer J. 347 - Collet G. 553 - Comblin J. 518 - Cornille C. 419 - Couto Maia T.M. 571 - Da Costa Júnior J. 355 - Darragh N. 329 - Dussel E. 175 - Elvey A. 285 - Eppe P. 478 - Galavotti E. 624 - Geffré C. 148 - Gibellini R. 483 - Gibert P. 392 - Gira D. 94 - Gowdie J. 379 - Grillo A. 215 - Gutiérrez G. 528 - Haers J. 319 - Hammes E.J. 451 - Irarrázaval D. 1, 47 - Isherwood L. 629 - Kellenbach K.v. 233 - Klinger E. 602 - Kunze A.B. 256 - Lefebvre S. 15 - Luz Marques L.C. 545 - Marianelli M. 489 - Melloni A. 221 - Messi Metogo E. 6, 185 - Müller K. 110 - Ndongala Maduku I. 239 - Nicolini-Zani M. 191 - O'Sullivan M. 366 - Pesch O.H. 506 - Puente Lutteroth A. 562 - Ramminger M. 635, 637 - Reck N. 259, 506 - Ress M.J. 338 - Rieger-Goertz S. 384 - Roccucci A. 163 - Ross S.A. 40 - Ruggieri G. 624 - Sánchez Nogales J.L. 410 - Scatena S. 513, 611 - Schuck M.J. 618 - Sobrino J. 55, 513, 581 - Susin L.C. 11, 261, 361, 513 - Torres Queiruga A. 75, 389, 439 - Vasko E.T. 40 - Wacker M.-T. 1, 119, 399 - Wainwright E.M. 3, 102, 261, 266 - Wilfred F. 1, 8, 23, 203, 261, 295 - Zechmeister M. 35

BESPROCHENE BÜCHER

Füssel K. / Ramminger M. (Hg.): Zwischen Medellín und Paris. 1968 und die Theologie *(Norbert Arntz)* 638
Geyer C.-F./ Schneider-Stengel D. (Hg.): Denken im offenen Raum. Prolegomena zu einer künftigen postmetaphysischen Theologie *(Axel Bernd Kunze)* 259
Gutiérrez G.: Nachfolge Jesu und Option für die Armen *(Michael Ramminger)* 635
Kehl M.: Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung *(Stefanie Rieger-Goertz)* 384
Nancy J.-L.: Dekonstruktion des Christentums *(Norbert Reck)* 259
Pauly W. (Hg.): Geschichte der christlichen Theologie *(Axel Bernd Kunze)* 258
Pesch O.H.: Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung *(Otto Hermann Pesch / Norbert Reck)* 506
Schorlemmer F. (Hg.): Was protestantisch ist. Große Texte aus 500 Jahren *(Axel Bernd Kunze)* 256
Schreijäck T. / Wenzel K. (Hg.): Weltkirchliche Grundoptionen. 30 Jahre Puebla *(Michael Ramminger)* 637
Sobrino J.: Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer *(Arnd Bünker)* 125
Torres Queiruga A.: Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion *(Stefanie Rieger-Goertz)* 384

PERSONENINDEX
(ohne biblische Personen)

Abraham K.C. 315, 318
Abrams N.E. 107, 109f, 271, 275
Achiezer A. 169, 174
Acosta J. de 540, 544
Adorno T.W. 460
Aguirre R. 131, 138, 147
Ahlbrecht A. 232
Alberigo G. 230, 242, 244, 528, 553, 561
Albertus Magnus 369
Aleksij II. v. Moskau 169
Alexander d. Gr. 139, 155
Altemeyer B. 460
Althaus-Reid M.M. 517, 629-634
Alvear E. 522, 527
Amaladoss M. 462, 471
Amalorpavadass D.S. 207, 214, 471
Ambrosius von Mailand 518
Amenophis IV./Echnaton 441, 483f
Ammicht Quinn R. 2, 119
Angelelli E. 515, 522, 527
Annan K. 61
Anselm v. Canterbury 32
Apffel-Marglin F. 54
Aquino M.P. 601
Arendt H. 14, 25, 34, 133, 136f, 460
Aristoteles 150, 153, 622
Ariztia F. 522, 527
Arns, P.E. 515, 522, 527, 583, 602
Arntz N. 638
Arrupe P. 583
Asimov I. 277
Assmann J. 409, 440, 449f, 472, 476, 483-488
Athanasius von Alexandria 518
Augustinus von Hippo 28, 34, 385, 437, 442f, 518
Aurobindo (Ghose, Sri) 370
Averincev S. 170, 174
Averroës 152f
Avicenna 153
Azariah J. 264, 373, 378

Bach J.S. 38
Bachtin M. 171, 174
Bacon F. 276
Bail U. 238
Balthasar H.U.v. 84, 443, 448
Barbaglio G. 442, 449

Barrett G.W. 378
Barros Souza M. de 617
Barth K. 428, 443, 455, 457, 508f, 586
Basham A.L. 421, 427
Bastide R. 184
Bateson G. 311, 318
Bauman Z. 14, 55, 323
Bayer B. 417
Bayly S. 210, 214
Benedikt XIV. 618
Benedikt XVI. 68f, 74, 215, 221f, 225-227, 229f, 239, 245, 252f, 456, 478-482, 487f, 498, 544, 618, 635
Beozzo J.O. 516, 528, 537, 552, 580, 618-622
Berdjajew N. 166, 173f
Berges U. 409
Berry T. 110, 285, 294, 349f, 353f, 368, 372
Bertalanffy L.v. 309, 318
Bertone T. 222, 229
Bethel L. 47
Betto Fr. 602
Bidegain A.M. 516, 590, 600
Bingemer M.C.L. 85, 93, 233f, 238, 389, 429, 449, 490, 516, 590
Blackburn R. 184
Blondel M. 83
Bobbio N. 460
Böhme G. 124
Böhme H. 124
Boff C. 634, 636
Boff L. 246, 261f, 264, 275f, 310, 312, 318, 350, 354-357, 359f, 437, 439, 454, 461, 499, 504, 614
Bogarín R. 515, 521
Boman T. 147
Bonhoeffer D. 320, 454, 456, 589, 623
Bonifaz VIII. 518
Borg M.J. 450
Borgman E. 18, 129, 137, 245, 287, 292, 294f, 389, 471
Borromäus K. 626
Bouchard G. 16, 18
Brague R. 162
Brecht B. 113, 118
Bremer M. 496
Brooten B. 238
Browning M. 40, 44
Brück M.v. 34
Brueggemann W. 34
Buber M. 54, 461
Buckland W. 378
Buddha (Siddharta Gautama) 97f, 100f, 201
Bünker A. 128
Bulgakov S. 167, 173
Byrne B. 338

Cáceres Aguirre A. 263, 308, 318
Cahill L.S. 42, 47, 65
Câmara H.P. 511, 513, 516, 521f, 526-528, 545-553, 583, 585, 603
Campbell A.F. 313, 318
Camus A. 79
Capra F. 284, 312, 318
Cardijn J. 555
Casaldáliga P. 56, 64, 515, 522, 527, 584, 589, 602, 608, 610
Castro Varela M. 124
Chabal P. 188, 190f
Changeux J.-P. 450
Char R. 133, 136
Chauvet L.-M. 70, 74
Chelini-Pont B. 189-191
Chlodwig I. 157
Cicero 144
Clammer J. 264, 306, 347
Clemens v. Alexandria 140
Clémentain-Ojha C. 425
Clooney F. 428
Coda P. 493-495
Code L. 106, 109f, 270f, 275f
Collet G. 516, 553, 589
Collins J.J. 147
Columbus C. 183
Comblin J. 438, 515, 518, 546, 552
Comte A. 112
Congar Y. 445, 455, 461
Cooper D.A. 351, 354
Cornille C. 419, 428
Cortês H. 178, 182, 633
Cosgrove C. 103, 109
Couto Maia T.M. 516
Craig E. 35
Crossan J.D. 450
Curry P. 337
Cyrill v. Alexandria 438

D'Angelo M.R. 238
D'Costa G. 423
Da Costa Júnior J. 264, 355
Da Gama V. 211
Dalai Lama (Tenzin Gyatso) 307
Daloz J.-P. 188, 190f
Daly M. 235
Damascius 150
Dammert Bellido J. 515, 521, 527, 603
Danese A. 489, 492
Danneels G. 246
Darragh N. 263, 329
Darwin C. 378
Das V. 34
Davie G. 131, 137
Delgado M. 635f
Denis P. 190f.
Derrida J. 294
Descartes R. 276, 591
Dionysius Areopagita 205, 208, 294, 304, 308
Donato L. 54
Dossetti G. 230
Dousse M. 93
Dube M. 41, 47
Dubois J.A. 204, 213
Duby G. 124
Dupront A. 162
Dupuis J. 417f
Dupuy J.-P. 284
Duquoc C. 448f
Dussel E. 54, 131, 175, 184, 600

Eaton H. 268f, 275
Eboussi Boulaga F. 190f

Eckhart, Meister 84, 205, 208, 260, 371f
Edwards D. 288, 294, 337
Eggensperger T. 537
Ehrlich P. 353
Einstein A. 152
Elizondo V. 261, 326
Ellacuría I. 35, 61, 64, 581, 583, 588, 590
Elvey A. 262f, 285, 294
Engel U. 537
Epikur 75f, 80, 82
Eppe P. 478
Esler P.F. 147
Evers G. 201

Fackenheim E. 289, 294
Fanon F. 68
Farley M.A. 45, 47
Fellay B. 245
Finkelstein I. 409
Fitzmayer J.A. 230
Florenskij P. 171, 174
Fornet-Betancourt R. 54
Foucauld C. de 603
Foucault M. 273, 276
Fowler J. 623
Fox M. 315
Fox Keller E. 124
Fragoso A. 522, 527, 603
Frankl V. 456
Franziskus von Assisi 303, 338, 441, 546
Freire P. 339, 555, 632
Freitas M.C. de 600f
Frettlöh M. 409
Freud S. 152, 441, 444, 450, 456, 483
Füssel K. 638
Fukuyama F. 93

Gabellieri E. 494f
Galarreta A. de 245
Galavotti E. 517, 624
Galeano E. 58
Galilei G. 276
Gandhi M.K. 204, 207f, 214, 304f, 448, 487, 546
Gardet L. 418
Garton Ash T. 268
Gauchet M. 157, 162
Gebara I. 596, 598, 601, 638
Geffré C. 131, 148
Georgescu-Roegen N. 282, 285
Gerardi Conedera J.J. 515, 522, 527
Geyer C.-F. 256, 259
Giannini H. 54
Gibellini R. 483, 488
Gibert P. 392
Gira D. 94
Girard R. 56, 64
Gnuse R.K. 476
Gopin M. 93
Gorbatschow M. 374
Gore A. 113, 280, 285
Gottlieb R.S. 307, 353
Goulet D. 351, 354
Gowdie J. 265, 379
Grande R. 581, 583
Grechi M. 522, 611, 613f, 617f
Gregor d.Gr. 518
Gregor von Nazianz 518
Greshake G. 244, 438f, 457-459, 461
Grey M.C. 337
Griffiths B. 207, 213
Grillo A. 215
Grünewald M. 38
Guardini R. 76, 385
Guattari F. 310, 317f
Guevara E. (Che) 525, 629
Gutiérrez G. 34, 316, 318, 515f, 528, 594, 635-637

Habel N.C. 104, 273, 275f
Habermas J. 114, 118, 483
Haeckel E. 309, 318
Häring B. 445
Haers J. 263f, 319
Hagemann L. 418
Hallman D.G. 109
Halpern B. 409
Hammes, E.J. 451
Hardy F. 422, 427
Harnack A.v. 143
Hart J. 104, 109, 338
Haught J. 268f, 274-276, 338
Hawking S. 280, 285
Hawthorne N. 111f, 118
Hegel G.F.W. 83f, 113, 183, 486, 591
Heidegger M. 456, 461, 480f
Hervieu-Léger D. 131, 137
Heschel A.J. 26, 34, 486
Hesiod 139
Hessel D.T. 353
Hieronymus 518
Hilberath B.J. 461
Hildegard von Bingen 303, 371
Hill Fletcher J. 74
Hillel D. 276
Hoping H. 461
Hünermann P. 231
Hume D. 440, 449
Huntington S.P. 93
Hurtado A. 520, 527
Husserl E. 445, 450

Ignatius von Loyola 326
Illich I. 565, 570
Irarrázaval D. 2, 47
Irenäus v. Lyon 84, 385, 438, 582
Isaac J. 239
Isherwood L. 517, 629

Jankélévitch V. 84
Jochum U. 112, 118
Johannes XXIII. 218-225, 230, 253, 517, 522, 528, 551, 571, 587, 603, 608, 624-629, 635
Johannes Chrysostomos 518, 626
Johannes Paul II. 101, 148, 155, 157, 186, 221, 230, 239f, 242, 244, 247, 253, 289, 294, 312, 318, 369, 372, 456, 466f, 495, 509, 525, 541, 551, 553, 583, 609, 635f
Johannes vom Kreuz 83f, 205, 208, 338
John O. 450

Johnson E.A. 294, 372, 461
Jonas H. 80, 161f
Josephus Flavius 140
Juana Inês de la Cruz 181, 592
Jüngel E. 459, 461
Juliana von Norwich 371
Jung C.G. 342

Kafka F. 152
Kalsky M. 238
Kant I. 75f, 480, 591
Kaplan R.A. 417
Kartašëv A. 164, 173
Kasper W. 228f, 231, 246
Katharina von Siena 591
Keel O. 409
Kehl M. 384f
Kellenbach K.v. 124, 233, 238
Keller C. 294
Kerényi K. 284
Kessel J.v. 54
Kierkegaard S. 480, 507
King M.L. 26, 448, 546, 589
King U. 337
Kippenberg H. G. 410
Kirill (Gundjaev) 168, 174
Kitamori K. 456
Klara von Assisi 338
Kleinman A. 34
Klenicki L. 238
Klinger E. 516, 602, 609f
Kloppenburg B. 528
Kochmann S. 234
König F. 479
Komonchak J.A. 230
Konfuzius 201
Konstantin Ks. 152
Kraemer R. 238
Kräutler E. 364, 522, 528, 602
Küng H. 285, 416-418, 448
Kuhn T.S. 360
Kunze A.B. 259
Kuschel K.-J. 417

Laburthe-Tolra P. 191
Lai W. 34
Laktanz 75
Lamdan N. 230
Lang B. 409
Laotse 201
Lapide P. 416
Larraín Barros H. 54
Larraín M. 515, 521, 523, 527
Larsson J.P. 93
Las Casas B. de 457, 516, 528-539, 544, 592
Le Goff J. 162
Le Saux H. 207, 213
Lederach J.P. 352, 354
Lefebvre S. 15
Legrand H. 244
Lehmann K. 246, 478, 482
Leibniz G.W. 13, 75, 120
Lemercier G. 564f
Lercaro G. 522, 528, 587
Lessing G.E.
Lévi-Strauss C. 54
Levinas E. 54, 461
Lohse B. 507
Lonergan B. 316, 319
Lopez E. 52, 55
López Trujillo A. 524
Lorde A. 47
Lorenzen D. 428
Lorscheider A. 516, 522, 525, 527, 571-580
Lorscheiter I. 515, 522
Lovelock J. 279, 284f
Lugo F. 496-505
Lula da Silva L.I. 12
Luther M. 508
Lutzenberger J. 284
Luz Marques L.C. 516, 545, 552f

Mackie J.L. 81, 84
Madsen R.P. 202
Maduro O. 238
Mafesoli M. 357, 360
Maimonides M. 412
Maistre J. de 460
Malinche 178, 632
Malone J. 338
Mana K. 190
Marcel G. 14, 461
Mardones J.M. 54
Margulis L. 279, 284f
Marianelli M. 489
Marins J. 524, 528
Maritain J. 548
Marquard O. 440
Marquardt, F.-W. 477
Marx K. 152, 456, 632
Mataji V. 213
Mathews F. 286, 293, 295
May R.H. 310, 319
McAfee G. 273, 276
McFague S. 294, 314, 319
McGrath M. 515, 522, 603
McKean L. 426, 428
McLuhan M. 111, 118
Melloni A. 221, 230
Mendes de Almeida L. 515, 522, 528
Méndez Arceo S. 516, 521, 527, 562-571, 602
Merton T. 208, 214
Messi Metogo E. 6, 131, 185
Mesters C. 576, 602
Metz J.B. 35-39, 60f, 454, 473, 476, 478, 482
Meyendorff J. 164, 173
Miller V.J. 50, 55
Moingt J. 438
Moltmann J. 285, 314, 319, 355, 357-361, 439, 443, 454, 456, 461, 486, 488, 638
Moltmann-Wendel E. 285
Monchanin J. 207, 213
Monod T. 282f, 285
Montecino S. 54
Montesinos A. de 64, 528f, 538
Montgomery Watt W. 418
Morin E. 162, 311, 319
Morozzo della Rocca R. 165, 173

Morton N. 237-239
Mounier E. 461
Mouton E. 110
Moya Pons F. 184
Mühlen H. 455
Müller F.M. 421
Müller K. 110, 118
Muhammad 413
Muñoz R. 602
Mussinghoff H. 247
Mutschler H.-D. 385

Nancy J.-L. 259f
Nasimiyu-Wasike A. 41f
Ndongala Maduku I. 239
Neckebrouck V. 185f, 190
Neiman S. 34
Neumann E. 284, 308
Neusner J. 226, 231
Nevares J. de 522, 527
Neves T. 545, 551
Nezahualcoyotl 176
Nicholls W. 124
Nicolini-Zani M. 130, 191, 201
Nietzsche F. 79, 456, 480
Niewiadomski J. 246
Nikolaus von Kues 457, 495
Nóbrega M. da 540, 544
Nordhofen E. 486
Norris G. 460
Nussbaum M.C. 42, 47

O'Flaherty W.D. 34, 428
O'Sullivan E. 352, 354
O'Sullivan M. 264, 366
Obama B. 162
Ochs P.W. 474, 476
Odum E.P. 378
Oduyoye M.A. 41, 47
Origenes 140
Ornstein R. 353
Orr W.G. 428
Ortega M. 47
Ortigues E. 190f
Otto E. 487
Otto R. 443, 445, 449f
Otto W.F. 446, 450

Padín C. 515, 521, 527f, 567
Panikkar R. 214, 307, 312, 315-317, 319, 475f
Parrinder G. 213
Pascal B. 112
Patte D. 110
Paul III. 538
Paul VI. 218f, 221f, 224-226, 230, 253, 523, 526, 541, 572, 583, 591, 603, 620, 635
Pauly W. 256, 258
Pawlikowski J.T. 231, 238
Peacocke A. 307
Perrot M. 124
Pesch O.H. 506-511
Peters T.R. 473, 476
Pettazzoni R. 446
Petzel P. 124
Phan P. 238
Philo v. Alexandria 140
Pimentel A. 438
Pinheiro E. 546, 552
Pinto C. 601
Pires J.M. 515, 522, 527
Pironio E.F. 521f, 583
Pius V. 217-219, 221-226
Pius X. 626
Pius XI. 508
Pius XII. 220, 508, 562
Plato 35, 144, 441, 622
Plotin 83
Plumwood V. 110, 294
Poirier J. 186
Poma de Ayala F.G. 532, 536
Portilla M.L. 54
Prigogine I. 278, 284
Primack J.R. 107, 109f, 271, 275
Proaño Villalba L. 515f, 521, 526f, 553-561, 567, 581, 583, 585
Puente Lutteroth A. 516, 562
Pythagoras 150

Quijano A. 51, 55

Radhakrishnan S. 422, 428
Rahner K. 76, 80, 84, 258, 298, 301, 307, 325, 382, 429-434, 437f, 455, 457, 461, 466, 470, 478-482
Ram K. 206, 213
Ramakrishna 204
Ramminger M. 637f
Ratzinger J. s. unter Benedikt XVI.
Re G.B. 245
Reck N. 260, 511
Renan E. 150
Ress M.J. 263, 338, 347
Restrepo L.C. 54
Ricci M. 179, 196
Richard von St. Viktor 458
Ricœur P. 29, 34, 54, 162, 445, 450
Rieger-Goertz S. 387
Rigby K. 295
Roccucci A. 131, 163
Rockefeller N. 524
Romero O.A. 39, 57, 62f, 182, 365, 516, 522, 527, 581-590, 602, 608
Roncalli A.G. s. unter Johannes XXIII.
Rosa E. 223
Rose D.B. 289, 294
Rosenzweig F. 486
Ross S.A. 40, 46
Rousseau J.J. 260
Rudd K. 4
Ruether R.R. 285, 294, 315, 319, 353, 601
Ruggieri G. 230, 517, 624
Ruiz García S. 181, 515, 521
Ruster T. 509

Sagan D. 284f
Salinas M. 54
Sánchez Nogales J.L. 410
Sartre J.-P. 79, 456
Scatena S. 513, 517, 528, 552, 611

Schäfer P. 485
Schelling F.W.J. 83, 112
Schillebeeckx E. 82, 84, 456
Schleiermacher F.D.E. 134-137, 480, 507
Schmitt C. 260
Schneider-Stengel D. 256, 259
Scholl N. 251
Schoonenberg P. 298, 307
Schopenhauer A. 79
Schorlemmer F. 256f
Schottroff L. 124, 238
Schreijäck T. 637
Schroer S. 238, 409
Schuck M.J. 517, 618, 623
Schüssler Fiorenza E. 74, 110, 124
Schuster I. 223
Schwager R. 442, 449
Schweitzer A. 487
Segundo J.L. 447, 594
Sesboüé B. 243f
Shankara A. 35
Shiva V. 307f
Sievernich M. 385
Silberman N. 409
Silva Henríquez R. 515, 522
Sinha I. 123f
Smithyman K. 271f, 276
Sobrino J. 35, 55, 65, 68f, 74, 125-128, 456, 513, 516, 581, 635
Sodi M. 229f
Sölle D. 327
Sokrates 35
Solomon N. 238
Solowjow W. 166, 173
Spinoza B. 78, 152
Standaert N. 202
Stang D. 264, 361-366, 612
Stanley C.D. 147
Stegemann E. 147
Stegemann W. 147
Stephenson N. 118, 118
Stolz F. 476
Stuhlmacher P. 230
Suenens L.-J. 603, 609
Suess P. 52, 55, 528, 638
Susin L.C. 11, 93, 261, 264, 319, 361, 513
Swidler L. 236, 239
Swimme B. 285, 294
Symmachos 143

Tagore R. 304, 487
Talbi M. 159
Tamez E. 601
Tang E. 201f
Tanzi M. 186
Távora J. 522, 527
Taylor C. 16, 18
Tedeschi R. 625, 627
Teilhard de Chardin P. 28, 111f, 118, 278, 315, 350, 370f, 378
Teixeira F. 617
Teresa von Ávila 338, 591
Teresa von Kalkutta 363
Tertullian 147, 457
Thales v. Milet 150
Theißen G. 147
Theobald C. 230
Theodikion 143
Thérèse von Lisieux 591
Thomas von Aquin 66, 72, 74, 79, 83, 369, 371, 385, 395, 442, 449, 470f, 477
Tillard J.M.R. 243
Tillich P. 135, 137, 456
Tilliette X. 80, 84, 112, 118
Tissier de Mallerais B. 245
Tlacalel 176
Tommasi W. 493-495
Toro C. 54
Torres Queiruga A. 75, 201, 314, 319, 384, 386f, 389, 439, 450
Tourenne Y. 438
Trebolle Barrera J.C. 147
Tremblay H. 392, 398
Tresmontant C. 147

Uexküll J.v. 309
Upadyaya B. 207
Uspenskij B. 165, 170, 173f

Valencia Cano G. 515, 521f, 527
Vasko E.T. 40, 44
Vattimo G. 135, 137, 481-483
Velasco J.M. 417
Vernadskij V. 171
Vitoria F. de 535
Voltaire 80
Vorgrimler H. 461

Wacker M.-T. 2, 119, 124, 238, 399, 409, 476
Wagner R. 83f
Wainwright E.M. 3, 102, 109, 261f, 266
Wassilowsky G. 230, 528
Weber J.G. 213
Weber M. 34, 472, 476
Weckel L. 125
Weil S. 489-496
Welte B. 83f, 417
Wenzel K. 125, 637
Werbick J. 486-488
West M.L. 139, 147
Whelan C. 199, 202
White L. 302, 307, 312, 319, 360, 378
Whitehead A.N. 315
Wilbur K. 350, 354
Wilfred F. 2, 8, 23, 130, 201, 203, 213f, 261f, 295, 450
Williamson R. 245, 248, 251, 253
Wilson E.O. 282, 285, 337
Wittstadt K. 528, 553
Wojtyła K. s. unter Johannes Paul II.
Wolfenson J. 61, 64
Woods R. 338

Zamora J.A. 449
Zechmeister M. 35
Zenger E. 409f, 485, 488
Ziegler J. 64
Zizioulas J.D. 458, 461
Zürcher E. 202
Zumarraga J. de 539

concilium

# Zu diesem Heft

## Zum Beginn: eine Leseanleitung

Warum gibt es das Böse?
Wie kann es das Böse geben, wenn Gott doch ein guter Gott ist?
Diese Fragen sind Menschheitsfragen. Und es sind theologische Fragen, die über Jahrhunderte hinweg als intellektuelle Fragen nach der Vereinbarkeit eines bestimmten Gottesbildes mit einer bestimmten - negativen - menschlichen Erfahrung behandelt wurden, häufig zur Rettung dieses Gottesbildes auf Kosten der Erfahrung.
Dort aber, wo heute eine Gruppe von Theologinnen und Theologen mit unterschiedlichen Sprachen, Hintergründen und Erfahrungsräumen zusammenkommt, um diese Frage zu diskutieren, zeigt es sich, dass sie noch anders gestellt werden kann - nicht nur als intellektuell theologische Frage, sondern als zutiefst menschliche, praktische, politische und spirituelle theologische Frage:
Wo gibt es überraschende Orte des Bösen, die wir bislang nicht wahrgenommen haben? Was sind die Erfahrungen des Bösen in anderen Kontexten? Und wo gibt es überraschende Orte der Möglichkeiten des Menschlichen, die aus diesen Wahrnehmungen erwachsen?
Im Juni 2008 haben sich die Herausgeberinnen und Herausgeber von CONCILIUM in Münster (Deutschland) zu einem Symposium getroffen, um diese Fragen zu stellen und sich diesen Fragen zu stellen.[1]
Diese Diskussion um das Böse und die Möglichkeiten des Menschlichen, die wir nun als CONCILIUM-Heft zusammengefasst haben, ist Abbild einer großen weltweiten Diskussion. Sie ist ebenso breit und in manchen Teilen so disparat wie diese weltweite Diskussion. Diese Disparatheit aber ist auch ein Zeichen dafür, dass die Frage nach dem Bösen multiple Perspektiven einfordert: Im Angesicht des Übels mag kohärentes, in sich geschlossenes Denken, das immer auf Ausschlüssen beruht, selbst sehr schnell zum Übel werden.
Damit bestehen wir auf den divergenten Erfahrungen und Argumenten, Wahrnehmungen und Sprachen, auf der Verteidigung des traditionellen Denkens und dem

Bruch mit ihm; wir sehen das Böse im Kontext von Religionen, wir sehen die Gewalt innerhalb und durch eine Religion; wir sehen die Größe und die Relevanz der Opfer, die Auswirkungen der Globalisierung als Neokolonialisierung, wir sehen Armut, Unterdrückung, Demütigung, Rassismus, die Wirkung neuer Kommunikationsmittel. Und bei all dem stellen wir die Frage, wie es möglich sein kann, wirklich wahrzunehmen, wahrhaftig zu denken und zu glauben und glaubhaft und machtvoll zu handeln.

Dieses aus einem Gespräch erwachsene Heft ist keine *summa theologica* - zumindest nicht im klassischen Sinn. Es ist keine „summa", sondern es zeigt die vielen Perspektiven, die nicht einfach zu einer schlüssigen Summe addiert werden können.

Die Leserinnen und Leser laden wir ein, sich auf dieses Gespräch einzulassen, in ihren je eigenen Kontexten an diesem Gespräch teilzunehmen, zu widersprechen, zu ergänzen und zuzustimmen, und dafür - vielleicht - eine neue Sicherheit zu gewinnen: die Sicherheit, dass das Wahrnehmen und Schaffen der Möglichkeiten des Menschlichen angesichts des Bösen unsere verbindende theologische und menschliche Aufgabe ist.

Für den Herausgabekreis von CONCILIUM:
Regina Ammicht Quinn
Diego Irarrázaval
Marie-Theres Wacker
Felix Wilfred

[1] Wir danken den Institutionen, die dieses Symposion unterstützt haben: den kirchlichen Hilfswerken Missio und Adveniat, den Diözesen Münster und Limburg, der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster und der Katholischen Studierenden- und Hochschulgemeinde Münster.

ZB 191

concilium

Kontexte

# Vom Globalen berührt: der Fall Ozeanien

Elaine M. Wainwright

„Ein Meer von Inseln"[1]: ungefähr vierzehn Inselstaaten und achtzehn abhängige Gebiete mit einer Gesamtbevölkerung von annähernd sieben Millionen Menschen abseits des großen australischen Kontinents mit seinen 21 Millionen und des weiter südlich gelegenen Neuseelands mit seinen vier Millionen Einwohnern - das ist die Region, die unter dem Namen *Ozeanien* bekannt geworden ist. Sie heißt so, weil ihre Bevölkerungen *Moana,* der See oder dem Ozean, der nicht nur ihre Lebensgrundlage darstellt, sondern auch ihre Identität prägt, zentrale Bedeutung beimessen.

Eines der Schlüsselmerkmale dieses Gebiets ist die Migration. Auckland ist die Stadt mit dem weltweit größten Anteil vom Pazifik stammender Einwanderer. Laut der Statistik von 2006 stellen sie 14,3 Prozent der 1.303.068 Einwohner.[2] Auch in Australien und Kalifornien nimmt die Zahl der Migranten von den pazifischen Inseln zu. Familien verlassen ihre Inselheimat in der Hoffnung auf ein „besseres Leben" oder „bessere Bildungschancen für ihre Kinder", doch die wirtschaftliche, kulturelle und auch emotionale Bindung an das Land (*Fonua*) und die See (*Moana*) bleibt stark. Diaspora, Entwurzelung, Hybridität, das „Gefangensein zwischen den Kulturen" - all das sind Schlüsselmerkmale der zweiten und dritten Generation in Neuseeland geborener Samoaner, Tongaer, Fidschianer und anderer Pazifikinsulaner.

Diese Migration ist zunehmend durch den Klimawandel bedingt. Hierbei handelt es sich wie bei der Migration um ein globales Phänomen, das nichtsdestoweniger auch auf regionaler Ebene einschneidende Folgen hat und eine der größten

ethischen und theologischen Herausforderungen der Gegenwart darstellt. Ohne Australien und Neuseeland ist Ozeanien die Region, die mit 0,06 Prozent der weltweiten Emissionen am wenigsten zum globalen Treibhauseffekt beiträgt und doch durch die Folgen des Klimawandels dreimal so gefährdet ist wie die meisten anderen Regionen der Welt. Es ist durchaus möglich, dass ein Ansteigen des Meeresspiegels einige der kleineren Inselstaaten vernichten würde. Tuvalu, Kirabati, Tokelau und die Marshallinseln gelten als besonders bedroht. Doch vielleicht sind gerade die am wenigsten beachteten Torres-Strait-Insulaner auf den kleinen Atollen zwischen Australien und Papua-Neuguinea den Verheerungen des steigenden Meeres am unmittelbarsten ausgeliefert. Innerhalb der nächsten ein oder zwei Jahrzehnte wird das Ansteigen des Meeresspiegels in all diesen Regionen eine andere Art der Migration auslösen - nicht als freiwillige Option, sondern als unumgängliche Notwendigkeit. Diese Bevölkerungen werden zu Klimaflüchtlingen werden.

Dies stellt die neuseeländischen und australischen Regierungen vor ethische Herausforderungen. Die 2001 zwischen der neuseeländischen Regierung und den vier Inselstaaten Tuvalu, Kirabati, Tonga und Fidschi vereinbarte *Pacific Access Category* für Neuseeland erlaubt es einer bestimmten Quote von Bürgern der vier genannten Inselstaaten, in Neuseeland zu leben, wenn sie nachweisen können, dass sie „Klimaflüchtlinge" sind, doch die Kriterien für einen solchen Vorgang sind sehr streng, und es steht zu befürchten, dass ihre Nichterfüllung eher die Regel sein wird als ihre Erfüllung. Australien hat es von vornherein ganz abgelehnt, sich auf ein solches Arrangement einzulassen.

Als Nation hat Neuseeland in der Vergangenheit mit starken ethischen Positionen auf globale Herausforderungen reagiert. Seine antinukleare Politik beinhaltete unter anderem die Weigerung, in seinen Gewässern Schiffe zu dulden, die nukleare Produkte geladen haben. Sein Ziel, die durchschnittlichen Nettoemissionswerte zwischen 2008 und 2012 auf den Stand von 1990 zu reduzieren, ist im Kyoto-Protokoll verbindlich festgehalten. Derzeit werden die Pläne der Regierung bezüglich der Kohlendioxidemission von Wirtschaft und Industrie torpediert, um eine Fristverlängerung zu erreichen.

Dies ist nur ein Beispiel für eine kleine Nation in der Region, die versucht, auf die Herausforderung des Klimawandels zu reagieren. Doch ohne eine weltweite Zusammenarbeit wird es nicht gehen, denn der Weltklimarat sagt voraus, dass es bis zum Jahr 2050 150 Millionen Umweltflüchtlinge geben wird. Damit ist Ozeanien ein Vorbote der Dinge, die da kommen werden, wenn wir nicht alle als Bürger ein und derselben Welt unseren Lebensstil ändern.[3]

Das Globale und das Lokale überschneiden sich nach wie vor sowohl in Australien als auch in Aotearoa Neuseeland, denn für beide Länder stellen die Auswirkungen der Kolonialisierung auf die indigenen Bevölkerungen - die Maori in Aotearoa Neuseeland und die Aborigines in Australien - noch immer eine Herausforderung dar. Einen ihrer bewegendsten Momente erlebte die australische Geschichte am 13. Februar 2008, als der neu gewählte australische Premierminister Kevin Rudd sich offiziell in einer Rede vor dem Parlament bei den australischen

Ureinwohnern für all das Unrecht und Leid entschuldigte, das ihnen im Lauf der letzten beiden Jahrhunderte der Kolonialisierung angetan worden war. Das ist jedoch erst der Anfang der neuen Möglichkeiten. Ihm müssen praktische und dauerhafte Lösungen für die massiven Probleme folgen, die auf dem Land, in den Städten und in der gesamten Region die indigenen Gemeinschaften bedrohen.

Die letzte Erscheinungsform des Bösen und der Entmenschlichung, die sich global auswirkt, aber in Ozeanien regional erfahren wird, ist der Menschenhandel vor allem mit Frauen und Kindern. Sowohl Australien als auch Neuseeland sind Ziel- und Durchgangspunkte nach Asien. Ob und wie sich dies auf die Inselstaaten oder -nationen auswirkt, ist schwer zu sagen. Ein solcher Menschenhandel ist eine der verborgensten und doch auch eine der verheerendsten Folgen der Globalisierung in unserer Zeit. Es ist eine neue Form der Sklaverei, die im Untergrund betrieben und daher nicht beim Namen genannt wird. Doch es scheint, dass wir heute eine neue abolitionistische Bewegung brauchen, und es mag sein, dass die Kirche uns hier den Weg weisen und dass CONCILIUM in dieser Hinsicht eine prophetische Funktion übernehmen kann, indem es biblische und theologische Ressourcen gegen diese neue Form der Sklaverei ins Feld führt. Sie hat ein anderes Gesicht, sie ist verborgen, sie ist geschlechtsspezifisch - doch sie schreit nach unserer Aufmerksamkeit.

In diesem kurzen Beitrag habe ich versucht, einige der Schreie der Armen, die sich in Ozeanien erheben, hörbar zu machen. Die Schreie der Armen sind dem Herzen Gottes nahe, und diese Schreie müssen von allen gehört werden, die dem Ruf der Botschaft Jesu in der Welt von heute Folge leisten wollen.[4]

[1] Diese inzwischen berühmt gewordene Formulierung wird Epeli Hau'ofa zugeschrieben, vgl. Eric Waddell/Vijay Naidu/Epeli Hau'ofa (Hg.), *A New Oceania: Rediscovering our Sea of Islands*, Suva 1993.

[2] Internet: www.stats.govt.nz/census/census-outputs/quickstats/snapshotplace2.htm?id=1000002&tab=CulturalDiversity-&type=region&ParentID (zitiert am 3. September 2008).

[3] Internet: www.ipcc.ch (3. September 2008).

[4] Ich habe hier die Worte von Sandra M. Schneiders paraphrasiert: „wo der Schrei der Armen auf das Ohr Gottes trifft", *Finding the Treasure: Locating Catholic Religious Life in a New Ecclesial and Cultural Context*, New York 2000, 141.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

*Die Autorin*

*Elaine Wainwright ist Professorin der Theologie und Rektorin der Schule für Theologie an der Universität von Aukland, Neuseeland. Sie ist Neutestamentlerin mit besonderem Interesse an kontextueller, vor allem feministischer, postkolonialer und ökologischer Hermeneutik. Ihr jüngstes Forschungsprojekt widmete sich Fragen von Geschlecht und Heilung in der griechisch-römischen Welt und frühen Christenheit. Derzeit arbeitet sie an der Entwicklung einer ökologischen Hermeneutik für die Lektüre des Matthäusevangeliums. Veröffentlichungen u.a.: Women Healing/Healing Women: the Genderisation of Healing in Early Christianity (London 2006); Looking Both Ways or in Multiple Directions: Doing/Teaching Theology in Context into the Twenty-First Century (in: Pacifica 18 , 2005); Shall We Look for Another: A Feminist Re-reading of the Matthean Jesus (Maryknoll 1998). Für CONCILIUM gab sie zuletzt das Heft 2/2007 über „Landkonflikte – Landutopien" mit heraus. Anschrift: The School of Theology, University of Auckland, 24 Princes Street, Auckland, New Zealand. E-Mail: em.wainwright@auckland.ac.nz.*

# Das afrikanische Übel

Éloi Messi Metogo

Es ist ein Gemeinplatz geworden zu sagen, Afrika sei der Kontinent aller Formen von Unglück: von Naturkatastrophen, Pandemien, Hungersnöten, Waffen- und Drogenhandel, fehlenden Infrastrukturen und Arbeitsmöglichkeiten usw. Und dennoch besitzt der Kontinent unermessliche Vorräte von Rohstoffen, die schon seit mehr als hundert Jahren ausgebeutet werden. Woher also kommt das afrikanische Übel? Und was kann man tun, um Heilung zu bringen?

Die führenden Kreise neigen dazu, all dies mithilfe äußerer Ursachen zu erklären: Die Armut rühre her von schwankenden Rohstoffpreisen, von der Last der Verschuldung gegenüber dem Ausland und von den vom Internationalen Währungsfonds und von der Weltbank verlangten strukturellen Anpassungen der Wirtschaft ... Aber man weiß nicht, wo das Geld bleibt, das man uns leiht oder bisweilen auch schenkt, und man weiß auch nicht, wo die Erlöse bleiben, die der Verkauf von Holz, Rohöl, Diamanten, Uran usw. erbringt. Das afrikanische Übel ist vor allem das geschlossene politische System und die schlechte Verwaltung des Staatsvermögens.

Die stärksten Seiten des nachsynodalen Apostolischen Mahnschreibens *Ecclesia in Africa* sind zweifellos die, die der Gerechtigkeit und dem Frieden gewidmet sind. Der Papst verurteilt die von Korruption verseuchten Regierungen, die Verschwendung und die Unterschlagung von Geldern, die autoritären und unterdrückerischen Regime, die den Bürgern „die persönliche Freiheit und die grundlegenden Menschenrechte verweigern, im Besonderen die Freiheit zur Vereinsbildung und zu politischen Äußerungen und das Recht, durch freie und reguläre Wahlen ihre Regierenden zu wählen" (Nr. 112). Für den Papst besteht „die größte Herausforderung, um die Gerechtigkeit und den Frieden in Afrika zu verwirklichen, darin [...], die öffentlichen Angelegenheiten in den beiden miteinander verquickten Bereichen der Politik und der Wirtschaft gut zu führen und zu verwalten" (Nr. 110).

Nicht von ungefähr kommt die angekündigte Zweite Afrikanische Synode auf dieses Thema zurück: Seit 1995 hat sich tatsächlich nichts geändert. Aufgrund der Manipulation der Verfassungen durch unpopuläre, aber machtgierige Regierende brechen im Aufbegehren gegen den Hunger hier und da Revolten aus. Hier ist die Macht des Staates ja die hauptsächliche Quelle von Einkünften und daher das Objekt aller Gier. Sie ermöglicht es, sich dadurch zu bereichern, dass man die Ausbeutung der Rohstoffe sowie die von den internationalen Fonds zugeteilten Anleihen und Subventionen kontrolliert. Die Regierenden kümmern sich nicht um das Wohlergehen ihrer Mitbürger, sondern sorgen für ihr eigenes Überleben, das

sie meinen durch polizeiliche Zwangsmaßnahmen sichern zu können. Die Situation ist so verzweifelt, dass die Mehrheit der jungen Menschen nur noch eine Lösung sieht: das Land zu verlassen.

Aber die afrikanische Krankheit kommt auch von außen: Sie ist zum Teil auch verursacht durch Waffenhandel und die ungebändigte Ausbeutung der natürlichen Ressourcen des Kontinents. *Ecclesia in Africa* hat von den reichen Ländern gefordert, „sich ganz klar ihrer Verpflichtung zur Unterstützung der Länder bewusst zu werden, die darum kämpfen, aus Armut und Elend herauszufinden" (Nr. 114). Und das Mahnschreiben hat hinzugefügt: „Im Übrigen liegt es im eigenen Interesse der reichen Nationen, sich für den Weg der Solidarität zu entscheiden, denn nur auf diese Weise können der Menschheit dauerhaft Friede und Eintracht gewährleistet werden" (ebd.).

Man muss begreifen, dass die Kolonialmächte in den Zeiten, als die Kolonien unabhängig wurden, dafür gesorgt haben, dass in den neuen Staaten Strohmänner eingesetzt wurden, die sie so manipulieren konnten, dass ihre eigenen wirtschaftlichen und strategischen Interessen gewahrt wurden. Die Patrioten dagegen wurden systematisch verfolgt und ermordet. Noch heute stützen westliche Staaten aus Gründen, die sie nicht öffentlich zugeben können, korrupte Regierungen. Man wird das Problem der Immigration in nichtafrikanischen Ländern nicht lösen können, indem man die Gesetze verschärft und die Überwachung durch die Polizei verstärkt. Man muss vielmehr aufhören, Umgang mit Diktatoren zu pflegen, die ihre Völker verhungern lassen, und der internationale Handel muss reorganisiert werden.

Die Situation ist aber noch besorgniserregender geworden, seit die Chinesen die afrikanische Bühne betreten haben. Indem sie in die Industrie, den Handel und die öffentlichen Arbeiten investieren, geben sie zahlreichen Arbeitslosen Arbeit. Auch wenn diese lächerlich gering entlohnt wird, so tragen sie dadurch doch zur Entwicklung der Infrastruktur und der Arbeitsmöglichkeiten bei. Diese Strategie, deren Ziel der Zugriff auf die Rohstoffe ist, wird von den Regierenden gefördert. Denn die Chinesen reden nicht von einer guten Regierungspolitik und von Menschenrechten, von denen ja niemand satt wird, aber sie beteiligen sich am Kampf gegen die Armut ...

Viele junge Menschen sind überzeugt, dass man daran nichts ändern kann, und sind bereit, sich in dieses System einzufügen, um Karriere zu machen. Was man die afrikanische Freude am Leben nennt, ist in Wirklichkeit nur die seit Langem andauernde Gewöhnung an das Unglück in den politischen Systemen, die den Menschen ganz bewusst die Verpflichtung zum Personenkult eingehämmert

*Der Autor*

*Éloi Messi Metogo, geb. 1952 in Kamerun, ist Dominikaner. Er besitzt einen Studienabschluss in Literatur und Doktortitel in Theologie und Religionsanthropologie. An der Katholischen Universität von Zentralafrika in Jaunde, Kamerun, unterrichtet er Christologie und theologische Anthropologie. Soeben erschien von ihm: Éléments pour une théologie africaine pour le XXIe siècle (Jaunde 2005). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Bibel und Liturgie" in Heft 4/2006. Anschrift: Université catholique d'Afrique Centrale, BP 11628, Yaoundé, Kamerun. E-Mail: eloimessi@yahoo.fr.*

haben. Während man zwar in Staaten lebt, die sich, theoretisch gesehen, demokratisch nennen, verhalten sich die politisch Verantwortlichen wie Häuptlinge der alten Stammesgesellschaften, die alle Macht innehatten und von Seiten der Jüngeren und Abhängigen nur Respekt und Gehorsam erwarteten. Die vielen Gewalttaten, die überall die Entkolonialisierung begleitet haben, haben zu einem falschen Verständnis von Politik und Demokratie geführt. Noch heute denken viele, wenn von Politik die Rede ist, an Lüge, Listen, krumme Touren und Machenschaften, die bis zum Mord gehen können. Manchmal genügt es, dass der Führer einer Partei als Demokrat auftritt und dass er von seinem von der Kolonialmacht gestützten Gegner eliminiert wird, um das Wort Demokratie zu einem Synonym für Subversion zu machen.

Man sieht, wie dringlich es ist, der Politik und der Demokratie wieder ihre eigentliche Bedeutung zu geben. Aber wie soll das geschehen, wenn es keine wirklichen Oppositionsparteien gibt und wenn das Bildungs- und Erziehungssystem durch Korruption zerstört worden ist? Glücklicherweise entwickeln sich heute ungeachtet großer Schwierigkeiten das kritische Bewusstsein und die freie Meinungsäußerung. Die Synode von 1994 hat nachdrücklich auf die wichtige Rolle der Bildung in allen Lebensbereichen hingewiesen. Viele innerhalb und außerhalb der Kirche teilen diese Überzeugung und tragen Sorge, junge und weniger junge Menschen heranzubilden, die ein Bewusstsein für Verantwortung, für Achtung vor dem Gemeinwohl und für Solidarität haben. Oder gibt es etwa ein anderes Heilmittel als dieses?

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Gesichter des Bösen auf dem asiatischen Kontinent

Felix Wilfred

Die Erscheinungsformen des Bösen auf dem asiatischen Kontinent haben ihr eigenes spezifisches Profil. Ihre Diagnose ist der erste Schritt auf dem Weg zu einer größeren Humanisierung. Im Folgenden werde ich einen allgemeinen Überblick über die Situation in Südasien, Südost- und Ostasien geben. Er deckt nicht die Situation im Mittleren Osten ab, der allein für sich betrachtet werden müsste.

1. Es gibt *zwei Asien* - zwei Chinas, zwei Indien ... und so weiter. Der wirtschaftliche Wohlstand, mit dem asiatische Länder sich zur Schau stellen, ist trügerisch.

Er verhüllt nur die ganz andere Welt extremer Armut und Ohnmacht. Die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich in Asien ist erschreckend und macht das Projekt von Gerechtigkeit und Frieden noch komplexer und zu einer Aufgabe, die in höchstem Maße herausfordert. Während sich zum Beispiel die Städte ständig weiter ausdehnen, begehen die verarmten Bauern auf dem Land, ihres Bodens entfremdet und hochverschuldet, Selbstmord. Anlass zu größter Sorge gibt die Tatsache, dass die schnelle wirtschaftliche Entwicklung und der wachsende Konsumismus in asiatischen Ländern eine *Umwelt* und eine *Mentalität* hervorbringen, die nicht dazu führen, die Werte der Gerechtigkeit zu pflegen und die Menschenrechte zu fördern.

2. Asien ist infolge einer globalen Wirtschaftspolitik und der Tendenz zum *Outsourcing* zum weltweit größten Markt für Arbeitskräfte in der Produktion und im Dienstleistungssektor geworden. Sorgen bereitet die wachsende *Gleichgültigkeit gegenüber den Arbeitsbedingungen* sowie die zunehmende Missachtung des Wohls der Arbeiter. Wir sind in einer Situation, in der wir einen Schritt nach vorn und zwei Schritte zurück machen. Arbeitskämpfe haben in den letzten anderthalb Jahrhunderten zu größerem Schutz und zu mehr Sicherheit für die Arbeiter geführt. Dieses Erbe ist infolge einer neoliberalen Politik und unter dem Druck von Marktkräften, die unablässig auf Asien einhämmerten, über Nacht gleichsam vom Winde verweht worden. Die Verletzung von Menschenrechten nimmt überhand und Gelegenheitsarbeit ist an der Tagesordnung. Die vom scharfen Wettbewerb in der globalen Wirtschaft am stärksten betroffenen Opfer sind die asiatischen Arbeiter und Arbeiterinnen, insbesondere die in der Produktion und im Dienstleistungssektor beschäftigten Frauen. Die erschreckenden Arbeitsbedingungen in China, Indien, Vietnam und auf den Philippinen usw. legen davon vielerorts Zeugnis ab. *Wanderarbeiter* gehören in den Ländern Asiens zu den verwundbarsten Gruppen der Bevölkerung.

3. Mit dem Vorausgehenden eng zusammen hängt die *Frage nach der Regierungsform.* In vielen asiatischen Ländern gibt es ausgeprägt zentralistische und autoritäre Regime. Eine wirkliche Demokratie schafft aber erst die Voraussetzung für Frieden, Gerechtigkeit und die Anerkennung der Religionsfreiheit. In Asien wird die Zentralisierung der politischen Macht und eine autoritäre Regierungsform oft mit dem Hinweis auf „Harmonie" als einen asiatischen Wert gerechtfertigt, doch das dient oft nur als Vorwand, den Forderungen nach Gerechtigkeit, Freiheit und Menschenrechten aus dem Weg zu gehen. Der Mangel an öffentlicher Verantwortung und eine ausufernde Korruption und politische Vorteilsnahme bringen die Anliegen von Gerechtigkeit und Frieden ernsthaft in Gefahr. Hier fallen einem unwillkürlich die Worte im Timotheus-Brief ein, wo es

*Der Autor*

*Professor Dr. Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamil Nadu, Indien, lehrt an der Staatsuniversität von Madras, ist katholischer Priester und Vorsitzender des Präsidiums von CONCILIUM. Nähere biographische Angaben finden sich bei seinem Beitrag „Prophetischer Zorn und heilendes Mitgefühl aus Weisheit" in diesem Heft. Anschrift: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras 600005, Indien. E-Mail: felixwilfred@gmail.com.*

heißt: „Denn die Wurzel aller Übel ist die Habsucht" (1 Tim 6,10). Darüber hinaus begünstigen die Praxis, öffentlichkeitsrelevante Informationen zurückzuhalten, sowie das Fehlen einer unabhängig funktionierenden Zivilgesellschaft in vielen Ländern die „Zweckentfremdung" öffentlicher Gelder auf allen Ebenen, und beides führt zu einer Verletzung von Menschenrechten. Das gilt umso mehr für streng zentralistische Länder wie China und Vietnam und für solche, die unter Militärkontrolle stehen wie Myanmar und Indonesien. Besorgniserregend ist auch die Tatsache, dass unter der jüngeren Generation der asiatischen Mittelklasse, von der Kultur des Konsumismus fasziniert, am wenigsten politisches Bewusstsein anzutreffen ist; Demokratie ist vielleicht das Letzte, wofür sie sich erwärmen ließe.

4. Ein weiteres entscheidendes Problem, dem sich Asien gegenübergestellt sieht, sind die Themen Identität und Gewalt. *Konflikte im Namen der Ethnizität, Sprache, Kultur* usw. sind weit verbreitet. Beispiele dafür lassen sich aus fast allen asiatischen Ländern anführen - aus China, Taiwan, Indien, Pakistan, Sri Lanka, Myanmar, Malaysia, Indonesien ... Identität ist ein zweischneidiges Schwert: Sie kann ein Mittel zur Stärkung der Persönlichkeit sein, das tiefe zwischenmenschliche Beziehungen ermöglicht; sie kann aber auch zur Quelle von Gewalt werden. In vielen Ländern werden ethnische, religiöse und sprachliche Minderheiten nicht nur benachteiligt, sondern auch gewaltsam angegriffen, so zum Beispiel bei den jüngsten Übergriffen gegen eine christliche Minderheit in einigen indischen Bundesstaaten. Und in China muss sich die tibetische Minderheit gegen die Bedrohungen ihrer Identität und eine Behinderung ihrer legitimen Rechte auf kulturelle und religiöse Ausdrucksformen zur Wehr setzen. In Südasien bildet das Kastensystem mit seiner hierarchischen Kultur und Ausgrenzungspraxis den Nährboden für viele soziale Übel mit all ihren politischen und wirtschaftlichen Folgen. Leider ist dieses Übel des Kastensystems auch in christlichen Gemeinschaften immer noch präsent.

5. Der *Handel mit Frauen und Kindern* greift immer weiter um sich. Der Sex-Tourismus trägt seinen Teil zu dieser Situation bei und ist an der erschreckenden Zunahme von HIV/Aids-Infizierten in einigen Regionen des Kontinents maßgeblich beteiligt. Hinzuzufügen wäre noch die Vermarktung menschlicher Organe sowie die schwindende Achtung vor Menschenwürde und Menschenrechten. Die Armut breiter Bevölkerungsschichten hat Asien zur bevorzugten Region für gefährliche klinische Experimente und Tests und zum Versuchsfeld für neue pharmazeutische Produkte gemacht. Übel dieser Art lassen sich nicht mit gesetzlichen Maßnahmen oder Absichtserklärungen beseitigen, sondern erfordern die Stärkung der Persönlichkeit der Opfer in ihren sozialen und wirtschaftlichen Lebensverhältnissen.

6. Es ist eine Tatsache, dass die wirtschaftlich schwachen Regionen der Erde auch die *größte Artenvielfalt* aufweisen. Indien, China, Indonesien, Malaysia und die Philippinen zählen zu den zehn ersten Ländern der Welt mit der größten Artenvielfalt. Leider schreitet die Umweltzerstörung immer weiter voran und viele seltene Arten sterben aus. Dieser fortschreitende Raubbau an Natur und Umwelt

in asiatischen Ländern wird unter dem Vorwand, die Entwicklung zu fördern, gerechtfertigt. Viele Naturkatastrophen und Unglücksfälle sind meist nur eine Folge der Umweltzerstörung und eines Mangels an Einklang mit der Natur, auf die doch asiatische Kulturen und Zivilisationen so hohen Wert legen. Viele Naturkatastrophen hätten vermieden werden können, wenn man auf das Ächzen der Erde gehört und darauf reagiert hätte. Die Gefahr einer Verknappung von Nahrungsmitteln und Wassermangel sowie eine hochgradige Umweltverschmutzung sind düstere Aussichten für die Zukunft des Kontinents, wenn kein starker Wille da ist, der ohne Verzögerung auf die Situation reagiert.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

# Übel, Dämonen und Entmenschlichung in einer globalisierten Welt

## Eine lateinamerikanische Sichtweise

Luiz Carlos Susin

Lateinamerika ist zutiefst geprägt von der Vermischung romanischer Völker aus Europa und amerinidischer (indigener) sowie afrikanischer Völker. Von daher ist eine erste Beobachtung unbedingt festzuhalten: Eine kritische und wissenschaftliche Analyse der Übel, welche die lateinamerikanischen Völker entmenschlichen, ist für diese von geringer Bedeutung bzw. bringt sie nicht entscheidend weiter. Die kritische Analyse bleibt auf die Kreise der Intellektuellen beschränkt. Das Volk verleiht den entmenschlichenden Übeln symbolische, oder besser gesagt: diabolische Namen. Das Urteil über die Ursprünge dieser Übel speist sich aus Sprichwörtern, aus religiöser Weisheit und symbolischer Metaphysik. Das Volk sieht in der globalisierten Entmenschlichung nicht nur die Tatsache, dass die gesamte Erde von einem zügellosen kapitalistischen Markt und von der Konsumgier verwüstet wird. Es blickt darüber hinaus und betrachtet die Welt von einem jenseitigen Blickwinkel her: Der Himmel und die Hölle gehören ebenfalls zu einer umfassenderen Realität dazu. Und vom Himmel aus, von einem religiösen Glauben aus beurteilt das Volk die Erde und kämpft gegen die Hölle; von dort her bezieht es seine Hoffnung und seine Kraft, um weiterzukämpfen, zu lachen und zu

tanzen. Aufgrund ihres religiösen Glaubens sind die lateinamerikanischen Völker fast auf selbstverständliche Weise apokalyptisch gestimmt.

Natürlich heißt der Drache für uns modern ausgedrückt Markt. Und es liegt auf der Hand: Als eine Region, die wie Afrika und andere Regionen immer schneller vom Markt verwandelt wird, besitzt Lateinamerika natürliche Ressourcen, die zu Waren gemacht und immer heftiger begehrt und ausgebeutet werden. Was angesichts der Dynamik der Globalisierung des internationalen Kapitals am meisten Unbehagen bereitet, ist, dass sie es mit lateinamerikanischen Regierungen zu tun bekommt, die ihre Investitionen nicht absichern. Doch diese Globalisierung hat die mächtigen Eliten der Länder des Kontinents als Bündnispartner, die immer schon da waren und mit Hilfe der Kontrolle über die Regierungen ihre Privilegien sicherten und genossen.

In etlichen Ländern sind auch diese Eliten beunruhigt, und zwar dort, wo die Regierungen eher den Interessen des Volkes zu entsprechen versuchen und sich ihrer Kontrolle zu entziehen beginnen. Deshalb ist auf politischem Gebiet ein Anwachsen der Spannungen und der Verwirrung zu verzeichnen. Die regionalen Eliten und das auf subtile Weise mit ihnen verbundene internationale Kapital erfinden alle möglichen Anschuldigungen, um politische Korruption aufzudecken und die öffentliche Gewalt herabzuwürdigen und zu untergraben. Die politische Korruption existiert tatsächlich, doch sie kommt gelegen, um Regierungen in Misskredit zu bringen, die die Teilhabe des Volkes an der Politik, an wirklicher Demokratie und die legitime Machtausübung des Volkes selbst ermöglichen. Innerhalb der nächsten Monate werden wir ganz bestimmt die Regierungen Paraguays und dann Ecuadors und Boliviens diesen Spannungen ausgesetzt sehen.

Der Teil der Presse, der die Meinungsführerschaft innehat, vermittelt den Eindruck, dass lediglich die öffentliche Verwaltung, die Politik und die Regierungen korrupt seien. Dazu kommt eine immer deutlichere Kriminalisierung der sozialen Bewegungen wie etwa der Landlosenbewegung, der Indio-Bewegung, der Umweltbewegungen usw. Und deshalb sieht man den Drachen nicht, der von der anderen Seite kommt und den die traditionellen und verängstigten regionalen Eliten herbeisehnen. Brasilien ist unter der Regierung Lula, die sich einerseits volksverbunden gibt und dem Volk auf listige Weise Wohltaten beschert, und andererseits die ungeheuren Forderungen des Marktes erfüllt, eines der Beispiele für diese Widersprüchlichkeit und die drohende Verwüstung: riesige Anbaugebiete für Soja, Zuckerrrohr und Eukalyptusbäume für die Zelluloseproduktion - alles für den Export, steuerfrei und ohne die Gebühren, die der Markt verabscheut und die ihm schlechte Laune bereiten, das heißt also ohne irgendeinen Vorteil für die Bevölkerung der Region. Wenn es sich als notwendig erweisen sollte, die Gesetze zu ändern, um den Markt zufriedenzustellen, dann werden die Gesetze eben mit Hilfe der Lobbys geändert. Und verkauft wird dann das Image der Unternehmen als Wohltäter der Region etc. Da, wo alles für den Export getan wird, verspürt die Bevölkerung schließlich die Notwendigkeit, sich selbst zu exportieren und auszuwandern. Und damit setzen sie die Grenzen der Länder im

Zentrum dieses Systems unter Druck. Es finden wahrhafte Dramen in zahlreichen Akten statt.

Die Völker - nicht unbedingt die Eliten - sind im Großen und Ganzen weiterhin religiös, das heißt mehrheitlich christlich gesinnt. Deshalb erhalten die Übel und die Entmenschlichung religiöse Bezeichnungen und werden mit Hilfe einer religiösen Sprache gedeutet. Lateinamerika wurde in letzter Zeit von Dämonen überflutet, nicht nur von den altbekannten, sondern auch von neuen. Die alte Frage „Unde malum?", „Woher kommt das Böse?", wird weder von der augustinischen Theologie befriedigend beantwortet, die jedes Übel als Sünde oder als Folge der Sünde betrachtet, noch von Leibniz, demzufolge wir in der besten aller möglichen Welten leben und wo das in der Schöpfung unvermeidliche Übel innerhalb einer absoluten und metaphysischen Zukunft überwunden wird. Es gibt tatsächlich einen Anteil der Sünde im Bösen, und es gibt dabei etwas Metaphysisches, denn es entzieht sich den menschlichen Analysen, Fähigkeiten und Anstrengungen. Dieses Konglomerat des Bösen, das sich aus menschlicher Bosheit und metaphysischem Übel zusammensetzt, für das es keinerlei Erklärung gibt, nimmt seinen Ausgangspunkt indessen bei der Krise der Arbeit, bei der Arbeitslosigkeit und bei der Entmenschlichung derer, die in ihrem persönlichen Leben und in ihren Familien unter deren Folgen leiden. Die Angst vor der Arbeitslosigkeit, dem Arbeitsmangel und dem Mangel an den nötigen Mitteln, um sich zu ernähren, zu kleiden, zu wohnen, sich gesund zu erhalten, ergreift von größeren Teilen der Bevölkerung Besitz in Form von Angst vor dem Jüngsten Gericht und der Hölle. In weiterer Folge entsteht die Angst vor der allenthalben präsenten Gewalt, vor Überfällen und vielleicht sogar Mord, jenem vollendeten Symbol der Ausbreitung von Gewalt. Das zwingt jene, die über mehr Macht verfügen, dazu, sich hinter riesigen elektronischen Zäunen zu verbergen. Die Furcht wird zu etwas Alltäglichem, das die Beziehungen in den großen und mittelgroßen Städten entmenschlicht. Es liegt auf der Hand, dass die Ausbreitung der Gewalt direkt zusammenhängt mit der wachsenden Ungleichheit auf dem Markt, der zur Konkurrenz und zum Kampf zwingt, aus dem wenige als Sieger hervorgehen und der auf der anderen Seite viele zu Verlierern macht. Doch die herrschende Ordnung vertauscht die Rollen und stellt den Zusammenhang von Ursache und Wirkung auf den Kopf. Dies rechtfertigt fast völlig willkürliche Polizeigewalt gegen die Schwächsten.

Schließlich beginnt die mögliche und drohende ökologische Katastrophe alle

*Der Autor*

*Luiz Carlos Susin gehört dem Kapuzinerorden an. Er promovierte an der Gregoriana in Rom und ist Professor für Systematische Theologie an der Päpstlichen Universität von Rio Grande do Sul in Porto Alegre, Brasilien. Außerdem unterrichtet er dort an der Höheren Schule für franziskanische Theologie und Spiritualität. Er ist Gründungsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Theologie und Religionswissenschaften in Brasilien und Generalsekretär des Weltforums für Theologie und Befreiung. Derzeit arbeitet er über das Verhältnis von Theologie und Ökologie. Er schrieb Beiträge auf dem Gebiet der Schöpfungstheologie und Eschatologie. Für CONCILIUM gab er zuletzt das Heft 4/2007 über „Christentum und Demokratie" mit heraus. Anschrift: Rua Juarez Távora, 171, 91520-100 Porto Alegre/RS, Brasilien, E-Mail: lcsusin@pucrs.br.*

Ängste und jede Form von Entmenschlichung zu überlagern. Man kann auch für das, was Zygmunt Bauman in seinem Buch *Flüssige Angst* zum Ausdruck brachte, Belege finden: „Die von Menschen geschaffenen Übel erscheinen jetzt ebenso unberechenbar wie ihre Vorläufer“[1], nämlich die kosmischen Übel. Allein dem Mythos gelingt es, mit der Bedrohung und der Angst umzugehen, deren sich alle angesichts der Natur auf diffuse Weise bewusst sind. Die Verbindung dessen, was Hannah Arendt ausgehend vom Nazi-System als „Banalität des Bösen“ beschrieb, mit dem, was Gabriel Marcel das *mysterion anomias* in seiner Abgründigkeit metaphysischer Macht bezeichnete, nimmt die lateinamerikanischen Völker in der Form dämonischer Besessenheit in Beschlag.

In der Perspektive einer kritischen Analyse ist das Dämonische die genialste Erfindung des Marktes: Ihm kann nichts Besseres passieren als die Ausbreitung des Gefühls, von einer bösen übersinnlichen und metaphysischen Macht besessen zu sein. Das lässt nicht nur das Exorzismus-Geschäft der Kirchen prosperieren, sondern vor allem sorgt es für Zerstreuung und Erstarrung in Bewegungslosigkeit inmitten von ganz und gar nicht übersinnlichen und metaphysischen Aneignungen großer Investitionen und Profite des Marktes. Der neuesten Statistik zufolge ist zum Beispiel der reichste Mann der Welt in Lateinamerika zu finden: Es ist der Herr über das mexikanische Erdöl. Und zu den größten Öl- und Stahlkonzernen zählen auch zwei brasilianische Unternehmen. Die Völker dieser großen Länder schlagen sich indessen mit ihren Dämonen, mit der Notwendigkeit der Anwendung gewaltsamer exorzistischer Rituale, mit dem Gefühl der Unreinheit und Sünde herum und leiden dabei unter einer der unmenschlichsten Folgeerscheinungen der Armut, nämlich dem Gefühl der Würdelosigkeit, der fehlenden Selbstachtung, der Bedeutungslosigkeit und der Verlassenheit. Man bewegt sich dabei zwischen der Suche nach religiösem Heil und dem Versuch, das Böse wie der Besessene von Gerasa durch Selbstgeißelung auszutreiben. Er fügte sich mit Steinen Verletzungen zu und steinigte sich im Bewusstsein seiner Unreinheit, da er sich zwischen dem Friedhof als „lebender Toter“ und dem Bereich der unreinen Schweinehaltung aufhielt, wo die Bewohner von Gerasa mit gutem Gewissen ihren Wohlstand vermehrten, denn das Böse lag ja nicht in ihrer Arbeit, sondern im ausgegrenzten, unreinen und deshalb würdelosen Besessenen. Dann kam Jesus und nannte jeden einzelnen der Dämonen mit genauem Namen und genauer Ortsangabe. Die Globalisierung, wie das lateinamerikanische Volk sie sieht, umfasst Himmel und Hölle und nicht nur die Erde allein. Das Übel, das entmenschlicht, ist diese Erfahrung der Hölle, der Besessenheit, der Würdelosigkeit, der Gewalt und Verlassenheit, die den Kontinent durchzieht. Doch die Hoffnung ist der Himmel in Jesu Wort, das den Kontinent gleichermaßen bewohnt.

[1] Zygmunt Bauman, *Medo liquido*, Rio de Janeiro 2008, 85.

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

# Kanada: Die christlichen Kirchen im Sturm öffentlicher Debatten

Solange Lefebvre

In diesem Statement will ich aufmerksam machen auf zwei Debatten in Kanada, die ein Echo auf andere Situationen in der Welt sind: auf die Debatten über Immigration und Rassismus in Bezug auf Religion und über die Rechte der Ureinwohner. Diese beiden Debatten sind für CONCILIUM interessant, weil sie auch christliche Kirchen und in mancherlei Beziehung auch kontextuelle Theologie betreffen.

## I. Immigration, religiöse Minderheiten und Rassismus

Die erstgenannte Debatte fand im Frühjahr 2007 in Québec statt. Es ging dabei um das, was wir „vernünftige Anpassungen" nennen, vor allem solche, die religiöse Praktiken und Ausdrucksweisen betreffen. Die Kommission, die eingesetzt wurde, um die verschiedenen Dimensionen der Probleme zu prüfen und zu analysieren, definiert den Begriff „vernünftige Anpassungen" wie folgt: „Dieser Begriff, der aus der Rechtswissenschaft, genauer aus dem Arbeitsrecht stammt, bezeichnet eine Form von Schlichtung, die darauf zielt, die Achtung des Anspruchs auf Gleichberechtigung zu sichern, und zwar insbesondere bei der Bekämpfung der sogenannten indirekten Diskriminierung, die infolge der strikten Anwendung eines institutionellen Standards den Anspruch einzelner Menschen auf Gleichberechtigung verletzt. Allgemein gesprochen: Die Deutung dieses Begriffs ist über die juristische Definition hinausgegangen und weitet den Blick auf alle Formen von Regelungen, die von Leitern öffentlicher oder privater Institutionen zugunsten von Schülern, Studenten, Patienten, Kunden usw. getroffen werden."[1]
In unserem Fall geht es bei dem zu bekämpfenden Übel um Rassismus und religionsfeindliche Meinungen, besonders solche, die orthodoxe Muslime, Juden und Sikhs betreffen. Andererseits geht es auch um den Schutz der Sprache einer Minderheit in Nordamerika, nämlich des Französischen, das in der Provinz Québec von der Mehrzahl der Einwohner noch gesprochen wird, da diese Minderheit sich mit der Tatsache auseinandersetzen muss, dass die englische Sprache von Immigranten, von denen manche religiösen Minderheiten angehören, als attraktiv empfunden wird. Noch konfliktträchtiger ist das heikle Thema der Gleichberechtigung von Männern und Frauen. Viele Einzelpersonen und Gruppen, die an der Arbeit der Kommission teilnahmen, erinnerten an die negative Rolle, welche die

römisch-katholische Kirche in dieser Hinsicht in der Geschichte des französischsprachigen Québec gespielt hat.

Niemand wird überrascht sein zu hören, dass folgende Probleme in der Debatte zur Sprache kamen: dass muslimische Frauen ihr Kopftuch tragen, dass junge Schüler in den Schulen den Kirpan, einen 11 Zentimeter langen Dolch, dem rituelle Bedeutung beigemessen wird, tragen wollen, dass die Einrichtung von Gebetsräumen und das Einhalten von Gebetszeiten in säkularen Bereichen wie Universitäten und an Arbeitsplätzen gefordert wird. Auch die Tatsache, dass katholische Christen mehr und mehr auf traditionelle Privilegien wie das Angebot konfessionellen Unterrichts in öffentlichen Schulen oder das Gebet in den Sitzungen von kommunalen Gremien verzichten sollen, provozierte ambivalente Reaktionen angesichts der Tatsache, dass die Appellationsgerichte auf die religiösen oder säkularistischen Forderungen Einzelner positiv reagieren.

Der international bekannte kanadische Philosoph Charles Taylor und der Historiker Gérard Bouchard hatten den paritätischen Vorsitz in der Kommission inne. Für Theologen, die an Politik, Religion, Pluralismus und Gesellschaft interessiert sind, sind die Debatten und der Bericht darüber sehr interessant. Der Bericht wurde Ende Mai unter dem Titel *Building the Future. A Time for Reconciliation* veröffentlicht. Ich selbst konnte die Debatte verfolgen, da ich Mitglied der Arbeitsgruppe von 15 Expertinnen und Experten war. Die meisten von ihnen waren Gesellschaftswissenschaftler und Philosophen. Ich war das einzige Mitglied, das die Fächer Religionswissenschaft und Theologie vertrat.

Viele Themen der kontextuellen Theologie wurden angesprochen, vor allem der Konflikt zwischen säkularen Feministinnen und religiösen Feministinnen sowie die Herausforderungen der nachkolonialistischen Epoche. Die christlichen Feministinnen hatten Grund, den radikalen Säkularismus zu kritisieren, während sie gleichzeitig das Interesse der Säkularisten an der Gleichberechtigung der Geschlechter teilen. Man sollte auch erwähnen, dass es eine neue Allianz zwischen katholischen und nationalistischen Konservativen sowie Säkularisten gegen den religiösen Pluralismus und seine Ausdrucksformen gibt. Hier dürfte sich die Frage stellen: Wie sollen wir, ganz abgesehen von unseren internen Debatten über kritische Theologie, die Äußerungen eines religiösen Pluralismus in der Gesellschaft diskutieren, vor allem im Blick auf Minderheiten, die dafür kämpfen, mehr als bisher traditionelle und öffentlich vertretene religiöse Werte in säkularisierten Ländern wie Kanada und in Europa zu verteidigen?

## II. Wahrheits- und Versöhnungskommissionen zum Missbrauch von Ureinwohnern im Internatsschulsystem

In der zweiten Debatte, an die ich kurz erinnern möchte, geht es um folgendes: Im Frühjahr 2008 wurde ein Team gebildet, das den auf fünf Jahre befristeten Auftrag erhielt, die Wahrheits- und Versöhnungskommission zum Missbrauch

von Ureinwohnern im Internatsschulsystem Kanadas zu leiten. Der Missbrauch betrifft hier zwei hauptsächliche Aspekte: den kulturellen Aspekt, weil Internatsschulen die Aufgabe zugedacht war, Kinder aus den Reservaten herauszuholen und sie ihren Eltern wegzunehmen, um sie der indianischen Kultur zu entfremden; der zweite Aspekt betrifft den sexuellen Missbrauch, denn manche Kinder wurden nicht vor den Mitgliedern der Lehrerkollegien und der Heimleitungen beschützt, die sie physisch, sexuell und emotional misshandelten.

Diese Initiative ist inspiriert von ähnlichen Unternehmungen im Zusammenhang mit belasteten Instituten des Erziehungswesens in Ländern wie Australien, Südafrika, Chile, El Salvador und Sierra Leone. Sie ist von besonderer Art, weil Kanada das erste demokratische, westlich geprägte Land ist, das ein Forum organisiert, das sich die Bearbeitung solch emotional und politisch aufgeladener Probleme zur Aufgabe macht. Der Name des Forums und der begonnene Prozess haben wegen seines positiven therapeutischen Wertes viel Beifall geerntet, aber sie sind auch sehr kritisch kommentiert worden wegen ihres milden Umgangs mit Schuld, ohne dass von Strafen die Rede wäre. Verschiedene Gruppen erhoben kritische Einwände und warfen der Kommission vor, Scheingefechte und Schönfärberei zu betreiben.[2]

Der Vorsitzende der Kommission ist Harry LaForme, ein Richter aus Ontario, der erste Ureinwohner, der Sitz und Stimme in einem Appellationsgerichtshof erhielt. Er glaubt, dass die Kommission mehr als nur nützlich sei. In einem wunderbaren Interview zeigte er große Sensibilität für die Opfer und auch für die betroffenen Kirchen: „Wir werden wie verrückt arbeiten, um es nicht vergeblich zu tun. Wir werden etwas zuwege bringen, das in Zukunft zum Wohlbefinden der Ureinwohner beiträgt. Und so werdet ihr nicht vergeblich gelitten haben. Aber dabei gibt es auch eine Komponente von Versöhnung, die man anerkennen muss: Die Kirchenführer haben heute ein Erbe übernommen, das sie sehr traurig macht, dessen bin ich mir sicher. Ich erkenne das an. Sie müssen diesen Teil der Geschichte verstehen, damit sie ihre Kirche lieben können, dass sie das lieben können, wofür sie ihr Leben eingesetzt haben. Und daher müssen sie die Geschichte kennen, und sie müssen sich mit dieser Vergangenheit versöhnen können. Nicht so sehr mit den Menschen aus den Völkern der Ureinwohner, sondern mit ihrer Kirche, mit dem, worauf sich ihre Kirche eingelassen hat. Sie lieben doch die Kirche, der sie ihr Leben gewidmet haben. Und sie wollen für diesen von Schuld gezeichneten Teil der Geschichte, die auch ihre eigene Geschichte ist, Wiedergutmachung leisten. Auch dies ist ein Teil des Prozesses der Versöhnung."

*Die Autorin*

*Solange Lefebvre ist Professorin für Praktische Theologie und Religionswissenschaft an der Universität von Montréal, Kanada, und Inhaberin des Lehrstuhls für Religion, Kultur und Gesellschaft. Veröffentlichungen u.a.: La religion dans la sphère publique (als Herausgeberin, Montréal 2005); Raisons d'être. Le sens à l'épreuve de la science et de la religion (Montréal 2008); Cultures et spiritualité des jeunes (Montréal 2008). Anschrift: Facultés de théologie, arts et sciences, Université de Montréal, C.P. 6128, succursale centre-ville, Montréal Québec H3C 3J7, Kanada. E-Mail: solange.lefebvre@UMontreal.ca.*

Wir sollten erwähnen, dass die meisten Ureinwohner in Kanada Christen sind und dass sie gleichzeitig viele Dimensionen der traditionellen Spiritualität ihrer Gemeinschaften von Ureinwohnern leben. Kanada reiht sich ein in die vielen Länder, die mit einer schwierigen Geschichte konfrontiert sind, in der es sexuellen Missbrauch gegeben hat. Und es tut dies in einem neuen Bewusstsein, bereit, die Stimmen derjenigen zu hören, die vor Jahren leidende Kinder waren.

[1] Gérard Bouchard/Charles Taylor, *Building the Future. A Time for Reconciliation. Abridged Report*, May 2008, 7, im Internet unter: www.accommodements.gc.ca/documentation/rapports/rapport-final-abrege-en.pdf.

[2] Vgl. *Are Reconciliation and 'Truth' Compatible?*, in: National Post, 31. Mai 2008.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Der Kampf gegen das Böse und gegen die Entmenschlichung in Europa

## oder: Wie man mit dem Anderen umgeht

Erik Borgman

Der Kampf gegen das Böse und gegen die Entmenschlichung findet auf der ganzen Welt statt - im Europa der Gegenwart ebenso wie in anderen Weltgegenden. Natürlich ist es nicht möglich, hier im Namen ganz Europas zu sprechen, für alle seine Regionen und Kontexte. Doch wenn wir uns danach umsehen, was in Europa heute als *Zeichen der Zeit* betrachtet werden könnte - d.h. wo wir das Böse und die Entmenschlichung ausmachen und die Kämpfe damit und dagegen, die uns in der Geschichte die Bewegung hin auf das Reich Gottes anzeigen und was es bedeutet, dass Gottes Reich *nahe* ist - dann bin ich überzeugt, dass wir uns den Streit um Integration oder Exklusion von Immigranten, der heute in unseren Gesellschaften in Europa im Gang ist, anschauen müssen.

## Wer darf sich beteiligen und unter welchen Bedingungen?

Die Frage wird überall in Europa gestellt: Wem erlauben wir, zu einem Teil unserer Gesellschaften zu werden, und unter welchen Bedingungen soll das möglich sein? Und allen, die in dieser Diskussion nach Antworten suchen, ist klar: Es geht dabei um eine Klärung der Frage, wer oder was wir sind, was wir sein werden und was wir sein wollen. „Wir sollten soweit wie möglich bleiben, was wir jetzt sind", scheint die vorherrschende Ansicht zu sein - oder zumindest die vorherrschende Stimmung. Könnten wir also die Muslime einbeziehen? Könnten wir Menschen einbeziehen, die unsere Werte nicht teilen? Worin diese Werte bestehen, was das eigentlich ist, was wir gegenwärtig sind, und wer mit diesem „Wir" gemeint ist, in dessen Namen all dieses gesagt wird, bleibt für gewöhnlich im Unklaren. Klar ist bzw. klar gemacht wird, dass es Grenzen geben müsse, Beschränkungen, Reglements und Prozeduren, die bestimmen, wer von denen, die von woandersher kommen, hier sein darf - und unter welchen Bedingungen -, und wem nicht gestattet wird, mit uns zu leben.
Mit der Betonung der Notwendigkeit dieser Prozeduren erwecken unsere Politiker und politischen Entscheidungsträger nicht den Eindruck, dass es ihnen vorrangig darum geht, etwas an der Realität von Migration und Integration zu ändern oder gar die realen Probleme zu lösen, die mit einer so gewaltigen Veränderung der Bevölkerungszusammensetzung einhergehen. Sie sind vor allem damit beschäftigt, ihre Wählerschaft und sich selbst davon zu überzeugen, dass sie noch die Herren der Lage sind. Indem wir über die Vorbedingungen für Integration diskutieren, Maßnahmen ersinnen und durchführen, überzeugen wir uns als niederländische Gesellschaft davon, dass wir es sind, die bestimmen, was geschehen soll und was nicht. Gerade so, wie die extremen Sicherheitsmaßnahmen an unserem Flughäfen uns versichern sollen, dass wir in der Situation der Ungewissheit nach dem *11. September* keine Opfer sind, sondern alles unter Kontrolle haben.

## Sie sind einfach da, und deshalb gehen sie uns an

Viele behaupten, dass wir diese Illusionen brauchen. Es scheint zum Zynismus unserer heutigen Zeit zu gehören, dass wir glauben, die Lüge zu brauchen, weil wir nicht mit und von der Wahrheit leben können. Sie würde uns in Verzweiflung stürzen. Deshalb, denke ich, ist es letztlich eine der wichtigsten Aufgaben für die Theologie, dem Verlangen nach Wahrheit wieder Raum zu verschaffen. Wahrheit kann erschrecken und oft tut sie das auch, aber - wie die Bibel uns immer wieder sagt - wir sollten uns nicht fürchten. Letztlich kann uns nur die Wahrheit frei machen (Joh 8,32).
Allerdings gibt es noch konkretere Opfer der Lügen als die Wahrheit. Die Illusion,

alles unter Kontrolle zu haben, lässt sich nur aufrechterhalten, indem ganz wesentliche Aspekte unserer Situation ausgeklammert werden. In der Illusion, den Prozess der Migration und Integration im Griff zu haben, können wir nur leben, wenn wir die grundlegende Wahrheit aus unserem Gesichtsfeld verdrängen, dass diejenigen, über deren Recht, bei uns zu leben, wir diskutieren, längst und unwiderruflich hier sind. In der Diskussion darüber, *ob* und - wenn ja - *wie* sie zu Teilen unserer Gesellschaften und Gemeinschaften werden könnten, ignorieren wir die Tatsache, dass sie schon Teile unserer Gesellschaften und Gemeinschaften sind. Sie werden oft nicht gesehen und weitgehend ignoriert, aber dennoch leisten sie ihren Beitrag - und das oft hingebungsvoll - zu dem, was wir als Gesellschaft sind und tun. Letztlich heißt das, wir leugnen, dass wir gar nicht in der Lage sind, darüber zu diskutieren, ob sie uns etwas angehen *sollten.* Sie gehen uns einfach etwas an. Sie sind kein Problem *für uns* als Gesellschaft, vielmehr sind die Probleme, die sie haben, *unsere* Probleme - Probleme, die wir als Gesellschaft haben.

## Eine neue soziale Frage

Mein Argument ist nicht einfach moralischer Natur, etwa im Sinne des Vorschlags, dass ihr Leiden als Teil unseres Leidens *betrachtet* werden sollte, obwohl ich in der Tat meine, dass wir um unsere Verantwortung für diejenigen wissen sollten, die von anderswo kommen, und dass wir leiden sollten an ihren Leiden. Doch hier geht es mir vor allem darum, dass wir an den Leiden der Migranten und anderer, die als „Andere" betrachtet werden, *als Gesellschaft tatsächlich leiden.*

In den 1890er Jahren, als die ersten Entwürfe für das gemacht wurden, was einmal zur Tradition der katholischen Soziallehre werden sollte, sagten viele in Westeuropa - ob sie nun Sozialisten oder Christdemokraten waren -, dass der tiefe Graben zwischen Reich und Arm die „soziale Frage" begründe. Eine „soziale Frage" ist nicht einfach jede Frage auf dem Gebiet sozialer Verhältnisse, sondern ein Problem, das für die Gesellschaft eine fundamentale Krise bedeutet. Der Graben zwischen Reich und Arm war deshalb als „soziale Frage" einzustufen, weil er augenfällig machte, dass die zeitgenössische Gesellschaft Menschen unter Armut leiden ließ, indem sie Wohlstand hervorbrachte. Dadurch wurde klar, wie die Erzeugung von Wohlstand durch die Güterproduktion zu etwas anderem pervertiert wurde.

Heute halte ich - im eben erläuterten Sinn - das Problem der Integration für die neue „soziale Frage" - ohne damit sagen zu wollen, dass Fragen der Armut und des Wohlstands nicht mehr wichtig seien (das sind sie ganz offensichtlich, auf globaler wie auf lokaler Ebene und in jedem einzelnen Land in Westeuropa) und dass andere Fragen nicht gleichermaßen fundamental sein könnten. Unser Umgang mit der Frage der Integration zeigt, dass wir versuchen, eine Gesellschaft zu errichten, indem wir konkrete Teile dieser Gesellschaft - und das heißt letztlich Menschen und ihre Gemeinschaften - als Subjekte wie als Objekte von unseren

Diskussionen ausschließen. Ihnen wird nicht erlaubt, sich frei in eigener Sache zu äußern. Ihre Ängste und Sorgen werden von der Regierung des Landes, in dem sie leben, nicht im selben Maße geteilt wie die Ängste und Sorgen derer, die denken, dass erstere gar nicht erst nach Europa hätten kommen sollen. Der mögliche und tatsächliche Beitrag, den sie leisten könnten, wird nicht gesehen; sie werden nur als Verkörperung eines Problems wahrgenommen, das man loswerden sollte.

Eine Gesellschaft zu errichten, indem man die bereits bestehende Gesellschaft leugnet und zu zerbrechen versucht, erscheint mir geradeso pervers wie die Erzeugung von Wohlstand durch das Organisieren von Armut. Umso begründeter ist es, von der Frage der Integration als einer „sozialen Frage" zu sprechen.

## Die Angst, ausgeschlossen zu werden

In Westeuropa leiden wir alle an dieser Perversion. Letztlich macht sie uns alle zu potentiellen Außenseitern. Wenn wir zu viele Probleme haben, wenn wir zu sehr kämpfen, zu viel protestieren oder einfach an zu vielem leiden, dann kann es uns leicht geschehen, dass wir von dem „Wir" ausgeschlossen werden, das unsere Gesellschaft eigentlich ausmacht.

Das erklärt die Angst, die ganz offensichtlich in den westeuropäischen Ländern besteht. Es ist die Angst zu verarmen, sich in einer gefährlichen und verwahrlosten Gesellschaft wiederzufinden, seine Selbständigkeit zu verlieren und von anderen abhängig zu werden, nicht respektiert zu werden. In der zunehmenden Präsenz populistischer Parteien sowie populistischer Stimmen in den traditionellen Parteien kommt diese Angst zum Ausdruck, ebenso wie in der politischen Instabilität in vielen Ländern. Die Wähler und Wählerinnen trauen niemandem, sondern wählen einfach diejenigen, die ihnen für ihre direkten Eigeninteressen am besten erscheinen. Offenbar sind sie nicht in der Lage, sich als Menschen zu sehen, die mit anderen zusammen eine Gesellschaft bilden. Eher sehen sie sich als Menschen, die vor der Gesellschaft geschützt werden müssen.

Nach der christlichen Tradition sind alle Menschen - wir eingeschlossen - Teil

*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 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 „Jesus von Nazaret: Anfang einer neuen Geschichte" in Heft 3/2008. Anschrift: Departement Religiewetenschappen en theologie, Kamer D 146, Postbus 90153, NL-5000 LE Tilburg, Niederlande. E-Mail: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl.*

einer Gemeinschaft aus Gnade, nicht aus eigenem Verdienst. Wir empfangen Gaben, bevor wir jemals selbst Gaben hervorbringen können; wir sind eingegliedert, bevor wir uns selbst eingliedern können. So sollte es sein und genau dies sollten wir einander auch gewähren. Wer Teil einer teilnahmsvollen und wirklich fürsorglichen Gesellschaft sein möchte, sollte selbst teilnahmsvoll sein und für andere sorgen. Sicherheit erreicht man nicht, indem man all das ausschließt, was potentiell bedrohlich ist. Sicherheit erreichen wir nur, indem wir auf andere als Menschen zugehen, die genau wie wir Schutz brauchen und die diejenigen werden schützen wollen, die sie schützen. Und das ist nur eine andere Art zu sagen, dass diese anderen auf eine Gesellschaft der Fürsorge und des Mitgefühls in dem Maße angewiesen sind, wie sie auch dafür verantwortlich sind - genau wie wir. Das macht es auch möglich, mit ihnen eine Gesellschaft zu errichten - oder besser: auf die Gesellschaft, die wir längst zusammen bilden, Vertrauen zu setzen und sie zu beschützen.

Uns Glaubende tröstet, dass Gottes Reich immer noch nahe ist und in einem andauernden Prozess seine Nähe offenbar macht durch die *Zeichen der Zeit.* Und daraus ergibt sich für uns Theologinnen und Theologen die Aufgabe, darüber nachzudenken, was es bedeutet, eine Gemeinschaft zu werden, die potentiell oder tatsächlich problematische „Andere" nicht ausschließt, sondern für sie sorgt und Verantwortung übernimmt - und damit auch für sich selbst.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

# Prophetischer Zorn und weisheitliches Mitgefühl*

## Sich mit dem Bösen auseinandersetzen – heute

Felix Wilfred

Wenn es eine uns mehr als alles andere quälende Frage gibt, die nach einer konzertierten Anstrengung aller religiösen Traditionen ruft, dann ist es das Problem des Bösen. Trotz größter Anstrengungen ist es noch keiner Religion gelungen, die Entstehung des Bösen befriedigend zu erklären, noch hat auch nur eine von ihnen geeignete Strategien und eine Praxis entwickelt, wie auf das Böse zu reagieren sei, besonders wenn es uns im Leiden Unschuldiger entgegentritt. Ob es die biblische Geschichte vom ursprünglichen Sündenfall ist, die Theorie des *Karma* oder der Glaube an eine Vorherbestimmung oder ob es um die ausgeklügelte philosophische Argumentation rund um die althergebrachte Frage der Theodizee geht - sie alle lassen uns in hilfloser Ohnmacht allein, wenn wir mit der konkreten Erfahrung des Bösen fertig werden müssen.

Im besten Fall sind solche Theorien hier und da aufflackernde Lichter, während die Menschheit sich alle Mühe gibt, in stockdunkler Nacht nach der sprichwörtlichen schwarzen Kuh zu suchen; und im schlimmsten Fall gleichen alle Lösungsversuche den Qualen des Sisyphus, der enttäuscht zusehen muss, wie alle mühsam erdachten theoretischen Konstruktionen wieder den Berg hinunterrollen, um dann erneut von vorn anzufangen. Mag sein, dass im Zusammenfallen dieser flackernden Lichter die quälende Frage sich ein wenig aufhellt; mag auch sein, dass, wenn alle religiösen Traditionen beim gemeinsamen Aufstieg einander die Hand reichen, am Ende eine größere Hoffnung aufkeimt.

Es ist natürlich nicht meine Absicht, hier auf die Frage, woher das Böse kommt (*unde malum*), näher einzugehen und sie analytisch zu vertiefen oder zu beschreiben, wie die verschiedenen religiösen Traditionen darauf reagiert haben, noch möchte ich das Ausmaß und Wesen menschlicher Freiheit und Verantwortung aufzeigen. Mein Betrachtungsrahmen in diesem Beitrag ist begrenzt. Er fällt in den weiteren Horizont der Frage, wie wir angesichts der unerbittlichen Tatsache, dass es das Böse wirklich gibt, auf dieses reagieren sollen. Auf der Suche nach einer Antwort schlage ich vor, auf das Böse, wie bei jeder Art von Realität erforderlich, eine *yin-yang*-Antwort zu geben. Und genau das meine ich, wenn ich von „prophetischem Zorn" und von „weisheitlichem Mitgefühl" spreche.

## Konvergenz von Zorn und Mitgefühl im Göttlichen

In der biblischen Tradition ist JHWH ein zorniger Gott, doch gleichzeitig ist sie ein Gott des Mitgefühls mit mütterlichen Eigenschaften. Was menschlichem Denken als unvereinbar gilt, ist im Göttlichen geeint und manifestiert zwei bedeutsame Dimensionen seines unergründlichen Geheimnisses.

Das Zusammenfallen der Gegensätze - *coincidentia oppositorum* - ist ein typisches Denkmuster in der Hindu-Konzeption vom Göttlichen. Als Siegerin über das Böse ist die Göttin Kali furchterregend und erschreckend, doch diese Funktion ihres Zorns ist zugleich Ausdruck ihrer mütterlichen Seite, die vor dem Bösen schützt, und sie ist voller Mitgefühl. Shiva, die höchste Gottheit in der saivitischen Tradition, ist bekanntlich ein grimmiger Gott und wird mit einem dritten Auge dargestellt, das, wenn es geöffnet wird, das Böse zu Asche zerstört. Der gleiche Shiva ist aber auch als wohltätiger Gott bekannt, der den Menschen Glück bringt.[1]

In Anwendung der jungschen Kategorien *animus* und *anima* könnten wir sagen, *animus* sei der prophetische Zorn, während *anima* - als heilende Berührung - das weisheitliche Mitgefühl meint. *Anima* sorgt sich um die Opfer, ihr geht es um die Einzelperson in ihrer Unverwechselbarkeit, und sie zielt auf Transformation. War Jesu Haltung gegenüber dem Bösen in der Gesellschaft seiner Zeit Ausdruck seines prophetischen Zornes (Joh 2,14-16), so begegnen wir in der Bergpredigt seiner *anima*, einem von Weisheit getragenen Mitgefühl. Seine Grundhaltung ist ein Abbild von Gottes Einstellung gegenüber der vom Bösen befleckten menschlichen Wirklichkeit. Im Buddhismus hat das Mitgefühl (*karuna*) eine enge Beziehung zur Eigenschaft der Weisheit (*prajna*), die weiblich ist. Und in der Tat entspringt aktives Mitgefühl einer Weisheit, welche jedes Ereignis und jeden Aspekt der Wirklichkeit als Teil eines zusammenhängenden Ganzen wahrnimmt. Es ist diese Sicht der Weisheit, aus der sich ein Strom heilenden Mitgefühls ergießt und alle Menschen und das ganze Universum mit Leben erfüllt. Sie ist keineswegs ein Zeichen von Schwäche, sondern von Stärke, nicht weniger als der prophetische Zorn.

## Eine Welt, der es an Zorn fehlt

Was uns als Einzelwesen wie als Gemeinschaften eigentlich bestimmt, ist nicht so sehr, wie wir uns um geniale theoretische Lösungen für die Realität des Bösen bemühen, das sich sowieso unseren intellektuellen Fähigkeiten entzieht, sondern wie wir darauf praktisch reagieren und antworten. Das ist die entscheidende Frage. Denn es gibt, darauf hat uns Hannah Arendt aufmerksam gemacht, so etwas wie die „Banalität des Bösen"[2]. Wie es Tag für Tag entsteht und in Erscheinung tritt, ruft keinerlei Sensation hervor, da es meistens von ganz normalen Männern und Frauen begangen wird, die mit ihrem Alltag voll beschäftigt und keineswegs moralische Monster sind.

*„Als Arendt von der Banalität des Bösen sprach, wollte sie damit einfach sagen, dass es nicht dämonisch sein muss. Spätestens nach Auschwitz lernten wir, dass die größten Verbrechen von Leuten begangen werden können, die uns nicht so sehr Angst und Schrecken als vielmehr Verachtung und Abscheu einflößen. Gedankenlosigkeit kann gefährlicher als Böswilligkeit sein; was uns bedroht, ist häufiger die egoistische Weigerung, die Folgen gewöhnlicher Handlungen zu sehen, als der trotzige Wunsch nach Zerstörung."*[3]

Die erste gefühlsmäßige Reaktion auf das Böse sollte ein Empfinden von Entsetzen sein, Zittern und Entrüstung über das Unrecht und das den Opfern zugefügte Leid. Das ist äußerst wichtig. Demgegenüber müssen wir feststellen, dass das Umfeld, in dem wir leben, in einem solchen Ausmaß politisiert ist, dass die Menschen immer weniger vom Schrecken des Bösen erschüttert werden. Das Böse ist zu einer Angelegenheit der Statistik geworden, wird chiffriert, in den Medien vermarktet und ist zu einem Motiv für den Fotografen geworden.[4] Unsere Antwort darauf hat mehr mit technischem Management als mit *menschlichem* Empfinden zu tun. Welchen Sinn hat es zum Beispiel, ein Klagelied darüber anzustimmen, dass Waffen in die Hände von „Terroristen" fallen könnten, wenn gleichzeitig der entschlossene Wille fehlt, die Waffen überhaupt und den Rüstungswettlauf abzuschaffen? Wir müssten in Zorn über ein ganzes System ausbrechen, das die Verbreitung tödlicher Waffen zulässt. Der Terrorismus ist lediglich das Nebenprodukt einer Welt, die über die Produktion, das Vermarkten und Anhäufen

*Der Autor*

*Professor Dr. 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 „Christologischer Pluralismus" in Heft 3/2008. Anschrift: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras 600005, Indien. E-Mail: felixwilfred@gmail.com.*

tödlicher Waffen und eines riesigen Zerstörungspotentials nicht laut genug in zornigen Protest ausbricht.

Auffällig ist dagegen die Tatsache, dass Zorn ein prägender Charakterzug von führungsstarken Männern und Frauen war, da sie über die existierende Situation aufgebracht waren und sich eine andere Ordnung der Dinge vorstellten. In der biblischen Tradition war Mose ein solcher Mann. In modernen Zeiten traf das zum Beispiel auf Ambedkar zu, den Hoffnungsträger der indischen *Dalits* (d.h. der „Unberührbaren"), und auf Martin Luther King von der Bürgerrechtsbewegung in den USA. Beide waren große, von Zorn geprägte Führungsgestalten.

Wir könnten dies als „heiligen Zorn" charakterisieren. Ihm geht es nicht darum, die Feinde zu vernichten oder zu bestrafen, sondern eine Gesellschaft von den Folgen des Bösen zu erlösen. In diesem Zusammenhang können wir auch an Rabbi Heschel erinnern, der nicht nur ein klassisches Werk über die Propheten geschrieben hat, sondern auch zornig war wie sie, der sich in der Bürgerrechtsbewegung engagierte und mit Dr. Martin Luther King im zweiten Selma-Marsch in Alabama aus Solidarität mit den Opfern mitging. Als Heschel nach jener Erfahrung gefragt wurde, soll er geantwortet haben, er habe sich gefühlt, „als wenn meine Füße beteten". Und der gleiche Rabbi Heschel hat die Propheten als Männer charakterisiert, die ihre Stimme „eine Oktave zu hoch"[5] erhoben hätten.

## Eine Welt der stillschweigenden Billigung und politischen Korrektheit

Systemkonformität, Anpassung an das Vorgegebene scheint heute die vorherrschende Philosophie zu sein. Sie befürwortet politische Korrektheit und gibt die Standards für soziale Akzeptanz vor. Darin steckt eine große Dosis Pragmatismus, aber auch fehlender Mut zur Konfrontation, zur kritischen Herausforderung und zum Aufbau einer Gegenkultur. Die früheren Symbole der Gegenkultur werden heute als belanglos abgetan. Nur wenige sind bereit, die ungeschminkte Wahrheit auszusprechen, dass der Kaiser nackt sei. Es gibt so etwas wie eine Politisierung des Bösen.

Das Böse zu verschleiern und es stillschweigend zu billigen lohnt sich. Daher besteht die Versuchung, das Böse in einer weitgefassten Mehrdeutigkeit zu belassen. Es gibt sicher die Notwendigkeit, bisweilen zurückhaltend zu sein, um größeres Unheil zu vermeiden. Doch dieses Prinzip könnte auch zur Rechtfertigung herhalten, die bestehenden Verhältnisse stillschweigend zu billigen. Die Zufriedenheit mit dem Status quo kann man als „herrschendes Bewusstsein" charakterisieren, das von den Propheten kritisch hinterfragt wird. Sie wollen ein anderes Bewusstsein und eine ganz andere Wahrnehmung der vorherrschenden Kultur mit ihren Übeln wachrufen, und mit ihrer „prophetischen Vorstellungskraft" entwerfen sie Alternativen und geben damit der Hoffnung neue Nahrung.[6]

Es ist eine Tatsache, dass Menschen eher von einem Leiden ergriffen werden, das sie an eigene Kämpfe erinnert, und dass sich ihr Mitgefühl in Grenzen hält, wenn

es sich um das Leiden anderer handelt, die ihnen ethnisch, geographisch und kulturell fremd und fern sind.[7] Wenn es stimmt, dass aus Bösem auch etwas Gutes hervorgehen kann, so ist es dieses: Das Böse und die Leiden der Opfer stellen das vorherrschende Geschichtsverständnis in Frage; sie bestreiten das Modell der beständigen Fortentwicklung und die Prognosen für die Zukunft der Menschheit. An all diesen Fronten fordern uns die Opfer heraus.

In unserer Welt erleben wir ein Übermaß an Kommunikation. Doch mit der Zunahme der Kommunikation geht keine Zunahme des Widerstands einher. Wir würden erwarten, dass die Kommunikation unser Wissen um die Wirklichkeit erweitert und uns die Wahrheit ungeschönt vor Augen führt, woraus dann Empörung und Widerstand hervorgehen. Doch dem ist leider nicht so. Denn parallel zum Prozess einer Kommunikation, die Missstände aufdeckt, läuft ein streng manipulierter Prozess der Verschleierung, der uns eine Scheinwelt vorgaukelt. Die Entlarvung des Bösen stößt im globalen Imperium auf ernsthafte Schwierigkeiten, da dieses System von ungezählten anonymen Machtzentren und deren Betreibern kontrolliert wird, die das Bewusstsein der Massen einlullen und umnebeln.

Demzufolge stellt sich heute nicht mehr die Frage, warum sich die Menschen auflehnen, sondern warum sie sich *nicht* auflehnen und keinen lauten Protest erheben, obwohl sich das Böse doch unbestritten nicht vermindert hat. Die Frage wird umso komplexer in unserer globalen Welt, in der es schwierig ist, den Feind, gegen den wir uns auflehnen und dem wir widerstehen sollten, genau auszumachen.

Die undurchsichtigen und raffinierten Methoden, mit denen das Böse und das Leid in unserer Welt verzerrt dargestellt wird - vor allem das Leid der *anderen* im ethnischen, religiösen und kulturellen Sinn - sollten uns zu prophetischem Zorn herausfordern. Einen solchen Zorn braucht es, damit unser Sinn für Hoffnung und Vertrauen nicht schwindet und wir uns nicht mit einem Kompromiss zufriedengeben, indem wir uns für das Bequeme und das, was uns nicht verunsichert, entscheiden.

## Eine Frage der Methode

Da das Böse ein universales, die ganze Menschheit betreffendes Phänomen ist und quer durch alle religiösen Traditionen geht, darf sich unsere Reaktion nicht einfach auf eine einzige Theologie stützen.[8] Vielmehr muss es unter den verschiedenen Theologien der religiösen Traditionen zu einem Gespräch kommen, um auf diese alles erfassende Realität des Bösen die geeignete Antwort zu finden.

Die Methode, mit der wir an die Frage des Bösen herangehen, muss ganzheitlich sein. Ein rein rationales Instrumentarium erweist sich diesem Problem gegenüber als völlig unzureichend. Daher muss auch die ganze Person, einschließlich der eigenen emotionalen Quellen und Kräfte, an der Auseinandersetzung mit dem Bösen beteiligt sein. Das spricht gegen jeden Kompromiss und gegen jede Form

einer stillschweigenden Billigung. So wie eine „Zustimmung" des Kosmos zu den Übeln als einem unvermeidbaren Teil der Schöpfung - eine Sicht der Evolution, die auch Teilhard de Chardin teilte - durch die Perspektive zu überwinden ist, der Mensch habe sehr wohl die Pflicht einzugreifen, so müssen auch die in der Geschichte häufig praktizierte schweigende Zustimmung zum Bösen und ein Kompromiss mit ihm in prophetischem Zorn zurückgewiesen werden. Und da das Gute und Böse, wie im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30) beschrieben, stets miteinander vermischt auftreten bzw. da, um mit Augustinus zu sprechen, der irdische und der himmlische Staat in „ihrer Entstehung, ihrem Fortgang und ihrem verdienten Ende [...] in diesem Weltlauf [...] ineinander verwirrt und vermengt sind"[9], braucht es auch eine tiefere, die Kraft der Vernunft übersteigende Weisheit, um beides zu unterscheiden. Und aus dieser Weisheit entspringt das Mitgefühl.

## Eine Vielfalt von Perspektiven

Auf das Böse, das *als Geheimnis* unseren Verstand vor ein unlösbares Rätsel stellt, können wir die richtige Antwort nicht von nur einer Perspektive bzw. Blickrichtung aus geben. Es lässt sich nicht mit Fragen in anderen Wissensgebieten vergleichen, wo es ein Zeichen von Stärke ist, eine einzige Perspektive konsistent durchzuhalten und daraus logische Schlussfolgerungen abzuleiten. Im Fall des Bösen wäre das nichts weiter als Schwäche. Deshalb müssen wir viele Perspektiven bündeln und so etwas mehr Licht in das Dunkel hineinlassen, von dem das Böse umgeben ist. Genau hier nun stoßen wir auf die Stärke des indischen Denkens vom Bösen, das mindestens zwei unterschiedliche Perspektiven zusammenbringt.
Auf der einen Ebene besagt die monistische Sichtweise, dass Gut und Böse *untrennbar* seien und wesentlich zum menschlichen Leben dazugehören.

*„Das Individuum gestaltet sein Leben nicht aus der vollen Bandbreite aller Materialien, sondern aus den* objets trouvés, *den ‚Fundstücken' sozusagen, und von jedem Einzelnen wird erwartet, dass er ein jeweils anderes Steinchen ins Gesamtmosaik einfügt, wobei einige Steinchen zwangsläufig Leid, Häresien oder andere Übel beinhalten, die von den Göttern herkommen, die so wie wir dem Karma unterworfen sind."*[10] *Das Böse zum Beispiel wird als ständige Bedrohung der Reinheit gesehen und auf diese Weise zu etwas Unvermeidbarem erklärt; es gibt keinen Weg, auf dem eine Verunreinigung völlig vermieden werden könnte."*[11]

Auf einer zweiten Ebene werden Gut und Böse *antagonistisch* aufgefasst[12] (was nicht dasselbe ist wie dualistische Gegensätze). Dafür steht der Buddhismus, der gegenüber der monistischen Perspektive seine Zweifel anmeldet, und später auch die *bhakti*-Tradition des Hinduismus. Die buddhistische Tradition sah in der menschlichen Intervention nicht so sehr das Bestreben, das Böse zu besiegen und

über es zu triumphieren, sondern den Übeltäter durch tätiges Mitgefühl auf den Weg der Rechtschaffenheit zurückzuführen.[13] Diese Traditionen bestritten ebenfalls die Auffassung, wonach das Böse ein kosmischer, vom Menschen nicht kontrollierbarer Unheilszusammenhang sei, den man als etwas Unvermeidbares hinnehmen müsse.

## Der theologische Hintergrund in der Reaktion auf das Böse

In der Reaktion auf das Böse verbirgt sich auch noch eine tiefere, eine theologische Dimension. Im steten Hinhören auf Gottes Anruf und die Stimme des Geistes, der unsere Schritte lenkt, reagieren wir das eine Mal mit Zorn, das andere Mal mit Mitgefühl. Auf diese Weise besteht keine Notwendigkeit, diese anscheinend widersprüchlichen Haltungen und Gefühle zu einer Einheit zusammenzufügen. Geeint werden sie im Anruf Gottes als dem ihnen beiden gemeinsamen Bezugspunkt. Der Mensch muss lediglich diesem Anruf gegenüber offen und einfühlsam sein und ihn jeden Augenblick neu als solchen erkennen. Genau so handelte und reagierte auch Jesus selbst. Im einen Augenblick konnte er voller Mitgefühl sein, im anderen die Händler aus dem Tempel jagen und König Herodes einen Fuchs nennen (Lk 13,32).

Dieser theologische Charakter zeigt sich auch darin, dass die Reaktion auf das Böse bei aller Unbegreiflichkeit dennoch Gegenstand der Offenbarung ist. Licht in dieses Dunkel bringen jedoch nicht die Kräfte des Geistes und Verstandes, sondern das, was den Weisen verborgen, den Unmündigen aber offenbart ist (Lk 10,21). Die traditionelle Frage der Theodizee, die versucht, das Problem in den Griff zu bekommen, wie das Bild eines gütigen und allmächtigen Gottes mit menschlichem Leid vereinbar sei, wurde durch die Befreiungstheologie in die konkretere Frage umformuliert: „Wie lässt sich, wo ein Unschuldiger zu leiden hat, eine Sprache finden, in der man über Gott reden kann?“[14]

## Eine mythische, mystische und prophetische Sprache in der Antwort auf das Böse

Paul Ricœur beginnt seinen Beitrag über „das Böse“ in der *Encyclopedia of Religion* mit einer prägnanten Feststellung: „Wenn es eine menschliche Erfahrung gibt, die vom Mythos beherrscht ist, so ist es mit Sicherheit die Erfahrung des Bösen.“[15] Das Böse ist eine jener Realitäten, wo die Vernunft an ihre Grenzen stößt und der Mythos die Führung zu übernehmen scheint. Der Mythos hat den Vorteil, Widersprüche in sich aufzunehmen. Die Inhalte eines Mythos werden nicht rationalisiert noch systematisiert. Er ist eine Erzählung mit offenem Ausgang. Man kann etwas hinzufügen oder wegnehmen usw. Er ist unser Wegbegleiter. Indem wir ihm unsere Ansprüche und Erwartungen aufbürden, formen wir die

Mythen auf unserem Weg immer wieder neu um. Mythen und Symbole spielen auch insofern eine bedeutsame Rolle, als sie Zukunftshoffnung anbieten. Diese Hoffnung richtet sich nicht auf eine magische Änderung der Dinge; sie kommt in Form von Mut und Kraft gegen jedes Gefühl von Defaitismus oder Verzagtheit gegenüber dem Bösen.

Die andere Sprache, die in der Lage ist, sich einem gewissen Verständnis des Bösen anzunähern, ist die *mystische.* Auf dieser Ebene versteht man das Böse im Licht der überwältigenden Größe der Liebe Gottes. „Die Sprache der Betrachtung anerkennt, dass alles von der verdankten Liebe des Vaters kommt, die ‚der Hoffnung neue Horizonte' eröffnet."[16] Die mystische Sprache ist keine Sprache, die zur Resignation einlädt, sondern hat prophetische Zwischentöne. Wenngleich ohnmächtig, bringen die Opfer ihren Zorn über das zugefügte Leid in prophetischer Sprache zum Ausdruck, so wie die „Unberührbaren" gegen jene, die sie aufgrund ihrer Vorstellung von Reinheit und Befleckung diskriminieren. Eine solche Sprache schockiert ihre Unterdrücker, was sie entweder dazu bringt, ihre Gepflogenheiten zu ändern oder sie zu weiterer Unterdrückung provoziert. Die zornerfüllte Sprache der Opfer nimmt häufig den Ton einer Wehklage an, doch hierin drückt sich nicht Hoffnungslosigkeit aus, sondern es ist eine Art und Weise, mit dem erlittenen Bösen fertig zu werden, und es hat eine läuternde Wirkung.[17]

## Prophetischer Zorn – einige Besonderheiten

Wenn wir von prophetischem Zorn sprechen, könnte man sich die Frage stellen: Um wessen Zorn handelt es sich eigentlich? Zuallererst wäre das natürlich der Zorn der Opfer. Denn schließlich sind sie es, die den Schmerz kennen, den ihnen das Böse in Form von erdrückender Armut, Gewalt u.a. zufügt. Dann sind es, zusammen mit den Opfern, auch jene, die sich mit ihnen solidarisch erklären und ihre Wut über schwerste Ungerechtigkeiten zum Ausdruck bringen.

Zorn ist jedoch von unterschiedlicher Art. Er kann vom Gefühl der Rechtfertigung und Vergeltung begleitet sein, und häufig ist er das auch.[18] Dieser Zorn richtet sich auf andere, die als Feinde, als Bedrohung usw. wahrgenommen werden. Prophetischer Zorn dagegen bezieht sich direkt auf die Gerechtigkeit. Der Zorn des Opfers kommt gleichsam aus einem tiefen inneren Instinkt heraus. Es reagiert mit seinem ganzen Sein auf die Ungerechtigkeit und Unterdrückung, die es erleidet; das gilt ohne Unterschied für Frauen, für diskriminierte ethnische, religiöse und sprachliche Minderheiten oder sonst irgendein Opfer einer Menschenrechtsverletzung. Des Weiteren kann man von einem „schwarzen Zorn" und in ähnlicher Weise von einem geschlechtsspezifischen Zorn usw. sprechen, die den Schmerz jener Opfer zum Ausdruck bringen, die in jahrelanger Repression an die Wand gedrückt wurden und dennoch die Kraft besitzen, sich etwas anderes vorzustellen. Prophetischer Zorn ist ein heilender Zorn. Er legt den Finger auf die Wunden der Gesellschaft und will sie letztlich heilen.

Prophetischer Zorn bricht aus, wenn man von einer Begegnung und Erfahrung

mit etwas ganz Wunderbarem und unvergleichlich Schönem, jenseits unserer heute so entstellten Welt, im Tiefsten ergriffen wird. Hier erfasst uns etwas völlig anderes als reine menschliche Leidenschaft. Wie Symbole uns helfen, etwas zu vermitteln, wozu Worte und bloßes Reden nicht imstande sind, so ist Zorn ein Mittel, um die Kluft zu überbrücken, die die überhebliche Welt der Vornehmen vom vorherrschenden Elend trennt. Die Begegnung und Erfahrung, welche die Propheten in sich tragen, äußert sich so auch im prophetischen Zorn, da dieser sich gegen die Ursache hinter dem Leid von Unschuldigen richtet.

Dieser prophetische Zorn bezieht seine Kraft aus der Tatsache, dass er sich auf das Böse sehr konkret und mit Bezug auf einen spezifischen Kontext richtet. Nur wenn das Böse in den konkreten Kontext hineingestellt wird, tritt es in seiner ganzen Abscheulichkeit in Erscheinung. Dies fordert uns dann mit solcher Macht zur Reaktion heraus, dass sich das Übel nicht mehr hinter bequemen Ausreden verstecken kann.

Prophetischer Zorn will die Menschen aus ihrem „Schlaf der Sicherheit", aus ihrer Abstumpfung wachrütteln. Die Leute wollen ja nicht Tag für Tag das Leiden anderer mit ansehen müssen. Sie versuchen dann, gute Miene zum bösen Spiel zu machen und sich selbst einzureden, dass ja eigentlich alles gut und schön sei. Die umgebende Realität stumpft sie allmählich ab. Prophetischer Zorn reißt die Menschen aus ihrer Selbstzufriedenheit heraus, aus einer Situation, in der sie von den manipulativen Techniken des Imperiums und der herrschenden Mächte deformiert werden. Der Zorn besteht, weil die Würde des Menschen verletzt, menschliche Rechte missachtet und die Vision von etwas wunderbar Schönem verzerrt werden. Der Verlust der Vision ist auch die Ursache für die endlose Wiederholung der Gegenwart als der eigentlich optimalen Situation. Er wirkt sich zum Vorteil der Mächtigen aus und verursacht das Leid der Opfer.

## Elemente des weisheitlichen Mitgefühls

Während prophetischer Zorn auf die Verantwortung des Menschen verweist, der Böses begeht, geht das Mitgefühl von einer anderen Perspektive aus, die über die menschliche Schuldhaftigkeit hinausgeht. Es beruht auf der Überzeugung, dass das Böse aus der Unwissenheit hervorgeht[19] oder das Ergebnis einer besonderen Existenzsituation ist, in die die Menschen durch geschichtliche Umstände hineingeworfen sind.

Mitgefühl ist ebenfalls eine Reaktion auf das Übel, das in diesem Fall als Leiden verstanden wird - und natürlich vor allem als das Leiden Unschuldiger. Was uns zu Mitgefühl bewegt, ist jene Weisheit, wonach die gesamte Wirklichkeit eine zusammenhängende Einheit bildet. Menschen, empfindungsfähige Lebewesen sowie die unbelebte Natur - sie alle sind Teil des kosmischen Zusammenhangs, ähnlich dem einer Familie, und sie haben eine gemeinsame Bestimmung. Jeden Aspekt der Wirklichkeit als Teil eines großen Ganzen zu sehen ist in der Tat praktizierte Weisheit. In dieser ganzheitlichen Perspektive von Wirklichkeit wird das Leid jedes einzelnen Seienden zum eigenen Leid, da jede Teilwirklich-

keit in eine umfassende Gesamtwirklichkeit eingebunden ist. *Karuna* bzw. Mitgefühl, wovon Buddhismus und Hinduismus überaus eindringlich sprechen, ist genau von dieser ganzheitlichen und weisheitlichen Vision inspiriert. Es ist kein Zeichen irgendeiner Schwäche; es hat vielmehr die Macht, Berge zu versetzen und Steine in Reue zum Weinen zu bringen.

Weisheitliches Mitgefühl bezieht sich auch auf die Folgen böser Taten. Hier haben wir ein Dilemma zu bewältigen: Auf der einen Seite sind es die Lebensverhältnisse der Übeltäter mit ihren persönlichen Lebensgeschichten, die Mitgefühl hervorrufen. Auf der anderen Seite gibt es die legitime Forderung nach einem Ausgleich, um der Gerechtigkeit Genüge zu tun und die moralischen Standards zu wahren. Barmherzigkeit und Mitgefühl könnten sonst leicht in nachsichtige Milde und Willkür abgleiten. Die Schwierigkeit des Hl. Anselm bestand ja gerade darin, wie Gott die einen, die unwürdig sind, bestrafen könnte, während er anderen gegenüber, die gleichermaßen unwürdig sind, Gnade walten lässt. Kant seinerseits fürchtete die Rolle des Mitgefühls im Strafrecht, die den Souverän zu einem Pflichtversäumnis gegenüber der Gerechtigkeit verleiten könnte.[20]

Was das Mitgefühl vor solchen Gefahren bewahrt, ist, dass sich seine genuine Praxis, so wie prophetischer Zorn, auf etwas darüber Hinausgehendes bezieht, auf einen Beweggrund, der über alle sonst üblichen Verhaltensweisen weit hinausgeht. Das theologische Motiv des Mitgefühls besteht darin, dass die Menschen durch seine Praxis die Barmherzigkeit Gottes widerspiegeln. Denn Gott ist es, der regnen lässt über Gerechte und Ungerechte, und genau dazu werden wir von Jesus ermahnt, wenn er sagt, „seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist" (Lk 6,36). Wer diese ungeschuldete und überströmende Liebe Gottes und sein Erbarmen in sich erfährt, verhält sich dem Bösen gegenüber mit großer Weisheit und Mitgefühl.

Im Mitgefühl gewinnen wir einen *Zugang zu einem tieferen Verständnis* nicht nur des göttlichen Geheimnisses, sondern auch zu dem des Menschen. Es ist das Geheimnis des „geknickten Rohres". Es ist diese göttlich-menschliche Gerechtigkeit und dieses göttlich-menschliche Mitgefühl, das der Prophet Jesaja zu beschreiben scheint, wenn er vom Gottesknecht sagt: „Er bringt den Völkern das Recht. Er schreit nicht und lärmt nicht und lässt seine Stimme nicht auf der Straße erschallen. Das geknickte Rohr zerbricht er nicht und den glimmenden Docht löscht er nicht aus; ja, er bringt wirklich das Recht." (Jes 42,1-3) Da, wo Menschen Mitgefühl und Barmherzigkeit erfahren, verlieren sie nicht ihre Würde noch werden sie gedemütigt, sondern es keimt in ihnen die Hoffnung auf, angenommen zu werden. Denn das Mitgefühl vermag aus dem Bösen bzw. den Übeln, die in der Welt und im Menschen herrschen, Gutes entstehen zu lassen.

Weisheitliches Mitgefühl beinhaltet auch Selbstkritik und den Blick zurück auf sich selbst. In ihm liegt das Eingeständnis der Grenzen der Menschen und ihrer Urteilskraft. Ebenso liegt darin die Einsicht, dass die Aufgabe, Gutes und Böses zu unterscheiden, voller Risiken ist und eine Entscheidung für den einen oder anderen Weg schwerwiegende Konsequenzen hat. Weisheitliches Mitgefühl muss

jedoch aktiv und dynamisch verstanden werden. Man würde das Böse lediglich „unter den Teppich kehren", wenn es beim Übeltäter oder bei der Gruppe, die maßgeblich an einer bestimmten Untat beteiligt war, kein Gefühl der Reue, keine Bereitschaft zur Buße und zu innerer Umkehr hervorriefe. Der eigentliche Kampf besteht darin, in der Reaktion auf das Böse Menschlichkeit zu wahren.

## Abschließende Bemerkungen

Die menschliche Antwort auf das Böse kann sich nach dem Vorbild zweier, für unsere Diskussion einschlägiger Symbole gestalten. Das eine ist *das Symbol des Kreuzes,* in dem der Zorn über die vielen Missstände und Ungerechtigkeiten der Gesellschaft und die Weigerung, sich politisch korrekt zu verhalten, zum Ausdruck kommt, zugleich aber auch ein Mitgefühl für eine leidgeprüfte Menschheit, und zwar dadurch, dass man das Leiden freiwillig auf sich nimmt. Ich brauche diese uns allen geläufige Vorstellung nicht weiter auszuführen.

Ich würde hier gern eine andere Modellvorstellung besonders hervorheben - es ist das Bild des zornigen and zugleich mitfühlenden Gottes *Shiva.* Als die Götter sahen, dass die Geschöpfe aus Mangel an *amrita* - der Speise der Unsterblichkeit - starben, ergriff sie tätiges Mitgefühl und sie machten sich daran, den Milchozean umzurühren, um *amrita* zu erzeugen. Zu diesem Zweck benutzten sie den *Meru* genannten Weltenberg als Quirl und die kosmische Schlange *Vasuki* als Strick. Als nach langem anstrengendem Umrühren *amrita* endlich auftauchte, spuckte die vom Rühren erhitzte Schlange Vasuki Gift. Die gerade mit soviel Anstrengung für das Leben des Universums erzeugte Speise drohte vergiftet zu werden. Da nahm Shiva, von Mitgefühl für alle Wesen bewegt, unverzüglich das Gift und verschluckte es. Es landete in seinem Hals, der davon blau wurde.

So wird Shiva in der Ikonographie mit einem blauen Hals und einer Schlange, die sich um ihn herumwindet, dargestellt. Der blaue Hals ist das Symbol für sein Mitgefühl allen Geschöpfen gegenüber, und die gezähmte, vom Gift gereinigte Schlange bedeutet, dass das Böse, das eine Bedrohung und Gefahr war, transformiert wurde. Der Mythos legt den Akzent nicht so sehr auf die Macht Gottes, die das Böse kontrolliert; sondern auf das ungeschuldete Mitgefühl Gottes, auf Gottes *dharma,* seinen Sinn für das Richtige und Gute, der möchte, dass alle Geschöpfe wachsen, gedeihen und zu voller Blüte gelangen.

Wenn unsere Reaktion auf das Böse ein Kampf ist, so ist es ein noch größerer Kampf, darin die *Menschlichkeit* zu wahren. Wenn wir den Kern dessen berühren, was Menschsein bedeutet, dann erfassen wir auch die „Grautöne" in den Motiven und Haltungen der Menschen, die sich nicht wie Schwarz und Weiß scharf voneinander abgrenzen lassen. Dann kann die menschliche Reaktion auf das Böse in prophetischem Zorn wie auch in weisheitlichem Mitgefühl zu allen Wesen dem Vorbild der Antwort Gottes auf das *mysterium iniquitatis* folgen, das sich eindeutigen Definitionen und Abgrenzungen entzieht.

* Mit *Mitgefühl* ist hier das Wort *compassion* aus dem englischen Original übersetzt. Der Autor gibt damit das Sanskrit-Wort *karuna* wieder, das eine enge Beziehung zur Weisheit hat. Michael von Brück übersetzt in seinen Werken *karuna* mit „heilende Hinwendung zu allen Wesen". Wenn im folgenden Text verkürzt von Mitgefühl bzw. aktivem oder heilendem Mitgefühl die Rede ist, so ist immer diese allumfassende heilende Hinwendung gemeint, die der Weisheit entspringt und von ihr begleitet wird. Vgl. dazu u.a. Michael von Brück, *Wie können wir leben. Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß*, München $^{5}$2005, 63 und auch Michael von Brück/Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation. Dialog*, München 2000, 439 (Anmerkung des Übersetzers).

[1] *Rudra* und *Shankara* sind zwei verschiedene Namen, die sich auf Shiva beziehen. Sie bedeuten „der Schreckenerregende" bzw. „der Wohltätige".

[2] Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Hamburg 1978, 14-16.

[3] Susan Neiman, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main 2006, 15 (im Original: *Evil in Modern Thought*, Princeton/Oxford 2002, XII).

[4] Ich möchte hier das Foto von Kevin Carter erwähnen, das mit dem Pulitzer-Preis ausgezeichnet wurde, als die *New York Times* es 1994 veröffentlichte. Der Fotograf fing dieses Symbol eines unschuldig Leidenden ein. Ein kleines, vom Hunger bis aufs Skelett abgemagertes Mädchen im Sudan nahm alle ihr noch verbliebenen Kräfte zusammen, um zu einem nahe gelegenen Lebensmittellager zu kriechen, brach jedoch vorher zusammen und ein Geier ließ sich neben ihm nieder. Für den Fotografen war es der Ruhm seines Lebens, diesen Augenblick in einem Bild eingefangen zu haben. Doch später wurde Carter von der Frage gefoltert, was er in jenem Augenblick getan hatte, um das kleine, verhungernde Kind zu retten. Diese quälende Frage brachte ihn dazu, sich im Juli des gleichen Jahres 1994 das Leben zu nehmen. Vgl. Arthur Kleinman/Veena Das/Margaret Lock (Hg.), *Social suffering* 1998, 3ff.

[5] Vgl. Abraham J. Heschel, *The Prophets*, London 2001.

[6] Vgl. Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, Minneapolis 2000.

[7] Kleinman u.a. (Hg.), *Social suffering*, aaO., 272.

[8] Max Weber gab drei Erklärungen für das Böse: den *Dualismus*, wonach das Gute und Böse zwei polare Kräfte sind, die *Vorherbestimmung* und die *Karma*-Lehre. Von allen Dreien war für ihn die befriedigendste Antwort auf ein Problem, das sich im Letzten allen Lösungsversuchen widersetzt, die *Karma*-Lehre.

[9] Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, München 1978, Buch XI, 4.

[10] Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origin of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley 1976, 377.

[11] Das kommt der Perspektive näher, welche das Böse bzw. die Übel als unvermeidbares Nebenprodukt einer sich in Entwicklung befindlichen Welt sieht.

[12] Vgl. O'Flaherty, *The Origin of Evil*, aaO., 378.

[13] Vgl. Hans Schwarz, *Evil. A Historical and Theological Perspective*, Minneapolis 1995, 195.

[14] Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid - Ijob*, Mainz 1988, 38.

[15] Paul Ricœur, *Evil*, in: Encyclopedia of Religion, Bd. 5, New York 1987, 199.

[16] Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Von Gott sprechen*, aaO., 143.

[17] Wir könnten all diese typischen Merkmale in der Literatur der unterdrückten Dalits (der „Unberührbaren") feststellen, vor allem in ihren Gedichten, Zeugnissen und Autobiographien.

[18] Der Brief an die Epheser sagt uns etwas zum Wesen eines gerechten Zornes. Er sollte sich nicht von Hass oder von Vergeltungsabsicht leiten lassen. „Lasst euch durch den Zorn nicht zur Sünde hinreißen! Die Sonne soll über eurem Zorn nicht untergehen. Gebt dem Teufel keinen Raum" (Eph 4,26-27).

[19] Im Westen finden wir diese Tradition bei Sokrates und Plato, in Indien bei der (nicht-dualistischen) Advaita-Schule, die vom mittelalterlichen Philosophen Shankara vertreten wird.

[20] Die Antwort auf diese Fragen liegt in der Unterscheidung zwischen dem Strafrechts- und dem Privatrechtsmodell. Im ersten Fall hat ein Richter die Pflicht und die Verantwortung, die Gerechtigkeit zu wahren, indem er der Straftat angemessene Sanktionen verhängt; dabei darf er nicht aus persönlichem Mitgefühl entscheiden. Im Modell des Privatrechts kann jemand, der zum Beispiel aufgrund eines Darlehensvertrages gewisse Rechte hat, auf diese Rechte aus Mitgefühl verzichten bzw. sie nicht einfordern. In einem solchen Fall liegt keine Verletzung der Gerechtigkeit vor. Vgl. Edward Craig (Hg.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 3, New York 1998, 700.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

# Theologie und Biografie: Als politische Theologin in El Salvador

Martha Zechmeister

1999 bin ich zum ersten Mal nach El Salvador aufgebrochen, um dort an der UCA, der *Universidad Centroamericana José Simeón Cañas*, ein Jahr zu lehren und zu lernen. Es ist dies die Universität, an der am 16. November 1989 sechs Jesuiten und zwei Frauen in der Konsequenz ihres Einsatzes für Gerechtigkeit und Frieden von den Militärs ermordet wurden. Ignacio Ellacuría, einer der Ermordeten, und Jon Sobrino gehören zur Gründergeneration und zu den international bekanntesten Exponenten der UCA. Aus der einmaligen Gastprofessur in El Salvador hat sich für mich im Lauf der Jahre eine tragfähige Partnerschaft und Freundschaft entwickelt - und sie hat zur fruchtbaren Begegnung zwischen Neuer Politischer Theologie und lateinamerikanischer Befreiungstheologie geführt.

Bei der Rückschau auf eine fast zehnjährige Beziehungsgeschichte leiten mich vor allem zwei Fragen: Erstens, was hat mir die Politische Theologie - die Theologie, die ich bei Johann Baptist Metz gelernt habe - mit auf den Weg gegeben, um El Salvador zu verstehen? Oder richtiger gesagt, wie hat sie mir geholfen, mich auf die Wirklichkeit El Salvadors einzulassen und mich ihr auszusetzen? Und zweitens, inwiefern ist mir El Salvador zum hermeneutisch fruchtbaren Ort geworden, an dem ich gelernt habe, die Grundoptionen der Politischen Theologie wesentlicher zu erfassen? Inwiefern hat für mich in der Begegnung mit El Salvador ein Prozess begonnen, in dem sich die wahrheits- und wirk-

lichkeitserschließende Kraft der Politischen Theologie je tiefer zeigt und bewährt? El Salvador bedeutete für mich auch einen radikalen Läuterungsprozess. Vieles, was mir vorher wichtig war, auch theologisch wichtig, war es nachher nicht mehr, hat der Wucht der Erfahrung nicht standgehalten und wurde in die Bedeutungslosigkeit versenkt. Mit der Politischen Theologie ist es mir genau umgekehrt ergangen. Gerade die Erfahrungen in El Salvador haben mir die Unhintergehbarkeit ihrer Optionen bewusst gemacht und haben ihre Fragestellungen als *character indelebilis* in meine theologische Identität eingebrannt.

Bei meinem Aufenthalt 1999 habe ich eine größere Gruppe von Theologiestudierenden, vor allem junge Ordensmänner aus Zentralamerika, in das Werk Johann Baptist Metz' eingeführt. Obwohl ich in Bezug auf die lateinamerikanische Realität unerfahren und meine Sprachkompetenz noch sehr defizitär war, haben mich die Studenten ziemlich bald gefragt: „Woher kommt es, dass Sie - als Europäerin - uns und unsere Situation so gut verstehen?" Und weil mir die Frage öfter gestellt wurde, begann ich über sie nachzudenken. Ich bin zum Schluss gekommen, dass ich mir nicht einbilden darf, es würde an einer außerordentlichen Empathiefähigkeit meinerseits liegen. Vielmehr begriff ich, dass es die hermeneutischen Grundprinzipien der Metzschen Theologie selbst sind, die Verstehen und Begegnung ermöglichen:

„Gegen alle Beherrschungs- oder Angleichungshermeneutik die Spur Gottes in der Andersheit der Anderen zu entdecken" - das war wohl der erste und wichtigste Impuls, den mir Johann Baptist Metz in mein Reisegepäck nach El Salvador mitgegeben hat. In El Salvador ist mir aufgegangen, dass ich dann, wenn ich die Anderen, die Fremden nur von dem her zu begreifen versuche, was ich ohnedies schon kenne, gar nichts begriffen habe - und mich selber um die Möglichkeit der Begegnung bringe. Mich auf das nicht Bekannte, das Fremde wirklich einzulassen, bedeutet allerdings eine gründliche Erschütterung, ist „gefährlich" im Metzschen Sinne. Das Bild, das mich seitdem begleitet, orientiert sich an dem, wie Geologen das Entstehen von Erdbeben erklären. Dieses Bild drängte sich mir aus einem sehr realen Grund auf: El Salvador ist vulkanisches, höchst erdbebengefährdetes Gebiet. Dort habe ich das erste Mal erlebt, wie es sich anfühlt, wenn der Boden unter den Füßen bedrohlich zu schwanken beginnt. Die Erschütterung wird ausgelöst, weil tief unter dem Ozean die Kontinentalplatten kollidieren, sagen uns die Fachleute. Und genau das habe ich durchlebt - und erfahre es immer wieder: Es kommt zur heftigen und erschütternden Kollision ganz verschiedener Welten im Tiefenbewusstsein - und dabei bricht vieles ein, was vorher Schutz und Geborgenheit versprochen hat. Doch genau in dem Moment, in dem meine vordergründigen Sicherheiten einen Riss bekommen, in dem ich meine Verwundbarkeit erfahre, beginnt ehrliche Begegnung. Und ich würde behaupten, in diesem Moment beginne ich etwas vom Mysterium Gottes zu ahnen, begegne ich dem „ganz Anderen", der mich in der Begegnung mit dem mitmenschlich Anderen, in der Begegnung mit der anderen, der fremden Welt anrührt.

Der zweite Schlüsselsatz, den mir Baptist Metz nach Lateinamerika mitgegeben hat, lautet: „Wer von Gott im Sinne Jesu spricht, nimmt die Verletzung der

vorgefassten religiösen Gewissheiten durch das himmelschreiende Unglück der anderen in Kauf." Die Begegnung mit El Salvador bringt die Begegnung mit den fremden Anderen in einer ganz bestimmten Gestalt. Als ich 1999 zum ersten Mal dorthin gegangen bin, war ich für eine, die eine europäische akademische Ausbildung durchlaufen hat, gut vorbereitet, ich wusste Bescheid über die politische und ökonomische Situation dieser Länder. Doch in Wirklichkeit war ich ahnungslos. Ich erinnere mich an die ersten Stunden in San Salvador. Eine Kollegin, die mir später zur Freundin wurde, hat mich ins Zentrum der Stadt geführt. Was dort innerhalb weniger Stunden auf mich einströmte, hat mich mit einem heftigen Fieberschub umgehauen: Lack schnüffelnde Straßenkinder, alkoholkranke, vom Bürgerkrieg verkrüppelte Männer, auf dem Markt arbeitende Frauen mit ihren Babys, in einer Glocke von Smog, Lärm und Hitze. Intellektuell und vermittelt über mediale Anschauung habe ich dies alles längst „gewusst" - auch, dass in den Bürgerkriegsregionen Afrikas und an vielen anderen Orten der Erde die Situation um ein Vielfaches lebensfeindlicher, tödlicher ist. Doch in diesen ersten Stunden in San Salvador ist mit mir wohl das passiert, was Metz meint, wenn er davon spricht, dass unsere „fugendichte Normalität" einen Riss bekommt. Mir ist in diesen Stunden mein Kinderglaube zusammengebrochen, dass unsere Welt ja doch im Großen und Ganzen in Ordnung ist. Schockartig ist mir bewusst geworden: Nein, diese Welt ist mörderischer Wahnsinn. Sie bricht auseinander in die Wenigen, die die Grundbedürfnisse nach Nahrung, sauberem Wasser, Gesundheit und Bildung als gesichert voraussetzen können - und in die Vielen, für die das Leben aus einem unaufhörlichen Kampf ums Überleben besteht, oder die scheinbar nur geboren werden, um zugrunde zu gehen.

Auch ist mir schlagartig mein „Glaube" an die „westliche Zivilisation" als Protagonistin der Menschenrechte und des humanen Fortschritts als naiver Kinderglaube abhanden gekommen. Und schließlich hat diese Erfahrung mein Zutrauen in fromme oder theologische Konzepte zerstört, die sich nicht durch die Opfer verletzen und in Frage stellen lassen - seien dies nun die Opfer der Kriegsindustrie, die Opfer eines grausamen ökonomischen Systems oder einfach gieriger Profitinteressen.

In der Woche, in der ich anschließend mit Fieber im Bett lag, habe ich wohl etwas von diesem „lautlosen Schrei" erlebt, der für Metz der Anfang der Gotteserfah-

*Die Autorin*

*Martha Zechmeister-Machhart, geb. 1956, Ordensfrau (Congregatio Jesu), studierte Theologie in Wien, habilitierte sich 1997. Seit 1999 ist sie Professorin für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau. Derzeit beurlaubt zur Wahrnehmung einer Professur an der Universidad Centroamericana in San Salvador/El Salvador. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören die Politische Theologie, lateinamerikanische Befreiungstheologie und die ignatianische Spiritualität. Veröffentlichungen u.a.: Mystik und Sendung. Ignatius von Loyola erfährt Gott (Würzburg 1986); Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie (Münster ²2000); Kann man von Jesus zu menschlich sprechen? (in: Knut Wenzel [Hg.], Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino, Ostfildern 2008). Anschrift: Centro Monseñor Romero, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), Apartado Postal 01-168, Boulevard Los Próceres, San Salvador, El Salvador. E-Mail: zechmeister@uni-passau.de.*

rung ist. „Schließlich gibt es gerade auch für die Theologie nicht nur den betenden Aufstieg zu Gott im Flügelschlag der Seele, sondern - auch den Abstieg zu Gott, gewissermaßen die ‚Transzendenz nach unten', dorthin, wo nur noch die Verzweiflung bleibt oder eben der Schrei aus der Tiefe. [...] Im lautlosen Schrei des Gebets eröffnet sich der Gottesraum, ereignet sich Nähe". Theologie, so wie ich sie verantworten kann, hat alle ihre intellektuelle Kraft zu mobilisieren, um diesem Schrei standzuhalten; um ihn in der Sprache der Reflexion und der Argumente zu artikulieren und ihm Gehör zu verschaffen. Doch niemals darf sie versuchen, diesen Schrei spekulativ zu hintergehen - oder die, die schreien, zum Verstummen zu bringen, indem sie ihnen den „Sinn" ihrer Leiden erklärt. Tut sie es dennoch, hat sie in diesem Moment ihr Wesen verraten, sie hat Gott verraten und ist zu wertloser Spreu geworden.

Die dritte Einsicht, die mir Metz mit auf den Weg gegeben hat, und die mir doch erst in El Salvador aufzugehen begann, ist schließlich: „Haben wir in der Geschichte unserer Kirche und des Christentums sein hoffnungsschaffendes Leid nicht zu sehr von der Leidensgeschichte der Menschheit abgehoben? Haben wir durch die ausschließliche Beziehung des christlichen Leidensgedankens auf sein Kreuz und auf uns, die ihm Nachfolgenden, nicht Zwischenräume in unserer Welt geschaffen, Zwischenräume des ungeschützten fremden Leidens? [...] So als hätte dieses Leid keine sühnende Kraft und als lebten wir nicht auch zu Lasten dieser Leiden." Ich erinnere mich an die *via crucis*, den Kreuzweg am Karfreitag in *Maria de los pobres*, einer Gemeinde, wo in den 80er Jahren Bürgerkriegsflüchtlinge am Rand der Großstadt gestrandet waren. Wir sind bei glühender Hitze drei Stunden durch dieses Viertel mehr gestolpert als gegangen. Denn die „Hauptverkehrsader" ist ein Bahngleis, über das unmittelbar an den Behausungen vorbei zweimal am Tag ein Lastzug donnert - und das fordert regelmäßig Opfer. Wer nicht am Bahngleis wohnt, wohnt an der Böschung des „Flusses", der die *agua negra*, die Abwässer der ganzen Stadt, mit sich führt und einen unsäglichen Gestank verbreitet. Es waren über dreihundert Menschen, ein guter Teil von ihnen Kinder und Jugendliche, die miteinander beteten und sangen; dazu die Hunde, die uns bis zur Schlussandacht in der Kirche treulich begleiteten.

In mir sind in diesen durchschwitzten Stunden Erinnerungen an frühere Erfahrungen aufgestiegen, mit dem Beten des Kreuzwegs oder mit Passionsbetrachtungen während geistlicher Übungen, die ich selbst mitgemacht oder anderen gegeben habe. Es war die Erinnerung an ein meditatives Sich-Versenken in ästhetischem Ambiente, in einem ruhigen gepflegten Raum, mit Musik von Johann Sebastian Bach und Bildern von Matthias Grünewald. Der Kontrast zum jetzt Durchlebten hätte nicht schärfer sein können. Der Gestank, der Lärm, der Staub, die Hitze - je mehr sie in mich eindrangen, um so mehr hat mich auch die Erkenntnis durchsickert: Wenn dir jetzt nicht aufgeht, dass das Kreuz Jesu und das Kreuz dieser Menschen etwas miteinander zu tun haben, dann bist du nicht zu retten! Und wenn du das Kreuz Jesu jetzt nicht in den Kreuzen dieser Menschen wiedererkennst, dann hat es auch keine erlösende Kraft für dich!

Dass die *memoria passionis*, das „Gedächtnis des Leidens", Erlösung bringt, war für mich, bevor ich nach El Salvador ging, ein theologisches Konzept, ein frommer Glaube. Doch die Wirklichkeit El Salvadors hat mich bekehrt, spätestens als in der *vigilia*, der Nachtwache, die in *la Chakra* am 24. März zum Jahrestag der Ermordung Oscar Romeros gefeiert wird, eine Familie nach der anderen von ihren während der Bürgerkriegszeit verschwundenen, gefolterten und ermordeten Angehörigen und Freunden erzählt hat. Es war eine Nacht, in der viele Tränen geflossen sind; doch zugleich war es die „Realpräsenz" intensiver menschlicher Wärme und der Erfahrung, dass dieser Tod für uns Leben hervortreibt. Die Märtyrer waren gegenwärtig als Zeugen der Auferweckung, als Zeugen des Gottes, der die Opfer nicht im Tod zu Grunde gehen lässt, und eines Lebens, das hier und jetzt schon den „Aufstand gegen den Tod" riskiert.

Als junge Frau hat mich das kleine Buch Johann Baptist Metz', *Zeit der Orden*, verführt, in den Orden einzutreten, dem ich auch heute noch angehöre. Dieses Büchlein hat in mir die Sehnsucht geweckt, evangelische Radikalität zu riskieren, den Weg der evangelischen Räte in ihrer „mystisch-politischen Doppelstruktur" zu gehen. Oft genug hatte ich im Lauf der Jahrzehnte mit der Enttäuschung zu kämpfen, weil ich mich in einer ziemlich „bürgerlichen" Form religiösen Lebens wiederfand. El Salvador verdanke ich die Umkehr zu meiner „ersten Liebe" und zugleich meine Identität als Ordensfrau und Theologin heute. Vor allem verdanke ich dies der Begegnung mit Menschen, die die Nachfolge Jesu nicht in „metaphorischer" Weise, sonder höchst real und wirklichkeits-stiftend leben. So paradox es klingt, doch gerade die Märtyrer haben mich gelehrt, dass Nachfolge nicht zuerst etwas ist, das uns als moralisch-asketische Leistung abverlangt wird, sondern uns menschlicher und lebendiger werden lässt. „Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen."

[1] J. B. Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006, 100 f.

# Gut und Böse im globalisierten Kontext: afrikanische und amerikanische Frauen in der Theologie

Susan A. Ross, Melissa Browning und Elisabeth T. Vasko

## I. Susan Ross

Am Sonntag, dem 1. Juni 2008, erschien in der *Chicago Tribune* ein langer Artikel einer in Afghanistan stationierten *Tribune*-Reporterin über den Bestseller *Kabuls Schule der schönen Frauen*. Das Buch beschreibt, wie eine Amerikanerin, Deborah Rodriguez, im Jahre 2002 mit einer Wohltätigkeitsorganisation nach Afghanistan ging und schließlich eine Schönheitsschule für afghanische Frauen mit dem Ziel aufmachte, Frauen Frisieren, Maniküre und Pediküre beizubringen, um ihnen Möglichkeiten in der Wirtschaft zu eröffnen. Sie heiratete auch einen Afghanen. Eines Tages verließ sie das Land, ging wieder in die USA und schrieb ein Buch über ihre Erlebnisse. Die *Tribune*-Reporterin hatte die Schule besucht und sogar beschrieben, wie sie sich in der Schönheitsschule von einer Studentin die Haare schneiden und stylen ließ. Wie sie jedoch schreibt, nehmen nicht alle Geschichten ein glückliches Ende. In dieser einen Geschichte verkaufte die Autorin des Buches ihre Geschichte einem Filmproduzenten, aber die von ihr in Afghanistan zurückgelassenen Frauen müssen sich jetzt mit den negativen Folgen der Veröffentlichung des Buches befassen - obwohl es noch nicht in die Landessprache übersetzt worden ist. Obgleich die Autorin Pseudonyme verwendete, ist es für Menschen in Kabul nicht schwierig herauszufinden, wer einige dieser Frauen tatsächlich sind. Da Rodriguez ausreiste und sich von ihrem Mann scheiden ließ, ist die Schule praktisch geschlossen, und viele, wenn auch nicht alle der Frauen zürnen mit der Autorin; einige fürchten sogar um ihr Leben. Statt diesen Frauen zu helfen, scheint die Autorin sie lediglich benutzt zu haben, um ihre eigene Geschichte zu schreiben und persönlich wie auch finanziell davon zu profitieren. Wie die *Tribune*-Reporterin vermerkt, sei „die Geschichte von Kabuls schönen Frauen die Geschichte westlicher Intervention in Afghanistan. Menschen aus dem Westen sind einmarschiert und eine Weile geblieben, haben einige Programme ins Leben gerufen und einige Versprechen gegeben, und sind dann mit ihren exotischen Erlebnissen im Gepäck abgereist."[1]

Während ich diesen Artikel las, musste ich daran denken, wie meine eigenen

Erlebnisse mit Afrika und Afrikanerinnen auf ähnliche, wenn auch hoffentlich nicht so lebensbedrohliche Weise als ausbeuterisch gelten könnten. Eine afrikanisch-amerikanische Kollegin, die an einer prominenten Universität lehrt, fährt zwar jedes Jahr nach Südamerika und arbeitet jeden Sommer mit armen Brasilianerinnen, aber sie schreibt absichtlich nicht über sie, da sie befürchtet, dass ihr Werk eher ihr selbst als den Frauen nutzt, mit denen sie arbeitet. Was meine eigene Arbeit über Schönheit und Gerechtigkeit betrifft, habe ich über einige Afrikanerinnen geschrieben, die ich kennengelernt oder über die ich gelesen habe. Ob diese Arbeit ausbeuterisch ist oder nicht, ist eine wichtige Frage, und ich vermute, dass sie wahrscheinlich in gewissem Grade tatsächlich ausbeuterisch ist. Dennoch glaube ich nicht, dass die Lösung darin besteht, dass wir Amerikanerinnen die Situation von Frauen rund um die Welt - in diesem Fall in Afrika - ignorieren, nur in ihrem eigenen Land bleiben und ausschließlich über „unsere" Erfahrungen schreiben sollten. Unsere Beziehungen müssen jedoch angesichts der radikalen Ungleichheit so gegenseitig wie möglich sein.

Im globalen Kontext erfährt die Aufgabe der Theologie neue Dimensionen, da Theologen und Theologinnen sich der Arbeit der anderen bewusst werden, Kontakte über das Internet knüpfen und verschiedene Länder besuchen. In diesem Beitrag möchte ich die Auswirkungen der Globalisierung auf die theologische Methode, insbesondere auf die feministische Theologie und Ethik, erörtern. Dabei möchte ich die Übel der Globalisierung wie auch ihre möglichen Vorteile bedenken. Indem ich auf meine eigenen Erfahrungen und ein geplantes gemeinsames theologisches Projekt von Studentinnen an der Loyola-Universität Chicago und am Maryknoll-Institut für Afrikanistik in Nairobi/Kenia zurückgreife, hoffe ich, dass ich uns alle, die sich im globalen Kontext mit Theologie befassen, herausfordere, neue Probleme wie auch neue Möglichkeiten in Betracht zu ziehen.

In feministisch-theologischen Kreisen des Westens ist die Arbeit afrikanischer Theologinnen wohlbekannt. Beiträge von Mercy Oduyoye, Musa Dube, Anne Nasimiyu-Wasike und anderen sind in bedeutenden theologischen Zeitschriften (einschließlich CONCILIUM) veröffentlicht worden und ihre Werke zählen an Colleges, Universitäten und Graduate Schools zur Pflichtlektüre.[2] Theologen und Theologinnen wie ich, die darum bemüht sind, die Stimmen von Frauen aus der ganzen Welt aufzunehmen, machen die Lektüre ihrer Artikel und Texte zur Pflicht, um unsere größtenteils privilegierten Studen-

*Die Autorinnen*

***Susan A. Ross*** *ist Professorin für Theologie an der Loyola-Universität in Chicago, USA. Veröffentlichungen u.a.: Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology (New York 1998), For the Beauty of the Earth: Women, Sacramentality, and Justice (New York 2006). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Maria: menschlich, weiblich, göttlich?" in Heft 4/2008. E-Mail: sross@luc.edu.*

***Melissa Browning*** *ist Doktorandin in Christlicher Ethik an der Loyola-Universität Chicago und arbeitet derzeit über Frauen und HIV/Aids in Ostafrika.*
*E-Mail: mbrowni@luc.edu.*

***Elisabeth T. Vasko*** *promoviert in Theologie an der Loyola-Universität Chicago. In ihren Forschungen untersucht sie die Kreuzestheologie aus ästhetischer und feministischer Perspektive.*

*Postanschrift für alle drei Autorinnen: Loyola University of Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626, USA.*

tinnen und Studenten (und uns selber) mit einer anderen Weltsicht bekannt zu machen. Ich habe auch afrikanische Studenten und Studentinnen in meinen Bachelor- und Graduiertenkursen gehabt und lernte Schwester Anne Nasimiyu-Wasike als Studentin kennen, als sie ihr Studium zum Doktorat an der Duquesne Universität in Pittsburgh/Pennsylvania absolvierte, wo ich damals unterrichtete. Im Jahre 2002 unternahm ich eine „Immersionsreise"[3] nach Kenia und Tansania mit einer Fakultäts- und Mitarbeitergruppe der Loyola-Universität, wo wir Schulen, eine Universität, Krankenhäuser, Waisenhäuser und eine Nicht-Regierungs-Organisation wie auch einige Touristenzentren besuchten. Im Jahre 2007 reiste ich wieder nach Kenia und verbrachte dort zwei Wochen: Eine Woche lang bot ich Workshops für Frauen auf dem Land an und während einer weiteren Woche gab ich einen Intensivkurs an der Katholischen Universität Ostafrikas. Meine Erfahrungen sind somit äußerst begrenzt, und ich beanspruche keinesfalls, eine Autorität für afrikanische Theologinnen oder für sonstige afrikanische Fragen zu sein.

Aus meinen befristeten Erfahrungen in Kenia habe ich jedoch einiges gelernt: dass meine Annahmen über das, was allen Frauen gemeinsam ist, sowohl in Frage gestellt als auch bestätigt wurden; dass das Modell der westlichen theologischen Methode, das einem afrikanischen Kontext aufgepfropft wurde, noch immer das vorherrschende theologische Modell ist; und dass Afrikanerinnen jetzt schon auf eine Weise Theologie betreiben, von der der Westen viel lernen kann. Ich möchte diese Punkte zunächst in aller Kürze darstellen und dann auf das von zwei Doktorandinnen der Loyola-Universität eingebrachte gemeinschaftliche Projekt eingehen.

*Erstens* wird die Vorstellung eines essentialistischen Verständnisses von „Frauenerfahrung" in Frage gestellt, seit Frauen begannen, sich als solche zu identifizieren und über ihre Erfahrungen zu sprechen. Die bemerkenswerte Frage „What Chou Mean We, White Girl?" [„Was meinst du mit ‚Wir', weißes Mädchen?"], die von einer afroamerikanischen Frau im Jahre 1979 gestellt wurde, gibt zu verstehen, dass weiße Frauen annahmen, ihre Erfahrung sei normativ.[4] Tatsächlich zählt die essentialistische Vorstellung von Erfahrung zu den Hauptkritikpunkten, die Forscherinnen aus ihrer Randposition an denen übten, die die theologische Bühne beherrschten. Dennoch würde ich zusammen mit der Philosophin Martha Nussbaum und meiner Kollegin Lisa Cahill gegen die Vorstellung argumentieren, dass es gar nichts gibt, was Frauen aus verschiedenen Kulturen miteinander gemein haben. Wie Lisa Cahill beim CONCILIUM-Symposium erwähnte, teilen Menschen Grundbedürfnisse miteinander, und ich würde ebenfalls dafür plädieren, dass Frauen das Bedürfnis teilen, als voll und ganz menschlich geachtet zu werden.[5]

Meine tastenden Versuche, ein Gespräch mit einer Gruppe von Meru-Frauen, die größtenteils über geringe schulische Bildung verfügten, über die Bedeutung des Selbstwertgefühls zu führen, fanden bei ihnen erstaunlichen Widerhall, obschon unsere Lebenserfahrungen himmelweit voneinander entfernt waren. Zum Beispiel verblüffte es sie, wie ich im hohen Alter von 42 Jahren erwägen konnte zu

heiraten, da doch klar war, dass ich sehr wahrscheinlich keine Kinder haben würde. Die Vorstellung von Ehe um der Gemeinschaft willen war ihnen fremd. Dennoch verstanden sie die Bedeutung der Selbstwertschätzung, obwohl das die Traditionen ihrer Lebensweise potenziell in Frage stellte. Für die höher gebildeten Studentinnen und Studenten, die ich in Nairobi unterrichtete und von denen die meisten Ordensfrauen waren, war die Erkenntnis, dass Amerikaner die Sitte des Brautpreises nicht kennen, äußerst überraschend, und für mich war es ebenso überraschend, wie entschieden manche unter ihnen diesen Brauch verteidigten. Als ich jedoch einem Priester, der meine Infragestellung dieser Tradition anfocht, mit der Frage antwortete, „Wird der Brautpreis auch von menschlicher Sündhaftigkeit beeinflusst?", war die Antwort der Frauen ein überwältigendes Ja. Das Wertvollste, das aus diesen Begegnungen erwuchs, war das Gespräch, und meine kurze Erfahrung war nur ein Anfang dessen, was ein länger andauernder und tieferer Austausch werden muss.

*Zweitens* bleibt das Modell der Theologie, wie sie in vielen afrikanischen Priesterseminaren gelehrt wird, ein zutiefst römisches Modell, da viele afrikanische Professoren ihre theologische Ausbildung im Westen - viele in Rom - bekommen und einige der vorherrschenden Modelle der Theologie (noch) nicht in Frage gestellt haben. Ein namhafter afrikanischer Professor und ich hatten ein interessantes Gespräch über die Bedeutung von Geschlecht in der Theologie. Wir sprachen auch über die Relevanz afrikanischer Traditionen für die Theologie. Mir wurde deutlich, dass sein Verständnis von der Rolle afrikanischer Traditionen ganz auf der Linie des vatikanischen Verständnisses dieser Traditionen liegt: Sie sind angemessen, so lange sie die römische Tradition nicht in Frage stellen. Damit wollte er sagen, dass einige afrikanische Traditionen mit dem Katholizismus nicht übereinstimmen, weil sie Kernaussagen katholischer Theologie anzweifeln. Er könnte Recht haben. Trotzdem fragte ich mich, inwiefern die Weisheit afrikanischen Brauchtums westliche Traditionen anfechten, in Frage stellen und sogar bereichern könnte. Die Schwierigkeiten, im Kontext einer Kultur mit einem anderen Wertesystem eine im Westen tief verwurzelte Tradition zu erlernen und zu lehren, waren bei seinen Erfahrungen und bei den Erfahrungen meiner afrikanischen Studentinnen und Studenten, die im Westen studieren, überaus deutlich.

*Drittens* ist es mittlerweile weithin bekannt, zumindest bei denen, die neuen Stimmen in der Theologie Beachtung schenken, dass sich Afrikanerinnen schon längst mit der Aufgabe theologischer Reflexion beschäftigen. Afrikanerinnen sind sehr darauf bedacht, mit Theologinnen aus anderen Teilen der Welt im Dialog zu stehen. Die Hindernisse für diese Teilnahme am Dialog sind jedoch signifikant. Es gibt nicht genügend Afrikanerinnen, die theologisch ausgebildet werden, und die Probleme, die den Dialog mit anderen Frauen erschweren, sind finanziellen, kulturellen und gelegentlich familiären Ursprungs.

Im vergangenen Jahr beschlossen zwei Studentinnen der Loyola-Universität Chicago, ein Projekt zu entwickeln, das einen Prozess des Lernens und Betreibens von Theologie in einem Dialog zwischen afrikanischen und amerikanischen

Theologiestudentinnen und neuen Absolventinnen theologischer Studiengänge umfasst. Die Studentinnen gaben ihrem Projekt folgenden Titel: „Die Erforschung globaler feministischer Theologien im postkolonialen Raum: Ein Lern- und Forschungsprojekt der Immersion für feministische Studentinnen im theologischen Aufbaustudium und Postgraduierte aus Afrika und den USA".

## II. Melissa Browning und Elisabeth Vasko

Im Kontext amerikanischer katholischer Universitäten werden theologische und religionswissenschaftliche Lerngruppen immer bunter. Diese Vielfalt wird jedoch nicht immer in den von Studenten und Studentinnen gelesenen Texten widergespiegelt noch in den Stimmen vernommen, mit denen sie sich im Unterricht beschäftigten. Was wir lesen, wen wir kennen und mit wem wir reden, prägt nicht nur die Fragen, die wir in unserer Forschung stellen, sondern auch, wie wir die Aufgabe der Theologie selbst verstehen. Das beinhaltet tiefgreifende Folgen für die Entwicklung von theologischen Methoden und pädagogischen Praktiken.

In der Geschichte der feministischen Theologie richtete sich schon sehr früh Kritik auf weiße feministische Theologinnen, weil sie die Anliegen weißer Frauen verallgemeinerten.[6] Obwohl Feministinnen der dritten Generation in ihrem Ansatz globaler geworden sind, bleibt das Anliegen für westliche Feministinnen weiterhin relevant. Wenn feministische Theologinnen im Westen auf diese Kritik wirklich antworten wollen, müssen sie zunächst einen Raum schaffen, in dem sie Frauen rund um die Welt in Solidarität zuhören; ansonsten werden die Worte, die sie sprechen, nur die Hegemonie wiederholen, die sie abbauen möchten.

Dass feministische Theologinnen *zuhören* müssen, ist lediglich eine Seite der Medaille. Es besteht auch ein großer Bedarf, Raum für mehr Stimmen aus dem globalen Süden zu schaffen. Auf dem Gebiet der Theologie und der Religionswissenschaft gibt es äußerst kreative Stimmen, die von Frauen in afrikanischen Ländern erhoben werden. Vor der Gründung des „Circle of Concerned African Women Theologians" [„Kreis engagierter afrikanischer Theologinnen"] im Jahre 1989 wurde nur sehr wenig von afrikanischen feministischen Theologinnen geschrieben. In weniger als zwanzig Jahren hat der Kreis mehr als 31 Bücher in Zusammenarbeit veröffentlicht und ist auf 15 Gruppen in 13 Ländern angewachsen. Der Kreis führt „den Mangel an Literatur von Afrikanerinnen" als seine Hauptsorge an.[7]

In diesem Projekt fließen die beiden Hauptbedürfnisse des Zuhörens und des Redens in einem Raum konstruktiven Dialogs und kooperativer Forschung zusammen. Was beide Ziele umspannt, ist der dringende Ruf nach Solidarität innerhalb feministisch-religiöser Wissenschaft. Um das herbeizuführen, ist eine Immersionserfahrung vonnöten, um unserer Wissenschaft einen neuen Rahmen in einem postkolonialen Raum zu geben.[8] Amerikanische Studentinnen werden im Sommer 2009 zu einem dreiwöchigen Kurs am Maryknoll-Institut nach Nairo-

bi/Kenia reisen und mit einer Kohorte von afrikanischen Wissenschaftlerinnen zusammenarbeiten.

Das Projekt wird möglicherweise nicht nur die Professorinnen und Teilnehmerinnen verändern, die diese Erfahrung machen, sondern auch auf die Methodik und die wissenschaftliche Forschung auf dem Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft einwirken. *Erstens* wurde eine Zusammenarbeit, bei der Anfängerinnen in der feministischen Theologie aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionen jeden Artikel für einen akademischen Band gemeinsam verfassen, noch nie zuvor verwirklicht. Die Einzigartigkeit dieser Schrift wird durch die Einbeziehung von Untersuchungen vor Ort in jedem Beitrag unterstrichen. Diese Methodik einer „Theologie durch Immersion" wird als Ansatz in der multikulturellen Wissenschaft innerhalb der Theologie und Religionswissenschaft immer bedeutsamer.

*Zweitens* wird das Projekt innerhalb der katholischen Wissenschaft Auswirkungen haben, da es zur Zeit in der katholischen Tradition an Werken von Afrikanerinnen mangelt. Die katholische Ethikerin Margaret Farley schreibt, dass die Yale Divinity School ihre liebe Mühe hatte, afrikanische katholische feministische Wissenschaftlerinnen für die Teilnahme an einer Initiative zu finden, die versuchte, eine Partnerschaft mit dem Kreis engagierter afrikanischer Theologinnen aufzubauen.[9] Indem wir mit katholischen Institutionen in Kenia wie auch in den USA zusammenarbeiten, hoffen wir, dass wir Verbindungen mit jungen afrikanischen katholischen Theologinnen knüpfen, die der zukünftigen wissenschaftlichen Forschung sowohl innerhalb der katholischen Tradition als auch innerhalb der weitergefassten akademischen Gemeinschaft zugute kommen.

*Drittens* wird das Projekt für Teilnehmerinnen wie auch für diejenigen der breiteren akademischen Gemeinschaft, die multikulturelle Stimmen in den Unterricht einbringen wollen, pädagogische Auswirkungen haben. Durch die Anwendung einer Immersions-Methodik in unserer eigenen Forschung werden Teilnehmerinnen aus beiden Regionen befähigt, sich mit globalen Texten in ihrer Forschung und Pädagogik effektiver auseinanderzusetzen. Für die Loyola-Universität wird das von unmittelbarem Vorteil sein, da Teilnehmerinnen mit neuen Erfahrungen zurückkehren, die sie in ihrem Unterricht weitergeben. Und für diejenigen in der breiteren akademischen Gemeinschaft, die den entstandenen Band in ihrem Unterricht verwenden, wird ein Modell des Zuhörens in Solidarität dargeboten, das einen neuen Dialog über die Beschäftigung mit globalen Fragen in einem postkolonialen Raum entfachen kann.

*Viertens* wird das Projekt die Weltsicht der Teilnehmerinnen erweitern, wenn sie sich an Untersuchungen vor Ort und an einem gemeinschaftlichen Hilfsprojekt beteiligen. Die durch das Maryknoll-Institut geleitete Feldforschung bietet jeder Wissenschaftlerin eine einzigartige Gelegenheit, sich mit ihren Forschungsinteressen in einem kenianischen Kontext zu befassen. Innerhalb des Hochschulwesens sind die Möglichkeiten, Untersuchungen vor Ort durchzuführen, wegen institutioneller Beanspruchung und des Zeitaufwandes, den die Konzeption der eigenen Feldforschung beansprucht, oft sehr dünn gesät. Da im Maryknoll-Insti-

tut die Tradition fest verankert ist, Teilnehmer und Teilnehmerinnen für die Feldforschung auszubilden und sie mit gut ausgebildeten Feldforschungsassistenten zu paaren, bekommt jede Wissenschaftlerin eine einmalige Gelegenheit, ihr Forschungsgebiet in einem neuen Kontext zu untersuchen. Darüber hinaus verschafft das gemeinschaftliche Hilfsprojekt den Teilnehmerinnen die Möglichkeit, Theorie und Praxis zu verbinden, indem sie sich mit einem sozialen Problem an der Basis befassen. Die Arbeit am gemeinschaftlichen Hilfsprojekt wird nicht nur die Erfahrungen der Teilnehmerinnen vertiefen, sondern ebenso eine Gelegenheit bieten, auch der Gastgeber-Gemeinschaft etwas zurückzugeben.

## III. Schluss (Susan A. Ross)

Was bedeutet dieses Projekt für das Thema des CONCILIUM-Symposiums, „Möglichkeiten des Menschlichen im Angesicht des Bösen heute"? Es ist nicht möglich, es mit allen Übeln aufzunehmen, die heute auf Frauen in Afrika einwirken: patriarchalische Kultur und Traditionen, Beschneidung von Frauen, Vergewaltigung, Wiederheirat von Witwen, HIV/Aids-Übertragung - die Liste nimmt kein Ende. Mir ist jedoch klar, dass die Ausbildung von Frauen ein Schlüssel ist, um diese Übel anzugehen. Pädagogische Praktiken, die die westliche Hegemonie erneut festschreiben, sind jedoch mit eigenen potenziellen Übeln behaftet. Wenn westliche Erzieher und Erzieherinnen sich selbst so verstehen, dass sie ungebildeten einheimischen Völkern Wissen vermitteln, behindern wir nicht nur den Fortschritt, sondern verewigen die Übel des Kolonialismus. Es gibt jedoch kein Zurück zu einer „reinen" Erfahrung, die vom Kolonialismus oder Patriarchat unberührt ist.

Das Projekt, das die Loyola-Studentinnen durchzuführen hoffen, ist ein kleiner Schritt auf eine kontextuelle Theologie hin, die nicht so ist, wie kontextuelle Theologien von dominierenden Theologien häufig verstanden werden, nämlich dass darin *„jene* Menschen über *ihre* Erfahrungen reden". Es ist ein Schritt auf einen dialogischen Prozess hin, bei dem hoffentlich beide Gruppen auf Weisen verändert werden, die die Beteiligten nicht haben vorausahnen können.

Ich hoffe, dass diese Geschichte ein anderes Ende nimmt als die der Schule der schönen Frauen in Kabul. Es wird ganz sicher kein Ende wie im Märchen sein, aber es könnte eine Geschichte werden, die von denen erzählt wird, die eine ganz und gar neue Geschichte schreiben. Ich beabsichtige, ein kleiner Teil dieser Geschichte zu sein. Der Ausgang ist ungewiss. Dennoch glaube ich, dass diese Geschichten ins Auge gefasst, gelebt und erzählt werden müssen. In zwei Jahren hoffen die Studentinnen, die dieses Projekt planen, und ich, dass wir die nächsten Kapitel miteinander teilen können. Es ist der Versuch eines Anfangs, Brücken zu bauen und sich mit dem Guten wie auch dem Bösen zu befassen, das sich aus unserem globalisierten theologischen Kontext entwickelt.

[1] Kim Barker, *The Change Was Merely Cosmetic*, in: Chicago Tribune, 1. Juni 2008, B 1.

[2] Siehe z.B. Mercy Oduyoye, *Beads and Strands: Reflections of an African Woman on Christianity in Africa*, Maryknoll, NY 2004; Musa Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, Christian Board of Publication 2000.

[3] Unter „Immersion" verstehen die Autorinnen eine Methode, sich einer fremden Kultur nicht hermeneutisch-begrifflich anzunähern, sondern durch ein „Eintauchen" in das fremde Umfeld und ein Teilen des Alltags und seiner Probleme (Anm. d. Red.).

[4] Lorraine Bethel, *What Chou Mean We, White Girl? Or, the Cullud Lesbian Feminist Declaration of Independence (Dedicated to the Proposition that all Women are Not Equal, i.e., Identically Oppressed)*, in: Condition 5, The Clack Women's Issue 11/2 (Herbst 1979), 86-92.

[5] Vgl. den Aufsatz von Lisa Cahill in diesem Heft. Siehe auch Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, New York 1999. (Anm. d. Ü.: Im deutschen Band *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze*, Stuttgart 2000, erscheinen drei Beiträge aus dem englischen Werk von Nussbaum: Kap. 2, „The Feminine Critique of Liberalism", 55ff. = „Die feministische Kritik des Liberalismus"; Kap. 8, „Objectification", 213ff. = „Verdinglichung"; Kap. 10, „Constructing Love, Desire, and Care", 253ff. = „Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge".) Siehe auch Lisa Sowle Cahill, *Sex, Gender and Christian Ethics*, Cambridge/New York 1996.

[6] Siehe z.B. Audre Lorde, *Offener Brief an Mary Daly*, in: dies., Lichtflut. Neue Texte und Gedichte, Berlin 1988, 13-17.

[7] So festgehalten auf der Website von *Circle of Concerned African Women Theologians:* www.thecirclecawt.org/profile.

[8] Für weiterführende Literatur zum Ausgleich von Zuhören and Reden siehe Mariana Ortega, *Being Lovingly, Knowingly Ignorant: White Feminism and Women of Color*, in: Hypatia 21/3 (Sommer 2006), 56-74; Musa Dube, *Postcoloniality, Feminist Spaces, and Religion*, in: Laura E. Donaldson/Kwok Pui-Lan (Hg.), Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse, New York 2002, 100-122.

[9] Margaret A. Farley, *Partnership in Hope: Gender, Faith, and Responses to HIV/AIDS in Africa*, in: Journal of Feminist Studies in Religion (Frühjahr 2004), 133-148.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

# Kolonialität und Andersheit

## Eine theologische Ermittlung

Diego Irarrázaval

Auf der ganzen Welt gibt es ungefähr 350 Millionen Eingeborene mit 5000 Sprachen und Kulturen. Diese machen 95 Prozent der kulturellen Unterschiede auf diesem Planeten aus.[1] Was soll man mit ihnen machen? Sie integrieren oder auflösen? Sich mit ihnen austauschen und an den Unterschieden wachsen? Der

größte Teil der institutionellen Politik ist integrationistisch: der wirtschaftliche Fortschritt, Sozialpläne, Religion, Bildung, Tourismus, Massenmedien. Alles das bietet einige Vorteile für die autochthone und mestizische Bevölkerung, aber am Ende bedeutet Neokolonialismus, dass man in die bestehende Ordnung assimiliert wird.

Es besteht ein gewisses Misstrauen, den Anderen anzunehmen, da dieser uns in Frage stellt und bestehende Ordnungen ins Wanken bringt. Wenn man sich aber auf die Andersheit[2] einlässt, zeigt sich diese Interaktion zwischen „Ihr" und „Wir" als etwas Faszinierendes. In der selbstlosen Eigenliebe passt man auf den Anderen auf. Die eigenen Wurzeln und Lebensverläufe begegnen anderen Wurzeln und Lebensverläufen. Sowohl innerhalb als auch außerhalb des Eigenen gibt es eine Andersheit. Die Wechselwirkung findet zwischen Verschiedenen statt und geht über diese hinaus. Die *Freundliche Anwesenheit,* die das Eigene und das Fremde umhüllt, offenbart sich und verwandelt die Menschheit und die Schöpfung.

## I. Gefesselte Völker, befreiender Glaube

Im Alltag greift die indigene Bevölkerung auf die eigenen Fähigkeiten zurück und verbindet diese mit anderen Menschen. So wird zum Beispiel die moderne Wirtschaft der *uywaña,* der Schaffung von Leben, untergeordnet.[3]

Andererseits gibt es Dunkelheit und Zwiespältigkeit. Viele imitieren einfach „die von oben". Es gibt eine kulturelle Selbstverleugnung, die bei einigen dazu führt, dass sie ihre Nachnamen abändern.[4] Im Allgemeinen bewegen sich die Urbevölkerungen zwischen zwei Polen: zwischen dem Autochthon-Modernen einerseits und der Selbstinhaftierung in der Kolonialität andererseits. Was die nicht-indigenen Berufstätigen betrifft, so gibt es subtile Mechanismen ihrer Kooptierung. Überschreitet die lateinamerikanische theologische Arbeit die neokolonialen Strukturen?

Das historische Erbe ist äußerst schwer. Die jahrhundertelange Herrschaft des Christentums hat Strukturen der Ungleichheit sakralisiert. Gewiss sind koloniale Merkmale heutzutage rar. Dennoch ist die sakralisierende Funktion in den modernen Fortschritt übernommen worden.

Der Kontakt zu den autochthonen Wirklichkeiten entwickelt sich in verschiedene Richtungen: Eine ahistorische und romantische Position idealisiert die indigenen Kulturen als nicht abendländisch. Ein anderer Weg besteht in der Konzentration auf einen bestimmten Bereich, wie z.B. den Umweltschutz, die Kommunalarbeit, die Kultur, die Feier oder die spirituelle Qualität. Ein weiterer Weg besteht darin, die indigene Selbstkolonialisierung mit modernen Medien und mit einem nicht diskriminierenden christlichen Glauben zu konfrontieren und dadurch die Selbstbestimmung positiv zu beeinflussen.

Die kirchliche Glaubenserfahrung übersteigt diskriminierende Grenzen. Die Offenbarung ist wie eine Quelle warmen Lichts und fruchtbaren Wassers, von der

alle Völker profitieren. Gottvater „lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte" (Mt 5,45). Obwohl es im Menschlichen eine Zweideutigkeit gibt, scheint darin das Licht. „Achte also darauf, dass in dir statt Licht nicht Finsternis ist" (Lk 11,35); es soll eher zum Wohle der Anderen dienen: „so soll euer Licht vor den Menschen leuchten" (Mt 5,16). Das Geschenk des Lebens übersteigt jede Grenze.

Das interaktive Leben umfasst verschiedene Völker, Männer und Frauen, Menschen verschiedenen Alters und kultureller Richtung. Sind wir menschlicher, *obwohl* oder eher *wenn* wir uns mit anderen austauschen? Zeigen die verschiedenen religiösen Vermittlungen auf die gleiche Quelle des Lebens? Die Glaubensreflexion nimmt an, dass „der Andere" und „Wir" über gemeinsame spirituelle und materielle Mittel verfügen (Licht und Wasser, Mt 5,45). Die spirituelle Polyphonie dieser Tage verbindet sich mit dem Glauben an den Gott Jesu Christi.

Wenn wir nun die Gegenwart Gottes erkennen, die kulturelle und religiöse Grenzen überschreitet, wird auch das Böse dem Inneren der kolonisierten autochthonen Völker gegenübergestellt. Wenn man den menschlichen Zustand abwägt, werden seine boshaften Dimensionen ans Licht gebracht.

## II. Dem Bösen entgegentreten und sich vermenschlichen

In diesen autochthonen, afroamerikanischen und mestizischen Kontexten beruht die Humanisierung auf Gegenseitigkeit und nicht auf einem Anthropozentrismus. Die Andenbevölkerung schätzt die *kawsay* (kosmisch-göttlich-menschliches Leben). Die afrikanischstämmige Gemeinschaft lebt jeden Tag mit dem *axé* (Energie, die in jedem Lebewesen ist). Die Mapuches beziehen ihr Leben vom *newen* (geheimnisvolle Macht, die alles umhüllt). Die Guaraníes suchen und finden *Yvy mara ei* (Land ohne das Böse). In verschiedenen Armenvierteln großer Städte ist das Wichtigste, *mit und gegen etwas oder jemanden zu sein*, was sowohl den positiven als auch den negativen Teil der Zusammenarbeit, der Auseinandersetzung oder der Andersheit betrifft.

Diese symbolischen Konzepte sind Möglichkeiten, um die Erlösung zu begreifen. Es ist nötig, die Gegenwart des Geistes Christi inmitten der einfachen Leute zu erkennen (*mit und gegen jemanden oder etwas sein*) und gleichzeitig auch den Geist in den Traditionen wahrzunehmen, wie z.B. beim Teilen des Lebens (*kawsay*), dem Beben vor Energie (*axé*), im

*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.: Religion del pobre y liberación (Lima 1978); Teologia en la fe del pueblo (San José 1999), De baixo e de dentro (Sao Bernardo do Campo 2007). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Maria im Christentum Lateinamerikas" in Heft 4/2008. Anschrift: Casa de Formación CSC, Av. Egaña 924, Peñalolén, Santiago, Chile. E-Mail: diegoira@hotmail.com.*

Gleichklang mit den Mächten zu sein, die uns umhüllen (*newen*), und zu einem Land zu pilgern, in dem es kein Böses gibt (*Yvy mara ei*). Auf diese Weise kommen die Völker dieser Länder zur Erlösung, und sie tun dies durch die Vermittlungen, die sie kennen, seien sie utopisch oder realistisch.

Im Jahr 2007 haben die Vereinten Nationen die *Erklärung über die Rechte der indigenen Völker* verabschiedet. Ihnen wurde das grundsätzliche Recht auf Gleichheit und Andersheit zuerkannt.[5] Letzteres ist entscheidend. Die kulturellen und religiösen Eigenheiten behindern nicht die Gleichheit.

Was bedeutet das im ethischen Sinn? Im christlichen Kontext ist der Diskurs über die Gleichheit eng verbunden mit der Annahme der Unterschiede, die nicht zur Ungleichheit führen. Im Theologischen muss man die Samen, Blumen und Früchte der Offenbarung erkennen, die den nichtchristlichen Völkern angeboten werden. Das Geheimnis der Inkarnation Gottes im Menschen weckt eine neue Sensibilität gegenüber anderen menschlichen Lebensweisen. So gibt es eine gleiche Wellenlänge mit unterschiedlichen Kulturen und Religionen, in denen der Geist Gottes tief vorhanden ist.

Kommen wir nun dazu, wie mit dem Bösen umgegangen wird. Viele Mythen erzählen von Leben und Tod, Katastrophe und Bosheit.[6] Die beiden letzten Tagungen über indigene Theologie (*Encontros continental de teologia índia*)[7] haben faszinierende Mythen und ihre Auswirkungen in der heutigen Zeit untersucht. Die Vorträge haben - neben anderem - Folgendes verdeutlicht: Einerseits warnen die Mythen vor Gefahren und Bosheit, und andererseits haben gebrechliche Personen eine spirituelle Hoffnung. Die Indoamerikaner sammeln Symbole für Zerstörung, Schmerz und Harmonie. Die Mythologie hat eine kollektive und spirituelle Qualität. Beim Nacherzählen und Feiern ihrer Mythen wird die Gemeinschaft gestärkt.

Heutzutage sind die autochthonen Gemeinschaften vom Bösen bedroht und zerfressen, das von außen und von innen kommt. Sie werden wie Objekte behandelt, was mittlerweile dazu geführt hat, dass sie sich selbst so sehen. Ihnen wird sogar ihre Religiosität abgekauft. Sie erhalten nur einen sehr geringen Anteil an Wohlfahrtsleistungen und touristischem Fortschritt, Bruchstücke aus Wissenschaft und Entwicklungstechnologie sowie niedrige Preise für ihre Handwerkskunst. Man kann sagen, sie werden als untaugliche Geschöpfe und folkloristische Attraktion behandelt, aber nicht als Menschen, die über sich selbst bestimmen.

Im Kontext der Gegenwart wird alles verdinglicht, auch das Heilige. Diesbezüglich schreibt Vincent Miller, dass das religiöse Erlebnis „durch den Konsum ersetzt worden ist", dass die Tradition heutzutage zur billigen Handelsware geworden ist, weshalb er vorschlägt, dass die Bevölkerung sich ihre Traditionen angesichts der „Erosion des globalisierenden Kapitalismus" wieder aneignet.[8] Die Verdinglichung kann sowohl von denen als sündhafte Aktion angesehen werden, die den Prozess kontrollieren, als auch von denen, die aus einer kolonialen Perspektive als Komplizen und Verbraucher gelten können. Hierbei gilt, dass das Böse sowohl innerlich als auch äußerlich ausgeübt wird.

Man verfällt ein ums andere Mal in die Sünde, die anderen, sich selbst, die

Umwelt oder das Heilige zu verdinglichen. Mit paulinischem Realismus muss man anerkennen, „ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will, [...] die in mir wohnende Sünde" (Röm 7,19f). Es gibt also folglich ein konstantes Ringen gegen die Strukturen der Sünde, ein Ringen mit sich selbst und insgesamt eine Konfrontation mit dem Bösen, das verdinglicht, und der Sünde, die entmenschlicht. Daher gilt, positiv gesehen, folgende biblische Maxime: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!" (Mt 7,12). Es geht also um Relationalität in symmetrischer Form.

## III. Autochthone und interaktive Andersheit

Bekanntlich ist die Kolonialisierung vom Neokolonialismus ersetzt worden.[9] Von der gemeinen wirtschaftlichen und militärischen Intervention ist man zur indirekten Kontrolle und zur Integrationspolitik übergegangen. In der Vergangenheit hatte man versucht, das Indigene in einem Staat und sogar im Inneren einer jeden Person auszulöschen: „Man soll den Indio in seiner Kindheit töten."[10] Es hat wirtschaftliche, körperliche, soziokulturelle und religiöse Gewalt gegeben. Es gab sie auf eine systematische Art und mit einer religiösen Legitimierung. Die neokoloniale Moderne versucht flexibel zu sein und postuliert die politische Unabhängigkeit. Trotzdem werden auf dem ganzen Planeten wirtschaftliche, technologische, militärische und kulturelle Richtlinien aufgestellt.

Die heutige Situation kann man als „Kolonialität" bezeichnen. Wie schon Aníbal Quijano festgestellt hat, modernisieren wir uns, indem wir fremde Richtlinien dafür verwenden.[11] Diese werden von der Bevölkerung verinnerlicht und wiedergegeben. Von der neokolonialen Integration ist man zur Partizipation übergegangen, die von der indigenen Bevölkerung und dem Rest der Untergeordneten übernommen worden ist. Langsam aber sicher wird das Autochthone integriert, und man erreicht die Hilfe und Komplizenschaft der eigenen indigenen Bevölkerung. Diese freiwillige Entmenschlichung ist ein noch tieferes Böses.

Unter den heutigen Nord-Süd-Beziehungen ragen die Freihandelsabkommen hervor. Diese kann man als die großen neokolonialen Parameter bezeichnen. Leider sind sie von den Regierenden und von der großen Mehrheit der Bevölkerung anerkannt worden. Sie sind der Meinung, dass diese Abkommen einen größeren Fortschritt bedeuten. In Wahrheit bleiben wir alle gefesselt zurück.

Unter diesen Umständen wird der kritische Blick auf den Neokolonialismus erneut wichtig. Verschiedentlich wurde dies realisiert, unter anderem von Sprechern der lateinamerikanischen Kirche. Die Zweite lateinamerikanische Bischofskonferenz (Medellín 1968) unterstrich, dass der Kontinent unter dem Neokolonialismus leidet und dass man sich mit Hilfe der eigenen kulturellen, soziopolitischen und wirtschaftlichen Fähigkeiten davon befreien sollte (Dokument über die Gerechtigkeit, Nr. 13; Friede, Nr. 8-10; Laien, Nr. 2). Es wurde auch dazu aufgerufen, die Indigenen „nicht in die kulturellen Strukturen aufzunehmen [...] da auch sie unterdrückerisch sein können"; sie sollten vielmehr „Urheber ihres eigenen Fortschritts" sein (Bildung, Nr. 3).

In Aparecida (2007) haben die Bistümer des Kontinents das Thema der Andersheit eingeführt: Man muss die indigene und die afroamerikanische Bevölkerung *als Andere* anerkennen. Die Fünfte lateinamerikanische Bischofskonferenz schlug vor, dass die Ureinwohner als „‚Andere' von eigener Art" anerkannt werden sollen (Nr. 89), so dass beim Kontakt mit ihnen „das Denken und das Wissen entkolonisiert [...] und interkulturelle Beziehungen und Begegnungen gestärkt werden" (Nr. 96). Das geschehe - laut Paulo Suess - dank der historischen Projekte, die vom „Anderen" umgesetzt worden sind.[12] Man kann hinzufügen: Man muss die kirchlichen Strukturen und die theologischen Formulierungen entkolonialisieren, die nur das in anderen Breitengraden Geschaffene imitieren.

Die gute Absicht ist eine Sache - etwas ganz anderes ist es, konkret auf Gegenseitigkeit bedacht zu sein und dadurch eine neue Menschheit zu schaffen. Was das progressive Christentum angeht, hat es einige indigene Themen aufgegriffen und versucht, vernachlässigte Bereiche zu unterstützen. Leider geschieht das im Rahmen einer Integration des Marginalisierten in den Fortschritt. Die indigene Bevölkerung soll sich innerhalb der nationalen Entwicklung assimilieren; sie soll zu einer modernen Bürgerschaft werden und nicht mehr an die autochthone Vergangenheit gebunden sein. Diese Strategie bildet implizit einen Teil der theologischen und pastoralen Arbeit. Die integrationistische Strategie entmenschlicht, weil sie zu einer Vereinheitlichung von oben tendiert.

Es ist daher wichtig, dass man die Existenz der eigenständigen theologischen Subjekte anerkennt (es sind nicht nur „Themen"). Man muss auch ihre Glaubensweisheit aufnehmen (und nicht nur die „Werte"). Dieses erst würde einen kritischen und konstruktiven Austausch ermöglichen. Zudem erlaubt eine dialogorientierte Theologie Fachleuten, indigenen Gemeinschaften systematische Unterstützung zu geben, damit diese mit ihren eigenen Fragen und Auseinandersetzungen vorankommen.

Am wichtigsten ist die Frage danach, was für die Lebenspläne der Urbevölkerung in der Konfrontation mit anderen menschlichen Wegen tatsächlich relevant ist. In den indigenen Theologien „liegt der Akzent auf dem Erleben der Transzendenz, die sich durch die symbolische Sprache kundtut", erklärt Eleazar Lopez.[13] Es gibt also ein anderes menschliches, kosmisches und spirituelles Erleben, und dazu gehören andere Weisen des Verstehens und Handelns sowie andere Gottesbilder.

Nun aber führt Identität zu einer Wechselwirkung mit der Andersheit. Interkulturelle Themen und Prozesse ermöglichen es, Gott mit einer größeren Tiefe zu fühlen und zu verstehen. So geschieht es unter Mestizen, unter Migranten, die ihre Spiritualität erneuern, in der Schar Jugendlicher, die eine eigene Symbolik und neue Formen der Kommunikation mit dem Heiligen haben, sowie bei vielen Leuten, die heutzutage sensibel auf die Lebensvielfalt reagieren. Aus all diesen unterschiedlichen Szenarien wird der Gott des Lebens angerufen.

Jede Gemeinschaft ist aufgerufen, an den Gott Jesu zu glauben, an den liebenden *Abba*, dessen rettendes Handeln die ganze Menschheit umfasst. Es handelt sich um eine Lebensquelle, die in jedem Volk vorhanden ist, ohne aber auf jedes

einzelne begrenzt zu sein. Es ist keine nationalistische und kriegerische Gottheit, und es ist auch nicht der *Omnipotens* der klassischen Imperien und des modernen Autoritarismus. Aufgrund der Erfahrungen mit dem lebendigen Gott werden die „Allmächtigen", die das Unterschiedliche zerstören, angefochten. So geschieht es in der echten Spiritualität der kleinen Leute.

## IV. Theologische Innovation

Gottes Handeln diskriminiert nicht, sondern schenkt jedem lebenden Wesen Licht und lässt über Gerechte und Ungerechte regnen. Wir erhalten das Geschenk, ein Christentum ohne Diskriminierungen mitzugestalten, mit einem konkreten und universalen Glauben. Die Zeichen des Wortes sind kleine und fruchtbare Samen. Wir achten die „semina Verbi" (*Ad gentes,* Nr. 11) im kulturellen und spirituellen Alltag der Völker der Welt. Es sind Samen, aus denen Halme, Stämme, Äste, Blumen, Blattwerk und Früchte entstehen.

Die Gemeinschaften der Ureinwohner mögen es mir erlauben, langfristige Herausforderungen zu kommentieren. Man muss nicht nur den geschickten und frisierten Strategien des Neokolonialismus entgegentreten (die die kirchlichen Räume und die theologische Produktion schädigen). Es ist auch notwendig, die innere Problematik anzugehen: Die Kolonialität ist in die Vorstellungen von Gott und in die Art und Weise des Christseins eingedrungen. Die indigene Spiritualität wird nach Parametern anderer Kulturen bewertet. Obwohl diese Aggression von außen kommt, setzt sie sich hauptsächlich im Inneren fest. Die Völker Lateinamerikas reproduzieren selbst die Entmenschlichung.

Deshalb muss man der sündhaften Bosheit in den unmenschlichen Strukturen und in jeder Person entgegentreten. Es lohnt sich, dieses aus eigener Verantwortung und ohne die typische Schuldzuweisung auf die anderen durchzuführen. Die Perspektive der Evangelien ist radikal demütig und unvereinbar mit dem Vormachtsanspruch des Westens, der den Anderen ausschließt. Das Nachdenken rund um die Gute Nachricht versucht nicht, den Anderen zu läutern, noch verortet es den Indigenen außerhalb der Heilsgeschichte (indem ihm nur eine natürliche Religion zugeschrieben wird). Positiv ausgedrückt: Jeder menschliche Lebensweg hat Zugang zur Erlösung in Christus. Es ist ein allgemeines und freiwilliges Geschenk, das jedes Volk verändert und ein herrliches Mosaik an Lebenssymbolen hervorbringt.

Gott sei Dank gibt es Theologien, die im Einklang mit der demütigen Inkarnation (die die Inhaber der Wahrheit entthront) und mit dem Auferstandenen sind, dessen Einladung universal ist und der der ganzen Menschheit seinen Geist schenkt. Dieses führt uns dazu, verschiedenen, in Überlegenheitsparametern eingebundenen Lehrmeinungen entgegenzutreten, da sie nicht übereinstimmen mit der Berufung: „Recht tun [und ...] in Ehrfurcht den Weg gegen mit deinem Gott" (Micha 6,8).

Auf diesem Kontinent und in der heutigen Welt sucht jede menschliche Gesell-

schaft ein Leben in Fülle, sei es von sich aus oder indem sie sich mit anderen austauscht. Dieses charakterisiert auch das vielfältige Denken der Indo-Afro-Mestizen. In einem theologischen Sinn ist es erstaunlich, dass dem Gott Jesu Christi inkulturierte und interkulturelle Gesichter zugeschrieben werden. Das lädt uns ein, Theologie auf inkulturierte und interkulturelle Art und Weise zu treiben. Eine solche Reflexion ist selbstbestimmt und geht von den Basisgemeinden und den verschiedenen Aufgabenbereichen in der Kirche aus.

Jede Gemeinschaft, die mit anderen Gemeinschaften in Beziehung steht, sucht und findet die Gegenwart des ganz Anderen in der Menschheit und in der Schöpfung. Was die autochthonen und mestizischen Bevölkerungen betrifft, werden sie von der echten Theologie nicht einfach kooptiert. Diese Theologie disqualifiziert auch nicht die spirituellen Erfahrungen, die sich von der christlichen Botschaft unterscheiden. Solch ein Vorgehen entmenschlicht nicht nur, sondern lässt sich auch nicht mit der Frohen Botschaft vereinbaren. Die Sonne scheint, und der Regen nützt allen, ohne jegliche Diskriminierung oder Grenzen. Möge einmal jede theologische Arbeit wie ein runder Tisch sein, an dem sich verschiedene Stimmen des Glaubens um des Lebens willen vereinen.

[1] Amerika und die Karibik haben insgesamt 42.654.652 indigene Einwohner (von insgesamt 826.790.600). Diese 5,15 Prozent der Bevölkerung vereinen in sich fast die Gesamtheit unserer kulturellen Unterschiede.

[2] Wissenschaftler und Philosophen haben die „Andersheit" untersucht. Siehe Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh [10]2006; Emmanuel Levinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München/Wien 1995; Enrique Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993; Raul Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt am Main 1997; Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996; Luis Carlos Restrepo, *Invitación a la ecosofía*, in: Antonio Elizalde (Hg.), *Las nuevas utopías de la diversidad*, Santiago 2003; Maximiliano Salinas, *En el cielo estan trillando*, Santiago 2000; Humberto Giannini, *La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad*, Santiago 2007.

[3] Über die autochthonen Prinzipien siehe Juan van Kessel/Horacio Larraín Barros (Hg.), *Manos sabias para criar la vida*, Quito 2000; Frederique Apffel-Marglin, *The spirit of regeneration. Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, London, 1999; Luz Donato u.a., *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*, Bogotá 2007.

[4] Inmitten vieler Erfahrungen war für mich die folgende am härtesten: Eine befreundete Familie hat ihren Nachnamen geändert: von Sayritupac in Aguilar.

[5] Generalversammlung der Vereinten Nationen (13. 9. 2007), Einleitung und Artikel 12. Siehe IWGiA, *Mundo Indígena 2008*, unter www.iwgia.org

[6] Siehe Pierre Grimal, *Mitologías: del Mediterráneo al Ganges*, Madrid 2008; Claude Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt am Main 1980; Miguel León Portilla, *Literaturas indígenas de México*, México 1992; Cesar Toro, *Mitos y leyendas del Peru*, Lima 1990; Sonia Montecino, *Mitos de Chile*, Santiago 2003; Jose Manuel Mardones, *El retorno del mito*, Madrid 2000.

[7] Vgl. *E Tonantzin veio morar conosco. IV Encontro continental de teologia india*, Asunción, Paraguay 2002; die Texte der 5. Tagung in Manaos, Brasilien, 2005, sind bislang unveröffentlicht.

[8] Siehe Vincent J. Miller, *Consuming Religion, Christian Faith and Practice in a Consumer Culture,* New York 2005, 225-226; Nicholas Abercrombie u.a., *Sovereign Individuals of Capitalism,* London 1986; Zygmunt Bauman, *The Individualized Society,* Cambridge 2001.

[9] Während der Anfänge der Vereinten Nationen (1945) lebte ein Drittel der Weltbevölkerung in Kolonien. Im Jahr 2000 lebten unter 2 Millionen Menschen in Regionen ohne politische Autonomie. Globale Faktoren (Finanzen, Kommunikationsmedien, Technologie usw.) führen dazu, dass heutzutage der größte Teil der Weltbevölkerung unter einer Kolonialität lebt. Siehe Fernando Coronil, *Naturaleza del postcolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo,* 2000, unter: www.clacso.org; Denise Arnold, *Del desarrollo de la colonización hacia la descolonización del desarrollo,* in: Religión y Desarrollo 1 (2007/1), 26-32; 1 (2007/2), 26-31.

[10] Premierminister S. Harper entschuldigte sich am 11. 6. 2009 im kanadischen Kongress bei 55.000 mestizischen und autochthonen Kindern, die in Häusern von Weißen untergebracht worden waren und bei den Kindern, die in christlichen Internaten der dominierenden Kultur assimiliert wurden (so konnte man den „Indio in seiner Kindheit töten"). Siehe den kulturellen Rassismus in acht Ländern: Teun van Dijk (Hg.), *Racismo y discurso en América Latina,* Barcelona 2007.

[11] Siehe Aníbal Quijano, *La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana,* in: R. Briceño Leon/H. Sontag, Pueblo, época, y desarrollo, Caracas 1998, 139-155.

[12] Paulo Suess, *Evangelizar a partir dos projetos historicos dos outros,* São Paulo 1995, und ders., *Lugar de la Misión y perspectivas misioneras en el documento de Aparecida,* Quito 2007.

[13] Eleazar Lopez, *Teología India,* Cochabamba 2000, 30; siehe Vicenta Mamani, *Ritos espirituales y practicas comunitarias del aymara,* La Paz 2002; Juan Tiney u.a., *Tierra y espiritualidad maya,* Cobán 2000; Domingo Llanque, *Vida y teologia andina,* Cuzco 2004; versch. Autoren, *Pastoral Indígena y Teologia India,* Bogotá 2005, Victor Bascope, *Espiritualidad originaria,* Cochabamba 2006; Ramón Curivil, *La fuerza de la religion de la tierra,* Santiago 2007.

Aus dem Spanischen übersetzt von Ivo Tamm

# Eine kranke Zivilisation vermenschlichen

Jon Sobrino

Es hat immer Übel gegeben, physische, moralische, spirituelle, personale und strukturelle Übel. Deshalb ist das Übel ein großes Rätsel. Und ebenso gibt es Gutes, und das Gute ist ein großes Geheimnis, ein Mysterium. Dem widmet sich diese Ausgabe von CONCILIUM.

# I. Der Geist atmet verseuchte Luft

Wenden wir uns zunächst dem Übel zu und versuchen wir, dabei nicht ungerecht zu sein. Pedro Casaldáliga geißelt die Übel, meint aber, dass „die Menschheit sich entwickelt und in Richtung auf Wahrheit und Gerechtigkeit bewegt“[1]. René Girard räumt ein, dass die sogenannte Entwicklung eine „heuchlerische Komödie“[2] sein könnte, meint aber, wenn man im Maßstab von Jahrhunderten denkt, dass sich in der Menschheit etwas verändert: Es gibt eine größere Sorge um die Opfer. Das alles macht es nicht einfacher, es gibt aber auch keinen Grund, in Resignation zu verfallen.

Heute leiden 850 Millionen Menschen weltweit an Hunger und alle fünf Sekunden stirbt ein Kind aufgrund von Hunger. Seit der US-Invasion im Irak 2003 sind dort 1,2 Millionen Zivilisten umgekommen. Das sind zwei Beispiele für physische Übel. Es wäre möglich, den Hunger aus der Welt zu schaffen, und deshalb „ist es Mord, wenn heute ein Kind aufgrund von Hunger stirbt“[3]. Das ist ein moralisches Übel. Und die Rechtfertigung der Invasion in den Irak ist eine wissentlich geplante Lüge. Auch dies ist ein moralisches Übel.

Wir leben also in einer Welt des Todes, einem physischen Übel, und in einer Welt von Ungerechtigkeit und Lüge, das sind moralische Übel. Aber dies ist es nicht allein. In dieser Welt werden solche Übel begünstigt, und Teilnahmslosigkeit bis hin zu Verachtung für die Opfer von Hunger und Kriegen wird gefördert, was zusammen ein Ambiente schafft, in dem der *Geist* der Menschen seine Menschlichkeit verliert. Diese Übel des Geistes wollen wir genauer anschauen. Wir beginnen mit einer schlichten Aufzählung von massiven Verunreinigungen der Luft, die der menschliche Geist atmet.

Obwohl die Mittel vorhanden sind, bringt die Welt nicht Leben hervor, also Nahrung, Gesundheit, Erziehung für alle. Und die Art und Weise, wie versucht wird, Hunger und Armut zu überwinden, berücksichtigt oftmals nicht die Würde der Betroffenen. Dies zeigen auch die Beispiele der neuen Superunternehmen des Kapitalismus. Die Wahrheit wird verschleiert durch multinationale Unternehmen, Regierungen, Parteien, Medien. Man räumt der Meinungsfreiheit, mit der diese sich scheinheilig selbst feiern, Vorrang vor dem Willen zur Wahrheit ein. Ganz selbstverständlich herrscht international Ungerechtigkeit, und die Rechte der Völker werden schamlos verletzt. Die Korruption durchzieht viele Bereiche der Macht. Es herrscht Straflosigkeit: Gräueltaten, deren Ausmaß manchmal geringer ist, wie die in El Salvador, manchmal sehr groß, wie im Fall der Bombardierungen Afghanistans und des Iraks durch die USA und deren Alliierte, werden nicht verhindert und nicht verfolgt; solche Straflosigkeit vor, während und nach den Taten ist Hohn und Spott für die Opfer. Die westliche Demokratie wird auf fundamentalistische Weise überhöht und gepriesen, ihre Sünden werden mit extremer Leichtfertigkeit vergeben. Ehrfurcht und Folgsamkeit gegenüber dem Imperium, der Macht - *magnum latrocinium*, „große Räuberei“ nennt dies Augustinus - ist wichtiger als Demokratie und Freiheit, denn Heil kommt durch den Kapitalismus mit den Verwandlungen, die der Markt verlangt.

All dies formt in den Menschen Haltungen, die sie von der Ehrlichkeit gegenüber dem Realen und von der Geschwisterlichkeit wegführen und die Neigungen zu Falschheit und Egoismus fördern. In der Welt des Überflusses tritt dies in Form des materialistisch guten Lebens und des Erfolgs um jeden Preis auf. Dies sind die Götzen unserer Welt, die man nicht anrühren darf, wie Erzbischof Romero sagte und hinzufügte: „Wehe denen, die es wagen, sie anzurühren: sie verbrennen!" Deshalb gehorcht man ihnen.

## II. Not und Unglück werden zu Unwirklichkeiten gemacht

Der Egoismus führt dazu, dass alles abgelehnt wird, was nicht unserem Ego entspricht. Deshalb wird Not und Unglück der Dritten Welt zur Unwirklichkeit erklärt.

### 1. Verschweigen und Verschleiern

Die Tragödie der Welt ist offensichtlich, aber sie wird so weit wie möglich ignoriert. Es ist unglaublich, aber wahr: Verantwortliche Personen müssen Listen von den „in internationalen Medien am meisten vergessenen humanitären Katastrophen" erstellen. Im Jahr 2005 stand weiterhin die Demokratische Republik Kongo an der Spitze: „Millionen Menschen werden einem extremen Mangel und alltäglicher Gewalt überlassen, die sich in den vergangenen Monaten noch verschärft haben. Dies alles geschah *völlig unbeachtet von der restlichen Welt.*"[4]

*Verschleiern und Beschönigen:* Wenn die Tragödie nicht mehr ignoriert werden kann, wird sie geschminkt, um sie so zu verstecken. UNO, Weltbank, Weltwährungsfonds, Welthandelsorganisation und G 8 sprechen von einer „Nahrungsmittelkrise", womit verborgen wird, dass der Hungertod ein „Mord" ist, dass die Krise ein „Scheitern der Menschheit" ist und dass „Nahrung notwendig ist, um auf der Erde zu *leben*". Man schönt die Wahrheit, akzeptiert sie so und vermittelt als Botschaft, dass der Hunger zwar nicht wünschenswert, aber doch unvermeidlich, also „normal" ist.

*Selektive Erinnerung:* Tragödien werden erinnert, wenn sie die Reichen betreffen, nicht die Armen. Der 11. September (2001) und der 11. März (2004) sind bekannt: die Terroranschläge in New York und Madrid. Den 7. Oktober (2001: die Demokratien bombardierten Afghanistan) und den 20. März (2003: erneute Bombardements gegen Irak) gibt es als Erinnerungsdatum nicht. Die Armen haben keinen Kalender.

### 2. Gleichgültigkeit gegenüber der Ungleichheit

Die bloße Existenz von Erster und Dritter Welt sollte das Bewusstsein aufrütteln, noch bevor von Unterdrückern und Unterdrückten die Rede ist. Dass *gleiche* Menschen auf brutalste Weise *ungleichen* Zugang zum Lebensnotwendigen haben, wird so normalerweise nicht gegenübergestellt - es darf aber nicht sein, dass

irgendein Rassismus akzeptiert wird. Ihn zu produzieren ist unmenschlich; ihm gegenüber gleichgültig zu bleiben, ist entmenschlichend.

Gegen diese Gleichgültigkeit wendet sich das „Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus" (Lk 16,19-31). Es ist das Gleichnis unserer Welt. Sein Ursprung scheint aber in einer ägyptischen Sage zu liegen, was zeigt, dass das Problem uralt ist. Die Schlussbotschaft scheint zu lauten, dass sich in der Eschatologie das Glück von Guten und Bösen umkehren wird. Bis heute beeindruckt die Brutalität der Szene: der reiche Mann und ein armer Bettler. Das kann nicht sein! Und am stärksten beeindruckt das Ende. Abraham sagt zum Reichen: „Deine Brüder werden sich auch nicht überzeugen lassen, wenn ein Toter aufersteht." Worte, die bis heute wahr sind. Was muss eigentlich noch geschehen, damit die „internationale Gemeinschaft" angesichts der Tragödie Verantwortung übernimmt, ohne diese gleich wieder wegzuwischen, und handelt, ohne gleich wieder Entschuldigungen für Nichthandeln zu suchen?

Die Ungleichheit ist schamlos, auf Englisch: *obscene.* Statt kleiner zu werden, ist der Abgrund zwischen Reichen und Armen größer geworden. Nach Angaben des UN-Entwicklungsprogramms war das Verhältnis 1960 bei 1:30, 1990 bei 1:60 und 1997 bei 1:74. Heute dürfte es bei 1:130 liegen. Eduardo Galeano schrieb, dass ein „US-Bürger ungefähr 50 Haitianer wert ist". Und er fragte, „was passieren würde, wenn ein Haitianer 50 US-Bürger wert sei". Mit dieser genialen Umkehrung will er das Undenkbare aufzeigen. Gleichzeitig zeichnet sich ab: Es gibt keine Lösung, und so entsteht eine Mentalität, die solche Formen absoluter Ungleichheit als quasi naturgegeben akzeptiert.

Eine Salvadorianerin, die in einer Weltmarktfabrik arbeitet, bekommt 29 US-Cent für jedes von ihr genähte T-Shirt, das das multinationale Unternehmen *Nike* an die NBA (Nationale Basketball-Vereinigung der USA) für 45 US-Dollar verkauft. Weiter zugespitzt: Die Entführung eines Weißen ist wichtiger als die Folterung und Ermordung von 1000 Kongolesen.

Und wie die Reichen ihre Mittel einsetzen, ist eine Beleidigung für die Armen. Mit dem, was eine Rakete kostet, von einem Flugzeugträger ganz zu schweigen, kann der Hunger von Millionen Menschen überwunden werden. Eine solche Aussage wird in der Regel noch als Skandal anerkannt, weil es eigene Interessen nicht betrifft. Ähnlich irrwitzige Entwicklungen in der alltäglichen Freizeitindustrie, zum Beispiel im Spitzensport, werden aber nicht in Bezug auf die Ungleichheit in der Welt reflektiert. Vor einigen Jahren meldete die Sportpresse[5] sehr zufrieden über ein Fußballspiel, dass der Wert der 22 Spieler auf dem Platz um die 700 Millionen US-Dollar betrage: Die Dinge entwickelten sich gut! Man hielt sich gar nicht erst damit auf, diese hohe Summe mit den Mitteln zu vergleichen, die die ärmsten Länder zur Verfügung haben für Ernährung, Gesundheit, Erziehung ... Die genannte Summe ist größer als so mancher Staatshaushalt eines schwarzafrikanischen Landes, zum Beispiel doppelt so groß wie der Haushalt des Tschad.[6] Diese Unverhältnismäßigkeit besteht bis heute im Spitzensport und in anderen Bereichen der Freizeitindustrie, wenn sie nicht gar größer geworden ist.

## 3. Die Provokation der Armen

Viele andere Dinge verunreinigen die Luft, die der Geist atmet. Der Ruf „Schluss mit der Großzügigkeit" wird nicht nur nicht leiser, sondern sogar lauter. Die reale Hilfe für die Länder südlich der Sahara ist heute geringer als 1990. Es werden Zeiträume berechnet, in denen man die Armut überwinden will, lange Fristen, die an sich schon unmenschlich und grausam sind, auch wenn sie aus der Perspektive des Wohlstands als angemessen erscheinen mögen, so dass man sich solcher Zielsetzungen rühmen mag. Aber Fakt ist: Für einige Länder südlich der Sahara werden diese Fristen zur Zeit sogar länger, die Ziele entfernen sich.

Im Rahmen der Beseitigung der Armut wird die Würde des Menschen ignoriert, so als ob die eine Sache - Essen - nichts mit der anderen Sache - wie eine Person behandelt wird - zu tun hätte. Und häufig übergeht man die Ethik. Das Ideal, Gutes und Rechtschaffenes in Einklang zu bringen, verschwindet hinter einem dumpfen Pragmatismus. Regierungen und Machthaber verlieren ihren moralischen Kurs, bauen physische, rechtliche und in weiten Teilen menschliche Mauern in Mexiko und im Süden Europas gegen Lateinamerikaner und Afrikaner auf. Die billige und notwendige Arbeitskraft aber will man. Und die Migranten sind unersetzlich für solche Arbeiten, die in der Ersten Welt keiner macht.

Die Sprache verdreht dies zur natürlichsten Sache der Welt. Man spricht von „unterprivilegierten Ländern", von der Notwendigkeit eines „politischen Willens" zur Überwindung des Hungers, so als ob das Problem im Adjektiv und nicht im Substantiv läge: Es gibt keinen wirksamen menschlichen Willen, den Hunger zu vernichten. Dass die Welt „globalisiert" sei, ist zum unumstößlichen Dogma gemacht worden. Damit wird über die Sprache auf ganz subtile Weise die Idee des *Gleichen* eingeführt, denn die Erdkugel wird als geometrische Figur definiert, in der alle gleich weit - *Äquidistanz* lautet der Begriff - entfernt sind.[7] Man hätte auch eine andere Ausdrucksweise wählen können: „Welt auf dem Weg der Weltwerdung" zum Beispiel, aber dann wäre man sehr schnell auf die Frage gestoßen, welche Richtung ein solcher Prozess nehmen soll und ob es um Weltwerdung oder um Eroberung geht.

Prunk und Pracht - manchmal *glamour* - ist in einer Welt des Elends eine grobe Beleidigung: Prunk von Feierlichkeiten, Hochzeiten, Weltmeisterschaften und Olympischen Spielen - und auch der religiöse Prunk, Orte, Kunst, Musik, Klei-

*Der Autor*

*Jon Sobrino SJ, 1938 in einer baskischen Familie in Barcelona geboren, studierte Theologie, Philosophie und in Ingenieurswissenschaften in den USA und in Deutschland. 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); Christologie der Befreiung (Neuausgabe Ostfildern 2008); Der Glaube an Jesus Christus (Ostfildern 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Jesus und das Reich Gottes", in Heft 3/2008. Anschrift: Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero, Apartado (01) 106, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.*

dung, Geleit ... muss einer bewussten Prüfung unterzogen werden. Der Sport wird umso mehr vergöttert, je mehr er sich an den Markt verkauft, er wird gefeiert mit Hollywood gemäßen Liturgien und sein wirkliches Zentrum liegt in der Wall Street. Die Vergötterung mit dem höchsten Blutzoll aber ist die der G 8. Im Jahr 2005 förderte der G8-Gipfel Konzerte in sieben Hauptstädten der Welt als Kampagne zur Sensibilisierung und Solidarität mit Afrika - und natürlich um Geld zu sammeln. Den größten Nutzen zog daraus aber die Musikindustrie.
Die Rechtfertigung solcher Prunksucht ist bekannt: soziale Bedeutung des Spiels, psychologisches Bedürfnis nach Ablenkung, Schaffung von Arbeitsplätzen ... Manchmal klingt es sogar zynisch: In diesen Events werden Menschen aller Länder dieser Erde zu Geschwistern. Und triumphalistisch heißt es: Und die Armen freut es, die Weltmeisterschaften im Fernsehen zu sehen.

## III. Konsequenzen: Abstumpfung gegenüber der Tragödie der Dritten Welt

Wenn man all dies zusammennimmt: das Verschweigen und Verschleiern der Tragödie, der dies noch fördernde Verfall der Sprache, die Selbstverständlichkeit von Ungleichheit, die Prunksucht als entfremdetes Refugium in einer Gesellschaft, die Angst vor dem *horror vacui,* vor dem Horror der Leere hat, das heißt: nicht weiß, wie einer ganz einfach mit dem anderen ohne zusätzliches Blendwerk leben soll, all dies schafft ein Umfeld wirklicher und wirksamer Gefühlskälte und Unempfindlichkeit gegenüber der Dritten Welt und ihrer Tragödie. Wir können leben, so als ob die Dritte Welt nicht existierte - obwohl wir sie für unser gutes Leben benötigen.
Entsprechendes hat auch J. B. Metz nach einer Lateinamerikareise formuliert.[8] Er schrieb über Europa und Nordamerika: „Ein alltäglicher Postmodernismus der Herzen breitet sich aus; er rückt die Not und das Elend der sogenannten Dritten Welt wieder in eine größere antlitzlose Ferne." Die Welt des Elends berührt die Welt des Reichtums nicht, weil diese sie „in eine größere existentielle Ferne rückt". Der Grund könnte sein, dass sie so - in die Ferne gerückt - nicht in Frage stellen und nicht richten kann. Aber, so fügen wir hinzu, so kann sie uns auch nicht helfen zu erkennen, wer wir sind, uns keine Zuflucht, keine Vergebung, keine Hoffnung und keine Erlösung anbieten.
Metz formuliert dies auf verschiedene Weise: Wir erleben eine „geistige Strategie der Immunisierung Europas", einen „Hang zu einem mentalen Isolationismus", ein „Krisen- und Elendsgewöhnungsdenken". Uns schlägt es nicht auf den Magen, sondern wir nehmen es „achselzuckend" hin. Und in Bezug auf die notwendige Veränderung diagnostiziert er einen „geheimen Triumphalismus", eine gewisse Arroganz, die einem Perspektivwechsel entgegensteht. Damit wir uns nicht die Wahrheit über uns selbst eingestehen müssen, entsteht ein „neuer Provinzialismus", bauen wir eine „Zuschauermentalität" gegenüber der Situation in der Welt

auf. Und er fragt: „Disponiert ein solcher Eindruck nicht zur Resignation? Oder zur Flucht in den Mythos und seine handlungsfernen Unschuldsträume?"

Diese Formulierungen, die wir in aller Freiheit wiedergeben, sind zwanzig Jahre alt. Damals schrieb auch Ellacuría brutal offen: „Unsere Zivilisation" - also nicht nur unsere Wirtschaft und Politik - „ist ernsthaft krank"[9]. Wir erleben ein „menschliches und moralisches Scheitern"[10]. Die „Zivilisation des Reichtums" der Welt des Überflusses baut auf das Grundprinzip der „Kapitalanhäufung als Motor der Geschichte und das Besitzen und Genießen von Reichtum als Humanisierungsprinzip". Die „Zivilisation der Armut" dagegen kann erlösend sein, denn sie „macht die allgemeine Befriedigung der Grundbedürfnisse zum Entwicklungsprinzip und das Wachsen gemeinsamer Solidarität zur Grundlage der Humanisierung"[11].

Diese Worte sind zwanzig Jahre alt. Und heute? Was unser Thema betrifft, so muss man zwei Dinge berücksichtigen. Erstens kann man heute sicherlich leichter an Informationen über die Tragödie der Dritten Welt kommen. Zweitens hat die Solidarität in Form von Freiwilligendiensten und Nichtregierungsorganisationen zugenommen, auch wenn dies die bekannten Probleme mit sich gebracht hat.

Was offizielle Hilfsmaßnahmen betrifft, so ist die Situation insgesamt gesehen eine Schande. Hier nur drei Zitate aus den vergangenen zehn Jahren: „Die offizielle Entwicklungshilfe befindet sich heute auf dem niedrigsten Niveau der vergangenen fünfzig Jahre" (Kofi Annan, 1999). „Die westliche Hilfe für die Dritte Welt ist nicht umfangreicher, sondern geringer geworden" (James Wolfenson, 2000), und er fügte hinzu: „Ich meine, dass dies ein Verbrechen ist." „Die Hilfe der reichen Länder ist in 15 Jahren um 25 Prozent zurückgegangen" (dies kann man in einer *Erklärung gegen den Hunger* lesen, Madrid 2006).

Damit kehren wir zum Hunger zurück, mit dem wir schon diesen Artikel begonnen haben. Er hat sich in der Dritten Welt ausgebreitet, und es scheint, als ob es ihn dort noch lange geben wird. In der genannten Erklärung kann man lesen: „Das Ziel, die Zahl der Hungernden um die Hälfte zu verringern, wird man in 145 Jahren erreichen, und nicht im Jahr 2015, wie 185 Staatschefs versprochen haben."

Trotz einiger Verbesserungen können die Entwicklungen der letzten zwanzig Jahre die Aussagen von Metz und Ellacuría nicht widerlegen. Wir spalten weiterhin „unsere Wirklichkeit von der Dritten Welt" ab, wir leben weiterhin „in einer ernsthaft kranken Zivilisation". Unserer Meinung nach sind zwei Dinge sowohl Ursache als auch Wirkung der herrschenden Entmenschlichung.

Das eine ist die Banalisierung der letzten Wirklichkeiten.[12] Für Ivan Karamasoff war die Ermordung unschuldiger Kinder eine letzte Wirklichkeit, die weder in dieser Welt noch in einer anderen Welt, dem Himmel, in dem universale Harmonie zurückgewonnen wird, zu retten ist. Nichts kann diese Morde rechtfertigen und akzeptabel machen, deshalb seine berühmte Antwort: „Wenn sie mich in diesen Himmel einladen, werde ich mich weigern einzutreten."[13] Kinder, die heute an Hunger sterben, auf Abstand zu bringen, so dass man ihre Gesichter nicht sieht, ist nie anständig. Es passiert aber und ist radikal unmenschlich.

Das andere ist eine spezifische Arroganz. Die Welt des Überflusses - es zeigt sich in offener Weise in den USA, ein wenig versteckter in Europa - scheint zu denken, das gute Leben sei ihr offensichtliches Schicksal - aufgrund von Leistungsfähigkeit, Fleiß und Fähigkeiten oder aufgrund von gegebener göttlicher Erwählung -, ein Privileg also, dessen sich die Armen dieser Erde nicht erfreuen. Diese Überzeugung bezüglich des eigenen Geschicks bringt - bewusst oder unbewusst - eine *metaphysische* Arroganz, so könnte man sagen. Für die Welt des Überflusses ist es zwar beklagenswert, dass es Arme und das Elend der Dritten Welt gibt, aber dies bringt nicht die Fundamente der Wirklichkeit ins Wanken. Sicherlich würden sie wanken, wenn es dieses gleiche Elend in der Ersten Welt gäbe. Diese Haltung nach dem Motto „die Wirklichkeit, das sind wir" muss nicht unbedingt eine Arroganz im ethischen Sinne oder eine Verrücktheit sein, aber sie ist sehr wirksam. Sie bewirkt, dass wir in unendlichem Abstand voneinander leben und meinen, dass die Dinge nun mal „so sind, wie sie sind", und dass dies normal sei.

## IV. Die Luft, die menschlich macht: den Opfern Namen geben, mit Mitgefühl handeln und Dankbarkeit zeigen

In dieser kranken Welt geschehen auch gute Dinge zugunsten der Dritten Welt und für die Armen. Einzelpersonen und Organisationen mühen sich ab, damit sie Nahrungsmittel, Unterkünfte, Gesundheitsversorgung, Menschenrechtsbüros ... erhalten. Die Unrechtsstrukturen werden zwar nicht verändert, aber es gibt immerhin manche ernsthaften Versuche.

Auch wenn diese wichtig sind, so bedarf es zur „Vermenschlichung einer kranken Zivilisation" anderer Tugenden und Güter, die in dialektischer Weise die Unmenschlichkeit überwinden: Wo Schweigen ist, müssen Namen genannt werden; wo Gefühlskälte herrscht, bedarf es der Compassion, des Mitleidens; wo Verachtung dominiert, muss Dankbarkeit Einzug halten. Dann entsteht Mitgefühl und Begleitung, die den Egoismus vernichten kann, und Dankbarkeit und Gnade, die die Arroganz zerstören kann. Um es anders zu sagen: Es bedarf in einem ersten Moment einer *Ent-Entmenschlichung,* und das ist nicht einfach. Schauen wir uns die damit verbundenen Aufgaben an.

*Den Armen und Opfern Namen geben:* Das durchbricht das Schweigen über auf aktive Weise verheimlichte Kriege, Unrecht und Verachtung. Aber die grundlegende Bedeutung liegt darin, dass den Opfern eine *Existenz* gegeben wird. Deshalb beharren wir vorab auf etwas, was zunächst banal erscheinen mag: dass die Armen und die Opfer einen „Kalender" bekommen, dass sie teilhaben am Existenzbereich „Zeit".

Ihnen Namen zu geben heißt auch, ihnen Würde zurückzugeben. Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür sind die Predigten von Monseñor Romero. Sie sind voll von Namen. Ich denke, dass Romero letztlich das angefangen hat, was dann später als

„geschichtliche Erinnerung" bezeichnet wurde, und zwar nicht nur im rechtlichen Sinne, sondern auch im menschlichen. Wichtig ist dabei das Grundprinzip, von dem er sich leiten ließ: Es sollen alle und jedes einzelne der Opfer beim Namen genannt werden; wenn möglich auch die Umstände der Taten und wer die Täter waren. Und so lange, wie dies dauerte, dauerte auch die Predigt.

Ihnen „Namen zu geben" spricht den Opfern Existenz zu. Sie sind durch die Welt Gottes hindurchgegangen, das gibt ihnen die grundlegende Würde zurück. Darüber hinaus aber sprach Monseñor Romero von ihnen oft in Worten tiefer christlicher Bedeutung: „Ihr seid göttliches Geschenk", „leidender Gottesknecht Jahwes". So sprach er ihnen christliche und religiöse Würde zu in einer Welt des Schweigens und der Verachtung.

*Konsequentes Mitleiden und Erbarmen:* Wunden zu versorgen und Strukturen des Todes zu zerstören ist absolut notwendig; gleichzeitig bedarf es aber auch einer Praxis des Mitleidens und des Erbarmens. Es ist die Re-Aktion des barmherzigen Samariters, dem beim Anblick des Leides sein Innerstes in Bewegung gerät. Dies humanisiert die Luft, die wir atmen.

Ohne alle anderen zu vergessen, wollen wir in diesem Zusammenhang an die Märtyrer der Gerechtigkeit und an ihren fundamentalen Beitrag zur Humanisierung erinnern. An vielen Orten ist dies nicht einfach, kann es sogar eher lästig sein: „Märtyrer" klingt nach „Horror und Blutvergießen". Bei uns ist dies anders: „Märtyrer" klingt nach „großer Liebe", die alles zu geben und aufzugeben bereit ist, auch wenn sie dadurch alles verlieren kann. Und dies zu leben bis zum Schluss. Märtyrer sind „konsequent mitleidend" wie Jesus, bis zum Kreuz. Deshalb sprechen wir von den „jesuanischen Märtyrern".

Jedes Mitleid und Erbarmen vermenschlicht, das Mitleiden aber, das zur Hingabe des eigenen Lebens führt, wenn es darum geht, die Opfer von Ungerechtigkeit zu verteidigen, ist etwas Besonderes. Es ist eine „Liebe", die gleichzeitig „Verteidigung" der Opfer ist. Die Bischofsversammlung von Puebla betonte im Zusammenhang mit der Option für die Armen den Geschenkcharakter (Gratuität) der Liebe Gottes: „ungeachtet ihrer moralischen und persönlichen Situation" (Nr. 1142). Dabei betont sie aber auch etwas noch Grundlegenderes, das normalerweise still und heimlich übergangen wird: „Gott übernimmt ihren Schutz, und er liebt sie". Die Opfer zu verteidigen heißt immer auch, sich selbst der Gefahr auszusetzen, die von Angreifern und Tätern ausgeht. Dies ist das Erbarmen und das Mitleiden der Märtyrer. Und das humanisiert, schafft Hoffnung und Freude. Und es geschieht.

*Den Opfern dankbar sein:* Was wir für die Armen und die Opfer tun, macht menschlicher. Aber nichts macht eine kranke Gesellschaft menschlicher, als sich von den Opfern heilen zu lassen und ihnen dafür dankbar zu sein. Das ist eine Erlösung, die von den gekreuzigten Völkern kommt. Durch das, was sie sind, öffnen sie uns die Augen für das, was wir sind, unsere eigene Wahrheit, die wir so sehr zu verheimlichen wünschen. Manchmal vergeben sie uns sogar und nehmen uns freundlich an. Und sie schaffen damit die Hoffnung, dass ein Zusammenleben der Menschenfamilie möglich ist.

Wir haben bereits gesagt, dass man für eine Umgestaltung der Strukturen dringend „wirtschaftliche, politische und kulturelle Modelle benötigt, die es ermöglichen, die Zivilisation des Kapitals durch eine Zivilisation der Arbeit zu ersetzen“[14]. Um aber eine kranke Gesellschaft zu heilen, müssen auch andere Dinge verändert werden. Der Egoismus muss in Großzügigkeit verwandelt werden, die Lüge in Wahrheit und die Arroganz in Gnade. Und die Armen und die Opfer müssen zu denjenigen werden, die die Orientierung bestimmen.

Dies ist Aufgabe aller. Die politischen Ideologien formulieren die menschlichen Güter mit Begriffen wie Fortschritt, Demokratie, Freiheit; heute wird noch Sicherheit und Globalisierung hinzugefügt - und siehe, die Welt segelt auf diesem Kurs, allerdings nicht im Sinne einer Vermenschlichung gegen die Entmenschlichung. Damit befassen sich eher religiöse Traditionen. Sie sprechen von fundamentalen Übeln der Menschen: Ezechiel sprach vom „Herz aus Stein“, Maria aus Nazaret im Magnifikat vom „Hochmut der Mächtigen“, Antonio de Montesinos vom „tiefen Schlaf der Teilnahmslosigkeit“. Dies alles schafft eine verseuchte Luft. Saubere Luft dagegen wird von Herzen aus Fleisch, von Einfachheit und von der Wahrheit gegenüber der Wirklichkeit geschaffen.

Und darum hat Jesus aus Nazaret sich bemüht. Während seines Lebens tat er das Gute, treu gegenüber der Wahrheit und immer voll Mitleid und Erbarmen. Und dies hielt er durch bis zum Ende, bis in den Tod. Indem dieser Jesus, Menschensohn und Gottessohn, so lebte und starb, reinigte er die Luft, die wir als Menschen atmen können.

Es mag etwas verwegen klingen, darin ein *begriffliches Modell* dafür zu sehen, wie Erlösung, die Gott uns durch seinen Christus zugesagt hat, zu verstehen ist. Es ersetzt sicherlich nicht die klassischen Modelle der Tradition, *theopoiesis, redemptio*. Aber auch wenn dieses Modell begrifflich eher bescheiden daherkommt, könnte es vielleicht helfen, das in theologaler Bedeutung zu vertiefen, was wir sagen wollten: Gott will eine kranke Zivilisation humanisieren. Jesus - und diejenigen, die seinen Spuren folgen, die Märtyrer vor allem - können bewirken, dass die Menschen saubere Luft atmen. Das schafft Hoffnung. Wir können menschlicher leben, als Geschwister, die Gott zum Vater haben.

[1] Pedro Casaldáliga, *Utopia necesaria como el pan de cada día*, unter: firgoa.usc.es/drupal/node/25478; portug. Original *Utopia necessária como o pão de cada dia* unter: servicioskoinonia.org/Casaldaliga/cartas/2006CircularPort.htm, Januar 2006.

[2] René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002, 209.

[3] Jean Ziegler, in: *El País*, 9. 5. 2005. James Wolfenson, der Ex-Präsident der Weltbank, sprach im Zusammenhang mit der Kürzung der Hilfe der westlichen Welt für die Dritte Welt von „Verbrechen“. Die Verweise für viele Informationen in diesem Artikel finden sich in meinem Buch: *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Madrid 2007.

[4] Entnommen aus *Zenit*, 23. 1. 2006.

[5] www.marca.es.futbol/champions, 12. Februar 2001.

[6] Erholung und Sport sind menschliche Grundbedürfnisse, der Kapitalismus hat sie aber zu

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, barberie y utopía*, San Salvador 2003, 63-67.

[14] Ellacuría, *El desafío de las mayorias 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 (Sobrino)[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 vormals 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. Sobrino „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

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: cahilll@bc.edu.*

Erkenntnis, dass Christus „göttlich" ist, basierte 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 zeugnishafte 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 Kultureliten 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 Wiederzulassung der Karfreitagsliturgie 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 Anfachens antijüdischer 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 Gobalization: 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

# Von der „Ponerologie" zur Theodizee: Das Übel in der säkularen Kultur

Andrés Torres Queiruga

Das Problem der Theodizee ist untrennbar mit dem des *Übels* verbunden und so alt wie die Menschheit. Deshalb hat es die Theodizeefrage auch immer gegeben, und ist sie auch heute notwendig. Dieser Artikel möchte die *grundlegende These* belegen, dass nur jene Theodizee „gescheitert" (Immanuel Kant) ist, die vorsäkulare Antworten auf eine radikal säkulare Kritik gibt. Es bleibt damit notwendig, das Problem jeweils zu aktualisieren.

## I. Theodizee vor der Moderne und die Legitimität des „verkürzten Weges"

Das Problem stellte sich schnell in seiner ganzen Schärfe: religiös im biblischen Buch Hiob im Gedicht des leidenden Gerechten in Mesopotamien; philosophisch bekam es im Dilemma des Epikur eine kaum noch zu überwindende Schärfe - „ob Gott will und nicht kann oder aber kann und nicht will ...". Es wurden zahllose und sehr verschiedene Antworten formuliert. Im Christentum uferten die Abhandlungen *Über das Böse* aus. Das *Wort* „Theodizee" aber findet sich erstmals bei Leibniz, und diesen Punkt gilt es zu bedenken.

In vormoderner Zeit war das Übel innerhalb eines Glaubens verortet, der nicht hinterfragt wurde, sondern gesellschaftlich plausibel und kulturell legitimiert war. Gott war unwidersprochen evident. Trotzdem entwickelte Epikur sein Dilemma bis hin zum Atheismus: Die Götter leben im Himmel, ohne sich um die Menschen zu kümmern. Die Christen kannten das Dilemma (Laktanz hat sich damit befasst), aber die Vorstellung, dass das Übel die Existenz Gottes in Frage stellt, war einfach undenkbar.

Es war undenkbar, weil die Situation eine *integrale Denkweise* ermöglichte, gestützt auf ein tiefgehendes Vertrauen, das durch keinerlei abstrakte Vernunft gebrochen werden konnte. Die geschichtliche Erinnerung an den rettenden Gott, die Person Jesu und sein grenzenloses Vertrauen in den Vater (*Abba*), seine unendliche Liebe und unbedingte Vergebung sicherten den Glauben angesichts der Logik des Dilemmas.

Man könnte diese Situation so zusammenfassen: „Die Vernunft ist schwach,

solange der Glaube stark ist." Es zeigt sich eine der Zeit angepasste Theodizee: ein „verkürzter Weg der Theodizee", der, wenn er gut kontextualisiert wird und man sich seiner Grenzen bewusst ist, einen bleibenden Wert behält.

## II. Die Krise der Moderne und die Notwendigkeit der Theodizee

Die Moderne brachte eine radikale Wende, indem sie die *Autonomie* einer *Vernunft* verkündete, die sich jeglichem externen und autoritären Befehl verweigert. Auch die Religion müsse sich, so bemerkte Kant, trotz ihrer „Heiligkeit" dem „Zeitalter der Kritik" stellen. Und zwar in der Weise, dass das Dilemma des Epikur für den Glauben zur tödlichen Falle wird, wenn er ihm nicht mit einer explizit kritischen und streng logischen Antwort begegnen kann.

Indem die Moderne das Übel zum „Fels des Atheismus" machte, zeigte sie, dass ein einfacher Verweis auf das „Mysterium" nicht ausreicht. Das religiöse *Zusammenleben* wird tödlich getroffen, wenn es seine *logische Kohärenz* nicht kritisch absichert. Niemand hält jemanden für anständig, der, *wenn er es wollte,* den Hunger aus der Welt schaffen könnte, dies aber - aus welchen Motiven auch immer - nicht tut. Mit noch mehr Grund wird man einen „Gott" ablehnen, der, *obwohl er es könnte,* nicht nur den Hunger, sondern auch alle anderen Gräuel, die die Menschheit kreuzigen, nicht überwinden will.

Wenn man etwas so Ernsthaftes nicht beachtet, kommt man zu fürchterlichen theologischen Begründungen. Kein geringerer als Karl Rahner hat behauptet, dass „wir die Güte Gottes zu bekennen haben, die aber eben nicht vor unserem Tribunal freigesprochen werden muss"[1]; und er zitiert die bekannten Worte des von Todeskrankheit gezeichneten Romano Guardini, der sagte, dass er im letzten Gericht sich nicht nur befragen lassen, sondern auch selber fragen werde. Und die Frage des Papstes in Auschwitz wurde von vielen als Bestätigung des Atheismus aufgefasst: „Warum, Herr, hast du geschwiegen? Wie konntest du dies hinnehmen?" Ohne es zu sagen, *erwecken die Fragen objektiv den Eindruck,* dass, wenn Gott sich entschieden hätte, „nicht zu schweigen" und „nicht hinzunehmen", Auschwitz nicht geschehen wäre. Wenn dies so wäre, hätte Epikur recht ... und auch jene, die der gleichen Logik folgen und behaupten, dass nach dem Holocaust der Gottesglaube seinen Sinn verloren hätte.

Das Übel stellt nicht einfach nur die *Art und Weise des Glaubens,* sondern die *Tatsache des Glaubens selbst* in Frage. Die Herausforderung lautet *Glaube* oder *Nicht-Glaube:* Gott oder Atheismus. Man muss sehr ernsthaft darüber nachdenken, was unter diesen Umständen eine Behauptung bedeutet, Theodizee sei unmöglich. Mindestens der Versuch ist unumgänglich. Die Herausforderung aber ist riesig: Man darf sich weder dem *Fideismus* ausliefern, noch in das „Mysterium" oder die Unerkennbarkeit Gottes flüchten, ohne vorher die Vorurteile kritisiert und neue Möglichkeiten ausprobiert zu haben.

## III. Die Theodizee in der Moderne: der „lange Weg"

Wenn die *neue* säkulare Situation die Matrix für eine neue Frage ist, die eine mögliche atheistische Negation einschließt, dann ergibt sich auch die Möglichkeit einer neuen Lösung, und zwar durch die Entdeckung eines entscheidenden Faktors: die *Autonomie der Welt* mit eigenen Gesetzen, ohne außerweltliche Einflussnahmen. Gegen alle apologetischen oder antireligiösen Topoi hat der erste Blick heute nicht gen Himmel oder Hölle, zu Gott oder den Dämonen zu gehen, sondern in Richtung der Welt und ihrer Gesetze. Glaubend oder nicht, wir wissen, dass jedes Übel seine Ursachen innerhalb der Welt hat: Die Schwarze Pest füllte Europa mit Prozessionen, HIV/Aids schafft eine Welt der Laboratorien.

Dies ermöglicht etwas radikal Neues, denn es lässt etwas erkennen, was zwar immer gegenwärtig, nun aber nicht mehr zu leugnen ist: den nicht un-mittelbar religiösen, sondern einfach und radikal *menschlichen* Charakter des Übels. Wir alle werden weinend geboren; am Ende erwartet uns der Tod; und dazwischen liegen Schuld, Leiden, angetanes oder erlittenes Leid, Naturkatastrophen oder menschliche Verbrechen. Dies ist ein menschliches Problem, und zwar noch vor jeder religiösen oder areligiösen Beschreibung. Eine solche Beschreibung kann ganz unterschiedlich ausfallen, aber immer bildet sie, strukturell gesehen, eine nachfolgende Antwort auf eine vorhergehende allgemeine Frage.

Deshalb muss eine wirklich aktuelle Theodizee einen „langen Weg" einschlagen und das Problem von seinem Ursprung her wieder aufnehmen. Persönlich meine ich, dass es notwendig ist, drei grundlegende Schritte zu unterscheiden:

Die *Ponerologie* (vom Griechischen *ponerós:* Übel) behandelt das Übel *als solches.* Da es vor allem ein *menschliches* Problem ist, gilt es zunächst, die allgemeine Struktur herauszuarbeiten. Erst danach macht es Sinn, die religiösen oder nicht-religiösen Implikationen zu diskutieren, also die schon verschiedenen *Antworten* auf dieses Problem darzustellen.

Die *Pisteodizee* (vom Griechischen *pistis:* Glaube, hier im weiteren Sinn einer Kosmovision gemeint) versucht, die globale Antwort angesichts des Übels zu begründen, zu „rechtfertigen". Solche „Pisteodizee" ist die eines Sartre, der verkündet, dass das Übel die Welt ins Absurde führt, oder die eines Agnostikers, der unfähig ist zu entscheiden, oder die eines Glaubenden, der in Gott die Behauptung von Sinn begründet.

*Der Autor*

*Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in Coruña, Spanien, ist Doktor der Philosophie und der Theologie. Von 1968 bis 1987 unterrichtete er Fundamentaltheologie in Santiago de Compostela und ist heute Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Salamanca. Er ist Mitbegründer der spanischen Gesellschaft für Religionswissenschaft. Veröffentlichungen u.a.: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (Frankfurt 1996); Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion (Darmstadt 2008); Esperanza a pesar del mal (Santander 2005). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Das Geheimnis von Jesus dem Christus" in Heft 3/2008. Anschrift: O. Courraliña 23 G, 15705 Santiago de Compostela, La Coruña, Spanien. E-Mail: atorres@usc.es.*

Die *Theodizee* ist dann der besondere Fall einer „christlichen Pisteodizee", das heißt, *eine* Antwort unter anderen möglichen Antworten. Für sie ist charakteristisch, dass sie mit anderen religiösen „Pisteodizeen" verwandt ist und in kritischem Gegensatz zu nicht-religiösen und agnostischen „Pisteodizeen" steht.
Unsere Abhandlung wird hier sehr komplex, soll aber ihre Klarheit nicht verlieren.[2] Deshalb werde ich mich auf das Wesentliche konzentrieren und möchte vor allem die unvermeidliche Notwendigkeit und die Möglichkeit einer *neuen* Theodizee betonen.

## IV. Die *Ponerologie:* Die Unmöglichkeit einer Welt ohne Übel

Die *Ponerologie* stellt eine unverzichtbare Vermittlung dar. Auf die klassische Frage „Woher kommt das Übel?" lautet eine unmittelbare Antwort, die sich der Autonomie der Welt bewusst ist: *aus der Welt selbst.* Niemand schreibt heute die Ernte oder die Pest Engeln oder Dämonen zu. Alles Übel hat eine Ursache in der Welt, und die *Wissenschaft* weiß, dass dies aufgrund ihrer Gesetze *unvermeidbar* ist.
Die *Philosophie* muss aber zu den letzten Gründen vordringen. Bleibt also eine zweite Frage: Wenn das Übel in dieser Welt unvermeidlich ist, heißt dies auch: unvermeidbar in *jeder* Welt? Wäre nicht eine Welt möglich, deren Verfassung Konflikte, Brüche, Verbrechen und Leiden verhindert: eine *Welt ohne Übel?* Hier zeigt sich der harte Kern des Problems. Die *Vorstellungsfähigkeit* bejaht diese Frage: Sie stellt dem „Realitätsprinzip" Mythen und kindliche Allmachtsphantasien entgegen. Aber die begriffliche Anstrengung zeigt, dass eine Welt ohne Übel unmöglich ist.
Nachdem die Philosophie alle konkreten Ursachen analysiert hat, entdeckt sie, dass die letzte Wurzel des Übels die *Endlichkeit* ist. Dies formuliert schon der allgemeine Menschenverstand: „Nicht alle finden es gut, wenn es regnet" und „Man kann keine Tortillas machen, ohne Eier zu zerstören". Und auch die Philosophie formuliert dies: „Jede Festlegung ist auch Negation" (Spinoza). Und Leibniz proklamierte, wenn auch mit einem Hang zu Rationalismus und hinter theologischen Restbeständen versteckt, die grundsätzliche Unvollkommenheit der Schöpfung. Indem man den dynamischen Charakter jeden endlichen Werdens entdeckt, bestätigt man die kosmische und biologische, die soziale und geschichtliche Evolution. Deshalb ist es - *abseits konkreter Auseinandersetzung* - heute sehr schwer, wenn nicht unmöglich, die Möglichkeit einer perfekten Welt zu behaupten.
Die Endlichkeit schließt *notwendigerweise* eine umfassende Vollkommenheit aus, und zwar aus dem gleichen Grund wie ein Kreis kein Quadrat sein kann oder es kein hölzernes Eisen geben kann. In diesen Beispielen ist der Widerspruch noch recht offensichtlich, da sie sich auf eine anschauliche Dimension begrenzen.

Wenn die Dimensionen aber komplexer werden, wird es schwieriger: Nur wenige erfassen in der euklidischen Geometrie unmittelbar, dass ein rechtwinklig-gleichseitiges Dreieck unmöglich ist. Je mehr man sich mit der Welt befasst, umso komplizierter wird sie. Aber die Struktur ist identisch: Eine endlich-perfekte Welt wäre eine endlich-unendliche Welt: ein quadratischer Kreis, ein Widerspruch.
Die Konsequenz ist entscheidend. *Jede* Welt, die existieren kann, wird notwendigerweise endlich sein: Es ist unmöglich, eine Welt ohne Übel zu *denken.* Wie die Welten auch immer aussehen mögen, ihre Elemente und Ausdrucksweisen mögen sich unterscheiden; aber weil sie begrenzt sind, werden sie immer dem Streit und dem Leiden ausgesetzt sein. Wenn Leben auf anderen Planeten existierte, könnten wir nicht wissen, *welche* Probleme, Krankheiten oder Konflikte sie haben; aber es gäbe sie. Sie wären in Form und Qualität anders als die uns bekannten, aber es müsste sie geben. Es gäbe „Übel".
Diesem Gesetz entkommt auch die *Freiheit* nicht. Eine *endliche* Freiheit - erkenntnismäßig begrenzt aufgrund interner Bedingungen und auferlegt durch nicht zur Verfügung stehende Optionen - ist unvermeidlich dem Irrtum und dem Scheitern ausgesetzt. Schon die Kirchenväter lehnten die Möglichkeit einer endlichen, sündenfreien Freiheit ab[3] und unsere Erfahrung bestätigt dies jeden Tag.
Eine wichtige Beobachtung: Dass das Übel in einer endlichen Wirklichkeit unvermeidlich ist, heißt nicht, dass diese schlecht ist. Es bedeutet nur, dass sie „auf endliche Weise gut" ist, dass sie vom-Übel-betroffen-gut ist, dass also die Möglichkeit und oftmals auch die Realität des Scheiterns nicht ausgeschlossen ist. Der Hl. Thomas hat dies in dem Satz zusammengefasst, dass „was versagen kann, auch einmal versagt"[4]. (Deshalb lehne ich den Ausdruck „metaphysisches Übel" ab: Die Endlichkeit ist kein „Übel", sondern nur die Bedingung seiner Möglichkeit[5]; es gibt nur „physische" und „moralische" Übel.)

## V. Die Pisteodizee als allgemeine Frage

Weil das Übel unvermeidbar ist, stellt es ein Problem für alle dar. Es gibt eine allgemein relevante Frage: Welchen Sinn hat die Existenz des Übels und wie begegnen wir ihm kohärent und im Sinne des Lebens? Ob wir es wollen oder nicht, alle sind wir darin verwickelt und alle haben wir eine gemeinsame Vision, bekennen wir einen existenziellen „Glauben". Dieser muss, damit er intersubjektiv kommuniziert werden kann, seine Begründungen offenlegen und Schwierigkeiten aus dem Weg räumen: Er muss sich „rechtfertigen", indem er seine *Pisteodizee* ausarbeitet.
Wenn es ein *Nichtglaubender* ist, trennt er den religiösen Faktor ab: „Glaube" als pessimistischer wie bei Schopenhauer oder als übermenschlicher wie bei Nietzsche, hoffnungslos wie bei Sartre oder heroisch wie bei Camus ... Ein *Glaubender* beachtet den religiösen Faktor: magisch oder personalistisch, mystisch oder prophetisch, in Zurückweisung der Welt oder in deren Umgestaltung ... Ein *Agnostiker* schließlich lehnt das Religiöse weder ab noch erkennt er es an.

Letztlich sind dies aber alles *Pisteodizeen*, mit ihren Vorteilen und ihren Schwierigkeiten.
Prinzipiell fehlt es keiner an Legitimität, aber alle müssen ihren Wahrheitsanspruch rechtfertigen. Auch die christliche. Und dies ist genau die Aufgabe der *Theodizee*.

## VI. Die Theodizee als christliche Pisteodizee

### 1. Offenlegung des epikureischen Dilemmas

Nun wird die entscheidende Bedeutung der ponerologischen Vermittlung deutlich. Nur sie ermöglicht eine *kritische* und *säkulare* Perspektive auf das Dilemma des Epikur. Indem man die gesamte Topographie des Problems ausbreitet, wird die verborgene Falle sichtbar, die das Dilemma scheinbar unbezwingbar macht. Es zeigt sich, dass *ohne kritische Prüfung* die Möglichkeit einer Welt ohne Übel vorausgesetzt wird. Indem die Ponerologie deren Unmöglichkeit aufzeigt, belegt sie die Absurdität der Frage: Mit der Frage, ob Gott „kann, aber nicht will" oder „will, aber nicht kann", versucht man, quadratische Kreise zu schaffen. Indem man dies aufdeckt, stellt man sich dem wirklichen Problem, ohne sich in Rhetorik zu verstricken oder die Drohung eines „falschen Glaubens" zu verbreiten, der so viele Antwortversuche durchzieht.
Mit dieser Freilegung verschwindet nicht das Problem des Übels, es wird aber ein Pseudoproblem aus dem Weg geräumt, wodurch es möglich wird, an die *wahre Frage* zu gelangen. Und diese kann nur lauten (man entschuldige den Anthropomorphismus): Wenn Gott wusste, dass die Welt unvermeidlich dem Horror des Übels ausgesetzt ist, warum erschuf er sie trotzdem? Dies ist eine harte Formulierung, sicher, aber nun, da die logische Absurdität überwunden ist, kann man sie beantworten, ohne die göttliche Güte zu leugnen oder seine Allmacht in Frage zu stellen.
Die *Allmacht* kann behauptet werden ohne einen fremdartigen Rückgriff auf einen endlichen Gott, wie ihn Voltaire angedeutet und letztlich Hans Jonas populär gemacht hat. Ein verzweifelter Rückgriff im Rahmen des ehrenwerten Versuchs, die Infragestellung der göttlichen Güte abzuwehren. Aber, so fügt Xavier Tilliette hinzu: „Man sollte genau wissen, was man mit diesem Anthropomorphismus anrichtet, der zum Elend des Menschen noch die Ohnmächtigkeit Gottes hinzufügt."[6] Und Rahner erinnert mit einer nicht sehr vornehmen Formulierung daran, dass uns Gott nicht aus dem „Dreck und Schlamassel" befreien kann, „wenn es Gott - um es einmal grob zu sagen - genauso dreckig geht"[7]. Ein falscher Rückgriff also, der auf ein definitiv absurdes und widersprüchliches Gottesbild aufbaut. Das Dilemma baut auf die Vorannahme, dass die Allmacht, weil sie „vox relativa" und nicht nichtiger Bezugspunkt eines absurden *flatus vocis* sei, nur Sinn mache als Fähigkeit, absolut alles tun zu können, was „etwas" ist. Gott aber ist wahrhaft allmächtig, auch wenn „er kein hölzernes Eisen machen kann".
Das gleiche gilt für die *Güte Gottes*, weil sie das ist, was die biblische Tradition

immer betonte: Die unendliche Güte Gottes offenbarte sich von der ursprünglichen Offenbarung im Exodus an als mitleidend und befreiend, als Anti-Übel. Unzählige Male wiederholten Propheten dies mit ihrem unablässigen Aufruf, mit Ihm gegen Leid und Ausgrenzung anzugehen, Witwen und Waisen zu schützen. Jesus offenbarte es endgültig, indem er zum letzten Kriterium für die Annahme Gottes machte, „die Hungrigen zu speisen und die Nackten zu kleiden".

## 2. Die Logik des „Trotzdem" und die eschatologische Hoffnung

Es bleibt noch eine weitere wichtige Folgerung. Es ist Absicht, dass wir hier von „unvermeidlich" (statt von „notwendig") sprechen: Damit soll jegliche *teleologische Verunreinigung* vermieden, jegliche Form von *Zweckbestimmung* ausgeschlossen werden, die das Übel als notwendiges *Mittel* für etwas erklären würde. Es geht darum, die vielfältigen begrifflichen Fallen zu meiden. Wenn wir vom Ganzen sprechen, geschieht es leicht, dass wir „Bedingungen der Möglichkeit" mit „Mitteln für" durcheinanderbringen. Wenn ich zum Beispiel, wie es normalerweise die „irenäischen" Theodizeen tun, sage, dass Gott eine endliche Welt inklusive Übel geschaffen hat, *damit* Freiheit oder höhere Werte möglich sind ..., dann scheint meine Rede das genaue Gegenteil zu implizieren: Gott hätte eine Welt und eine vollkommene Freiheit schaffen können, tat es aber nicht, *damit* ... Ohne es zu wollen, läuft man so Gefahr, die Vorstellung einer Zweckbestimmung einzufügen. (Tatsächlich wurzelt in genau diesem Punkt die entscheidende Kraft - und die Schwäche - der Argumentation von John L. Mackie gegen die - von ihm so verstandene - theistische Haltung ...).[8]

Entscheidend ist aber die Durchsetzung einer anderen Logik. Gegen ein „notwendig für" ist vorrangig von einer „Logik des Trotzdem" zu sprechen, die den Charakter des „Unvermeidlichen", das heißt: des *Faktischen*, des *Unableitbaren* und des *Nicht-zu-Rechtfertigenden* des Übels unterstreicht. Gott liebt die Welt an sich und er liebt sie *trotz* ihrer Endlichkeit und all dessen, was sie zustande bringt, denn die Endlichkeit ist kein „Mittel für", sondern *die konkrete Sache selbst*, ihre einzig mögliche *Seinsweise*. Das Übel ist absolut nicht gewollt, aber unvermeidlich; deshalb liebt Gott die Welt *trotz* des Übels und er liebt sie in *einzigartiger Weise*, weil es keine andere Möglichkeit ihrer Existenz gibt.

Und er liebt sie, weil sie es *wert ist:* Obwohl sie unvollkommen und vom Übel betroffen ist, ist die Welt *gut*. Sie ist auf dynamische Weise gut, behauptet sich gegen ihre Unvollkommenheiten und versucht kontinuierlich, diese *zu überwinden*. Die christliche Theodizee weiß, dass sie nie einen vollständigen Sieg erlangen kann, aber sie rechnet in der Geschichte mit dem „erst recht"[9] unermüdlicher und großzügiger göttlicher Hilfe, mehr noch erwartet sie eschatologisch den endgültigen Sieg.

Diese Hoffnung auf die Hilfe in Gott ist das *Spezifische* religiöser Theodizeen. Die christliche sieht dies im Geschick Jesu symbolisiert und unüberbietbar bestätigt. Sein *Tod* zeigt die Unvermeidlichkeit des Übels; seine *Auferstehung* - die die Auferstehung aller ankündigt - aber zeigt, dass dieses Übel endgültig

überwunden werden kann. Schließlich *will und kann* Gott - entgegen dem Dilemma des Epikur - das Übel besiegen. Der Tod als das Letzte der Übel wird besiegt, „damit Gott alles in allem sei" (1 Kor 15,28), derart, dass „die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll" (Röm 8,18).

## VII. Ein letzter Einwand

Man kann diese Antwort akzeptieren oder auch nicht, aber niemand kann ihr Inkohärenz vorwerfen. Gut ist aber sicher, wenn man noch beachtet, dass das letzte Element dieser Kohärenz eine Schwierigkeit betont. Indem die *religiöse* Kohärenz eschatologisch eine Endlichkeit ohne Übel erwartet, scheint sie dem *philosophischen* Ergebnis der Ponerologie zu widersprechen. Ein ungeheuerliches Problem. Man versteht, dass sogar Schillebeeckx angesichts dieses Einwands im Rahmen eines ganz ähnlichen Diskurses zurückgewichen ist: „Endlichkeit als solche schließt nicht per se Leiden und Tod ein. Wäre das der Fall, dann wäre der Glaube an ein nachirdisches, erhöhtes Leben - das jedoch ein Leben *endlicher* Wesen bleibt - ein innerer Widerspruch."[10]

Vielleicht hat er es etwas zu schnell aufgegeben, an die Möglichkeit einer Antwort zu glauben. Ich meine, dass man mit einer entsprechend differenzierten Fragestellung dem Einwand begegnen kann. Der Einwand erhält seinen Sinn vor allem *innerhalb einer religiösen Pisteodizee.* Insofern muss man ihm auch innerhalb dieser spezifischen Argumentation begegnen, weshalb man - jetzt - sehr wohl auch auf das *Mysterium* zurückgreifen kann und muss: Man kann Kohärenz nicht verweigern, aber man kann auch nicht vollkommene Klarheit verlangen. Anselm sagte: „auf vernünftige Weise verstehen, was nicht verstehbar ist"[11].

Aus dieser notwendigerweise eher demütigen Haltung heraus scheint es nun möglich zu zeigen, dass der Einwand 1.) die Kohärenz des bis hierher Ausgeführten nicht durchbricht und zerstört und dass er 2.) mit Argumenten beantwortet werden kann, die das bisher Gesagte modifizieren, ohne es aufzuheben. Es handelt sich im Folgenden um drei Argumente aus dem Bereich der *menschlichen Erfahrung,* weshalb sie sich einer rationalen Kontrolle auch nicht entziehen.

Der Heilige Irenäus hat schon eine Antwort versucht. Angesichts des Einwands der Heiden, dass der Erlöser ausbleibe, antwortete er mit dem Argument der *notwendigen Vermittlung der Zeit.* Das, was am Ende der Zeit möglich ist, ist nicht immer auch schon am Anfang möglich: Die Mutter kann einem Säugling noch keine solche Nahrung geben, die sie ihm später geben kann.[12] Dies hilft, eine wichtige Frage zu beantworten: Warum hat Gott uns nicht in endgültiger Vollkommenheit geschaffen, frei von Übel? Die Antwort ist klar: Weil es unmöglich war. Die Person wird erst sie selbst in einem langsamen und freien Reifen in der eigenen Geschichte: Ein Mann oder eine Frau, schon als Erwachsene geschaffen, wären nicht sie selbst, sondern etwas Gespenstisches: ohne Halt und Bestand auch für sie selbst. Sie wären wie gerade Geborene oder wie reine Unvereinbarkeit.[13]

Es bleibt aber die schärfste Frage: Ist eine vollkommene Erlösung denkbar, ohne die Endlichkeit zu durchbrechen? Hier stoßen wir an letzte Grenzen, an denen die Vernunft, genährt durch religiöse Erfahrung, Intuitionen aufnimmt, die sie zwingen, sich bis vor das Mysterium hin auszudehnen. Aber die menschliche Erfahrung kennt einen Charakterzug, der - von der philosophischen Vernunft kontrollierbar - diese Möglichkeit eröffnet: die „unendliche" Öffnung des Geistes, denn nichts Endliches kann das Streben des Willens und die Weite des Verstandes ausfüllen. Dies haben sowohl der Idealismus wie Blondel und der transzendentale Thomismus eingehend bearbeitet. Die Person charakterisiert eine einzigartige und sehr eigentümliche Spannung, nach der die Endlichkeit in gewisser Weise bis in den Bereich des Unendlichen hineinreicht. Indem er sich beim Heiligen Thomas bedient, spricht Bernhard Welte in diesem Zusammenhang von der „endlichen Unendlichkeit".[14]

Diese Besonderheit öffnet eine weitere grundlegende Möglichkeit: Diese Öffnung auf die Unendlichkeit hin kann ganz ausgefüllt werden, so dass die Endlichkeit von der Wirksamkeit des Übels erlöst wird, ohne dass das Übel ganz überwunden wird. Die Ponerologie zeigt, dass dies unter den Bedingungen der Zeit und der geschichtlichen Materie unmöglich ist. Andere, durchaus *bekannte* Erfahrungen - immerhin die höchsten und innersten menschlichen Erfahrungen - zeigen aber auch, dass es nicht notwendigerweise unmöglich ist, diese Bedingungen zu überwinden. Ich beziehe mich hier auf die Erfahrung *der Liebe als personale Vereinigung*. In ihr geschieht eine Form des Austauschs der Identitäten: „Alles, was mein ist, ist dein, und alles, was dein ist, ist mein."

In der Kunst hat Richard Wagner eine alte, mittelalterliche Tradition aufgegriffen, um auf ausgezeichnete Weise die Ekstase der Liebe zu beschreiben: „Du Isolde, Tristan ich, nicht mehr Isolde!"[15] Hegel, den das Thema von Jugend an bedrängte, öffnete *von der Philosophie* her die Tiefendimension dieser Erfahrung: „Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Bewusstsein, Gefühl dieser Identität, dieses außer mir und in dem Andern zu sein, ist die Liebe."[16] Und in der *mystischen Erfahrung* des Johannes vom Kreuz spricht dieser - überraschend und mutig - von der Erfahrung in *diesem* Leben, wenn er sich explizit auf Gott bezieht: „Denn da der Mensch hier mit Gott eins geworden ist, ist er in gewisser Weise Gott durch Teilhabe [...] Daher gibt auch er immer wieder Gott an Gott in Gott, so wie Gott sich ihm immer wieder mit freiem und gnadenvollem Willen gibt, da sein Wille um so freier und selbstloser ist, je mehr er mit Gott geeint ist; und das ist eine wahre und ungeteilte Gabe des Menschen an Gott."[17]

Mehr bleibt mir nicht zu sagen. Die Überlegungen berühren hier die letzten Ausläufer des Seins, dort, wo sich, wie Plotin und Schelling betonen, in der „Verzückung der Vernunft" nur noch Anzeichen einer möglichen Antwort finden lassen. In gewisser Weise aber erfassen wir intuitiv, dass die Liebe Gottes das scheinbar Unmögliche vermag: eine gewisse „Verunendlichung" der endlichen Person, denn in der Seligkeit kann sie sagen: „Alles Gottes ist mein." In Umkehrung der falschen Hypothese, wonach eine vollkommene Schöpfung möglich

gewesen wäre, gibt es keine Entfremdung: Es gibt eine unerhörte Ausweitung der *eigenen Identität* und deshalb der *eigenen Freiheit*, weil die Person in dem vollendet wird, was sie *vorher gewählt* hat.

Schließlich scheint unser Ergebnis zu sein, dass das Dilemma eines schlechten Sprachgebrauchs - wonach ein Fortschritt der Geschichte nur durch deren Überwindung möglich ist - zu einem Widerspruch wurde, der entweder die Größe oder die Güte Gottes in Gefahr brachte. Die große Wahrheit lautet aber, dass Gott schließlich das Böse überwinden *kann und will*. Nur seine Liebe ist es, die - für und mit uns - die Last der Zeit trägt. Dies ist ein oftmals hartes und schreckliches Ergebnis, aber aus der Sicht des Glaubens zeichnet sich am Ende ein großer Sieg ab: „Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal" (Offb 21,4), „damit Gott alles in allem sei" (1 Kor 15,28).

[1] Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV, Einsiedeln u.a. 1980, 464.

[2] An anderer Stelle werde ich diesen Prozess deutlicher erklären und hoffe, bald eine Monographie dazu vorlegen zu können. Vgl. auch meinen Beitrag *Replantamiento actual de la teodicea: Secularización del mal, „Ponerología", „Pisteodicea"*, in: M. Fraijó/J. Masia (Hg.), Cristianismo e Ilustración, Madrid 1995, 241-292.

[3] Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II/1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 192-203.

[4] STh I, q. 48, a.2, ad 3.

[5] Vgl. Vladimir Jankélévitch, *Le mal*, Paris [2]1998.

[6] Xavier Tilliette, *Aporétique du mal et de la espérance*, in: Teodicea oggi?, Archivio di Filosofia 56 (1988), 431.

[7] Paul Imhoff/Hubert Biallowons, *Karl Rahner im Gespräch*, Bd. I: 1964-1977, München 1982, 246.

[8] John L. Mackie, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985, passim, 246-248.251-280.

[9] Dies ist die paulinische Logik des *pollô mallon* (Röm 5,9.15.17).

[10] Edward Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, Freiburg u.a. 1977, 819; vgl. 710f.

[11] „Rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse" (*Monologium* 64).

[12] *Adv. Haer.* IV, 38,1.

[13] Auch der Heilige Irenäus sah das schon sehr klar; vgl. A. Orbe, *„Homo puer factus" (En torno de san Ireneo, Adv. Haer. IV, 38,1)*, in: Gregorianum 46 (1965), 481-544.

[14] Berhard Welte, *Über das Böse*, Freiburg u.a. 1959, 15-17.

[15] Richard Wagner, *Tristan und Isolde*, II,2.

[16] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II. Band, Halbband 2, Hamburg 1966, 75.

[17] Johannes vom Kreuz, *Die lebendige Liebesflamme*, Freiburg 2000, 174 (Lied III, Nr. 78). Zu diesem Thema bei Meister Eckhart vgl. G. Jarczyk/J.P. Labarrière, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris 1995, 154-163.

Aus dem Spanischen übersetzt von Ludger Weckel

# Gewalt und Religion

## Das Böse im Zentrum des monotheistischen Glaubens

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Gewalt ist so sehr zu einem gravierenden Aspekt in gegenwärtigen Gesellschaften geworden, dass sie eine echte Herausforderung für das moralische Bewusstsein unserer Zeit bildet. Ihre Allgegenwart erscheint angesichts einer Situation paradox, in der unser Verständnis der natürlichen wie der gesellschaftlichen Phänomene, der wissenschaftliche Fortschritt und die Errungenschaften der Vernunft sowie das Bewusstsein vom Wert und vom Respekt vor dem Leben sich in unbestreitbarer Weise behaupten.

Ausgerechnet in dem Jahrhundert, das wir hinter uns lassen, und in jenem, das wir gegenwärtig beginnen, zeigt sich die Gewalt in ihrer tückischsten und zynischsten Form und mit einer Raffinesse, die wahrscheinlich noch die schlimmsten Phasen der Menschheitsgeschichte um vieles übertrifft. Völkermorde und „wissenschaftlich" geplante Folter, Verfolgungen jeglicher Art, Rassismus und „ethnische Säuberungen", erzwungener Exodus ganzer Bevölkerungen und ungeschützter gesellschaftlicher Gruppen, menschenverachtender Terrorismus, eine wachsende Trennung von Menschen und/oder sogar ihr Ausschluss aus wirtschaftlichen, ethnischen und religiösen Gründen ... All dies geschieht auf individueller wie auf kollektiver Ebene und zielt letztlich auf nicht mehr und nicht weniger als auf den einfachen und grausamen Wunsch, den Anderen zu zerstören. All dies ist heute traurigerweise Teil unserer alltäglichen Wirklichkeit.

Die Sache, um die es geht, ist noch gravierender. Sie berührt nicht nur die Frage der Rechtschaffenheit politischer Richtungen oder Ideologien, sondern auch viele religiöse Praxisformen und die Religionen überhaupt, einschließlich der großen Religionen, insbesondere der monotheistischen. Dies umfasst sowohl das religiöse Wissen als auch die Praxis. So ist es eine Tatsache, dass die monotheistischen Religionen, die einen Schöpfer-Gott verkünden, einen transzendenten Gott, einen Gott als unablässige Quelle des Lebens in allen seinen Dimensionen, heute gleichzeitig mit dem Vorwurf konfrontiert werden, Ursprung von Gewalt und Tod zu sein.

Unsere erste Frage lautet daher, wie der monotheistische Glaube mit der Gewalt und dem Bösen zusammenhängt und welche Elemente sich in ihren heiligen Texten und in ihrer religiösen Organisation finden lassen, die geeignet wären, die Gewalt und das Böse in nützlicher und bald schon fruchtbarer Weise zu überwinden.[1]

Mit diesem Beitrag soll aus der Perspektive der Theologie auf die Gewalt geblickt werden, die in den monotheistischen Religionen gegenwärtig ist. Insbesondere

geht es darum, den Fokus auf ihr Verständnis von Gott als Quelle und Schöpfer des Lebens zu richten. Dazu gehen wir in einem ersten Schritt von der Tatsache aus, dass die Beziehung zwischen Leben und Gewalt während der gesamten Menschheitsgeschichte immer ambivalent war.[2] Heute allerdings, am Beginn unseres neuen Jahrtausends, hat diese Tatsache kräftigere Züge und eine größere Sichtbarkeit erlangt. In einem zweiten Schritt werden wir die Fragen behandeln, die sich an der monotheistischen Identität als möglicher Quelle der Gewalt entzünden. Dann werden wir versuchen, ihre historischen Wurzeln und deren prägende Prinzipien, ihre Übereinstimmungen und Unterschiede zu erschließen. Schließlich werden wir uns fragen, wie eine Theologie, die aus den Monotheismen hervorgeht, zu einer aktiven Rolle finden kann - und zwar in der Zukunft einer Menschheit, die die Gewalt überwinden und friedlich zusammenleben muss.

## Fanatismus und Gewalt: das maßlose Gesicht des Bösen

Ein Fanatiker ist jemand, der sich durch das Göttliche inspiriert und erleuchtet sieht. Jemand mit blindem, maßlosem und intolerantem religiösen Eifer. Vor allem jemand, der blind einer Partei oder einer Lehre anhängt und keinerlei abweichende Sichtweisen darüber erträgt, was den Gegenstand seines Eifers bildet.[3] Damit verkehrt der Fanatismus das Wesen des Menschen in einen Geist, der vom Körper, von der Erde und von allem Profanen losgelöst ist, mit dem Ziel, alles zugunsten des Himmels besser zu beherrschen.[4]

Die Verachtung jeglicher Lust und Lebensfreude ist typisch für den Fanatismus und wird zu einem guten Boden für Gewalt, das Böse und die Verformung des Menschen. Wo eine Ethik und ein Pflichtbewusstsein mit Glück und Gelassenheit unversöhnlich scheinen, da zeigt sich ein Übermaß an destruktiven Werten bei sich selbst und bei anderen. Solche destruktiven Werte sind zum Beispiel Unnachgiebigkeit, Intoleranz, Unbarmherzigkeit und Gewalttätigkeit. All dies weist darauf hin, dass der Fanatismus nicht erlaubt, die Dinge anders zu betrachten als mit den Augen des Todes. Dabei ist die Logik des Todes nichts anderes als die Logik des Bösen.[5]

Diesem ernsten Problem liegt die Frage nach der Identität des monotheistischen Glaubens zu Grunde, insbesondere die Frage nach der Identität des Gottes im Zentrum dieses Glaubens. Der Schritt in die Richtung zum Glauben an einen einzigen Gott war ein wichtiger Schritt in der religiösen Geschichte der Menschheit. Allerdings ist die Gottesvorstellung selbst dynamisch und in fortschreitender Bewegung und verlangt daher immer neu, von den Menschen verstanden zu werden. Die Gottesvorstellung ist nichts Statisches oder etwas, das einmal für alle Zeiten festgelegt worden wäre.

Abgesehen davon, dass ihre grundlegenden Heiligen Schriften eindeutige und unzweifelhafte Lehren hin zum Frieden und weg von der Gewalt beinhalten, sind

die Texte der monotheistischen Religionen keineswegs einfach oder frei von Mehrdeutigkeiten, was unsere Aufmerksamkeit verlangt. So verschleiern die Schriften die Gewalt, die uns heute entsetzt, keinesfalls, sondern sie stellen diese Gewalt sogar heraus. Um einen Gott des Bundes und des Friedens zu offenbaren zögern die Schriften nicht, ihn in gefährlicher Weise mit allen Arten der Gewalt zu konfrontieren. So zeigen sie, dass der Friede seinen Preis hat und nicht so einfach zu haben ist. Sie zeigen außerdem, dass der Inhalt ihrer Seiten keine frömmelnde Geschichte bietet, sondern eine Erfahrung der Erlösung, die sich anschickt, die ganze Wirklichkeit des Menschen zu umfassen, einschließlich der negativen Dimensionen der Gewalt, des Leidens und des Todes.

## Monotheismen und das Gottesbild

Monotheismus bezeichnet eine Religion, die an einen einzigen Gott glaubt, und die davon ausgeht, dass alle anderen Gottheiten lediglich Götzen ohne Bestand sind. Trotz aller Fortschritte, die heute durch den interreligiösen Dialog und durch die Öffnung gegenüber dem Pluralismus in allen seinen Dimensionen erreicht wurden, bleibt die Definition des Monotheismus noch immer die einer Lehre, die einen einzigen Gott allein verehrt und glaubt. Hier beginnen ernsthafte Fragen danach, ob die monotheistischen Religionen nicht ausschließende und erobernde Religionen, vor allem aber, ob sie nicht Quellen der Gewalt darstellen.[6]
An diesem Punkt, so scheint es, tritt das Nachdenken über die Rolle der Monotheismen in der Welt von heute in das Bewusstsein. Wenn jede Religion berufen ist, sich angesichts der großen Probleme der Menschheit zu positionieren, Probleme wie die Frage nach Gerechtigkeit und Frieden, und wenn es die Herausforderung der Religionen ist, Hilfen anzubieten, welche die Ursachen und Wirkungen von Ungerechtigkeit und Gewalt eindämmen, dann scheint es eindeutig zu sein, dass der Monotheismus eine eigene und besondere Position einnimmt, weil er sich einem einzigen und transzendenten Gott verpflichtet weiß, der den Kern seines Glaubens ausmacht. Inmitten von Gewalt und Krieg, die den Planeten verwüsten und die menschliche Geschichte in Blut baden, sind die Texte der monotheistischen Offenbarungen angefragt, auf ihre jeweils unterschiedliche Weise Antworten zu geben, die die Gewalt begrenzen, und zwar in passender Übereinstimmung mit den Zeiten, Räumen und Kulturen, aber vor allem in

*Die Autorin*

*Maria Clara Lucchetti Bingemer ist Professorin und Dekanin des Zentrums für Theologie und Humanwissenschaften an der Päpstlichen Katholischen Universität (PUC) von Rio de Janeiro. Zehn Jahre lang leitete sie das Loyola-Zentrum für Glaube und Kultur an der PUC. Sie promovierte 1989 in Systematischer Theologie an der Universität Gregoriana in Rom. Verheiratet, drei erwachsene Söhne.*
*Veröffentlichungen u.a.: Violência e religião. Três religiões em confronto e dialogo: Cristianismo, Judaismo, Islamismo (2001); Um rosto para Deus? (2005); Simone Weil – A força e a fraqueza do amor (2007). Anschrift: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teologia (TEO), Rua Marquês de São Vicente, 225, Edificio Cardeal Leme 11 andar, Caixa Postal 38097, 22453-900 Rio de Janeiro/RJ, Brasilien. E-Mail : agape@puc-rio.br.*

Übereinstimmung mit der jeweils besonderen Perspektive ihrer eigenen Botschaft. Wo sich die monotheistischen Religionen unfähig zeigen, die Ursachen der Gewalt zu bekämpfen, bleiben sie herausgefordert, dabei zu helfen, den Sinn beziehungsweise den Wert der reinigenden Prüfung und der Erlösung aufscheinen zu lassen, der sich auf dem allertiefsten Grund jeder realen Gewalt und Gewalttätigkeit zeigt.[7]

Eine dringliche Aufgabe für die Menschen in diesem neuen Jahrtausend besteht darin, dass die Völker und Individuen in Würde und Respekt voreinander auf dieser Erde zusammenleben. Darin besteht der seit Alters her verheißene Weg für die monotheistischen Religionen, die das Kommen einer göttlichen Herrschaft über alle Menschen ankündigen. Dies gilt auch für die mystischen Religionen des Ostens[8], die auf der Suche nach einer universalen Harmonie sind. Eine solche Perspektive wurde auch durch die Revolution der westlichen Aufklärung im 18. und 19. Jahrhundert verkündet, die den Bürgern Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit anbot. Allerdings scheint diese Aufgabe bis heute unerledigt: Die Religionen haben es nicht geschafft, den Frieden zu schaffen, den sie versprachen, und die Revolution hat neue Formen der Unterdrückung und des Ausschlusses von Menschen gebracht.

Heute finden sich die monotheistischen Religionen mit einem entscheidenden Dilemma konfrontiert: Werden sie zum Grundelement für einen universalen Friedensschluss oder tragen sie zur gewaltsamen Zerstörung der menschlichen Gesellschaft bei, und damit zusammenhängend zur Zerstörung der ganzen Welt?[9] In irgendeiner Weise wird es notwendig sein zu verlieren, um den Frieden zu gewinnen. Wer um jeden Preis den Sieg sucht, kann für den Aufbau des Friedens nichts beitragen. Wer für sich beansprucht, immer Recht zu haben, kann die Eintracht zwischen den Menschen nicht fördern. Fanatismus bringt der Menschheit keinerlei Hilfe - im Gegenteil. Jede Intoleranz führt stets dahin, dass die Welt unausweichlich in Konflikte stürzt, die immer fatalere Konsequenzen mit sich bringen.

## Der Glaube an den Gott des Lebens: Schlüssel zum Verständnis des Monotheismus

Zu den vielen tiefen menschlichen Erfahrungen, auf welche die Bibel zurückgreift, um die Identität des Gottes, der ihren Glauben ausmacht, zu beschreiben, gehört ganz sicher die Wahrnehmung menschlicher Gewalt. Es scheint nicht übertrieben oder überzogen zu sein, zu behaupten, dass dies sich in denjenigen Erfahrungen zeigt, die für die biblischen Autoren am eindrücklichsten waren: die Tatsache, dass sich die Menschen bekriegen und sich umbringen, die Tatsache, dass sich die Menschen als geliebte Geschöpfe des Gottes des Lebens zeigen und gleichzeitig als fähig, ihren Nächsten den Tod zu bringen. In dieser Hinsicht gibt es sowohl eine grundlegende und lebendige Erfahrung von Gott, der befreit, der einen Bund schließt und ein Projekt des Lebens und des Friedens verfolgt - als auch die

Erfahrung eines Gottes, der gleichzeitig straft, rächt, zürnt, der zum Kämpfer wird und nicht zögert, mit dem Volk auch mit Mitteln der Gewalt zu streiten, was keineswegs selten einschließt, dass die Gewalt gebilligt, gerechtfertigt und bestätigt wird. Diese Wahrnehmung hört nicht auf, die Erfahrung und die Spiritualität des biblischen Volkes zu bestimmen und es damit zu veranlassen, Fragen zu stellen, die unseren heutigen Fragen in Vielem ähnlich sind:

- Wenn Gott mit der Gewalt verbunden scheint und wenn es andererseits zum unbestreitbaren Inhalt des biblischen Glaubens gehört, dass Gott nur das Gute wollen kann, darf man dann schließen, dass die Gewalt gut und positiv ist?
- Wie lässt sich andererseits die Offenbarung eines Gottes des reinen Erbarmens, der die Seiten der Bibel, des Alten und des Neuen Testaments durchzieht, mit jenem Bild eines Gottes zusammenbringen, der Gewalt nutzt, um seine Macht zu zeigen? An welchen Gott glauben wir am Ende? Für welchen Gott sind wir Gläubige und für welchen Gott sind wir Atheisten?
- Zu einer Zeit, in der die Frage der Gewalt sich für die ganze Menschheit stellt und in der verschiedenste Bereiche der Gesellschaft und der Kirche nach gewaltfreien Lösungen für das Drama der Gewalt suchen, ergibt sich für Christinnen und Christen, deren Glaube auf der biblischen Offenbarung fußt, folgendes Dilemma: Wie kann man gewaltfrei sein und an einen gewalttätigen Gott glauben? Sollte es gar so sein, dass man notwendigerweise zu einer armselig verkürzenden Wahl gezwungen wäre? Entweder für das Bild des biblischen Gottes *oder* für das Ideal der Gewaltlosigkeit? Oder hätte man - schlimmer noch - zu wählen zwischen einem vermeintlichen Gott des Alten Testaments, der sich in die Praxis der Gewalt verwickelt, oder dem vermeintlichen Gott Jesu, der sich als rettende Liebe in der Ohnmacht des Kreuzes zeigt?

In diesem Wirrwarr gibt es einige Punkte[10], die es uns erlauben, dem Weg der Offenbarung Gottes inmitten der Gewaltproblematik eng zu folgen:

*1. Gott erscheint dem Menschen und kann ihm nicht erscheinen außer durch den Menschen, und in der Wirklichkeit, in der er sich befindet.* Häufig vermag ein Mensch durch seine Augen, durch die er schaut und durch die er die Wirklichkeit sieht, nur einen gewalttätigen Gott zu erblicken. Dies geschieht, weil der Mensch noch nicht reif genug ist, um in der Lage zu sein, andere Dinge zu sehen und wahrzunehmen. Allerdings ist die Gewalt, die ein Mensch in Gott sieht, nicht einfach aus dessen Gewalt hervorgegangen. Der Mensch, der von der Sünde seiner eigenen Gewalt umfangen und umschlossen ist, kann Gott - zumindest in einem bestimmten Stadium seines Glaubens - nicht anders als einen Gott erblicken, der auch mit Gewalt zu tun hat. Dabei wird die weise und liebevolle Pädagogik Gottes den Weg des Menschen begleiten und ihn zärtlich und geheimnisvoll achten.

*2. Diese Art Gott zu sehen ist nicht falsch, auch wenn sie deformiert ist. Gott offenbart sich dem Menschen, in dem er in Wahrheit ist, selbst wenn er sich in seiner Offenbarung als gewalttätig zeigt.* Gott entzieht sich in seiner Liebe nicht dem deformierten (aber einzig möglichen) Blick des Menschen. Er nimmt diesen deformierten Blick an, um ihn zu verwandeln und um ihn umzukehren. Anders gesagt: Gott erzieht seine Geschöpfe in Liebe und in Freiheit. Daher respektiert er die Wege

und Entscheidungen, die diese Freiheit wählt. Er mischt sich nicht ein oder bedrängt den Menschen, etwas zu tun, was er nicht kann, und zu verstehen, wozu ihm noch die Fähigkeit fehlt, es zu begreifen. Gott fährt fort, den Menschen zu begleiten und sich ihm in dem Maße zu offenbaren, in dem der Mensch es fassen kann, und gleichzeitig bereitet er ihn für weitere Schritte und weiteres Vorankommen vor.

*3. Der Gott der Bibel ist nicht wie der Mensch.* Gott fühlt sich weder verpflichtet noch schuldig gegenüber einer Logik, in der das Böse mit Bösem und das Gute mit Gutem vergolten wird. Dies ist es, was er dem Menschen gegenüber immer neu wiederholt. Immer, wenn der Mensch von Gott erwartet oder gar verlangt, in voraussehbarer oder schlüssiger Weise zu handeln, wird er regelmäßig enttäuscht. Gott spielt nicht nach den Spielregeln der Menschen, welche die Dinge nicht anders als in ihrer menschlichen Sichtweise begreifen und in menschlicher Logik verstehen können. In diesem Sinne heißt dies auch, dass Gott den Menschen nicht imitiert oder einfach nachahmt, sondern klar macht, dass er göttlich und nicht menschlich ist. Daher kann seine Offenbarung häufig durch Wut und Zorn gekennzeichnet sein, aber sie bleibt genau darin nicht stecken, sondern geht darüber hinaus. So bricht er mit der menschlichen Versuchung, Gott in einer Menschenähnlichkeit isoliert halten zu wollen, und zeigt damit dem Menschen, dass er wirklich Gott ist, der ganz Andere, der Differente, und nicht jemand, der für den Menschen berechenbar wäre und sich ihm angliche.

*4. Gott nutzt für den Menschen eine „fortschreitende Pädagogik" der Gewaltlosigkeit.* Gott geht in seiner „Erziehung" langsam vor und führt die Menschen zu einer Praxis und Haltung der Gewaltlosigkeit mit dem Ziel, sie zu befähigen, seine Lehre anzunehmen und sich ihr anzugleichen. Immer wenn ein gewalttätiges Verhalten des Menschen geschieht und seine Folgen nach sich zieht, wie zum Beispiel der Krieg, die Eroberung, die Einnahme einer Stadt ..., dann wird dem Menschen eine neue göttliche Herausforderung gestellt, die seine Gewalt begrenzt. So kommt von Gott keine Billigung oder gar ein Rat an die Sieger der Kämpfe, dass man etwa ganze Stadtbevölkerungen oder alle Individuen, die sich in einer Stadt befinden, auslöschen solle, sondern es wird ihnen beispielsweise nur zugestanden, die männlichen Personen zu töten, nicht aber alle Lebenden (Dtn 20,13); oder es soll eine Stadt beherrscht und zerstört werden, die vor Gott als schlecht befunden wurde, aber man darf sich ihre Reichtümer nicht zu eigen machen (Jes 6,18). Gott reduziert den menschlichen Wunsch nach Gewalt und verpflichtet den Menschen, seine ungestümen und räuberischen Impulse zu zügeln, mit dem Ziel, ihn in die Lage zu versetzen, das Leben zu erblicken, und zwar gegen alle und trotz aller Instinkte und aller Möglichkeiten zur Dominanz.

*5. Die „Absicht" Gottes besteht darin, immer zur Liebe und zur grenzenlosen Vergebung zu gelangen.* Alles, was wir eben betont haben, führt uns zu der Schlussfolgerung, dass der Gott der Bibel, selbst dort, wo er die Gewalt „durchläuft", die Liebe erreichen will und nicht die Gewalt. Darin liegt seine letzte und endgültige Absicht und hier ist der Ausgangspunkt für die von ihm ausgehende „Verunsicherung" und „Dekonstruktion" der Konzepte und Vorstellungen, die Israel sich von

ihm gemacht hat. Dabei hat dieser Prozess zum Ziel, dass Israel selbst zu ihm gelangt, der die einzige Quelle des Segens und des Lebens in Fülle ist.

*6. Gott vernichtet die Gewalt nicht auf magische Weise, um zur Liebe zu gelangen, sondern er nimmt die Gewalt auf sich, um ihren diabolischen Prozess zu durchbrechen.* Über die harten Fragen zum Zusammenhang von Gott und Gewalt führt der einzige Weg, um zur neutestamentlichen Behauptung, dass Gott Liebe ist, zu gelangen. Schon das erste, was im Horizont des Menschen auftauchte, war nicht die Gewalt, sondern die Liebe und die Milde, die den Menschen als Auswirkung des Segens der Schöpfung (Gen 1) als Sendungsauftrag gegeben wurden. Tatsächlich wird der Gott der christlichen Offenbarung genau diesem Weg bis hin zur Fülle seiner Offenbarung folgen, die sich im Neuen Testament, in der Inkarnation, in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi zeigt. Genau hier wird Gott sich als vollständig von Gewalt umschlossener Gott zeigen - aber an der Stelle der Opfer und nicht an der Stelle der Henker.

*7. Das gewaltfreie Handeln Gottes, das Wege durch die Gewalt und über die Gewalt hinaus eröffnet, inspiriert und spornt jedes menschliche Streben nach Gewaltfreiheit an.* Dort, wo sich die Gewalt einmal mit der beharrlichen Macht der Sünde der Unbarmherzigkeit festgesetzt hat, erscheint jede Milde, die die Kennzeichen des Konflikts und der Gewalt nicht an sich trägt, illusorisch und auf verlogene Weise romantisch und idyllisch. Von einer Errichtung des Friedens zu träumen, welche die Wege der Gewalt und des Konflikts meidet und sich von ihnen fernhält, bedeutet, sich selbst zu belügen und sich von seiner *conditio humana* entfernen zu wollen. Nur durch die Gewalt hindurch findet die Liebe ihren Weg, niemals außerhalb der Gewalt. Genau diesen Weg wählte Gott für sich selbst. Und diesen Weg lehrt er als einzigen möglichen Weg die Menschen, die er in der schwierigen Kunst des Friedens mit Geduld und Liebe unterrichtet.

## Schlussfolgerung

Obwohl es dem Menschen in bestimmten Phasen der Geschichte gelingt, den Willen und die Absicht Gottes nur in einer Perspektive der Gewalt zu erblicken, besteht der Fortschritt der göttlichen Pädagogik darin zu zeigen, dass Gott in Wahrheit von Anfang an den Frieden wünscht und durch die Erschaffung des Menschen als seines ihm ähnlichen Ebenbildes es jedem Mann und jeder Frau ermöglichen möchte, in sich den Wunsch nach dem Reich Gottes entstehen zu lassen, der ein Wunsch nach Frieden ist.[11]

Die ganze Geschichte der monotheistischen Religionen ist eine Geschichte der Suche nach diesem Frieden, diesem *Schalom*, der keine Illusion einer konfliktlosen Ruhe ist, sondern eine fortwährende Suche nach einem dynamischen Frieden, der immer verloren und immer wiederhergestellt wird. Es geht um einen Frieden, der ohne Unterlass geschenkt wird und mehr noch, um einen Frieden, den Gott sich wünscht, der sich selbst als Ursprung und Quelle des Lebens versteht, als milde und barmherzig und als mitteilende und selbstlos opferbereite

Liebe, die als Gnade ganz umsonst ihre Gaben über die Geschöpfe und die Schöpfung ergießt.

Die Gewalt ist so alt wie die Welt, und der Mensch ist sich seit dem Augenblick, in dem er sich seiner eigenen Existenz als Mensch bewusst ist, auch der Existenz der Gewalt bewusst. Damit entdeckt er zugleich, dass sein eigenes Menschsein durch unmenschliche und entmenschlichende Gewalt bedroht ist.

Gewalt ist auch etwas Irrationales. Daher erwacht das menschliche Wesen zum Nachdenken, sobald es Bewusstsein von der Gewalt als etwas den Erfordernissen seines Verstandes radikal Entgegenstehendes erlangt. Vor allem die Ethik urteilt über die Gewalt, indem sie sie als Negation des Menschseins identifiziert, ihr ein kategorisches Nein entgegenhält und der Gewalt jegliche Würde abspricht.

Die Gnade bedeutet allerdings keine magische und direkte Einmischung Gottes in die Geschichte der Menschen. Das Übernatürliche wirkt vielmehr nur in der Geschichte der Gesellschaften und zwar durch die Vermittlung der Menschen und in dem Maße, in dem diese durch ihre Fähigkeit zur Wahrnehmung in Kontakt mit der transzendenten Wirklichkeit des reinen Guten gelangen, das Gott ist.

In gewissem Sinne freilich bedeutet die Fähigkeit von Frauen und Männern, in einer demokratischen Gesellschaft leidenschaftlich für Gerechtigkeit zu kämpfen, die beste Garantie des Rechts und schließlich der Freiheit.

In der einzelnen Gesellschaft wie in der ganzen Welt ist eine Friedensordnung immer das Ergebnis eines Spiels der Mächte und Gewalten, die sich untereinander im Zaum halten und sich gegenseitig ausgleichen. Es kann nämlich keine gerechten und friedlichen Beziehungen zwischen Menschen geben außer in dem Maße, in dem die einen wie die anderen ihre Wünsche zu regulieren wissen und davon Abstand nehmen, sich am Ende mit den eigenen Zielen alleine durchsetzen zu wollen.

Religiöse Lebendigkeit, das Glaubensleben und eine zukünftige Theologie, die sich inmitten einer riesigen Pluralität unterschiedlicher Bekenntnisse und im Dialog mit ihnen entwickelt, werden daher unbewaffnete Lebendigkeit, unbewaffneter Glaube und unbewaffnete Theologie sein. Wichtig ist nicht so sehr das Urteilen, sondern das Sehen, das Schauen und Hören. Die Grundidee der Mission, wie sie im Sendungsauftrag des Auferstandenen an seine Jünger am Schluss des Matthäusevangeliums verstanden wird: „Geht zu allen Völkern und macht sie zu meinen Jüngern, tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes", bleibt für uns Christinnen und Christen zentral und gültig - Theologinnen oder Theologen oder auch nicht - aber sie bedarf der Ergänzung durch einen weiteren Auftrag, der sich jeden Tag neu stellt: „Geht und lernt von allen Religionen, indem ihr eine ‚Taufe' empfangt, die im Hören, in der Lehre und im Kennenlernen ihrer Heiligen und ihrer Gottheiten besteht."

Denn wenn die Mission, die uns zu anderen aufbrechen lässt, um die Frohe Botschaft zu verkünden, an die wir glauben, als Krieg verstanden wird, an dessen Ende Sieger und Besiegte stehen, dann werden wir höchstens eine *Pax Romana* erreichen.

Wenn die Mission zu einfach irenisch verstanden wird, könnten wir Gefahr laufen, eine Art und Weise der Suche nach Ähnlichkeiten zu ignorieren, in der man dann eine neue Ordnung schafft, die ein Amalgam aus Religionen fabriziert und dieses Amalgam über alle anderen Instanzen als einzige Urteilsinstanz setzt. Wenn wir aber die Mission als biblischen *Schalom* verstehen, dann können wir den Versuch wagen, uns der Wahrheit dort unterzuordnen, wo sie möchte, dass wir sie finden, indem wir den Pluralismus der Perspektiven und die Vielfalt ihrer Namen akzeptieren, egal wie sie heißt und wo sie will, dass dort das Leben pulsiere. Diese Mission würde bedeuten, einen „Ausweg" aus wiederholender Gewalt und die Andersheit der Anderen reduzierender Gewalt zu finden und in eine facettenreiche und vielfältige Friedensdynamik einzutreten. Nur ein solcher „Ausweg" könnte uns schließlich reicher nach Hause zurückkehren lassen, mit beiden Armen voll von Geschenken, den Reichtümern eines Erbes, das uns allen gehört: ein Reichtum, an den uns das Evangelium erinnert, aber der auch in anderen religiösen Traditionen gegenwärtig ist. Jener Reichtum, der uns sagt, dass die Macht notwendigerweise für den Dienst bestimmt ist und dass die Hierarchie sich umkehrt, so dass der Letzte der Erste wird und der Größte derjenige ist, der dient.

[1] Unter Gewalt wird hier jede Form physischer oder moralischer Nötigung, brutaler äußerer Gewalt oder Zwang verstanden, die Grauen, Leiden oder Tod für einen Menschen bedeuten. Gewalt ist also jede Form der Machtausübung, die in ihrer Wirkung die Bloßstellung des Anderen, Schmerzen, Zerstörung und schließlich Tod einschließt (vgl. das Online-Lexikon *Dicionário Aurélio*, www.200.225.157.123/dicaureliopos/login.asp).

[2] Vgl. Karen Armstrong, *A History of God*, New York 1993.

[3] Vgl. www.websters-online-dictionary.org/definition/fanatical (eingesehen am 6. August 2008).

[4] Vgl. Art. *Fanatisme*, in: Encyclopædia Universalis, in der Online-Version unter www.universalis.fr/corpussearch.php.

[5] Ebd.

[6] Vgl. Michel Dousse, *Dieu en guerre. La violence ao coeur des trois monothéismes*, Paris 2002; John P. Larsson, *Understanding Religious Violence. Thinking Outside the Box of Terrorism*, Hampshire 2004; Marc Gopin, *Between Eden and Armagedon. The Future of World Religions, Violence and Peacemaking*, Oxford 2000.

[7] Vgl. Dousse, *Dieu en guerre*, aaO., 21.

[8] Taoisten, Buddhisten, Hindus verschiedener Traditionen.

[9] Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte*, München 1992; vgl. auch Samuel P. Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Hamburg 1997.

[10] Im Folgenden halten wir uns eng an unsere Überlegungen in: Maria Clara Lucchetti Bingemer u.a., *Violência e religião. Cristianismo, judaísmo e islamismo. Três religiões em confronto e diálogo*, Rio de Janeiro/São Paulo 2001, 2. Auflage 2007.

[11] Luiz Carlos Susin, *Os suaves herdarão a terra*, in: Maria Clara Lucchetti Bingemer/Roberto dos Santos Bartholo Jr. (Hg.), Violência, crime e castigo, São Paulo 1996, 60.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Arnd Bünker

# Die Frage nach dem „Bösen" – ein buddhistischer Ansatz

Dennis Gira

*„Nichts ‚Böses' zu tun, ‚Gutes' zu hegen, den eigenen Geist zu läutern: das ist die Lehre der Erleuchteten (der Buddhas)."* (Dhammapada, 183)[1]
*„Es gibt keine Furcht für die, deren Geist frei von Leidenschaften ist, die sich nicht verwirren lassen, die die Vorstellung von ‚gut' und ‚böse' aufgegeben haben und die wachsam sind."* (Dhammapada, 39)

Wenn westliche Leserinnen und Leser auf diese beiden Verse aus dem *Dhammapada,* dem am weitesten verbreiteten buddhistischen Text, stoßen, kommen sie in der Regel zu dem Schluss, dass sie einander widersprechen. Grund hierfür ist, dass sie das im *Dhammapada* erwähnte „Gute" und „Böse" im Licht dessen interpretieren, was sie selbst sich unter diesen beiden Begriffen vorstellen. Sie gehen ganz selbstverständlich davon aus, dass diese Begriffe innerhalb der buddhistischen Weltanschauung ebenso wichtig sind wie in ihrer eigenen (und damit unmöglich „aufgegeben" werden können), dass die buddhistische Erfahrung dessen, was gut und was böse ist, ihrer eigenen Erfahrung sehr ähnlich sein muss und dass die bloße Existenz des „Bösen" in all seinen Formen für Buddhisten ebenso verstörend ist wie unter Umständen für westliche Leserinnen und Leser. Dieser kurze Beitrag soll helfen, die buddhistische Interpretation und Behandlung dessen, was der Westen ganz allgemein und insbesondere das Christentum als „böse" bezeichnen würde, in ihrer Eigenständigkeit besser zu erfassen.

## Buddhisten und das sogenannte „Problem des Bösen"

Zu Beginn unserer Überlegungen wollen wir kurz darüber nachdenken, wie Buddhisten mit dem durch Naturkatastrophen verursachten Leid umgehen. Die Reaktionen auf die Flutwelle, die am 26. Dezember 2004 eine Reihe asiatischer Länder - darunter auch einige (sehr stark buddhistisch geprägte) Regionen von Thailand, Burma und Sri Lanka - verwüstet hat, haben sehr deutlich gezeigt, wie unterschiedlich solche Phänomene von den Buddhisten einerseits und von den Bewohnern der westlichen Welt (und insbesondere von vielen Christen) andererseits interpretiert werden. So kam es beispielsweise in Frankreich in den Wochen nach der Flutwelle immer wieder vor, dass sich Journalisten mit Buddhismusexperten in Verbindung setzten, um sich von ihnen erklären zu lassen, wie Bud-

dhisten mit dem „Problem des Bösen" umgehen, das sich aus dieser Katastrophe ergab. Die Antwort war ganz einfach: Buddhisten denken gar nicht in diesen Begriffen. Das war für die meisten der Journalisten schlichtweg unverständlich: Sie konnten sich nicht vorstellen, dass diese furchtbare Katastrophe einen Buddhisten, der innerhalb weniger Augenblicke alles und womöglich auch alle verloren hatte, nicht mit dem „Problem des Bösen" konfrontierte. Schon die Tatsache, dass die Journalisten diese Frage überhaupt stellten, zeigt, dass ihnen zwei wesentliche Punkte entgangen waren, die den meisten Menschen, die in einem buddhistischen Land gelebt haben, geläufig sind. Erstens würden Buddhisten, die in einem buddhistischen Umfeld geboren und aufgewachsen sind, niemals auf die Idee kommen, dass es einen allmächtigen Gott gibt, der die Menschen liebt und sie glücklich machen will. Das klassische „Problem des Bösen" wird in christlichen Ländern immer dann thematisiert, wenn unschuldige Menschen zu Tode kommen - Menschen, die Gott nicht vor ihrem Schicksal bewahrt hat, obwohl er eigentlich die Macht dazu gehabt hätte -, doch im buddhistischen Kontext hat dieses Problem keinerlei Bedeutung. Zweitens ist die Zerstörung und der Verlust von Leben, der durch Naturkatastrophen verursacht wird und den Glauben so vieler Christen auf eine harte Probe stellt (und die Überzeugung so vieler Atheisten erhärtet), lediglich die Bestätigung für eine der grundlegendsten buddhistischen Lehren: die Auffassung, dass alles - auch das menschliche Leben und alle Früchte menschlichen Strebens - vorübergehend oder nicht von Dauer (*anicca*) ist.[2]

Selbst hochgebildete Christen, die in der Kirche allergrößte Verantwortung tragen, sind nicht immer in der Lage, die buddhistische Position bis in ihre letzten Nuancen zu verstehen.[3] Deshalb sollten wir auch nicht vorschnell über Journalisten urteilen, die aus den Antworten der von ihnen befragten Experten schlussfolgerten, die Buddhisten empfänden nach einem solchen Verlust überhaupt kein Leid. Und es wäre auch falsch, über diejenigen herzuziehen, die, von der Tatsache schockiert, dass Buddhisten nicht die leiseste Ahnung haben, worin das „Problem des Bösen" bestehen könnte, unumwunden die gesamte buddhistische Tradition kritisierten, weil sie pessimistisch sei und die Welt als in sich „schlecht" betrachte. Um die Dinge richtigzustellen: Buddhisten leiden sehr wohl, wenn sie ihre Angehörigen, ihr Zuhause, ihre Arbeitsstelle und ihre Zukunft verlieren. Sie leiden jedoch nicht unter den quälenden und nicht selten lähmenden metaphysischen Fragen, die in vergleichbaren Situationen so schwer auf vielen Christen lasten. Und Buddhisten, die die innere Logik ihrer eigenen Überlieferung verstehen, würden niemals sagen, dass die Welt „schlecht" oder „böse" ist. Sie sind also keineswegs pessimistisch. Sie sagen aber auch nicht, dass die Welt „gut" ist, deshalb können wir mit Fug und Recht sagen, dass sie auch nicht optimistisch sind. Tatsache ist: Sie sind schlicht und einfach davon überzeugt, dass die Welt und alles in ihr im vollen Wortsinn vergänglich ist. Letztlich würde man die buddhistische Einstellung gegenüber der Welt, gegenüber den Naturkatastrophen, die ein Teil von ihr sind und immer sein werden, gegenüber den furchtbaren Erfahrungen von Alter, Krankheit und Tod wohl am treffendsten als „realistisch"

bezeichnen. Mithin besteht auch ein wesentlicher Teil der buddhistischen Weisheit darin, „die Dinge so zu sehen, wie sie sind", und sie so zu akzeptieren.

## Unwissenheit *(Avijjâ)* und Leid *(Dukkha)* als „Böses"

Das Beispiel der Flutwelle von 2004 betrifft das, was viele als das physische oder natürliche „Böse" bezeichnen. Das aber ist, wie wir gesehen haben, für die Buddhisten gar nicht wirklich „böse". In ihren Augen ist es sehr viel angemessener, sich auf jenes Leid (*Dukkha*) zu fokussieren, das so eng mit der Vergänglichkeit aller Phänomene zusammenhängt. Besonders wichtig ist dabei die tief in der Unwissenheit (*Avijjâ*) verwurzelte Unfähigkeit der Menschen, das, was eine selbstverständliche Wahrheit sein sollte, zu erkennen und zu akzeptieren. Denn wer hätte nicht die Erfahrung gemacht, dass alles in dieser Welt seinem Wesen nach fließend ist? Diese Unwissenheit kommt im Buddhismus sehr nahe an die Bedeutung des „Bösen" im Christentum heran. In ihrer Unwissenheit malen die Menschen sich aus, dass sie irgendwie vor den beständigen Veränderungen, die jedes andere Phänomen in dieser Welt betreffen, verschont bleiben werden. Sie wissen, dass sich zum Beispiel jede Zelle des menschlichen Leibes von einem Augenblick zum nächsten verändert, und dass es nichts Flüchtigeres gibt als die Gemütsverfassung eines Menschen. Trotzdem sind sie davon überzeugt, dass sie selbst sozusagen in ihrem Wesenskern nicht vergänglich sind. Manche bezeichnen diesen „Kern" als „Seele", andere als „dauerhaftes Selbst". Das ist der „Teil" von ihnen, der den unvermeidlichen Verfall der physischen und mentalen Organe überleben wird. Dabei vergessen sie, dass dieser „Kern" nicht unabhängig von ihrem Leib und ihrem Verstand, von allen anderen Phänomenen und allen anderen Individuen existiert. Und das führt unweigerlich zu einer übertriebenen und völlig irrigen Vorstellung vom „Selbst" und damit zu einer ganz und gar selbstbezogenen Art zu denken, zu handeln und zu anderen in Beziehung zu treten. Die Individuen werden zu Gefangenen ihres eigenen „Verlangens" (*Tanhâ*). Die Handlungen, *Kamma* oder *Karma* in der buddhistischen Terminologie, die aus diesem „Verlangen" erwachsen, bringen zwangsläufig sehr „ungesunde" (*akusala*) Früchte hervor, die ihrerseits naturgemäß in diesem Leben oder in einem zukünftigen Dasein zu noch mehr Leid führen. Ein weiterer Aspekt dieser Erfahrung ist die extreme Enttäuschung aller Individuen, die nach etwas verlangen, das sie nie haben werden: einem bleibenden Glück, gebaut auf den Treibsand einer Welt, die unweigerlich vergeht. Ihr Lebensentwurf, der auf Unwissenheit und Selbstfokussierung basiert, ruft Konflikte hervor, nährt das leidenschaftliche Begehren, (meist auf Kosten anderer) mehr und mehr zu besitzen, zu kontrollieren oder zu beherrschen, zu hassen oder sogar zu „lieben" (mit einer höchst selbstsüchtigen Liebe, die viel zu selten bei ihrem wahren Namen genannt wird), „Recht" zu haben (was bedeutet, dass andere „Unrecht" haben) und sogar „gut" zu sein (was die Vorstellung erzeugen kann, dass diejenigen, die anders denken

oder handeln, zwangsläufig „schlecht" oder „böse" sind). Man sieht, wie eng alles miteinander verflochten ist: Unwissenheit (und die daraus erwachsende Selbstfokussierung), Gier und Hass sind für den Buddha die Wurzeln allen Leids, und auch, wenn das Wort selbst nicht verwendet wird, fühlt man sich doch deutlich an das erinnert, was wir „das Böse" nennen würden.

## Die wahre Ursache des Leids

Dies alles fasst der Buddha in den ersten beiden der „Vier Edlen Wahrheiten" zusammen, die er gleich nach seiner Erfahrung der Erleuchtung oder Erweckung (*Bodhi*, wovon auch das Wort Buddha, der Erleuchtete, abgeleitet ist) formuliert hat.[4] In der ersten dieser Edlen Wahrheiten verkündet der Buddha, dass alles Leid oder *Dukkha* ist. Unsere vorgefassten Vorstellungen vom Leid machen es für uns vielleicht schwierig, die Erfahrung, von der der Buddha spricht, zu verstehen. Deshalb muss mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, dass der buddhistische Begriff des Leidens (*Dukkha*) untrennbar mit dem oben bereits erwähnten Begriff der Vergänglichkeit (*Anicca*) verbunden ist. In der zweiten Edlen Wahrheit legt der Buddha seinen Finger auf die Ursache dieses Leidens, die, wie schon gesehen, im Verlangen besteht (*Tanhâ*). Dieser Fachbegriff wird leider zuweilen mit „Wunsch" oder „Sehnsucht" übersetzt, was den Buddhismus wiederum - vor allem in Kulturen, die die „Sehnsucht" als etwas grundsätzlich „Gutes" betrachten - in einem eher negativen Licht erscheinen lässt. Eine dritte Übersetzung von *Tanhâ*, die uns vielleicht hilft, den Ursprung des Leidens zu begreifen, lautet „Durst". Gemeint ist hier nicht einfach der „Durst" eines Menschen, der einen Schluck Wasser trinken will. Jede Zelle seines Körpers schreit geradezu nach Wasser. Diese Art von Durst lähmt und hindert die Menschen daran, normal zu denken und zu handeln. Ihr ganzes Sein ist auf Wasser ausgerichtet, und nichts anderes zählt mehr. Auf dieselbe Weise werden Menschen, die ihren wahren Platz in der Welt nicht kennen, zu Gefangenen eines schwindelerregenden Teufelskreises, den sie selbst in Gang gesetzt haben. Ihre Unwissenheit führt zu Selbstfokussierung, ihre Selbstfokussierung zu Verlangen, ihr Verlangen zu einem sehr negativen karmischen Verhalten, das Leid verursacht und sie noch tiefer in den

*Der Autor*

*Dennis Gira, geb. in 1943 in Chicago, USA, studierte Philosophie und Theologie, bevor er 1969 nach Japan ging. Er studierte Japanisch und forschte zu Ostasienfragen an der Sophia-Universität in Tokio. Seit 1977 lebt er in Frankreich, wo er an der Universität Paris VII mit Ostasienforschungen (Schwerpunkt Buddhismus) promovierte und an der Ecole Pratique des Hautes Etudes ein Diplom in Religionswissenschaft erhielt. Er lehrte von 1985 bis 2007 Buddhismus am Institut de Science et de Théologie des Religions (ISTR) des Institut Catholique de Paris. Von 1986 bis 2006 war er stellvertretender Direktor des ISTR. Seit 2008 lehrt er Buddhismus an der Katholischen Universität von Lyon. Veröffentlichungen u.a.: Au-delà de la tolérance, la rencontre des religions (Paris 2001); Le Lotus ou la Croix: les raisons d'un choix (Paris 2003); Jésus, Bouddha – Quelle rencontre possible? (mit Fabrice Midal, Paris 2006). Anschrift: Residence Aquitaine, 73 rue St Francois, F-37520 La Riche, Frankreich. E-Mail: dennis.gira@orange.fr.*

Abgrund der Unwissenheit stürzt ... und die Spirale dreht sich endlos weiter. Alle Einstellungen und Handlungen, die diesen Prozess weiter vorantreiben, gelten als „ungesund" oder *akusala,* ein Wort, das häufig mit „böse" übersetzt wird.
Glücklicherweise ließ der Buddha es nicht bei diesen beiden Edlen Wahrheiten bewenden. Hätte er das getan, wäre er wie ein Arzt gewesen, der eine Krankheit diagnostiziert, ihre wahren Ursachen entdeckt und die Patienten dann heimschickt, ohne für ihre Heilung auch nur einen Finger zu rühren. In der dritten Edlen Wahrheit stellt sich der Buddha vor, wie die Menschen, die an der Unwissenheit und ihren Folgen leiden, sein werden, sobald sie geheilt sind. In gesunden Menschen gibt es, kurz gesagt, keine Unwissenheit mehr, und damit finden auch das Verlangen und das selbstsüchtige Verhalten, die in der besagten Unwissenheit wurzeln, ein Ende. Der Zustand der endgültigen Gesundheit, wenn man so will, wäre das *Nibbâna* oder *Nirvâna,* das oft mit dem Wort „Auslöschung" übersetzt wird. Darunter versteht man jedoch nicht die Auslöschung oder Vernichtung der menschlichen Person, sondern die Auslöschung des Verlangens und das Schwinden aller Täuschung. Positiver formuliert könnten wir diesen Zustand als die völlige Befreiung von allem betrachten, was in diesem Leben Leid (*Dukkha*) hervorruft. Alle Einstellungen und Verhaltensweisen, die zu dieser Befreiung führen, gelten als „heilsam" oder *kusala.* Und es verwundert nicht, dass dieses Wort häufig mit „gut" übersetzt wird.

## Der Pfad zur wahren Befreiung

Doch wie genau können Menschen „heilsame" Einstellungen und Verhaltensweisen pflegen? In der vierten Edlen Wahrheit verschreibt der Buddha, der stets wie ein fähiger Arzt handelt, die einzige „Medizin", die den Menschen helfen kann, sich selbst zu heilen, nämlich „die Dinge zu sehen, wie sie sind" und so in Einklang mit der Wirklichkeit zu leben, wie sie ist. Durch die Umsetzung eines sehr detaillierten Programms der „mentalen Disziplin" (das ist sehr viel mehr als das, was wir „Meditation" nennen) und der „moralischen Disziplin" (einer Art und Weise, in der Welt zu sein, die jedes selbstfokussierte Verhalten unterbindet), entwickeln die Menschen „Weisheit". Diese „Weisheit" tritt letztlich an die Stelle der Unwissenheit, die die Quelle allen Leids (*Dukkha*) ist. Das ist der „Pfad" (*Magga*), den der Buddha entdeckt hat. Es ist der einzige „Pfad", der zur wahren Erleuchtung führt, der einzige „Pfad", der den Menschen helfen kann, die grundlegende Wahrheit des „Nicht-Selbst" oder „Nicht-Ego" (*Anattâ*) zu entdecken, zu erfahren und zu leben.
Diese Lehre vom *Anattâ,* die den Buddhisten so am Herzen liegt, ist für die westliche Welt im Allgemeinen und für Christen im Besonderen sehr schwer zu akzeptieren. Sie scheint all dem, was sie über die „Person" zu wissen glauben, diametral entgegengesetzt. Doch ist das wirklich so? Natürlich sind die Lehre vom *Anattâ* oder „Nicht-Selbst" und der Begriff der „Person" grundverschieden, doch wer sich die Zeit nimmt und sich anhört, was die Buddhisten über das

*Anattâ* zu sagen haben, der wird entdecken, dass es sich hier nicht unbedingt um Gegensätze handelt.

Das bereits Gesagte wird uns helfen, dies zu verstehen. Der buddhistischen Lehre zufolge ist jenes „Selbst", dem die Menschen in ihrer Unwissenheit so große Bedeutung beimessen, jenes „Selbst", das zur Quelle von Leid und selbstfokussierten Verhaltensweisen wird, jenes „Selbst", das vermeintlich unabhängig von allem und jedem existiert, eine totale Illusion. Die Buddhisten sagen nicht, dass der Begriff von der Person, wie die Christen sie sich vorstellen, eine totale Illusion ist (tatsächlich gibt es in der buddhistischen Terminologie gar kein Wort, das dem christlichen Personbegriff entspräche). Womöglich sollten die Christen in diesem Zusammenhang darüber nachdenken, ob die Selbstfokussierung mit all den von ihr verursachten Leiden und Konflikten (all dem „Bösen" aus christlicher Sicht) tatsächlich eine wesentliche Qualität des Personseins ist. Wie könnte ein Christ, der aufgerufen ist, beständig gegen ebendiese Selbstfokussierung zu kämpfen, auch nur im Entferntesten daran denken, diese Frage mit „Ja" zu beantworten? Und vielleicht wäre es auch gut, wenn die Christen sich einmal fragen würden, welches „Selbst" Christus meint, wenn er zu seinen Jüngern sagt, dass die, die ihm nachfolgen wollen, ihr „Selbst" verleugnen müssen (vgl. Mt 16,24; Mk 8,34; Lk 9,23). Wahrscheinlich hätte es mit dem „Selbst" des Buddhismus, das ein Produkt der Unwissenheit ist, gar nicht so wenig gemeinsam. All das eröffnet weite Räume für den Dialog - einen Dialog, der vielleicht auch helfen kann zu klären, was der christlichen Erfahrung des „Bösen" im Buddhismus wirklich entspricht.

## Buddhismus, das „soziale Böse" und der soziale Wandel

Die obigen Bemerkungen zu den Vier Edlen Wahrheiten und dem Pfad zur Erleuchtung machen deutlich, wo die Wurzeln des Leids zu finden sind. Sie deuten auch an, wie die Buddhisten sich durch die Pflege „heilsamer" („guter") Einstellungen und Verhaltensweisen und durch das Vermeiden „ungesunder" („böser") Einstellungen und Verhaltensweisen endgültig von diesem Leiden befreien können. Was aber ist mit jenem Leid, das Menschen anderen durch ihre Gier und ihren Hass zufügen und das eben nicht einfach verschwindet, weil seine Verursacher eben nicht bemüht sind, alles zu tun, um sich von ihrer Unwissenheit zu befreien? Weil der Buddhismus den Menschen hilft, sich selbst von Unwissenheit und Selbstfokussierung zu befreien, neigen einige paradoxerweise zu der Ansicht, dass Buddhisten Individualisten und wenig daran interessiert seien, sich mit den massiven Problemen von Ungerechtigkeit, Armut oder Rassismus (die Liste ließe sich beliebig verlängern) zu beschäftigen, die wir das „soziale Böse" nennen. Und die grundlegende Wahrheit, dass die Welt und alles in ihr vergänglich ist, verstärkt diese Meinung nur, weil die Betreffenden nicht in der Lage sind zu verstehen, wie eine solche Lehre die Menschen dazu ermutigen

kann, sich im Kampf gegen das Böse und für den Aufbau einer besseren Welt einzusetzen.

All das führt zu der vorgefassten und irrigen Vorstellung, die Buddhisten und buddhistischen Gesellschaften seien jeder Form des „sozialen Bösen" gegenüber sehr passiv, wobei „passiv" eine durchaus negative Bedeutung hat. Vom Standpunkt einer Tradition und Gesellschaft her gesehen, die die Wichtigkeit schnellen und effektiven Handelns betont, scheint dieses Urteil sinnvoll: Wo Menschen krank sind, müssen Krankenhäuser gebaut werden, wo Armut herrscht, muss der Wohlstand umverteilt werden; wo ein offener Konflikt wütet, müssen die kriegführenden Parteien voneinander getrennt werden ... Diejenigen, die sich die Zeit nehmen wollen, um die grundlegenden Ursachen dieser Probleme ausfindig zu machen, um anderen Menschen zu helfen, ihre Einstellungen zu ändern, um abzuwarten, dass die Menschen sich in ihrem eigenen Rhythmus entwickeln, werden nicht immer geschätzt. Sie sind einfach zu „passiv". Buddhisten, die „mentale Disziplin" für grundlegend halten, werden dieser Art von Kritik wahrscheinlich nicht entgehen. Ein Beweis dafür, wie tief die Vorstellung von der angeborenen Passivität der Buddhisten in der westlichen Welt verwurzelt sein kann, ist die echte Überraschung, mit der man dort auf die jüngsten (2007) Proteste buddhistischer Mönche gegen Übergriffe vonseiten der Regierung in Birma reagiert hat (einige dieser Mönche sind kürzlich für ihre Beteiligung an den Unruhen schwer bestraft worden).

In den Augen der Buddhisten verlieren sehr viele sehr aktive Menschen eine Menge an kostbarer Zeit dadurch, dass sie die Symptome anstelle der eigentlichen Probleme bekämpfen, die so tief in der in diesem Artikel thematisierten Unwissenheit verwurzelt sind. In der buddhistischen Analyse ist „mentale Disziplin" der einzig wirksame Weg, um diese besonders schwächende Krankheit zu überwinden, von der die gesamte Menschheit betroffen ist. Deshalb ist „mentale Disziplin" für sie „aktiver" (im Sinne eines medizinischen Wirkstoffs) als jede andere Behandlung. (Das erklärt auch, weshalb so viele Mönche sich nicht an den Protesten in Birma beteiligt haben.) Und obwohl der vom Buddha vorgeschlagene Pfad die Individuen von ihrer Unwissenheit, ihrem Verlangen und ihrem Leiden befreit, ist er der sozialen Dimension des Leidens gegenüber keineswegs gleichgültig. Buddhisten, die die „moralische Disziplin" praktizieren, tun schon sehr viel, um das Leiden anderer zu lindern. Wie anders wäre diese Welt, wenn alle Menschen systematisch jegliches selbstfokussierte Verhalten vermeiden würden! Und diejenigen, die „mentale Disziplin" praktizieren, sind sogar in der Lage, noch mehr zu tun. Diese „mentale Disziplin" führt zu einer Weisheit, die den Menschen nicht nur zeigt, dass das „Selbst", an dem sie so sehr hängen, eine bloße Illusion ist - sie bewirkt noch viel mehr. Diese selbe Weisheit hilft den Menschen zu erkennen, dass alles in dieser Welt miteinander zusammenhängt oder, in den oben bereits verwendeten Worten, dass kein Einzelwesen „unabhängig von seinem oder ihrem Leib und seinem oder ihrem Verstand, von allen anderen Phänomenen und allen anderen Individuen existiert". Damit besteht der eigentliche Kern der buddhistischen Lehre in einer außergewöhnlichen

Solidarität. Wenn irgendein Einzelwesen auf dieser Welt leidet, sind nach buddhistischer Auffassung zwangsläufig alle Individuen betroffen. Diesem Sinn für Solidarität kann sich niemand entziehen, der „die Dinge sieht, wie sie sind", und er ist das Gegenteil von Selbstfokussierung und jeder Art von Individualismus. Und die Tugend der Weisheit, die den Menschen diese Solidarität bewusst macht, führt naturgemäß dazu, dass sie im täglichen Leben und auf allen Ebenen die Tugend des Mitgefühls praktizieren. Dies zu verstehen heißt zu verstehen, dass der Buddhismus beständig auf seine eigene Weise daran arbeitet, nicht die Welt, sondern das Fühlen und Denken der Menschen zu verändern, denn nur diese Veränderung kann das wirkliche „Böse" oder die Unwissenheit, die die Ursache allen Leidens ist, ausrotten.

## Schlussfolgerung

Dieser Beitrag endet, wie er begonnen hat: mit zwei Versen aus dem *Dhammapada*, die das, was wir erörtert haben, in buddhistischen Worten zusammenfassen:

*„Allen mentalen Phänomenen geht der Geist voran, der Geist ist ihr Lenker, und sie werden vom Geist hervorgebracht. Wenn Menschen mit einem unreinen (von Unwissenheit verfinsterten) Geist sprechen oder handeln, folgt das Leid ihnen so, wie die Räder eines Karrens den Fußstapfen des Ochsen folgen, der ihn zieht."* (*Dhammapada* 1)
*„Allen mentalen Phänomenen geht der Geist voran, der Geist ist ihr Lenker und sie werden vom Geist hervorgebracht. Wenn Menschen mit einem geläuterten (von aller Unwissenheit befreiten) Geist sprechen oder handeln, folgt das Glück ihnen so nahe wie ihre eigenen Schatten, die sie nie verlassen."* (*Dhammapada* 2).

[1] Bei den Übersetzungen aus dem *Dhammapada* sind die berechtigten Anforderungen der inklusiven Sprache berücksichtigt worden. Sie basieren alle auf der in Frankreich publizierten zweisprachigen (Pali-Französisch) Ausgabe *Dhammapada: Les dits du Bouddha*, Le Centre d'études dharmiques de Gretz (Spiritualités vivantes, 109), Paris 1993.

[2] Eine detaillierte englische Erklärung aller in diesem Beitrag verwendeten Fachtermini bietet das *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (3. überarb. u. erw. Aufl.), hg. von Nyanatiloka, Colombo, Ceylon 1972.

[3] In Frankreich sind manche Buddhisten noch heute bestürzt über das, was Papst Johannes Paul II. in seinem Buch *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten* (Hamburg [2]1994) über ihre Tradition geäußert hat. In einem dem Buddhismus gewidmeten Kapitel sagt der Papst, die Buddhisten seien davon überzeugt, dass die Welt schlecht und die Quelle des Leids für die Menschen ist (S. 113). Tatsächlich ist die Welt an sich für die Buddhisten nicht schlecht, und das Leid stammt aus der Weigerung, die Welt so zu akzeptieren, wie sie ist: vergänglich.

[4] Über diese Vier Wahrheiten sprach der Buddha in seiner ersten Predigt in Benares (Varanasi) kurz nach seiner Erfahrung der Erleuchtung. Der Titel der Predigt lautet: *Dhammacakkappavattana-sutta* („Die Rede über das In-Bewegung-Setzen des Rades des Dhamma"), *Sutta Nipana* 56, 11.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Die Erde ächzt: Aufbruch zu einer globalen und theologischen Antwort

Elaine M. Wainwright

Während ich diesen Artikel schreibe, hat die Welt gerade zweimal ein verheerendes Ächzen der Erde erlebt.[1] Der Wirbelsturm Nargis zerstörte das Irrawaddy-Delta in Birma/Myanmar und hinterließ tausende Tote. Nur ein paar Tage später wurde die Provinz Sichuan in China von einem Erdbeben erschüttert, bei dem Tausende starben, vor allem Kinder. Wie beim Tsunami im Jahr 2004 gab es keine Vorwarnungen für die birmanische Bevölkerung, denn das Land ist arm und verfügt nicht über die Macht und Technologie jener Länder, deren wissenschaftliche Fortschritte sie mit einem viel höheren Schutz versorgen. Völlig unverständlich war jedoch die Weigerung der Militärjunta dieses Landes, die Hilfe der Weltgemeinschaft zuzulassen, um das Leben Tausender Menschen zu retten, die von dieser Zerstörung betroffen wurden. Viele Tausende mehr starben deshalb. China hingegen reagierte mit schnellen Hilfslieferungen, die die Rettung vieler Leben ermöglichten. Das Menschliche und das Mehr-als-Menschliche oder Anders-als-Menschliche sind untrennbar mit jedem Ächzen verbunden und mit jeder Bewegung und jedem Moment des Seins der Erde.

In meinem Artikel *Vom Globalen berührt: Der Fall Ozeanien* - ebenfalls in diesem Heft von CONCILIUM - habe ich die Aufmerksamkeit auf die Notlage der Inselstaaten Ozeaniens oder des Pazifiks gelenkt, deren „Land" *(Fonua)* durch etwas bedroht ist, das für sie immer von gleicher Bedeutung gewesen ist wie ihr Land, nämlich das Meer/der Ozean *(Moana)*. Als Ergebnis der Verbrennung fossiler Brennstoffe, der Emission von Treibhausgasen und anderer Phänomene auf den Kontinenten[2] steigt der Meeresspiegel, und das wiederum wird begleitet von einem Ächzen der Erde in Form von Wirbelstürmen. Beide Phänomene, das Ansteigen des Meeresspiegels und die verheerenden Zyklone, haben gravierende Folgen für die Inselstaaten Ozeaniens. Viele dieser Nationen bestehen aus einer Vielzahl kleiner Inseln und Korallenatolle, auf denen die Menschen in enger Beziehung mit *Moana* zusammenleben. Sie leben an den Küsten oder an den Stränden, und so werden ihre Häuser und ihre Art zu leben sehr schnell durch die Zyklone verwüstet, die in der Region in den letzten Jahren gewütet haben. Die damit einhergehenden Riesenwellen kontaminieren die Frischwasserquellen mit Salz.

Und das Meer steigt weiter an; Tuvalu und Kirabati werden oft als diejenigen Nationen genannt, die am unmittelbarsten bedroht sind, aber, wie es häufig der

Fall ist, werden die Kleinsten der Kleinen übersehen. Die Torres-Strait-Insulaner, die kleine Inseln zwischen Papua-Neuguinea und Australien bewohnen, von denen einige Atolle nicht mehr als 3 bis 10 Meter über dem Meeresspiegel liegen, werden die ersten sein, die ihr Heimatland verlieren werden, wenn der Anstieg des Meeresspiegels so weitergeht.

Zum Klimawandel hinzu kommen die Brennstoffkrise, die Ölkrise und das sich daraus ergebende Problem des Anbaus von Pflanzen, die der globalen Unersättlichkeit für Brennstoffe dienen, um einen Lebensstil zu unterstützen, der nicht mehr länger haltbar ist. Auch dieses Phänomen ist charakteristisch für die „Kontinente", egal, ob sie im Norden oder Süden, im Westen oder Osten liegen. Zusammengenommen bezeugen diese Momente und Bewegungen die Fragilität der Erde im Angesicht ihrer außergewöhnlichsten Entfaltung. Die Erde ächzt und die menschliche Gemeinschaft ächzt mit ihr - zwei Aspekte, die ich in diesem Beitrag eng zusammenhalten möchte.

Zur selben Zeit, da wir die zerstörerischen Aspekte der Erde erleben, bieten uns die Kosmologen eine neue Geschichte des Universums, seiner Ursprünge und seiner Entfaltung, die unseren Verstand und unsere ökologische und religiöse Vorstellungskraft erweitern.[3] Ich werde später darauf zurückkommen. Dies lädt uns dazu ein, neue Geschichten zu erzählen, theologisch neu nachzudenken über Gott und die Inkarnation, über die biotische Gemeinschaft, die Gemeinschaft allen Lebens.

Mit der Erkundung regionaler Kontexte wie mit der Untersuchung kontextueller Theologien versuchte das CONCILIUM-Symposium im Juni 2008, sich der Realität des Bösen in unserer Welt und der daraus resultierenden Entmenschlichung zu stellen. Bei meiner Beschäftigung mit dem Ächzen der Erde und der menschlichen Gemeinschaft als Teil dieser Erde wurde mir bewusst, dass dieses Thema sich nicht um die Einteilungen von Norden und Süden oder Westen und Osten kümmert, wie die oben genannten Beispiele zeigen - wenn auch manche Ursachen vielleicht eher im Norden liegen, aber das möchte ich hier nicht thematisieren. Das Ächzen der Erde ist ein globales Phänomen, und wenn auch die „Interaktion und der Dialog zwischen Nord und Süd" Anerkennung verdient, möchte ich über diese Unterteilung hinausgehen. Zugleich aber werden die meisten von uns, die sich als kontextuelle Theologen und Theologinnen verstehen, die Bedeutung dieser Worte von Charles Cosgrove erkennen, da es uns ja darum geht, uns theologisch mit den Herausforderungen unserer ächzenden Erde zu auseinanderzusetzen:

*„Wenn der gesellschaftliche Ort die Lektüre beeinflusst, dann ist es wichtig, sich bei jedem Akt der Interpretation ehrlich und selbstkritisch den eigenen gesellschaftlichen Ort klar zu machen [...] Es ist zweckmäßig, von einem bestimmten ‚Ort' aus und mit bestimmten Interessen zu lesen. Interpreten wenden nicht nur notwendigerweise ein Vorverständnis auf den Text an, das dessen Gesamtverständnis ermöglicht, sie bringen auch Bindungen mit, einen Einsatz für das Ergebnis der Interpretation, den Willen, in eine bestimmte Richtung zu interpretieren."* [4]

In diesem Aufsatz möchte ich daher der Infragestellung nachgehen, die unsere ächzende Erde für unseren Umgang mit biblischen und theologischen Traditionen bedeutet. Ich tue dies als Bibelwissenschaftlerin und bin mir dabei der Kritik bewusst, die an uns als Herausgeber und Herausgeberinnen von CONCILIUM gerichtet worden ist, nämlich dass wir unsere Leser nicht mit kenntnisreichen Auslegungen der Bibel und mit Reflexionen über biblische Texte rund um aktuelle Themen versorgen, die wir behandeln. Zudem tue ich dies vom Süden aus - aus meinem australischen, neuseeländischen und ozeanischen Kontext und bin mir meiner Perspektive als Frau und als Nachfahrin der Kolonialherren dieser Region bewusst. Meine ökologische Hermeneutik wird daher notwendigerweise multidimensional sein, da die Probleme, die sich uns stellen, auch multidimensional sind. Dazu zähle ich die folgenden Aspekte:

1. ein Bewusstsein von der Erde als einer umfassenden „biotischen Gemeinschaft" oder Gemeinschaft des Lebens, wie John Hart das nennt;[5]
2. die Anerkennung der komplexen Beziehungen unter den Menschen und zwischen der menschlichen Gemeinschaft und anderen Mitgliedern der biotischen Gemeinschaft sowie
3. eine Aufmerksamkeit für die komplexen Beziehungen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft, die unter dem Einfluss von Ethnizität, sozioökonomischen Faktoren, Geschlecht, religiöser Zugehörigkeit, Kolonisation und vielen anderen Faktoren stehen, die zu Diskriminierung, Ungleichheit und Unterdrückung führen können.

Ich möchte die Notwendigkeit dieser multidimensionalen Art der Perspektive betonen, da wir andernfalls eingleisig verfahren und dadurch versäumen würden, die Vernetzungen mitzubedenken, die zum Wesen des Ökologischen gehören. Ökosysteme sind in der Tat vernetzte Systeme.[6]

Die ökologische Herausforderung bedeutet nichts Neues für die Theologie. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat sich seit den 1970er Jahren auf verschiedenartige Weise mit ökologischen Themen beschäftigt.[7] In diesem Zusammenhang sind viele Bibelstudien für die verschiedenen nationalen und internationalen Versammlungen und Veranstaltungen vorbereitet worden. Obwohl diese einen wichtigen Beitrag bedeuteten, entwickelten sie keine ökologische Hermeneutik, die Konsequenzen für die Auslegung der Bibel insgesamt gehabt hätte.

Diese Aufgabe wurde mittlerweile von dem Team in Angriff genommen, das für das Projekt der *Earth Bible* verantwortlich zeichnete, und von denjenigen, die die fünf Bände schrieben, die daraus hervorgegangen sind. Es war ein Projekt, das im Süden, in Adelaide, Südaustralien, im Laufe der späten 1990er Jahre unter der Leitung von Norman Habel entstand. Viele - wenn auch nicht alle - der Mitwirkenden kamen aus der Region Ozeanien, vor allem aus Australien. Dieses Projekt entwickelte insgesamt sechs Prinzipien, die eine ökologische Lektüre der Bibel leiten könnten. Ihren Ort haben diese Prinzipien im Rahmen einer *Hermeneutik des Verdachts* und einer *Hermeneutik der Wiedergewinnung*. Ein solcher Rahmen war all jenen bekannt, die die Bibel bereits aus befreiungstheologischen und feministischen Perspektiven auslegten. Diese Perspektiven wurden für das neue

Projekt adaptiert, nämlich für die Entwicklung einer ökologischen Hermeneutik. Auf den verbleibenden Seiten werde ich die leitenden Prinzipien des Projekts der *Earth Bible* kurz umreißen und mich kritisch mit ihnen auseinandersetzen.

## Intrinsischer Wert

Das erste Prinzip der ökologischen Gerechtigkeit beim Projekt der *Earth Bible* ist das des *intrinsischen Werts*, das man folgendermaßen zusammenfassen kann: *Das Universum, die Erde und alle ihre Komponenten haben intrinsischen Wert.*[8] Innerhalb der *Hermeneutik des Verdachts* und der *Hermeneutik der Wiedergewinnung* wird der Interpret eine Aufmerksamkeit für die Erde und alle Elemente der Erde oder der biotischen Gemeinschaft entwickeln, wie sie in biblischen Texten und Traditionen geschätzt oder entwertet werden und wie das Entwertete wiedergewonnen werden kann. Diese Aufmerksamkeit wird die mehr-als-menschlichen Elemente der Erde ebenso berücksichtigen wie die Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft, die wegen ihrer ethnischen, geschlechtlichen, sexuellen, wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Zugehörigkeit entwertet worden sind. Genauso wie wir, als Bibelleser und -leserinnen, die Kategorien der Ausgrenzung und der Unterdrückung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft erkannt haben, so wird eine ökologische Lektüre ein Bewusstsein für die Ausschluss- und Entwertungskategorien entwickeln, die es sowohl im biblischen Text als auch im Kontext der Leser in Bezug auf die mehr-als-menschlichen Subjekte von intrinsischem Wert gibt.

Um dies zu illustrieren, beziehe ich mich auf Markus 14,3-9. Der Text beginnt folgendermaßen: „Als Jesus in Betanien im Haus Simons des Aussätzigen bei Tisch war, kam eine Frau mit einem Alabastergefäß voll echtem, kostbarem Nardenöl, zerbrach es und goss das Öl über sein Haar." Diese Geschichte ist, ähnlich wie viele andere Texte in den Evangelien, normalerweise mit einem ausschließlichen Blick auf Jesus gelesen worden, und es wurden bestimmte Aspekte Jesu beachtet, wobei alles andere in dieser Geschichte ausgeblendet wurde, wenn es nicht dem christologischen Fokus des Lesers diente. Feministische Lektüren haben die Aufmerksamkeit auf die erstaunliche Wechselwirkung zwischen der Frau und Jesus gelenkt und dadurch den „intrinsischen Wert" der Frau erkannt (um den Ausdruck des *Earth Bible*-Projekts zu verwenden). Andere Elemente dieser Geschichte sind nach wie vor ignoriert worden. Eine ökologische Lesart würde die Aufmerksamkeit auf das komplexe Beziehungsgeflecht richten, das innerhalb des besonderen physischen Raums (Betanien und das Haus) entsteht, und es würde ein Bewusstsein für den

*Die Autorin*

*Elaine Wainwright ist Professorin der Theologie und Rektorin der Schule für Theologie an der Universität von Auckland, Neuseeland. Weitere Angaben sind bei ihrem anderen Text am Anfang dieses Hefts zu finden. Anschrift: The School of Theology, University of Auckland, 24 Princes Street, Auckland, New Zealand.*
*E-Mail: em.wainwright@auckland.ac.nz.*

Ort und alle seine Elemente sowie für die verschiedenen Akteure in der Geschichte entwickeln, speziell für Jesus, die Frau und das *Myrrhon,* das Nardenöl, das doch so anschaulich beschrieben wird. Eine *Hermeneutik des Verdachts* weist den Leser auf die Art und Weise hin, wie alle Mitglieder der biotischen Gemeinschaft - außer den Menschen - in dieser Geschichte ignoriert, übersehen und unsichtbar gemacht werden, während die *Hermeneutik der Wiedergewinnung* uns zu neuen Lesarten herausfordert, die diesen Akteuren innerhalb der Dynamik der Erzählung einen Platz geben.[9]

## Vernetztheit

*Das Prinzip der Vernetztheit* basiert auf dem Bewusstsein, dass *die Erde eine Gemeinschaft miteinander vernetzter Lebewesen ist, die voneinander abhängen, um leben und überleben zu können.*[10] Dieses Prinzip erfordert eine beträchtliche Veränderung der Perspektive, recht eigentlich einen erkenntnistheoretischen Wechsel, besonders bei jenen, deren Epistemologie im und durch den Westen geprägt worden ist. Eine solche Epistemologie neigt dazu, menschenzentriert und dualistisch zu sein, wonach etwa der Mensch über die Natur herrscht, so wie das Männliche über das Weibliche und der Geist über den Körper herrscht.[11] Aber eine ökologische Perspektive gründet ebenso wenig auf den Vernetzungsvorstellungen eines romantischen Idealismus. Lorraine Code hält fest: „Ökosysteme - im bildlichen wie im wörtlichen Sinne - sind ebenso ‚grausam' wie ‚nett', ebenso unvorhersehbar und überwältigend wie geordnet und förderlich; sie sind ebenso gefühllos zerstörerisch gegenüber ihren weniger lebensfähigen Gliedern, wie sie auf Kooperationsfähigkeit und gegenseitige Unterstützung angelegt sind."[12] In Markus 14,3-9, ökologisch gelesen, bildet sich eine bedeutsame Verbindung zwischen dem von der Frau ausgegossenen *Myrrhon* und Jesus heraus. Die Erbosten oder Aufgebrachten, die ausrufen „Wozu diese Verschwendung?" (Mk 14,4), konnten womöglich die Vernetztheit, die in dieser Szene liegt, nicht verstehen. Zugleich könnten sie jedoch diejenigen repräsentieren, die gegen die Verschwendung der Ressourcen der Erde protestieren innerhalb des Netzes der Beziehungen, das die Erzählung etabliert. Ihre Stimme ist eine Warnung, dass sich in Ökosystemen Grausamkeit und Zerstörung verbergen können, und die ökologisch wachsame Leserin wird den vorsichtigen Nuancierungen Aufmerksamkeit schenken, die notwendig sind, um das Grausame und das Zerstörende zu erkennen.

## Stimme

Narrationsanalysen biblischer Texte haben Bibelwissenschaftler inzwischen auf die Rolle der Stimme innerhalb eines Textes aufmerksam gemacht: Wem wird eine Stimme verliehen und wem wird sie verweigert? Das dritte Prinzip der *Earth*

*Bible* knüpft daran an, indem es auf die *Stimme* achtet und dies mit der Behauptung verbindet, dass die *Erde ein Subjekt ist und ihre Stimme erheben kann - zur Feier und gegen das Unrecht.*[13] Dieses Prinzip lädt darum Leser und Leserinnen ein, auf die Stimme der Erde zu hören. Welche Stimme haben der materielle Raum im Haus von Betanien und das Nardenöl in Markus 14,3-9? Schreit das Öl mit der lauten Stimme der Aufgebrachten: *Wozu diese Verschwendung?* Stellt diese Stimme die Interpretation Jesu in Frage, was das Tun der Frau und das Vergießen des Öles selbst angeht? Soll die öko-feministische Interpretin, die bisher verstärkt auf die Wiedergewinnung des Platzes der Frau in der Erzählung und auf ihre außerordentlich heilende Handlung geachtet hat, die die Frau an Jesus kurz vor seinem Tod vollbracht hat, nun über die Möglichkeit nachdenken, ob eine solche Aktion aus einer ökologischen Perspektive eine *Verschwendung* ist? Der Aufschrei *„Wozu diese Verschwendung?"* scheint ein Echo des heutigen Aufschreis der Erde zu sein. Können wir als Bibelausleger diesem Aufschrei in unserer Auslegung der biblischen Texte Aufmerksamkeit schenken?

## Ziel

Das vierte Prinzip der *Earth Bible* ist das des *Ziels*, und es besagt, dass *das Universum, die Erde und alle ihre Komponenten Teile des dynamischen kosmischen Entwurfs sind, in dem jeder Teil einen Platz im umfassenden Ziel dieses Entwurfes hat.*[14] Dieses Prinzip lädt Interpreten und Interpretinnen zu einem Wechsel der Perspektive ein, die sie auf die Texte anwenden: So wie sie bereits eine Reihe verschiedener Disziplinen angewandt haben, z.B. die Befreiungstheologie, die feministische und postkoloniale Theologie oder andere hermeneutische Ansätze, gilt es nun, sich mit der Kosmologie und ihren sich in Entwicklung befindlichen Einsichten auf die gleiche Weise auseinanderzusetzen. Die Kosmologie ist mit ihren Erkenntnissen eine der neuen Disziplinen, mit der sich Bibelinterpreten vertraut machen sollten.

Vor Kurzem las ich das Buch *A View from the Centre of the Universe* von Joel Primack und Nancy Abrams, und es veränderte mein Bewusstsein. Sie meinen, es seien die „Poeten, Künstler, Propheten und andere Denker in der Geschichte, die mit Worten und Bildern unsere Sicht des Kosmos gestaltet haben."[15] Wenn wir nun nach einer neuen Erzählung suchen[16], nach einer neuen Sicht auf das Universum, die die neu artikulierte biblisch-religiöse Erzählung mit der Erzählung von den Naturwissenschaftlern und Kosmologen vereinbaren kann, dann führt ein Weg über den Dialog mit „Poeten, Künstlern, Propheten und anderen Denkern" aus unserer Zeit und aus früheren Zeiten sowie aus den unterschiedlichen Kontexten unseres Globus. Diese neue Erzählung wird keine einzelne Erzählung sein. Es wird eine sein, die auf viele unterschiedliche Arten erzählt werden wird. Neue Weisheiten werden von Osten und Westen, von Norden und Süden kommen. Sie werden neue Perspektiven in unsere Lektüren biblischer und theologischer Texte und Traditionen bringen. Was wird es bedeuten, wenn

wir über Gott als Schöpfer in Anbetracht dieser neuen Weisheiten reden? Wie werden wir die Inkarnation verstehen? Was bedeutet es, Fleisch zu werden? Aus Sternenstaub zu entstehen? Diese und andere Fragen werden Bibelwissenschaftler im Umgang mit den Texten und Theologen in ihrem Umgang mit den christlichen Traditionen und der Geschichte ihrer Entwicklung beschäftigen.

## Gegenseitige Bewahrung

Die Behauptung, die *Erde sei ein Reich der Balance und der Vielfalt, an dem verantwortliche Hüter eher als Partner denn als Herrscher auftreten können, um eine ausgeglichene und vielfältige Erdgemeinschaft zu erhalten,* erklärt das fünfte Prinzip der *gegenseitigen Bewahrung* der *Earth Bible.* Wie in allen Lektüren der Schrift und der Tradition liegt auch in dieser neuen Erzählung eine Ethik.[17] Keine dieser Erzählungen ist unschuldig. Entweder tragen sie zu einem neuen Bewusstsein bei, das für die *basileia* des Himmels/die *basileia* Gottes (Mk 1,15; Mt 4,17) wirkt oder eben für die *basileia* der persönlichen Interessen, der Regierungen und Diktatoren. Ein Wissen um das Imperium und seine komplexen Machtverbindungen sowie ein illusionsloses Verständnis der Geschichte der kolonialen Unterdrückung muss ein integraler Teil dieses ökologischen Prinzips sein. Untersucht man dieses Netz der Macht mit einer ökologischen Hermeneutik, dann schließt das die ganze biotische Gemeinschaft ein.

## Widerstand

Eine Reihe von befreiungstheologischen, feministischen und postkolonialen hermeneutischen Ansätzen hat das Prinzip des *Widerstands* hervorgebracht. Innerhalb des *Earth Bible*-Projekts wird dieses folgendermaßen artikuliert: *Die Erde und ihre Komponenten leiden nicht nur unter den von Menschen verübten Ungerechtigkeiten, sondern leisten Widerstand in ihrem Kampf um Gerechtigkeit.* Dies lädt die Interpreten dazu ein, auf den Widerstand der Erde und all ihrer Komponenten zu hören, die im Text vorhanden sind - so wie wir auf den Widerstandsruf der Armen und Unterdrückten sowie auf den aktiven Widerstand der Frauen und der marginalisierten Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft hören.

Diese Prinzipien haben in den letzten Jahren viele Bibelwissenschaftler begleitet, nicht nur aus dem Süden, sondern auch aus dem Norden. Erprobt wurden sie in einzelnen Forschungsprojekten, aber auch in der Konsultation zur ökologischen Hermeneutik der *Society of Biblical Literature,* die sich seit vier Jahren damit befasst. Viele Wissenschaftler fangen an, Bibeltexte aus einer solchen ökologisch-hermeneutischen Perspektive zu lesen. Die bisher gelesenen Texte waren jedoch tendenziell solche, die Assoziationen mit der Erde, dem Meer oder natürlichen Phänomenen ermöglichten. Es ist wichtig, diesen Ansatz auszudehnen auf die Lektüre *aller* Texte. Innerhalb des hermeneutischen Zirkels kann die neue Per-

spektive die Lektüre des Textes verändern, und neue Lesarten der Texte können die ökologische Hermeneutik weiterentwickeln.

Das *Earth Bible*-Projekt hat „ein gutes Werk" begonnen, um das Wort von Jesus zu verwenden, mit dem er das Tun der Frau in der Geschichte von Markus 14,3-9 unterstützt. Ebenso wie zuvor bei den befreiungstheologischen und feministischen Ansätzen muss dieses „Werk" weiterhin nuanciert und entwickelt werden, wenn mehr und mehr Leser die Texte aus einer ökologischen Perspektive lesen und sich für eine ökologische Ethik einsetzen wollen, die unsere Lebensweise unter den Gemeinschaften dieser Erde radikal verändern wird. Wir werden lernen, alle Texte ökologisch zu lesen, nicht nur diejenigen, in denen das Ökologische sichtbarer ist. Wir werden den Jesus der Evangelien und die Basileia bzw. das Reich Gottes auf eine ökologische Weise lesen, die ein neues Bewusstsein schafft, während wir lesen. Die weitergehende Auseinandersetzung mit neuen kosmologischen Erkenntnissen wird die Lektüre mit weiteren Kenntnissen versehen. Sie wird sich mit interreligiösem Engagement überschneiden und alle Grenzen zwischen Ost und West, zwischen Nord und Süd überschreiten. Und die Dringlichkeit dieses Engagements wird gehört werden im Echo des Aufschreis, der von der Erde aufsteigt: *Wozu diese Verschwendung?*

[1] Mit dem Wort „Erde" bezeichne ich das Phänomen des ganzen Universums, so wie wir es kennen, mit allen miteinander verbundenen Lebewesen, Organismen und dem Leben selbst in seiner komplexen Entfaltung. John Hart, *What are They Saying about Environmental Ethics?* New York 2004, 1, spricht von der „biotischen Gemeinschaft" als der „Gemeinschaft aller Lebewesen".

[2] Ich lernte die Bedeutung des Begriffes „Kontinent" bei einem meiner Doktoranden kennen, der aus Tonga stammt. Es ist eine Kategorie, die eine kritische Funktion hat im Denken derjenigen, die den Kleinsten der Kleinen zuhören wollen.

[3] Siehe z.B. Joel R. Primack/Nancy Ellen Abrams, *The View from the Center of the Universe: Discovering our Extraordinary Place in the Cosmos,* New York 2006.

[4] Charles H. Cosgrove, *Introduction,* in: ders. (Hg.), *The Meanings We Choose: Hermeneutical Ethics, Indeterminacy and the Conflict of Interpretations,* London 2004, 3.

[5] Hart, *Environmental Ethics,* aaO., 1.

[6] Vgl. Lorraine Code, *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location,* Oxford 2006, 47: „Ökologisches Denken gestaltet Beziehungen um [...]: epistemologische, ethische, wissenschaftliche, politische, rationale und andere Beziehungen zwischen und unter den Lebewesen und den unbelebten Dingen dieser Welt."

[7] Siehe David G. Hallman, *Beyond 'North/South Dialogue',* in: ders. (Hg.), *Ecotheology: Voices from South and North,* Genf 1994, 3.

[8] The Earth Bible Team, *Guiding Ecojustice Principles,* in: Readings from the Perspective of Earth (Earth Bible, Bd. 1), Sheffield 2000, 42.

[9] Weitere Details bei Elaine Wainwright, *Healing Ointment/Healing Bodies: Gift and Identification in an Ecofeminist Reading of Mark 14:3-9,* in: Norman C. Habel/Peter Trudinger (Hg.), *Exploring Ecological Hermeneutics* (SBL Symposium Series 46), Atlanta 2008, 131-139.

[10] Vgl. Earth Bible Team, *Guiding Ecojustice Principles,* aaO., 44 für das zweite der sechs Prinzipien.

[11] Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London 1993, unternimmt eine radikale Kritik des westlichen Dualismus und seiner Auswirkungen auf die Umwelt.

[12] Code, *Ecological Thinking*, aaO., 6. Diese Erkenntnis muss in jedem der *Earth Bible*-Prinzipien zum Tragen kommen, nicht nur im Prinzip der Vernetztheit. Die Forderung nach Anerkennung des intrinsischen Werts innerhalb der Gemeinschaft der Erde kann gelegentlich in scharfe Konkurrenz zu anderen Prinzipien geraten, wie Code mit Blick auf die Prinzipien von Stimme und Ziel feststellt.

[13] Earth Bible Team, *Guiding Ecojustice Principles*, aaO., 46.

[14] Ebd., 48.

[15] Primack/Abrams, *View from the Center of the Universe*, aaO., 57.

[16] In seinem berühmten Werk *The Dream of the Earth*, San Francisco 1988, schlägt Thomas Berry vor, die Geschichte der Erde neu zu erzählen.

[17] Für eine Analyse der Ethik in Bezug auf die Interpretation der Bibel siehe Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*, Minneapolis 1999; Daniel Patte, *Ethics of Biblical Interpretation: A Reevaluation*, Louisville 1995; Elna Mouton, *Reading a New Testament Document Ethically* (Academia Biblica 1), Atlanta 2002.

Aus dem Englischen übersetzt von Ivo Tamm

# Netzwerk des Bösen?

## Zur Ambivalenz der Cyberworld

Klaus Müller

## I. Prognostischer Enthusiasmus

Wo immer technische Errungenschaften verändernd in Lebenswelten einzugreifen beginnen, wächst ihnen rasch eine Art religiöser Aura zu. Kein Wunder: Das Verblüffende wie gleichermaßen Irritierende, ja Beängstigende, das von ihnen ausgeht, erfüllt von selbst die Basiskriterien religiöser Phänomenologie: Es wirkt als *Fascinosum* und *Tremendum*.[1] In den Reaktionen derer, die grundstürzende technische Innovationen als erste Generation erleben, überwiegt teils das Eine, teils das Andere: Beim Aufkommen der motorisierten Fortbewegung mit Eisenbahn und Automobil etwa gab es ernsthafte Warnungen, die rasante Geschwindigkeit bringe die Fahrgäste der Vehikel buchstäblich um den Verstand. Andere priesen enthusiastisch die nunmehr erschlossenen Mobilitätspotentiale als Quantensprung der Lebensqualität.

Vielleicht aber war noch keine Technik von einem derartigen ästimativen,

erwartungsgesättigten Überschwang begleitet wie das Aufkommen der Neuen Medien und speziell der telematischen Kommunikation. Diese Vermutung findet ihr wichtigstes Widerlager in der Tatsache, dass bald nach der physikalischen Entdeckung der elektromagnetischen Wellen gerade im literarischen und philosophischen Feld prognostische Stimmen laut werden, die unschwer die Grenze zur Heilsprophetie überschreiten und sich dabei bereits einer Semantik bedienen, die verblüffend dem Duktus heutiger cyberphilosophischer Traktate ähnelt. Eines der frühen einschlägigen Zeugnisse findet sich in dem Roman *The House of the Seven Gables* (Das Haus mit den sieben Giebeln) von Nathaniel Hawthorne[2] (1804-1864), einem der Klassiker der amerikanischen Literatur des 19. Jahrhunderts neben Ralph W. Emerson, Henry James, Herman Melville und Mark Twain, erschienen 1851 - ein Buch, das übrigens ansonsten von seiner literarischen Konstruktion her zutiefst legendär und durchherrscht ist von einem puritanisch-kalvinistisch aufgeladenen Schuldmotiv. Mitten in diesem poetisch-metaphysischen Kontext lässt der Dichter einen seiner Protagonisten unter anderem von der Elektrizität schwärmen als einem „Dämon und Engel", der

*„[...] die Materie in einen einzigen großen Nerv verwandelte, der Tausende von Meilen atemberaubend schnell durchzuckt [...] der ganze Erdball ist ein Kopf, ein Riesenhirn, Instinkt, gepaart mit Intelligenz! Oder sollen wir sagen, er ist selber nur Idee, reine Idee, und nicht mehr Substanz, für die wir ihn hielten!"*[3]

Wenige Jahrzehnte später feierte das, was Hawthorne da literarisch intuiert hatte, eine wissenschaftlich-spekulative Konjunktur, die aus einer Verknüpfung von Philosophie, Theologie und Evolutionstheorie hervorging. Dafür steht wie kein anderer der katholische Theologe und Paläontologe Teilhard de Chardin (1881-1955), der - kirchenamtlich argwöhnisch beäugt - in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit seiner naturwissenschaftlich-philosophisch-theologischen Hypothese von der Noosphäre, einer immer intensiver werdenden, den Globus umspannenden Vernetzung menschlicher Intelligenz, Furore machte und zu einer Art Kultautor der Cyberszene avancierte - in diese übrigens eingeführt von dem gewöhnlich als Medienpapst des 20. Jahrhunderts bezeichneten Marshall McLuhan, der seinerseits bekennender Katholik war.[4] Teilhard hatte sich - kurz gesagt - die Aufgabe gestellt, christliches Denken mit der Evolutionstheorie zu vermitteln. Er kam dabei zur Überzeugung, dass Materie, weil sie offenkundig in der Lage ist, Geist bis hin zu Selbstbewusstsein hervorzubringen, von Anfang an

*Der Autor*

*Prof. Dr. Dr. habil. Klaus Müller, geb. 1955 in Regensburg, ist seit 1996 Direktor des Seminars für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Er forscht zu Fragen der Subjektphilosophie, der Medientheorie und zum Monismus. Veröffentlichungen u.a.: Wenn ich „ich" sage (Frankfurt 1994); Homiletik (Regensburg 1994); An den Grenzen des Wissens (Regensburg 2004); Vernunft und Glaube (Münster 2005); Streit um Gott (Regensburg 2006); Glauben – Fragen – Denken (3 Bde., Münster 2006–2008). Anschrift: Katholisch-theologische Fakultät WWU Münster, Johannisstr. 8–10 D-48143 Münster. E-Mail: mullekl@uni-muenster.de.*

nicht einfach tote Materie sein kann. Die Urmaterie müsse konstitutiv beseelt sein, ohne dass das an ihr bereits zur Geltung komme. Je komplexer ihre Außenstruktur aber werde, desto mehr trete auch jene Innenseite an ihr hervor, um schließlich im Auftreten des Menschen ihrer selbst bewusst zu werden. Ab diesem qualitativen Sprung werde der Mensch inklusive seiner kulturellen und technischen Leistungen zum Träger des Geschehens, das seinerseits teleologisch strukturiert sei und auf den sogenannten Omega-Punkt zulaufe, einer Einheit aller Kultur und Wirklichkeit, die Teilhard im Letzten christologisch interpretiert, d.h. als Epiphanie des verherrlichten Christus, in dem und auf den hin alles geschaffen ist, wie es in der paulinischen Tradition des Neuen Testaments heißt (vgl. Röm 11,36; 1 Kor 8,6; Kol 1,16).

Diese Zusammenführung von Natur-, Bewusstseins- und Technikgeschichte setzt weder philosophiehistorisch noch naturwissenschaftlich im luftleeren Raum an, wie U. Jochum rekonstruiert hat.[5] Zum einen steht für Teilhard Blaise Pascal (1623-1662) mit der Idee eines medial (nämlich durch das Buch) getragenen Fortschritts der universalen Menschheit im Hintergrund. Noch mehr aber tut das die Fortschreibung dieses Motivs in Gestalt einer Auffassung der Menschheit als eines auf seine empirischen Gesetzmäßigkeiten hin analysierbaren realen Organismus durch Auguste Comte (1798-1857), eines Zeitgenossen Hawthornes mithin, der als Begründer der modernen Soziologie zu gelten hat und dem philosophischen Positivismus zugerechnet wird. Dass sich Comtes Positivismus je später, je mehr zu einer, nach heutigen Maßstäben geradezu krud esoterischen Quasireligion transformierte, kam dessen Anschlussfähigkeit für Teilhard durchaus entgegen. Und nicht unerwähnt bleiben sollte in diesem Zusammenhang, dass es auch starke Parallelen zwischen Teilhard und der Naturphilosophie Schellings (1775-1854) gibt, die wenig geklärt sind. Für X. Tilliette macht sich in Schellings Identitäts- und Naturphilosophie dessen Leidenschaft für das Universum in einer Alleinheits-Metaphysik geltend, wie er in seiner grandiosen Biographie schreibt.[6] Teilhard nimmt diesen Impuls auf und konzipiert, indem er ungleich stärker als Schelling auf Naturwissenschaftliches rekurriert, einen Evolutionsgedanken, der einen Übergang zwischen Natur und Technik einbegreift, sofern die Entdeckung der elektromagnetischen Wellen ein biologisches Ereignis sei, das „[...] von nun an jedes Individuum (aktiv und passiv) auf allen Meeren und Kontinenten gleichzeitig gegenwärtig [...]“[7] sein lasse. Sofern das einen Prozess zunehmender Vergeistigung darstelle, führe er zu einer Purifikation des Geistes und erlaube über den instrumentellen Einsatz des Computers (an den Teilhard selbst wohl bereits dachte) eine Evolutionsplanung und -steuerung in Absicht einer „Auto-Cerebralisation der Menschheit“.[8] Ohne Übertreibung kann man sagen:

*„Mit Teilhard de Chardin ist im Grunde der Stand der modernen Theorien des Cyberspace erreicht [...]: dass dank des Computers der technisch mögliche und historisch notwendige Übergang von der leibgebundenen zu einer gänzlichen geistigen Existenz auf planetarer Ebene vollzogen werden kann und soll.“*[9]

Neben diesem biologisch-naturalistischen Strang von Technotheologie gibt es aber auch noch einen anderen, den man historisch-politisch nennen und im Letzten auf Hegels Idee eines geschichtlich sich in den Einzelnen und ihren Vergesellschaftungen verwirklichenden objektiven Geist zurückführen kann, die auf ein Reich der Freiheit zielt. Denn exakt in dieser Perspektive kritisiert niemand anderer als Bert Brecht 1932 die Einbahn-Struktur des neuen Massenkommunikationsmittels Hörfunk und wird dabei - ohne es zu ahnen - zu einem Propheten des Internet:

*„Durch immer fortgesetzte, nie aufhörende Vorschläge zur besseren Verwendung der Apparate im Interesse der Allgemeinheit haben wir die gesellschaftliche Basis dieser Apparate zu erschüttern, ihre Verwendung im Interesse der Wenigen zu diskutieren."*[10]

Und dann schlägt er in diesem Sinne vor:

*„Der Rundfunk wäre der denkbar großartigste Kommunikationsapparat des öffentlichen Lebens, ein ungeheures Kanalsystem, das heißt, er wäre es, wenn er es verstünde, nicht nur auszusenden, sondern auch zu empfangen, also den Zuhörer nicht nur hören, sondern auch sprechen zu machen und ihn nicht zu isolieren, sondern ihn in Beziehung zu setzen. Der Rundfunk müsste demnach aus dem Lieferantentum herausgehen und den Hörer als Lieferanten organisieren."*[11]

Sehr viel größere Hoffnungen - natur- und geschichtsphilosophische - lassen sich ja mit einer neuen Technologie kaum mehr verbinden. Wie aber sieht es mit der Einlösung dieser Visionen aus?

## II. Realisierungen – zweischneidig

Auch jenseits der enthusiastischen Utopien, im Praktischen, waren das Erste die Hoffnungen.[12] Netz-Begeisterte sahen mit der technischen Basis des Internet endlich die Bedingungen einer wirklichen - und das meint nicht zuletzt auch: nicht nur repräsentativen - Demokratie gegeben. Wirklich alle können sich real an politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozessen beteiligen. Der frühere amerikanische Vizepräsident Al Gore pries die sogenannte „Datenautobahn" als „Metapher für Demokratie" und Anfang eines „neuen athenischen Zeitalters". Politische Belange sollen unmittelbarer als bislang durch die Betroffenen für Lösungen vorbereitet und dann nach Information über das Netz per Feedback entschieden werden. Seit Jahren geistert durch amerikanische Wahlkämpfe das Versprechen des elektronischen Rathauses. Auf der Hand liegt, dass solche Optionen unschwer dem mehr oder weniger unmittelbaren Durchgriff von Emotionen, Klischees oder starken Gruppeninteressen ausgeliefert sind. Das bewegt andere - weniger optimistisch Gestimmte -, nach Wegen zu suchen, das

Internet auf demokratieverträgliche Weise mit der Öffentlichkeit zu verflechten. Und Dritte sehen selbst unter diesen Voraussetzungen noch Veränderungen sich anbahnen, die das Demokratieverständnis und den politischen Diskurs in ihrer Qualität mindern. Es lohnt, wenigstens einige der wichtigen Argumente aus dieser Debatte zur Kenntnis zu nehmen, weil sich in ihnen unmittelbar auch die sozialphilosophische und ethische Problematik diesseits von Fragen des Rechts und der Kriminalität der Neuen Medien reflektiert.

Was der ganzen Idee einer Cyber-Demokratie den Drive verleiht, mit dem sie auftritt, ist, dass durch die Neuen Medien erstmals das als umfassend realisierbar scheint, was in einem ersten Entwurf im griechischen Denken und viel später dann unter aufklärerischem Vorzeichen als Öffentlichkeit gedacht wird. Das mehr oder weniger maßgebende Modell für die Sozialphilosophie unserer Epoche hat Jürgen Habermas (*1929) in seinem 1962 erschienenen Buch *Strukturwandel der Öffentlichkeit*[13] skizziert. Habermas hatte dort drei elementare Merkmale von „Öffentlichkeit" benannt: (a) die Gleichheit der am Diskurs sich Beteiligenden, (b) dass prinzipiell alles Gegenstand des Diskurses werden kann, (c) die Unabgeschlossenheit des Systems. Alle drei Voraussetzungen scheinen durch das Internet auf geradezu ideale (und vorher noch nie dagewesene) Weise erfüllt: (a) Mit einem PC, einem Netzanschluss und ein bisschen Software gehört man dazu, kein Mensch fragt danach, wer man sonst ist. Geschlecht, Rasse, Nation und Stand sind ohne Belang - ich füge jetzt schon hinzu: nur im Prinzip. (b) Dass prinzipiell alles Thema werden kann, belegt das Netz im Übermaß. Fehlt einem etwas, kann er dem sofort durch Gründung einer neuen news-group oder einen eigenen Netzauftritt abhelfen. Und (c): Unabgeschlossen ist das Netz wahrlich: Eigentlich ist das Netz ja gar kein Netz, sondern ein Netz aus zahllosen Netzen; dauernd verschwinden welche, neue kommen hinzu, und es gibt keinerlei Schranke, die den Zugang verhinderte, sobald die technischen Voraussetzungen geschaffen sind. Der Zugang zum Netz ist leicht, nicht teuer, universell, unterläuft problemlos autoritäre Kontrollmechanismen und vermag ebenso leicht Gegenöffentlichkeiten zu installieren, also öffentlich wirksame Proteste oder Boykotts gegen antidemokratische Maßnahmen politischer Kräfte oder von Administrationen (ich denke etwa an „amnesty international"). Haben wir also durch das Internet das ideale Instrument wirklicher Öffentlichkeit und damit Demokratie in der Hand? Weit gefehlt! Denn:

*Zu (a):* Von Gleichheit aller kann auf keiner einzigen soziologischen Ebene die Rede sein. Weltweit hat gerade mal ein Fünftel der Weltbevölkerung überhaupt Zugang zu einem Telefon; innerhalb eines einzigen Landes, selbst eines westlichen Industrielandes, können gravierende Infrastrukturdifferenzen herrschen, die den einen den Netzzugang zur Alltagsausstattung machen, für andere die Teilnahme fast unmöglich verschließen. Noch dramatischer stellen sich die Differenzen in der interkontinentalen Perspektive dar: In Tokio beispielsweise gibt es mehr Telefonanschlüsse als in ganz Schwarzafrika. Außerdem setzt der Netzeintritt nicht nur eine Grundausstattung voraus, sondern permanent weitere Mittel, um einigermaßen mit den technischen Weiterentwicklungen und den Software-

Fortschreibungen Schritt halten zu können, sonst sitzt man - schneller als gedacht - vor einem PC, den das Netz technisch abgehängt hat. Ein weiterer Ungleichheitsfaktor kommt hinzu: Wer sich im Netz halbwegs aktiv beteiligen will, braucht einigermaßen gute, besser überdurchschnittliche Englischkenntnisse, sonst haben seine Wortmeldungen kaum eine Chance, wahrgenommen zu werden; aus dem gleichen Grund bedarf es eines kompetenten und vor allem eines schnellen Umgangs mit der PC-Tastatur. Überdies wird die behauptete Gleichheit dadurch radikal eingeschränkt, dass die einen zum Programmieren fähig sind, die anderen nicht, was natürlich zur Folge hat, dass die in diesem Punkt Überlegenen eine Art pragmatischer Zugangszensur auszuüben vermögen (und das auch kräftig tun). Wer nicht zu programmieren vermag, kann auch keine Alternativen zum bisherigen Angebot eröffnen. Bündig gesagt: „Computer machen Leute."[14] Verschärft wird dieser ganze Trend zu einer Klassenbildung zwischen Netz-Nutzern und Nicht-Nutzern sowie nochmals innerhalb der Netz-Nutzer durch die von nichts aufzuhaltende Kommerzialisierung des *World Wide Web*. Schon längst gibt es das sogenannte „Kogitariat" - das ist der in Anlehnung an den Terminus „Proletariat" gebildete Name für finanziell gut ausgestattete Kopfarbeiter. Und die oberste Schicht dieser Klasse wiederum macht unter sich aus, wer wie viel von dem lukrativen Kuchen der ökonomischen Seite des Netzes beanspruchen kann. Kann man mit Blick auf all das überhaupt noch von prinzipieller Gleichheit sprechen?

*Zu (b) und (c):* Das Problem, inwiefern im Netz wirklich alles Thema werden kann, überschneidet sich so weitgehend mit der Frage (c) nach der Unabgeschlossenheit des Netzes, dass beides in einem Zug in Erwägung genommen werden kann. Zunächst ist einfach festzuhalten, dass auch außerhalb des Netzes - also in anderen Medien - heute so gut wie alles Thema werden kann: Die unüberschaubare Flut spezifisch orientierter Zeitschriften und Magazine einerseits, die Talkshows im Fernsehen andererseits belegen das. Solange eine gewisse Zurückhaltung mit Bildmaterial gepflegt wird, kann dort schier über alles gesprochen werden. Insofern kann das Netz nur außerhalb des legalen Rahmens über das hinausgehen, was andere Medien auch schon bieten.

Genau diese Möglichkeit, den Legalitätsvorbehalt zu unterlaufen, beschwört aber notwendigerweise die Debatte um eine „demokratische Zensur" herauf. Im Grunde handelt es sich dabei um ein klassisches Hase-Igel-Spiel. In seinem Zentrum steht das Problem der Verschlüsselung von ins Netz eingespeisten Informationen. Soll eine relative Sicherheit gegen die Verbreitung diskriminierender, also etwa rassistischer oder sexistischer sowie krimineller Botschaften gewährleistet sein, geht das notwendig zu Lasten eines Schutzes der Privatsphäre. Oder aber der gesamte Informationsfluss im Netz wird als Ganzer für privat erklärt - und man nimmt die logischen Folgen dieses Schritts für eine Gesellschaft und ein Staatswesen in Kauf. Man muss sich dabei nur darüber klar sein, dass so subtile Kulturinstrumente wie das Recht auf Widerruf und Gegendarstellung den Möglichkeiten der Neuen Medien einfach nicht gewachsen sind. Der Verzicht auf die Möglichkeit staatlicher Sanktion, der die Privatsphäre wirklich respektierte,

unterminierte dabei nicht nur die Grundlagen demokratischer Gesellschaften einschließlich des staatlichen Gewaltmonopols. Genauso wäre damit im Prinzip die Möglichkeit eröffnet, die Unabgeschlossenheit des Netzes mit Netz-Mitteln je nach Bedarf aufzuheben: Ohne normativen Rahmen wäre ohne Weiteres denkbar, dass sich eine Interessengruppe, die kritisiert wird und entsprechende finanzielle Mittel hat, Spezialisten least, die binnen weniger Stunden die Daten-Emissionsquellen der Kritiker lahm legt, indem sie sie mit unsinnigen Botschaften „zumüllt". Die idealiter konzipierte Offenheit des Netzes lässt sich im Handumdrehen gezielt für bestimmte User in Isolationshaft verkehren. Das ganze Dilemma wurzelt letztlich darin, dass im Netz unter dem Vorzeichen der Virtualität die Differenz zwischen privater und öffentlicher Kommunikation verschwimmt - und genau dieser Situation ist das Instrument der Zensur (unabhängig von Formen technischer Außerkraftsetzung) prinzipiell nicht mehr gewachsen.

Die unbeschränkte Offenheit der Senderposition im Netz hat im Übrigen ein höchst folgenreiches Pendant auf der Empfängerseite: Man spricht davon, dass die rezeptiven Nutzer von Netzdaten einer Panoptifizierung unterliegen: Wer sich ins Web einklinkt, da und dort Informationen abruft, sich über dies oder jenes informiert, gegebenenfalls auch über die Dinge, die er sich im Zeitschriftenkiosk verkneifen würde, bleibt ja in keiner Weise anonym. Wer im Netz surft, hinterlässt sogenannte Schatten oder Spuren, aus denen auf den User geschlossen werden kann: auf seine ideologischen, politischen, religiösen, sexuellen usw. Präferenzen. Nun lassen sich diese Spuren freilich ohne jedes Problem - sie sind ja quasi öffentlich - sammeln, systematisieren, austauschen, verkaufen. Es gibt Schatten-Sammelfirmen, die die Herkunftsadressen von Netz-Nutzern gemäß bestimmten Propensitäten - also Neigungen - an entsprechende Unternehmen verkaufen. Und warum nicht auch an Behörden, die Polizei, den Staat? Zur Unabgeschlossenheit des Netzes gehört als dessen Rückseite der gläserne Nutzer.

Unterm Strich wird man jetzt schon sagen müssen: Die Versprechungen auf mehr Demokratie, die zur Standardwerbung für die Neuen Medien gehören, erweisen sich als teils hohl, teils zweischneidig. Um diese Diagnose gegen den etwaigen Verdacht der Technikfeindlichkeit abzuschützen, möchte ich sie an wenigstens einem Punkt ins Prinzipielle vertiefen.

## III. Banalität und Diabolik

An den Anfang stelle ich die These: Die Neuen Medien heben die Öffentlichkeit, als deren Garanten sie gepriesen werden, in Wahrheit auf. Wie kommt es dazu? Unbestritten ist: Öffentlichkeit, speziell eine solche demokratischen Zuschnitts, lebt von Information. Unbestritten ist auch, dass die Neuen Medien Information in Überfülle bereithalten. Aber genau das ist bereits das erste Problem. Wie gehe ich angesichts meiner begrenzten Möglichkeiten mit dieser Überfülle um? Drei Möglichkeiten gibt es: (a) Ich versuche mich anzupassen, (b) ich resigniere, (c)

ich bediene mich bestimmter Filter, die die Datenmassen auf ein handhabbares Maß reduzieren. Verfahren (a) bestünde im Kontext des *World Wide Web* primär in einer Scheidung zwischen authentischen und unseriösen Datenquellen. Das zentrale Problem dabei werfen aber nicht einmal die energetisch wie temporal nur begrenzt realisierbaren Prüfungsverfahren auf. Weit gravierender nimmt sich aus, dass die Rezipienten sich hinsichtlich ihres kritischen Urteilsvermögens relativ schnell einem neuen Medium anzupassen scheinen, dass also etwa in der Pionierzeit des Hörfunks ausgesprochen schlechte Tonqualität eben als mit dem Medium unumgänglich verbundene hingenommen wurde. Im Fall der Neuen Medien äußert sich dieser rezipientenseitige Anpassungsfaktor primär im Belangloswerden der Differenz von Realität und Fiktion (es kostet einfach zu viel Aufwand, dem näher nachzugehen, und in vielen Fällen käme man zu keinerlei Ergebnis).
Insofern legt sich Reaktion (b) - das Resignieren - fast wie von selbst nahe. Aber genau das zeitigt fatale Folgen gerade für den gesellschaftlich-politischen Bereich. Wer in dieser Einstellung Daten-Input rezipiert, dem kann alles, was daherkommt, nur mehr oder weniger gleich-gültig dünken. Folglich werden sich Profile am ehesten nicht durch inhaltliche, sondern durch formale Auffälligkeiten ausbilden, etwa durch die knalligeren Werbegags im Vergleich zu anderen, ähnlichen Produkten. Die Folge ist unter anderem: Speziell im gesellschaftlich-politischen Bereich können extreme, sogar paranoide Positionen - z.B. Verschwörungstheorien - ungleich leichter verbreitet werden als bislang.
Sind also angesichts des Informationsüberflusses Reaktion (a) illusionär und Reaktion (b) fatal reaktionär, dann bleibt nur, (c) in den Neuen Medien eine Art Filter oder Selektionsmechanismus zu installieren, der den ganzen Datenfluss unter bewusst vorgegebenen Parametern auf ein menschenmögliches Maß bringt. Sofern die dafür nötigen Informationsknoten ihrerseits längst telematisch verfasst sind und autoreferentiell funktionieren, entstehen gleichsam technische Assistenten, die per Software ein Sucherprofil ihres Nutzers erstellen und dann sozusagen selbständig zusammentragen, was wir - ihrer „Meinung" nach (um so anthropomorph zu sprechen) - suchen. Auf diese Weise beginnen die Suchmaschinen, nicht nur Antworten zu geben, sondern selbst auch bereits die Fragen zu formulieren. Was bedeutet es aber für die Konzepte „Wissen", „Wissenschaft" und „Wirklichkeit", wenn sich ihre Verknüpfung mit der Autonomie der Forschersubjekte auf diese Weise lockert?

*„Ganz sicher sind wir uns [...] nicht, ob die Informationsassistenten, obgleich von uns geschaffen, wirklich die Assistenten bleiben werden. Medien sind eben mehr als nur Mittel, sondern Umgebungen, die selbständig dominant werden können."*[15]

Hinsichtlich abrufbarer Informationsbestände kommt durch die Veraltungsgeschwindigkeit der Webseiten zumindest noch das Problem hinzu, dass einmal entdeckte Datenressourcen bei einem neuen Aufruf erheblich verändert bzw. überhaupt nicht mehr auffindbar sein können. Die für verantwortliches Arbeiten konstitutive Angabe verlässlicher Quellen steht durch die Telematisierung zur

Disposition. Wissen und Information beginnen aufgrund der Quantität und Genese der letzteren auseinanderzuklaffen. Auf diese Weise werden die Signifikanten von Kommunikation banal. Und man muss die Neuen Medien in keiner Weise moralisierend verteufeln, um ihnen gleichwohl einen Trend zum Diabolischen zu attestieren, wenn man sich nur an die Grundbedeutung des hinter dem Terminus stehenden Verbs erinnert: „Diabolik" kommt von διαβάλλειν und das heißt wörtlich: durcheinander werfen. Oder um es in einer religiösen Semantik zu sagen, auf die sich Cybertheoretiker selbst gerne berufen: Unbeschadet der Zunahme von Mitteilungsprozessen tendiert die Netzkommunikation nicht zu einem digital gestützten globalen Pfingsten[16], sondern zu dessen biblischem Antitypos einer - so wörtlich der Cyberpunk-Kultautor Neal Stephenson - „Babel-Infocalypse"[17], einem kommunikativen Wirrwarr, dessen Diabolik darin besteht, im banalen Gewand einer an sich harmlosen Alltags- und Unterhaltungselektronik daherzukommen.

[1] Vgl. dazu Klaus Müller, *Technospiritualität. Philosophisch-Theologisches in der Selbstbeschreibung der Cyberszene*, in: Hans-Martin Gutmann/Cathrin Gutwald (Hg.): Religiöse Wellness. Seelenheil heute, München/Paderborn 2005, 81-102.

[2] Vgl. Nathaniel Hawthorne, *Das Haus mit den sieben Giebeln.* Roman, Zürich 2004.

[3] Hawthorne, *Haus*, aaO., 392-393.

[4] Zu Teilhard vgl. auch Erik Davis, *TechGnosis. Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*, New York 1998, 289-318.

[5] Vgl. Uwe Jochum, *Kritik der Neuen Medien. Ein eschatologischer Essay*, München 2003, 92-99.

[6] Vgl. Xavier Tilliette, *Schelling. Biographie*, Stuttgart 2004, 177,

[7] Pierre Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, 232.

[8] Pierre Teilhard de Chardin, *Die Entstehung des Menschen*, München $^{3}$1963, 118.

[9] Jochum, *Kritik*, aaO., 99-100.

[10] Bertolt Brecht, *Der Rundfunk als Kommunikationsapparat*, in: Dieter Prokop (Hg.): Massenkommunikationsforschung, Bd. 1: Produktion, Frankfurt am Main 1972, 31-35, hier 35.

[11] Brecht, *Rundfunk*, aaO., 32.

[12] Vgl. dazu bes. Hubert Buchstein, *Cyberbürger und Demokratietheorie*, in: DZPh 44 (1996), 583-607.

[13] Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied am Rhein 1962.

[14] Buchstein, *Cyberbürger*, aaO., 590.

[15] Rainer Kuhlen, *Zuckerguss von Multimedia. Die Bedeutung der Telemediatisierung für die Wissenschaft*, in: Forschung&Lehre 3/98, 119-121, hier 121.

[16] Vgl. Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle. „Understanding Media"*, Dresden/Basel 1995, 15-19. - Vgl. Florian Rötzer, *Cyberspace als Heilserwartung? Über das globale Gehirn oder den virtuellen Leviathan*, in: Norbert Bolz/Willem van Reijen (Hg.), Heilsversprechen, München 1998, 159-175, hier 165.

[17] Neal Stephenson, *Snow Crash.* Roman (Original 1992), München 1995, 85.

# Möglichkeiten des Menschlichen im Angesicht des Bösen heute

## Statt eines Schlusses

Regina Ammicht Quinn und Marie-Theres Wacker

Die Frage nach dem Bösen ist eine der großen Menschheitsfragen, deren Beantwortung und „Erledigung" nicht in Aussicht steht.
Sie ist eine intellektuelle Frage für all diejenigen, die mit Theologie befasst sind; aber sie ist - das zeigen die vorangehenden Artikel und das Engagement, das aus ihnen spricht - weit mehr:
Sie ist eine Frage, die an den Kern des Menschseins rührt; sie ist eine Frage, die die Trennung von Theorie und Praxis, Herz und Verstand, Intellekt und Emotion nicht akzeptieren darf; und sie ist eine Frage, die ein großes Spektrum umfasst: die Formen der Wahrnehmung des Bösen und des dadurch verursachten Leids, die Sprachen für das Böse und das Leid, die unterschiedlichen Wertigkeiten, die bestimmten Formen des Bösen zugemessen werden bis hin zu den Handlungsräumen und tatsächlichen Handlungen im Angesicht von Not, Leid, Schmerz und Ungerechtigkeit.
Klage und Anklage, prophetischer Zorn und weisheitliches Mitgefühl haben hier ihren Ort.

## I.

So alt die Frage auch ist - sie zeigt sich in jeder Zeit und für jede Zeit neu. Eines ihrer hervorstechendsten zeitgenössischen Merkmale ist ihre Komplexität:
Heute sind die Folgen von Handlungen immer wieder kaum mehr überblickbar; die Welt wird zunehmend kleiner, so dass unmittelbare Kontaktmöglichkeiten, aber auch unmittelbare Konfrontationen an der Tagesordnung sind. Zugleich wird die Welt größer, weil das Bewusstsein der Differenzen und Differenziertheiten zwischen Kulturen gewachsen ist und diese Vielfalt nicht mehr unter eine einzige Normalitätsnorm gefasst werden kann.
Innerhalb dieser Komplexität zeigt sich die besondere Problematik, wie aus einer Position des Privilegs heraus über jenes Böse, das im Leid der Nichtprivilegierten offenkundig wird, gesprochen werden kann und darf. Dieses Sprechen in der Hoffnung auf ein Gehörtwerden allein ist schon ein Privileg. Der kategorische Imperativ für ein solches Sprechen zeigt sich damit im Gebrauch dieser Sprache: Die Sprache muss so gebraucht werden, dass durch sie ein Raum eröffnet wird für

diejenigen, die nicht gehört werden; die Sprache darf nicht und nie so gebraucht werden, dass sie diesen Raum selbst schon füllt. Und sie muss in der Lage sein, die je eigene Verstricktheit in Schuld und Ungerechtigkeit nicht hinter schlüssigen Argumenten zu verbergen, sondern hörbar zu machen.
Dieser Komplexität des Bösen muss die Komplexität des Menschlichen gewachsen sein. Die Beiträge dieses Heftes machen hier einen grundlegenden Versuch: Sie zeigen, dass wir beginnen können, die Sprachen der anderen zu verstehen, in einem gemeinsamen ethischen Horizont das Böse als böse zu erkennen und gemeinsame Handlungsspielräume zu eröffnen.

## II.

Leibniz, dessen Optimismus uns heute befremdlich erscheint, war ein weiser Mann, weise vor allem dort, wo er Unterscheidungen macht. Seine Unterscheidungen sind Unterscheidungen der Übel: die metaphysischen Übel, die aus der Endlichkeit der Welt herrühren; die physischen Übel, der Schmerz beispielsweise, die direkte Folge dieser metaphysischen Übel sind; und die moralischen Übel, die schuldhaft von Menschen verursacht werden. Übel haben alle mit der Zerbrechlichkeit der Menschen zu tun: Es gibt Übel, die aus dieser Zerbrechlichkeit herrühren, und Übel, wo Menschen einander zerbrechen.
Hier ist zweierlei zu lernen:
In vielen privilegierten Ländern der Welt, bei vielen privilegierten Menschen der Welt herrscht heute eine Atmosphäre der Leidvermeidung und Leidvergessenheit. Dass Menschen zerbrechlich sind und unvollkommen, dass sie altern und sterblich sind, ist gerade im abgeschirmten und komfortablen Kontext so schwer zu ertragen, dass ganze Industrien entstanden sind, die das Leid des Alterns oder der Unvollkommenheit aus dem Leben entfernen sollen. Menschen aber sind zerbrechlich, sie sind unvollkommen, sie altern, sie sind sterblich, sie sind fehlbar und vergänglich, weil sie Menschen sind, Menschen aus Fleisch und Lust und Furcht und Sehnsucht und Liebe - und nicht aus Hartplastik und Stahl.
Zugleich - und das ist der zweite Punkt - ist die Leibniz'sche Unterscheidung zwischen metaphysischen und moralischen Übeln heute weitgehend obsolet geworden. Wir leben in einer Zeit, in der beides in neuer Weise ineinander greift. Die Naturkatastrophen, die wir erleben, sind immer wieder von Menschen gemacht - Brände, Überschwemmungen, Hungersnöte weltweit, der Klimawandel mit seinen Auswirkungen. Häufig treffen die Naturkatastrophen die Armen und sind damit Spiegel unserer sozialen Ungerechtigkeit - wie etwa das Erdbeben im August 1999 in der Türkei, bei dem ca. 17.000 meist arme Menschen starben, weil bei ihren Häusern die Bauvorschriften nicht eingehalten wurden.
Und als Weltgesellschaft stehen wir vor Kriegen und Massakern hilflos, als wären sie Erdbeben.

## III.

Bei allen unterschiedlichen Ansätzen des Sprechens über das Böse kristallisiert sich ein grundlegendes Thema heraus: das Thema des „Anderen".

Eine erste Facette dieses Themas des „Anderen" ist die aus der europäischen Wissenschaftsgeschichte erwachsene Wahrnehmung der Natur als des „Anderen".[1] Natur wird hier seit Beginn der Neuzeit zunehmend als das vom Menschen abgetrennte Objekt der Erforschung und der Eroberung verstanden. Darauf gründet zweifelsohne ein Teil der Fortschrittsgeschichte der Menschheit, die Wissen zum Wohl des Menschen hervorgebracht hat. Es ist aber zugleich eine Geschichte, die uns heute aus Ozeanien erneut erzählt wird: Dort, wo der Mensch nicht mehr Teil der Natur, sondern Herr der Natur ist, dort, wo die Natur zum Objekt der Befriedigung von immer größeren Ansprüchen wird, dort entsteht das Böse in neuer Weise; dort stöhnt die Erde, und Menschen leiden.

Eine zweite Facette dieses Themas ist die Konstruktion der „Frau" als des Anderen des „Mannes".[2] Schon die Anfänge des Christentums, sodann auch dessen antike und mittelalterliche Entfaltungen in Theologie und Philosophie sind von einer Wahrnehmung der Geschlechterordnung bestimmt, die den Mann als Haupt oder Herrscher der Frau begreift und den Eintritt von Sünde und Tod in die Welt mit dem Sündenfall der ersten Frau verbindet. Die modernen Natur- und Humanwissenschaften mit ihrer Fixierung des biologischen „Unterschieds" haben dazu beigetragen, in der Geschlechterfrage der Sprache der „Natur" einen hohen normativen Status zu verleihen, damit aber erneut die Herrschaftsstellung des Mannes festgeschrieben. Gegenwärtig wird jedoch auch unübersehbar, dass alle großen Religionen der Welt in eine Geschichte der Frauenverachtung verstrickt sind. Zu wenig Widerstand kommt bisher gegen Formen des Bösen auf, denen Frauen aufgrund ihres Geschlechts ausgeliefert sind, wie besonders der inzwischen weltweite Handel mit Frauen und Mädchen zum Zweck der Zwangsprostitution.

*Die Autorinnen*

*Regina Ammicht Quinn studierte katholische Theologie und Germanistik. Sie ist Professorin am Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage (Freiburg 1992); Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter (Mainz $^{3}$2004); Glück – der Ernst des Lebens (Freiburg i. Br. 2006) Für CONCILIUM gab sie zuletzt das Heft „Homosexualitäten" (1/2008) mit heraus. Anschrift: Humboldtstraße 1, D-60318 Frankfurt. E-Mail: regina.ammicht-quinn@t-online.de.*

*Marie-Theres Wacker ist Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Zu ihren aktuellen Forschungsschwerpunkten gehören Fragen des biblischen Monotheismus, des hellenistischen Judentums sowie die Geschlechterthematik in den monotheistischen Religionen. 2005 veranstaltete ihr Institut das erste deutschsprachige Symposion zu Ansätzen der Männerforschung. Die dort gehaltenen Vorträge und Statements erschienen unter dem Titel: Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch (hg. von Marie-Theres Wacker u. Stefanie Rieger-Goertz, Münster 2006). Für CONCILIUM gab Marie-Theres Wacker zuletzt das Heft „Die vielen Gesichter Marias" (4/2008) mit heraus. Anschrift: Seminar für Exegese des Alten Testaments, Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster. E-Mail: wacker.mth@uni-muenster.de.*

Eine dritte Facette dieses Themas des „Anderen" ist die Frage von Kolonialismus und Neokolonialismus. Vor etwa fünfhundert Jahren war das Festland der Erde etwa zur Hälfte mit Kolonien bedeckt; mehr als 600 Millionen Menschen, etwa ein Fünftel der damaligen Weltbevölkerung, unterstanden kolonialer Herrschaft. Seit der frühen Neuzeit hatte vor allem die Gier nach Rohstoffen nicht nur die Expeditionen motiviert; diese Gier hat in der Folge eine Kolonialisierung in Gang gesetzt, die begleitet wurde von der brutalen Plünderung der „entdeckten" Territorien, direkten oder indirekten (durch Krankheiten verursachten) Genoziden und der schrittweisen Etablierung des modernen Sklavenhandels. Überall auf der Welt entstanden „neue Welten", die in einem Herrschaftsgestus entweder als „terra nullius", als „leer" oder „jungfräulich" bezeichnet und wahrgenommen wurden oder aber als „dunkel", als moralisches und religiöses Niemandsland, in das die Kolonialherren das „Licht" und die „Erleuchtung" bringen konnten. Menschen in den „leeren" Territorien verloren ihren Status als Subjekte: der ultimative „Andere" war geboren. Er wurde zum notwendigen Bestandteil des eigenen und damit überlegenen Selbst.[3]

Die Fragen nach der Teilung der Welt, der Konstituierung von Identitäten, denen Anerkennung zugesprochen oder verweigert wird, die Fragen nach Armut, Reichtum, Gerechtigkeit, nach der ambivalenten Rolle von Christentum und Kirche in diesem Kontext - all diese Fragen verweisen immer noch und in je neuer Weise auf einen Prozess, in dem das Böse heute wirkmächtig ist.

Eine vierte Facette ist die Konstruktion des „Anderen" innerhalb des Christentums: der christliche Antijudaismus mit all seinen sozialen, politischen und historischen direkten oder indirekten Auswirkungen.[4] Der Antijudaismus ist von den Anfängen der Christentumsgeschichte an eng mit der christlichen Reflexions- und Frömmigkeitsgeschichte verflochten und hat sich durch die Jahrhunderte in religiös motivierter Verachtung, Rechtsverweigerung und immer wieder auch tödlicher Gewalt gegenüber Menschen jüdischen Glaubens geäußert. Dort, wo das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum vor allem über einen Gegensatz der Glaubensweisen bestimmt oder das Judentum lediglich als Vorgeschichte des Christentums gesehen wird, erscheint Antijudaismus als essentiell zum Christentum gehörig. Er erzeugt oder fördert ein Misstrauen gegenüber jüdischen Menschen als „Anderen", das sich unkritisch mit Formen des säkularen Antisemitismus verbinden kann.

Wie in den Konstruktionen der Natur, „der Frau" und des kolonialen Subjekts als des „Anderen" wird auch im christlichen Antijudaismus durch Abgrenzung und Abwertung massives Leid verursacht. Dabei wird nicht nur dem Bösen eine eigene genuin religiöse Plattform gegeben; das Christentum beschädigt in tragischer Weise die eigenen Wurzeln.

Diese Konstruktionsprozesse des „Anderen" sind Herrschaftsdiskurse, die das Ziel haben, das „Eigene" zu profilieren - das „Eigene" des Menschen gegen die Natur, das „Eigene" des Mannes gegenüber der Frau, „unser Eigenes" gegen das Eigene von Menschen anderer Orte, Kulturen, Rassen und Sprachen, das „Eigene" des Christentums gegen „die Juden".

Je nach Perspektive rücken die einen oder anderen Formen des Bösen, die einen oder anderen Erscheinungsformen des Leids und der darunter liegenden Konstruktionsprozesse in den Vordergrund.
Für die Theologie ergibt sich daraus die Notwendigkeit, die unterschiedlichen Kontexte und Perspektiven mit größter Sensibilität wahrzunehmen und aufzugreifen. So sind weltweit die Stimmen von Frauen oder von Menschen, die wegen ihres Geschlechts diskriminiert werden[5], in der Theologie nach wie vor zu wenig hörbar. Für die Theologien des Nordens herrscht ein großer Nachholbedarf, ihre eigenen Strukturen konstant mit Hilfe postkolonialen Denkens zu überprüfen und dabei auch die Rolle zu bedenken, die christlich-koloniale Lesarten des Alten Testaments, etwa in der Beanspruchung von Land[6], gespielt haben. Weltweit herrscht ein Nachholbedarf, die theologischen Denkformen auf ihre auch unbewussten antijüdischen Tendenzen hin zu überprüfen und sich den komplexen Text des Alten Testaments als eigene Geschichte so anzueignen, dass er dem Judentum nicht enteignet wird. Und es herrscht ein großer Nachholbedarf zu lernen, was Gandhi wusste: „Die Erde hat genug für die Bedürfnisse eines jeden Menschen, aber nicht für seine Gier."

## IV.

„Ich war einst ein Mensch. So sagt man mir."
Mit diesen Worten beginnt der Ich-Erzähler des Romans *Animal's People* des indischen Autors Indra Sinha seine Geschichte.[7] Derjenige, der erzählt, ist ein noch nicht zwanzigjähriger junger Mann, einer der Ärmsten der Armen mit einer ungeheuren Lebenskraft, einem kaum druckreifen Vokabular und einer Geschichte: „Ich war einst ein Mensch" - bis zu dem Zeitpunkt, als das Gift begann, den Körper des Kindes zu formen, bis das Rückrat so gebogen war, dass aus dem aufrechten Kleinkind der Vierfüßler geworden war. Nun ist seine Augenhöhe die Gürtellinie der „Menschen". Der junge Mann, der den Namen, den er einmal hatte, längst vergessen hat, nimmt das Schimpfwort, das ihm nachgerufen wurde, stolz als Selbstbezeichnung: *Animal.*
Animals Geschichte spielt in Khaufpur, der Stadt - so der Name - der Angst und des Grauens. Diese Stadt war der Ort eines Chemieunfalls vor fast zwei Jahrzehnten; „die Nacht", wie alle das Ereignis nur nennen, hat Tausende das Leben gekostet, auch Animals Eltern. Mütter tragen das Gift immer noch in ihrer Milch, Kinder sterben, alte Menschen erblinden, und Animal geht auf allen Vieren in diesem „Königreich der Armen".
Animals Geschichte und die Geschichte derer, die zu ihm gehören, ist ein fiktives Abbild der Geschichte Bhopals, wo im Dezember 1984 aus der Pestizidfabrik des Chemiekonzerns Union Carbide mehrere Tonnen Methylisocyanatgas ausströmten. Mehr als 20.000 Menschen starben in der Folge dieses Unfalls, über 100.000 sind bis heute krank, ohne dass ihnen Gerechtigkeit widerfahren ist.
Der verkrümmte Animal ist die Verkörperung der Zerstörung. Seine Geschichte mag er zunächst nicht erzählen, und er erteilt dem Journalisten eine klare

Absage: „Du warst wie all die anderen, kommst, um uns unsere Geschichten abzusaugen, damit Fremde in weit entfernten Ländern staunen können, dass es so viel Schmerz gibt in der Welt."[8]

Aber schließlich, zu seinem eigenen Zeitpunkt, mit seinen eigenen Worten, eigensinnig, intelligent, völlig respektlos, mit schärfstem Witz und tiefster Trauer erzählt Animal seine Geschichte: „Diese Geschichte war verschlossen in mir, will sich freistrampeln, ich spür sie kommen, Worte wollen zwischen meinen Zähnen hindurch hinausfliegen, sich abstoßen wie ein Schwarm Vögel."[9] Es ist eine Geschichte, die danach fragt, ob man Hoffnung haben darf, und wenn ja, worauf. Sie ist voller zutiefst menschlicher Bedürfnisse: nach Liebe, nach Sex, nach Freundschaft, nach Heimat, nach sauberer Luft zum Atmen, nach Gerechtigkeit für die Armen. Animals größtes Bedürfnis und seine größte Hoffnung aber ist es, aufrecht sein zu können, aufrecht stehen und gehen zu können, ein Mensch sein zu können; ein junger Mann, der von Frauen gesehen wird.

Diese Hoffnung treibt die Geschichte voran. Als sie schließlich zum Greifen nah ist, entscheidet sich Animal anders. Nicht nur wären Krücken oder gar ein Rollstuhl in den Slums von Khaufpur schlechthin unpraktisch. Auch die Kinder könnten nicht mehr auf ihm reiten, und das Geld für die Operation kann für andere verwendet werden, die, ohne dass es nach außen sichtbar ist, noch viel dringender aus der Verkrümmung erlöst werden müssen.

Damit wird derjenige, der „Animal" heißt, der junge Mann mit dem losen Mundwerk und dem Gesicht nahe der Erde, zum Menschen schlechthin. Er ist derjenige, den das Böse verkrümmt hat und der in der Lage ist, uns aufrecht gehenden Menschen zu zeigen, was das Aufrechte und das Menschliche ist und was es benötigt: prophetischen Zorn und weisheitliches Mitgefühl.

[1] Hartmut Böhme/Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main 1985; Evelyn Fox Keller, *Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft?*, München/Wien 1986 (Original: Reflections on Gender and Science, New Haven/London 1985).

[2] Georges Duby/Michelle Perrot (Hg.), *Geschichte der Frauen*, 5 Bde., Frankfurt 1998 (Original: A History of Women in the West, 5 Bde., Cambridge 1992-94); Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.): *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Darmstadt [3]2007; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Power of the Word. Scripture and the Rhetoric of Empire*, Minneapolis 2007.

[3] Vgl. dazu beispielsweise Maria Do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005.

[4] Vgl. dazu beispielsweise William Nicholls, *Christian Antisemitism: A History of Hate*, Lanham u.a. 1993; Katharina von Kellenbach, *Anti-Judaism in Feminist Religious Writings*, Atlanta GA 1994; Paul Petzel, *Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie*, Mainz 1993.

[5] Vgl. dazu CONCILIUM 44 (2008/1) zum Thema „Homosexualitäten".

[6] Vgl. dazu CONCILIUM 43 (2007/2) zum Thema „Landkonflikte - Landutopien".

[7] Indra Sinha, *Animal's People*, London 2008.

[8] Ebd., 5.

[9] Ebd., 12.

concilium

Rezension

[hein]

# Der Weg Jesu als Weg zu den Armen

*Jon Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer. Herausgegeben und mit einer Einführung versehen von Knut Wenzel. Übersetzt von Ludger Weckel, Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag, 2008, 520 Seiten, € 34,90*

Jon Sobrino hat eine zweibändige Christologie vorgelegt, deren Bände in spanischer Sprache 1991 *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* und 1999 *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* erschienen sind. In deutschsprachiger Übersetzung wurde der erste Band, *Christologie der Befreiung*, 1998 veröffentlicht. Der zweite Band, *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer* liegt seit 2008 zusammen mit einer neuen Auflage auch des ersten Bandes vor. Die Herausgabe des zweiten Bandes in deutscher Sprache steht im Kontext der von einer breiten Öffentlichkeit wahrgenommenen Diskussion der Theologie Sobrinos im Zusammenhang mit einer Notifikation der Glaubenskongregation, in der Sobrino falsche oder gefährliche Aussagen vorgeworfen werden, die den Gläubigen Schaden zufügen könnten, so die *Nota Explicativa*. Im Zusammenhang der Notifikation wurde eine breite theologische Diskussion eröffnet, die vor allem die Freiheit der Theologie thematisierte, weniger aber das eigentliche Anliegen der konkreten Theologie Sobrinos, nämlich die Reflexion des christlichen Glaubens aus der Perspektive der Armen, der Gekreuzigten, kurz: der Opfer und ihrer Hoffnung auf Befreiung. Umso verdienstvoller ist die nunmehr erfolgte deutschsprachige Herausgabe des zweiten Bandes der Christologie durch Knut Wenzel. Dass Ludger Weckel auch schon den ersten Band übersetzt hat und er zudem ein langjähriger Kenner der Theologie Sobrinos ist, bedeutet, dass jetzt beide Bände in sprachlich einheitlicher und inhaltlich überzeugender Form vorliegen. So kann die Christologie Sobrinos im Zusammenhang studiert werden.

Der erste Band stellt vor allem das Leben und Wirken Jesu und seine Konsequenzen bis zum Kreuz in den Vordergrund und liest dies theologisch im Bewusstsein der Kreuze der Geschichte und im gegenseitigen Verhältnis zu den gekreuzigten Völkern heute. Eine Rezension in CONCILIUM 39 (2003/1), 135-138, gibt darüber eine erste Orientierung.

Der hier zu besprechende zweite Band reflektiert die gläubige Interpretation des Jesusereignisses nach Tod und Auferstehung anhand der biblischen Theologien, der christologischen Titel und der Entwicklung der Konzils-Christologien bis zu Chalkedon. Dabei geht es Sobrino nicht um eine Art Handbuch-Christologie, die lediglich in getreuer Abbildung der christologischen Entwicklung der ersten Jahrhunderte der Kirche eine dogmengeschichtliche Aufarbeitung leisten wollte. Vielmehr geht es ihm um die Relektüre dieser Phase der praktischen und begrifflichen Entwicklung des Glaubens aus der Perspektive der Opfer, der Armen und der heute Gekreuzigten.

Ein das ganze Werk durchziehendes Moment bildet die Frage danach, wie im Glauben an Jesus Christus eine Haltung zur Wirklichkeit gewonnen wird. „Der Glaube an Jesus Christus ist mehr als der Glaube an ihn." (28) Er ist verbunden mit einer Haltung gegenüber der Wirklichkeit bzw. dem Ganzen der Wirklichkeiten, in die die Menschen gestellt sind - und in die auch Jesus Christus gestellt war, was im ersten Band der Christologie thematisiert wurde. Dieser Hintergrund ist wichtig, um die Grundannahme Sobrinos zu begreifen, dass man nämlich „zu einem vertieften Verständnis des Glaubens nicht nur durch Texte, sondern auch durch die Wirklichkeit" (28) gelangt.

Sobrino verortet die zentrale Perspektive auf die Wirklichkeit in der Wahrnehmung der Armen, der Opfer bzw. der gekreuzigten Völker. Von ihnen her lässt sich der Glaube an Jesus Christus besser begreifen - und umgekehrt fördert das vertiefte Kennen Jesu Christi eine bessere Wahrnehmung der Opfer. So wird Theologie, hier Christologie, selbst zum *intellectus amoris,* nämlich zur Praxis der Befreiung der Opfer, aber auch zum *intellectus gratiae,* nämlich aufgrund der Erfahrung „der Gnade, die uns durch die Armen und die Opfer geschenkt wird". (36)

In insgesamt 19 Kapiteln arbeitet Sobrino nun christologische Themen durch, die die Auferstehungsfrage betreffen (Kap. 1-7), die christologischen Titel (Kap. 8-14) und schließlich die Konzils-Christologie (Kap. 15-19).

Sobrino versteht Auferstehung als ein eschatologisches Ereignis, also als das Ankommen einer umfassenden Wirklichkeit, was mehr meint als die alleinige Auferstehung eines Toten. Wichtig ist ihm dabei, dass die neue eschatologische Wirklichkeit aus der Perspektive der Opfer eine Hoffnung für die gegenwärtige Geschichte impliziert, also keine Vertröstung lediglich auf Zukunft oder auf eine unspezifische universale Ebene, die den Opfern heute nicht parteiisch entgegen käme. Aus diesem Grunde verbindet sich mit der Gegenwärtigkeit der eschatologischen Dimension der Auferstehung auch die Möglichkeit, „jetzt als Auferstandene in der Geschichte" zu leben (40). Die Praxis dieses Lebens ist Nachfolge und Mission, die ihrerseits nicht von der Erfahrung des Kreuzes abgekoppelt werden

können. Gerade in den Gekreuzigten sieht Sobrino einen zentralen Ort, um die Auferstehung zu verstehen, da sie mit ihren Erwartungen und Hoffnungen eine zentrale Hermeneutik für das Verständnis der Auferstehung beitragen und ihre eschatologische Bedeutung unterstreichen. So stellen die Opfer beispielsweise die Auferstehung Jesu in den größeren Zusammenhang der Verheißung des Reiches Gottes und der Verheißung von Gerechtigkeit für die Opfer von Ungerechtigkeit und begründen so eine Nachfolge in der Praxis der Gerechtigkeit und der Befreiung. Gerade mit der Nachfolge wird deutlich, dass der Auferstehungsglaube das Leben Jesu nicht hinter sich lässt, sondern auf sein Leben und seine Praxis zurückverweist und darin entscheidende Elemente seiner Bedeutung erst findet. Dies schließt nicht zuletzt auch ein vertieftes Kennenlernen des Geheimnisses Gottes selbst ein, der im Kreuz an die Erfahrungen der Armen anschließt und sie zugleich in der Auferstehung mit einer Befreiungsperspektive übersteigt.
Auch in der Bearbeitung der christologischen Titel verfolgt Sobrino eine Perspektive, in der die Titel (Hohepriester, Messias, Herr, Sohn Gottes/Menschensohn/Knecht Jahwes, Wort, *eu-aggelion*) als geschichtlich und kulturell geprägte Glaubensinterpretationen begriffen werden, die zugleich aber immer wieder auch einer kritischen Lesart und eigenen Interpretation durch die Erinnerung an Leben und Praxis Jesu bedürfen, um die Christologie wirklich auf Jesus Christus zu beziehen und um sie nicht letztlich der Eigenlogik der Titel zu überlassen. Umgekehrt können die Titel in ihrer Zeit helfen, den Glauben an Jesus Christus zu aktualisieren, ihm seine kontextuelle Bedeutung zu geben. Die Bezeichnung Jesu als Herr, *kyrios*, stellt so beispielsweise auch eine herrschaftskritische Dimension in den Vordergrund, da zum einen eine Konkurrenz zu den Herren der Welt benannt und angerufen wird - und zum anderen diese Konkurrenz als eine echte Alternative das Herr-Sein auch in einer anderen inhaltlichen Füllung vorstellt. Aus der Perspektive der Opfer zeigt Sobrino für die Gegenwart, dass die Bindung an Jesus Christus als *kyrios* heute auch bedeutet, sich den Projekten der Herren der Welt entgegenzustellen, sie zu demaskieren und den Götzendienst als solchen aufzudecken.
Aufschlussreich ist die Auseinandersetzung Sobrinos mit der Christologie der Konzilien. Aus der Perspektive der Opfer macht er zunächst darauf aufmerksam, dass die Konzilien den Mittler Jesus Christus in den Vordergrund gestellt, die Vermittlung, das Gottesreich, dagegen vernachlässigt haben. Positiv wertet Sobrino aus der gleichen Perspektive allerdings die Leistung der Konzilien in formaler Hinsicht. Damit meint er die Leistung, das spezifische „Verhältnis von Transzendenz und Geschichte, in der entschiedenen Sicht des Menschlichen, in der Undenkbarkeit Gottes, in der Wirklichkeit als Heilsvermittlung" (339) bestimmt zu haben. Zu einer solchen positiven Einschätzung kann man nach Sobrino allerdings nicht zwangsläufig gelangen, sondern nur, indem die Konzilstexte in der Differenz der Kontexte ihrer Entstehung und der Gegenwart, die eine Gegenwart der Opfer ist, zu lesen. So macht die Perspektive der Opfer deutlich, dass die Texte der Konzilien nichts über das Reich oder das Antireich mit seinen Götzen aussagen, dass auch die Beziehung Jesu zum Reich fehlt und nicht zuletzt ein

Erlösungsverständnis vorliegt, „das die Armen als erste Adressaten dieser Erlösung" (340) unbeachtet lässt. Das Fehlen dieser Aspekte lässt sich durch die Unterschiedlichkeit der Entstehungskontexte der Konzilstexte zur Gegenwart erklären, allerdings macht es eben auch deutlich, dass die Perspektive der Opfer heute weitere Lesarten in die Interpretation der Konzilstexte einträgt. In diesem Zusammenhang fügt Sobrino einen Exkurs über die Frage der Inkulturation ein.

In allen drei thematischen Schwerpunkten, Auferstehung, Titel und Konzils-Christologie, gelingt Sobrino eine kreative und den Horizont erweiternde Relektüre der Tradition durch die Augen der Opfer der Geschichte in unserer Gegenwart. Zugleich macht er überzeugend deutlich, dass die Gegenwart der Opfer selbst theologale Qualität besitzt - eine Qualifizierung, die er in den formalen Aspekten insbesondere der Konzils-Christologie schon versteckt angelegt findet und aus der Perspektive der Opfer heute theologisch herausarbeitet. Daher ist seine Christologie nicht nur eine neue Interpretation der Vergangenheit, sondern ein Schlüssel zur gläubigen Interpretation der gegenwärtigen Wirklichkeit Jesu Christi, seines Kreuzes und seiner Auferstehung in der Wirklichkeit der Gegenwart heute, die für die meisten Menschen eine Gegenwart der Opfer und der Leidenden ist.

In seinem Epilog skizziert er die Konsequenzen für den Glauben und die Nachfolge: Gott ist als Geheimnis in der Wirklichkeit gegenwärtig. In der Geschichte ist dieses Geheimnis nur gläubig und im Mut zur Ehrlichkeit gegenüber der Wirklichkeit zu erkennen. Zur Geschichte gehört - hier setzt sich das christologische Geheimnis historisch fort -, dass „Kreuz und Auferstehung, Macht und Ohnmacht, Offenbarung und Verborgenheit nebeneinander bestehen" (502). Daher versteht Sobrino Glauben als Glaube auf dem Weg der Nachfolge in der Geschichte, der als Weg Jesu „vor allen Dingen ein Weg zu den Armen und den Opfern dieser Welt" (506) ist.

*Arnd Bünker*

## Weitere Neuerscheinungen zu den Themen dieses Hefts

Francis X. D'Sa/Jürgen Lohmayer, *Tsunami - ein Zeichen der Zeit. Mensch und Natur im Dialog der Religionen*, Würzburg: Echter 2009, 150 S., € 16,80

Gustavo Gutiérrez: *Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung*, hg. von Mariano Delgado, Stuttgart: Kohlhammer 2009, 312 S., € 35,00

Bernhard Bleyer: *Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie*, Regensburg: Pustet 2008, 492 S., € 47,00

Tiemo Rainer Peters: *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*, Ostfildern: Grünewald 2008, 186 S., € 19,90

Knut Wenzel (Hg.): *Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino*, Ostfildern: Grüenewald 2008, 92 S., € 12,90

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

concilium

# Zu diesem Heft

## Religion und Erbe

### Ein kurzer Essay zur Einführung

Erik Borgman

In den Niederlanden, meinem Heimatland, wurde das Jahr 2008 landesweit als „Jahr des religiösen Erbes" begangen. Das heißt, 2008 debattierten Politiker und Politikerinnen, politische Akteure, Kirchenleute und Vertreter anderer religiöser Organisationen, aber auch Museumsdirektoren und Kunsthistoriker über das Schicksal religiöser Gebäude und Stätten. Was sollte mit ihnen geschehen, wenn sie nicht mehr ihren ursprünglichen Zwecken gemäß verwendet werden und wenn die Religionsgemeinschaften, denen sie gehören und die verantwortlich für sie sind, nicht mehr die finanziellen Mittel zu ihrer Erhaltung aufbringen können oder keine Verwendung mehr für sie haben? In den Niederlanden ist dies eine kompliziertere Angelegenheit als in manchen anderen europäischen Ländern, wo staatliche oder kommunale Behörden auf die eine oder andere Weise Mitverantwortung für die Instandhaltung religiöser Gebäude tragen. Und in jüngerer Zeit wurde die Sache noch komplizierter aufgrund stark polarisierter Ansichten zum Verhältnis von Kirche und Staat. Die Auseinandersetzung über die Integration von Menschen mit muslimischem Hintergrund und die Ängste, die weltweit von den Entwicklungen im Verhältnis zwischen Religion und Politik geschürt werden, führten dazu, dass Fragen der öffentlichen Verantwortung für religiöse Angelegenheiten extrem umstritten sind. Eine offene und pragmatische Diskussion ist nahezu unmöglich geworden. Deshalb ist es ausgesprochen bemerkenswert, dass kaum jemand die Bedeutung der Debatte über die Zukunft des religiösen Erbes in Form von Gebäuden und Kunstobjekten in Frage stellte. In einem Klima, in dem jedes positive Verhältnis zwischen der Gegenwartskultur

und der religiösen Geschichte oftmals aggressiv bestritten wird, besteht doch ein beachtliches Einvernehmen darüber, dass eine Kirche ein wichtiges Wahrzeichen in der Landschaft der Gegenwart sein kann. Sie erinnert die Menschen daran, dass zum Leben mehr gehört als die Angelegenheiten des jeweiligen Tages.

Doch wie so oft währt ein solches Einvernehmen nicht lange. Die kommunalen und staatlichen Behörden beschränken ihre Bereitschaft, für die Restaurierung oder Instandhaltung von religiösen Gebäuden, Stätten und anderen Objekten zu bezahlen, tendenziell auf jene Objekte, die formell an öffentliche Institutionen übereignet wurden und zur Nutzung durch die Öffentlichkeit verfügbar sind. Die kirchlichen Behörden hingegen pochen eher auf die Pflicht der weltlichen Institutionen, sie bei der Instandhaltung ihrer Schätze zu unterstützen; zugleich aber wollen sie an ihren Besitzrechten festhalten. Die römisch-katholische Kirche in den Niederlanden machte es sogar zu ihrer offiziellen Politik, eine Kirche eher abreißen zu lassen, wenn sie nicht mehr als Ort des Gebets gehalten werden kann - dies erscheint ihr besser als zuzulassen, dass eine Kirche zu einer Bar umgewandelt oder zu einer extravaganten Apartmentanlage umgebaut wird. Die offiziellen Richtlinien, die darauf bestehen, dass die Eucharistie nur an einem ausschließlich dem Gebet vorbehaltenen Ort gefeiert werden kann, machen es schwer, ein katholisches Kirchengebäude sowohl als Kirche als auch - beispielsweise - als Konferenzzentrum oder Konzerthalle zu nutzen. Zudem hängen Katholiken und ehemalige Katholiken oft sehr stark an der Kirche, die im Leben ihrer Vorfahren einen bedeutenden Platz einnahm, mit deren Geld gebaut worden war und immer noch ein charakteristischer Orientierungspunkt in ihrem Dorf oder Stadtteil ist.

In diesem einführenden Essay möchte ich kurz einigen Aspekten im Verhältnis zwischen Religion und Erbe nachgehen. Wenn der Glaube vom Hören kommt, wie der Apostel sagt (Röm 10,17), dann scheint es, dass wir unsere Religion nur von unseren Vorfahren übernehmen, d.h. erben können. Zugleich jedoch geht es allen Religionen - und insbesondere dem Christentum - um die bleibende Gegenwart Gottes in der menschlichen Geschichte und um Gottes *fortwährende* Offenbarung. Ein Erbe kann indessen auch etwas sein, das uns gefangen hält und von dem wir befreit werden sollten, um das wahre Wort Gottes, das hier und jetzt zu uns spricht und eine neue Zukunft eröffnet, erwägen und entgegennehmen zu können. Doch das bedeutet nicht, dass unsere Erbschaft - oder unsere Erbschaft*en:* denn wir sind immer Erben von mehr als *einer* Erbschaft - keine konstruktive Rolle spielt. Das Christentum in Asien, das u.a. Erbe ist von hinduistischen und christlichen Traditionen, wie Felix Wilfred in dieser Ausgabe zeigt, oder von buddhistischen und christlichen Traditionen, wie Matteo Nicolini-Zani deutlich macht, unterscheidet sich zugleich von den hinduistischen, buddhistischen und christlichen Traditionen, die es beerbt hat. Merkmale von allen dreien sind in ihm enthalten, und doch ist es etwas wirklich Neues. Darin besteht sein Wert, seine spezifische Art und Weise, zu jener - großgeschriebenen - Überlieferung beizutragen, in der bewahrt wird, was in unseren Religionen wahrhaft von Gott spricht.

Wie Claude Geffrés Artikel in diesem Heft nahe legt, können die Religionen gerade *dadurch,* dass sie gemischte und hybride Traditionen sind, eine neue Zukunft erschließen. Rafael Aguirre macht deutlich, dass das nie anders war und dass die Hybridisierung auch an der Quelle dessen steht, was wir heute „Christentum" zu nennen pflegen. Was da geschehen ist, als das Christentum nach Asien oder Afrika kam - siehe den Artikel von Eloi Messi Metogo - oder als es nach Lateinamerika kam - siehe den Artikel von Enrique Dussel -, war nicht unbedingt etwas völlig Andersartiges, sondern eigentlich die Fortsetzung der wahren Geschichte des fleischgewordenen Wortes, das unter uns lebt. Adriano Roccucci stellt klar, dass das nicht immer eine ruhmreiche Erzählung ergibt, sondern untrennbar zur ambivalenten menschlichen Verfassung gehört, in der Gut und Böse immer ineinander verschlungen sind.

## Die sich wandelnde Gestalt der Religion

Vor ein paar Jahren ergab eine Erhebung in den Niederlanden, dass es für viele Menschen wichtig ist, eine Kirche in der Nachbarschaft zu haben, auch wenn sie selbst niemals dort hingehen. Es kümmert sie sogar kaum, welche Konfession die Kirche besitzt und nutzt. Wichtig ist nur, dass sie wie eine Kirche aussieht und wenigstens gelegentlich als solche genutzt wird. Das untermauert die Auffassung der britischen Religionssoziologin Grace Davie, wonach Religion für viele Menschen eine Funktion der „Stellvertretung" bekommen hat: Es ist wichtig, dass sie da ist, als Teil des kulturellen Lebens, aber nicht notwendigerweise für sie persönlich und um selbst teilzunehmen, zumindest nicht in jeder Lebensphase.[1] Religion sollte einfach verfügbar sein, wenn sie gebraucht wird; sie sollte wie eine traditionelle Mutter zu Hause mit einer Kanne Tee darauf warten, dass ihre Kinder von der Schule kommen - ungefähr so ist das Bild. Das bestätigt auch die Ansicht von Davies französischer Kollegin Danièle Hervieu-Léger, wonach für die meisten Menschen Religion kein dogmatisches System oder eine Weltanschauung darstellt, sondern das Langzeitgedächtnis unserer Kultur ist. In einer Welt der raschen und ständigen Veränderungen symbolisiert Religion den nicht unter-

*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 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 den „Kampf gegen das Böse und gegen die Entmenschlichung in Europa" in Heft 1/2009. Anschrift: Departement Religiewetenschappen en theologie, Kamer D 146, Postbus 90153, NL-5000 LE Tilburg, Niederlande. E-Mail: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl.*

brochenen Zusammenhang mit der Vergangenheit.[2] Bei allem, was uns von unseren Vorfahren unterscheidet, gibt es doch immer noch eine lebendige Verbindung zu ihrem Leben.

Für gewöhnlich ist diese Verbindung zwischen Religion und tief empfundener Identität recht unschuldig, doch manchmal hat sie ein hässliches populistisches Gesicht. Geert Wilders, ein niederländischer Politiker, der international Aufmerksamkeit erregte, weil er den Islam wiederholt als bedrohliche Feindkultur bezeichnet und einen Film gemacht hatte, worin er den Islam als durch und durch gewalttätige Ideologie vorführte, behauptete während eines USA-Besuchs gegenüber *Fox News*, dass er bei Wahlen deshalb so erstaunlich erfolgreich sei, weil er das niederländische und europäische christliche Erbe mit ganzem Stolz repräsentiere.

Wilders hat einen katholischen Hintergrund, aber er hat wahrscheinlich nicht Recht. Die Attraktivität seiner populistischen Partei bei den Wählern rührt offenbar von ihrer Wir-gegen-sie-Rhetorik her, und die Identität, die angeblich geschützt werden muss, wechselt leicht von „wir Christen" zu „wir, die - anders als die Muslime - Frauen und Homosexuellen Gleichberechtigung gewähren". Dennoch stellt Wilders eine wichtige Frage: Wie kann eine Kultur - und insbesondere eine säkulare oder postreligiöse oder postsäkulare Kultur - die Gaben ihrer Vergangenheit auf authentische Weise in Empfang nehmen? Die römisch-katholische Kirche antwortet hierauf gemäß ihren bereits erwähnten offiziellen Richtlinien, dass das faktisch unmöglich ist - auch wenn man Kirchen in der konkreten Wirklichkeit oftmals nicht einfach abreißen kann, etwa weil sie unter Denkmalschutz stehen oder Teil einer geschützten Stadtansicht sind. Wir, die römisch-katholische Kirche - so geht das implizierte Argument - sind die einzig legitimen Erben der religiösen Vergangenheit, zumindest in ihrer katholischen Variante. Die einzig verantwortungsvolle Art und Weise, sie als Teil der zeitgenössischen Kultur zu bewahren, besteht darin, dass man es uns überlässt, uns darum zu kümmern - so wie wir denken, dass es getan werden sollte. Denn wir sind es, die die Verbindung zur Vergangenheit verkörpern.

Aber das ist natürlich genau die Frage. Man könnte mit guten Gründen argumentieren, dass die Religion der Gegenwart nicht die einzige Erbin der Religion der Vergangenheit ist. Wenn beispielsweise in unserer Situation das Interesse an Religion als Interesse an Spiritualität auftritt, dann kann man durchaus dafür eintreten, dass Kirchen zur Meditation und zu anderen spirituellen Aktivitäten genutzt werden. Wenn beispielsweise manche Aspekte der sozialen Funktion von Religion säkularisiert werden, dann können diejenigen, die diese Aspekte jetzt in postreligiöser Art und Weise realisieren, beanspruchen, legitime Erben der Religion zu sein.

Interessanterweise sehen sich manche, die im Gesundheits- oder Erziehungsbereich arbeiten, tatsächlich als Erben des Religiösen, das in vielen Fällen der Ausgangspunkt für die Krankenhäuser und Schulen war, in denen sie arbeiten. Während die staatlichen Reglements immer engmaschiger werden und die Einhaltung von Richtlinien über das menschliche Engagement stellen, entdecken

diese Menschen in der religiösen Vergangenheit ihrer Berufe eine Tradition des persönlichen Einsatzes, die sie als Alternative wahrnehmen.[3] Das bedeutet nicht unbedingt - tatsächlich ist das sogar eher selten der Fall -, dass sie sich deshalb als praktizierende Katholiken oder gar als Christen verstehen. Die Religionssoziologie hat uns im Westen auf Menschen aufmerksam gemacht, die sich zwar als religiös bezeichnen, aber eigentlich kaum eine religiöse Praxis haben. Im beschriebenen Fall scheint es nun genau umgekehrt zu sein: Menschen beteiligen sich an der Praxis einer religiösen Tradition, sehen sich aber selbst nicht als religiös.

Ich bin beteiligt an einem Projekt einer Einrichtung für geistig Behinderte, die im frühen 20. Jahrhundert von Franziskaner-Pönitenten gegründet wurde als Irrenhaus für Männer. Diese Einrichtung ist gerade dabei, mit den Möglichkeiten zu experimentieren, ihre Vergangenheit als Quelle für eine nachhaltige und inspirierende Zukunft zu nutzen - jenseits der bürokratischen Regularien, die das heutige Gesundheitswesen zu strangulieren drohen. Seit Jahrzehnten haben keine Ordensleute mehr in dieser Einrichtung gearbeitet. Sie ist formal nicht einmal mehr katholisch, obwohl sie sich in einer Gegend der Niederlande befindet, die traditionell beinahe homogen katholisch war. Es gibt lediglich einen römisch-katholischen Pastoralassistenten, der sich um die spirituellen Bedürfnisse von Personal und Klienten kümmert. Und dennoch sehen sich die Mitarbeiter und das Management nicht nur als Erben der eher düsteren neugotischen Gebäude, die die Franziskaner-Pönitenten in den 1920er und 1930er Jahren gebaut haben, sondern auch als Erben ihrer Sichtweise von geistig Behinderten: Sie sehen sie als Menschen mit unbekannten Potentialen, die es wert sind, erkundet zu werden, als Mitmenschen, die sich mitteilen können und fähig zum Aufbau einer Gemeinschaft sind, als Personen, die mit Würde zu behandeln sind und in Würde leben können sollten. Nicht viele von ihnen werden spontan davon sprechen, dass alle Menschen gleich geschaffen sind nach dem Bilde Gottes und dass es ihre Pflicht ist, sie dementsprechend zu behandeln. Aber wenn man ihnen diese Formulierungen auf intelligente Weise vorstellt und erläutert, erkennen sie, dass dies ziemlich genau ausdrückt, worum es ihnen geht.

Das mag ein Anhaltspunkt dafür sein, dass sich neue Gelegenheiten ergeben, traditionelle religiöse Vorstellungen in der Öffentlichkeit zu präsentieren und über die Anwesenheit von Religion in einer postsäkularen Welt nachzudenken. Aber dies impliziert auch, dass wir es akzeptieren müssen, dass wir nicht einfach in Kontinuität mit der Religion der Vergangenheit leben. Es gibt ein religiöses Erbe, doch auch hier gilt, was Hannah Arendt über das kulturelle Erbe im Allgemeinen sagte - in Anschluss an den französischen Dichter René Char: „Unserer Erbschaft ist keinerlei Testament vorausgegangen."[4] Es gibt keine eindeutig bestimmten Erben, und es gibt keine klaren Anweisungen, wie wir aufnehmen und pflegen sollen, was wir von der Vergangenheit erben. Ich werde im Folgenden den Standpunkt vertreten, dass es letztlich nicht die religiöse Vergangenheit ist, die den religiösen Charakter des religiösen Erbes ausmacht und sichert. Es hängt von *unserer* Zeit ab und von der Art und Weise, wie Religion

in Erscheinung tritt und Gestalt annimmt im Lichte von Gottes Gegenwart in der auf uns zukommenden Zukunft, ob das Erbe wieder im Vollsinn religiös werden kann.

## Die sich wandelnde Gestalt der Gegenwart

Gehen wir ein paar Schritte zurück. Manchmal machen uns die Überbleibsel dessen, was uns im Rückblick als glückliche und einheitliche religiöse Vergangenheit erscheint, nostalgisch angesichts des Verlorenen und unglücklich ob des armseligen Zustands des uns gegenwärtig noch Zugänglichen. Vielleicht sollten wir gar nicht versuchen, diese Nostalgie zu überwinden durch die Wiederherstellung einer vermeintlich authentischen Religion, sondern sie als einen bedeutsamen Aspekt akzeptieren, der zur Gestalt des Religiösen in der Gegenwart gehört. Dies jedenfalls hat Friedrich Schleiermacher (1768-1834) vorgeschlagen in seinem Buch *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799)[5]. In diesem Buch behauptet der Vater der modernen Theologie, dass die Melancholie zutiefst zum Christentum als Religion gehöre. Es ist eine Wehmut, denn das Heilige, das das Religiöse eindeutig religiös macht, wird niemals als vollends gegenwärtig empfunden, nicht einmal in den religiösen Praktiken der Christenheit, also jener Religion, auf die sich Schleiermacher selbst bezieht.[6]

Es ist die ausdrückliche Absicht von Schleiermachers Buch, die Religion im Allgemeinen und das Christentum im Besonderen gegen ihre „gebildeten Verächter" zu verteidigen. Das macht es umso bemerkenswerter, dass Schleiermacher das Christentum, das für ihn die endgültige Form von Religion darstellt, als einen Ausdruck „heiliger Wehmut" begreift. Was das Christentum ausmacht, ist kein Gefühl der Befriedigung, weil man erlöst sei, kein Gefühl der unverbrüchlichen Gegenwart des Göttlichen, die uns gerade von diesem melancholischen Gefühl der Wehmut befreien würde. Im Gegenteil, es ist - wie er sich ausdrückt - „das Gefühl einer unbefriedigten Sehnsucht, die auf einen großen Gegenstand gerichtet ist, und deren Unendlichkeit Ihr Euch bewusst seid", aber dieser heilige Gegenstand kann nur „mit dem Profanen, das Erhabene [kann nur] mit dem Geringen und Nichtigen aufs innigste gemischt"[7] angetroffen werden. Mit anderen Worten: Das Heilige, das Erhabene und das Ewige, wonach in der Religion gesucht wird, kann nur gefunden werden und wird nur gefunden vermischt mit dem, was die Suchenden hinter sich lassen wollen: das Profane, das Weltliche, das Zeitliche und das Endliche. Die Gläubigen werden zurückverwiesen auf das, was sie zu verlassen wünschen. Die „heilige Wehmut", von der Schleiermacher spricht, ist genau deshalb *Wehmut,* weil die Sehnsucht nicht befriedigt wird und weil klar ist, dass sie nicht befriedigt werden kann, solange wir endliche menschliche Wesen sind. Die Wehmut ist *heilig,* weil sie eine Form - die einzig mögliche Form - des Kontakts mit dem Heiligen, dem Erhabenen und dem Ewigen ist. Schleiermachers Art des Denkens zeigt hier eine enge Verwandtschaft mit der

Tradition der negativen - *apophatischen* - Theologie. Es gibt jedoch einen bedeutenden Unterschied. In der negativen Theologie ist die Ablehnung alles Endlichen ein Weg, die göttliche Unendlichkeit zu erreichen. Für Schleiermacher ist dagegen klar, dass wir am Endlichen festhalten sollten, nicht um unzweideutig das Unendliche zu erreichen, sondern um ein Bewusstsein zu entwickeln und aufrechtzuerhalten für seine Gegenwart - seine schwache Gegenwart, würde der italienische Philosoph Gianni Vattimo sagen[8] - und zwar gerade vermittels des Gefühls der Wehmut über unser Gebundensein an das Endliche. Schleiermacher will der Zweideutigkeit nicht entfliehen, wie es die Tradition der negativen Theologie möchte. Er möchte an ihr festhalten.

Die Religion erahnt das zutiefst Ambivalente der Welt, sagt Schleiermacher. Im Vergleich zu anderen religiösen Traditionen (den antijüdischen Ton, mit dem Schleiermacher hier das Judentum als „schon lange eine tote Religion"[9] abtut, bevor er sich im Anschluss dem Christentum zuwendet, lasse ich einstweilen beiseite)[10] ist das Christentum der Gipfel der Ambivalenz. Dessen ursprüngliche Anschauung, schreibt Schleiermacher, ist „ist keine andere als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt, und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt, durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind"[11]. Das ist kein Versuch, den wesentlichen Inhalt des Christentums ultrakurz zusammenzufassen. Eher kommt darin nach Schleiermachers Ansicht zum Ausdruck, was man die Poetik des Christentums nennen könnte. „Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Seiten dieser Anschauung, und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffs im Christentum und seine ganze Form bestimmt."[12] Das hat Konsequenzen, nicht nur für die Weltsicht des Christentums, sondern auch für seine Sicht der Religionen im Allgemeinen und seiner selbst im Besonderen. Und das macht Schleiermachers Gedanken so wichtig für das Nachdenken über Religion und Erbe.

Das Christentum ist nach Schleiermacher nicht einfach irgendeine Religion. Es ist keine einheitliche Weltanschauung, der man entweder zugehört und sich unterwirft oder von der man ausgeschlossen wird. In einer bemerkenswerten Wendung schreibt er: „Dieses, dass das Christentum [...] die Religion selbst als Stoff für die Religion verarbeitet und so gleichsam eine höhere Potenz derselben ist, das macht das Unterscheidendste seines Charakters, das bestimmt seine ganze Form."[13] Damit sagt er nicht bloß, dass das Christentum sich polemisch gegen die Welt, gegen alle anderen Religionen und gegen seine eigenen Formen wendet, wenn sie nicht mehr angemessen sein sollten - was Paul Tillich später einmal „das protestantische Prinzip"[14] nennen wird. Schleiermacher meint damit auch, dass das Christentum eine kreative Tradition ist, die sich nicht auf Erreichtes beschränken lässt, sondern immer über sich selbst hinausgeht, neue, unerwartete Formen annimmt und sich neue, unerwartete Ausdrucksweisen schafft.

Sie kann mit einem Dichter verglichen werden, der nach der romantischen Tradition, auf die sich Schleiermacher in *Über die Religion* bezieht, nicht jemand ist, der poetische Texte verfasst *hat*, sondern ein kreatives Genie, das in einem andauernden Prozess damit beschäftigt *ist*, immer neue unerwartete poetische Texte hervorzubringen. Mit anderen Worten: Das Christentum ist nicht an seine Vergangenheit gebunden, und Christen und Christinnen sind nicht auf ihr Erbe beschränkt. Der Glaube mag vom Hören kommen, aber die Gläubigen sind nicht durch das begrenzt, was sie hören. Der christliche Glaube ist kein Glaube an Theorien und Bilder aus der Vergangenheit, sondern ein Vertrauen auf Gott, der in der Vergangenheit in verschiedener Weise zur Sprache gebracht wurde, der uns letztlich aber gegenwärtig ist als unsere kommende Zukunft, die wir in der Gegenwart vorwegnehmen können.

## Die Zukunft erben

Das bringt uns zurück zu Hannah Arendts Zitat von René Char: „Unserer Erbschaft ist keinerlei Testament vorausgegangen." Für Christinnen und Christen liegt darin weniger eine Quelle der Ungewissheit, des Nichtwissens, ob wir bewahren können, was uns frühere Generationen übergeben haben, sondern eine Quelle der Hoffnung. Der Gott, von dem die Worte und Bilder sprechen, die wir geerbt haben, ist der Gott, der uns und unserer Geschichte gegenwärtig ist als der Eine, der die Zukunft schafft, die Jesus in seinen Predigten das Reich Gottes nannte. Es wird auch in der Zukunft noch derselbe Gott sein, doch aus der Erbschaft allein können wir nicht vorhersehen, was das bedeutet. In der Anwesenheit von Gottes Zukunft in unserer Gegenwart interpretieren wir, was wir aus der Vergangenheit erben. Im Bild von Arendt und Char gesprochen: Worin das Testament besteht, das uns unser Erbe zuspricht, wird erst offenbar werden im Prozess des Erbens und des Artikulierens dessen, was wir denken, geerbt zu haben. Aus diesem Grunde ist das Christentum ein immer-Neues Testament. Es macht kein Altes Testament überflüssig, reduziert es nicht zu einem reinen Erbstück aus der Vergangenheit, sondern liest das Vergangene immer wieder neu im Licht der Zukunft, die vorweggenommen ist in der Offenbarung von Gottes Gegenwärtigsein in der Gegenwart.

## Dank

Zuletzt sei jenen herzlich gedankt - auch im Namen der anderen Herausgeber dieses Hefts -, die mit wertvollen Hinweisen und Ratschlägen zum Zustandekommen dieser Ausgabe von CONCILIUM beigetragen haben: Maria Clara Bingemer, Enrique Dussel, Márcio Fabri, Rosino Gibellini, Diego Irarrázaval, Mathew Paikada und Rik Torfs.

[1] Vgl. Grace Davie, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000.

[2] Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris 1993.

[3] Vgl. Annelies van Heijst, *Models of Charitable Care: Catholic Nuns and Children in their Care in Amsterdam, 1852-2002*, Leiden 2008.

[4] Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 1994, 7.

[5] Friedrich D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (= Krit. Gesamtausg. I/12), Berlin 1995, 1-312.

[6] Vgl. Erik Borgman/Bart Philipsen/Laurens ten Kate, *A Triptych on Schleiermacher's On Religion*, in: Literature and Theology 21 (2007), 381-416.

[7] Schleiermacher, *Über die Religion*, aaO., 299.

[8] Gianni Vattimos Verständnis der Religion scheint deutlich von Schleiermacher beeinflusst zu sein, vgl. insb. *La trace de la trace*, in: Jacques Derrida/Gianni Vattimo (Hg.), La religion: Séminaire de Capri, Paris 1996, 87-104. Vattimo hat ausführlich über Schleiermacher geschrieben in: ders., *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Mailand 1968.

[9] Schleiermacher, *Über die Religion*, aaO., 286.

[10] In Richard Crouters englischer Übersetzung von Schleiermachers *Über die Religion* sind die bibliographischen Angaben zur Diskussion über Schleiermachers Position zum Judentum und den Juden aufgeführt (*On Religion: Speeches to its Cultural Despisers*, Cambridge 2006, 113, Fn. 12).

[11] Schleiermacher, *Über die Religion*, aaO., 291.

[12] Ebd.

[13] Ebd., 293f.

[14] Vgl. Paul Tillich, *Das protestantische Zeitalter*, in: ders., Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit, Stuttgart 1950, 9-32.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

concilium

## Thema: Die Zukunft des religiösen Erbes

# Das vielfältige Erbe innerhalb des Christentums: Jerusalem contra Athen?

Rafael Aguirre

## I. Orient und Okzident in der Bibel

Zur Zeit der Aufteilung der Erde (Gen 10) wurden den Söhnen Jafets die Völker Kleinasiens und der Mittelmeerinseln zugesprochen und den Söhnen Hams die Länder des südlichen Ägypten und Äthiopiens. Zwischen beiden Gruppen verblieben die Söhne Sems, die Vorfahren der Hebräer. Darin gibt es eine bemerkenswerte Dosis Ethnozentrismus, aber die Bibel bewahrt ein historisches Gedächtnis, das als eines seiner grundlegenden Elemente die Verbundenheit mit diesem kleinen Landstreifen des östlichen Mittelmeerraumes hat. Bereits seine Bezeichnung ist konfliktträchtig (Israel, Juda, Palästina, Heiliges Land). Es ist ein Durchgangsland und dem wechselvollen Schicksal der Reiche im Norden (Assyrien, Babylonien, Persien ...) und im Süden (Ägypten) ausgeliefert. Jesaja sagt, dass Israel der „Mittler zwischen Ägypten und Assyrien [...] inmitten des Landes" sei (Jes 19,24). Die Bibel ist das Ergebnis eines ständigen Aufeinandertreffens unterschiedlicher Kulturen im Lauf der Jahrhunderte. Sie ist das Kondensat des kollektiven Gedächtnisses eines Volkes, das seine gesellschaftliche Identität ausgebildet hat. Dabei hat es - im Kontakt mit den Reichen, die diesen kleinen, armen, aber strategisch wertvollen Landstreifen beherrscht haben, auf etwas

Geschichte und viel Mythenbildung zurückgegriffen. Die Tatsache, ein Schmelztiegel der Zivilisationen zu sein, führte dazu, dass das religiöse Bewusstsein auf diesem Ort des Planeten zu besonderer Reife gelangte.

In der Zeit vom 3. Jahrhundert vor bis zum 3. Jahrhundert nach Christus, in der sich die Identität des Christentums und des Judentums in gegenseitiger Abgrenzung und in Unterscheidung vom Heidentum in der Gestalt herausbildete, wie wir sie heute kennen, liegt etwas von besonderer Bedeutung. Vom Westen und Norden her tauchte plötzlich ein neuer historischer Einflussfaktor auf. Die zeitgenössische Forschung hat deutlich herausgearbeitet, dass die Beziehung zwischen der biblischen Welt und der Welt des Griechentums in Wirklichkeit sehr alt ist. M. L. West zufolge liegt der orientalische Einfluss auf Griechenland in allen Epochen und auf den unterschiedlichsten Gebieten klar auf der Hand.[1] Es gibt Spuren von Kontakten mit der Literatur des Nahen Ostens bei Hesiod, in der Ilias, der Odyssee und in den Mythen und der Dichtkunst Griechenlands. Der Gegensatz zwischen griechischem und semitischem Denken, den einige Autoren[2] vor noch nicht allzu langer Zeit konstruierten, war eine maßlose Übertreibung. Er lieferte ihnen die Rechtfertigung dafür, gegenüber den biblischen Religionen im Vergleich zur Kultur der Moderne eine abwertende und konservative Haltung einzunehmen.

Als Alexander der Große die Perser besiegte (333 v. Chr.), entstand aufgrund ihrer Beziehung zum Orient eine neue griechische Kultur: der Hellenismus. Alexander vernichtete das persische Reich, anscheinend gelangte er auch nach Palästina, er eroberte Ägypten und kam bis nach Indien. Das bedeutete die Durchsetzung des Griechischen als Verkehrssprache bis in den Osten, die Gründung neuer Städte und die Ausbreitung des Einflusses der griechischen Philosophenschulen (Neuplatonismus, Stoizismus, Epikureismus, Kynismus). Doch Alexander respektierte die alten orientalischen Zivilisationen, die ihrerseits die klassische griechische Kultur beeinflussten. Der Kaiserkult, der orientalischen Ursprungs war, fand schließlich in die hellenistische und dann in die römische Welt Eingang. Die Mysterienkulte (Cibeles und Atis in Kleinasien, Adonis in Syrien, Mithras in Persien, Osiris in Ägypten) fanden im Westen Anklang. Die Nationalgottheiten, die nicht in der Lage gewesen waren, ihre Völker zu retten, verloren an Ansehen, doch die Eroberer boten keinen Glauben an, der den, den sie zerstört hatten, hätte ersetzen können. Die Krise der Nationalgottheiten weckte die Sehnsucht nach einem Gott, der das Individuum rettet. Unter den Nachfolgern Alexanders - den Ptolemäern in Ägypten und den Seleukiden in Syrien, und später den Römern als neuen Herrschern - entwickelte sich der Hellenismus weiter; ein Prozess der religiösen und kulturellen Vermischung fand statt, der Einflüsse aus vielen Richtungen aufnahm. Dies wurde durch die enorme soziale Mobilität im Mittelmeerraum begünstigt.

## II. Das Judentum in der Diaspora

Der Hellenismus beeinflusste das Judentum insgesamt, auch das in Palästina, doch in besonderer Weise wirkte er sich auf das Judentum in der Diaspora aus. Dieses war sehr verbreitet. Einige haben errechnet, dass es etwa sieben Millionen Juden in der Diaspora gab. Es gab eine östliche Diaspora in der Umgebung Babylons, das im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. große Bedeutung erlangte. Für die Zeit zuvor war es aus Mangel an entsprechenden Belegen kaum zur Kenntnis genommen worden, doch wie die Texte von Qumran gezeigt haben, war es stark und schöpferisch. Das hellenistische Judentum im Mittelmeerraum bewahrte seine Identität, aber es legte dabei eine allgemeine Haltung der Offenheit gegenüber der hellenistischen Kultur an den Tag. In ihrer Aneignung des Griechischen gingen die Juden sogar so weit, im 2. Jahrhundert v. Chr. in Alexandria, einem wichtigen Zentrum des Hellenismus, eine entsprechende Bibelübersetzung zu schaffen (die Septuaginta; LXX). In dieser Stadt finden wir auch den herausragendsten Repräsentanten dessen, was wir „jüdische Aufklärung" nennen können, den Philosophen Philo, der sich für eine Anpassung des jüdischen Glaubens und der Bibelauslegung an das griechische Denken einsetzte. Seine Methode war die Allegorie; auf diese Weise konnte er die Schwierigkeiten, die der Text dem philosophischen Denken bereitete, vermeiden. Von diesem Zeitpunkt an muss man sagen, dass das Erbe Philos, genauer gesagt seine allegorische Schriftauslegung, nicht von den Juden, sondern von den Christen bewahrt und weiterentwickelt wurde. Clemens und Origenes gründeten eine der ersten christlichen Schulen in Alexandria und etablierten ihre Interpretation des Christentums in der geistigen Tradition Philos.

Die Juden erfreuten sich normalerweise des Respekts von Seiten der öffentlichen Stellen. Diese gestanden ihnen üblicherweise Selbstverwaltung und das Recht zu, ihrer eigenen Gesetzgebung zu folgen sowie beträchtliche Geldmengen dem Jerusalemer Tempel zu übereignen. Eine andere Frage war die nach dem Verhältnis der Juden zur heidnischen Gesellschaft. Man kann eine zweifache Reaktion feststellen: Es gab einen wichtigen Teil der Bevölkerung, der sich vom jüdischen Monotheismus und seiner hochstehenden Ethik angezogen fühlte: „Proselyten" (zum Judentum Bekehrte) und „Gottesfürchtige" (Sympathisanten, die am Gottesdienst teilnehmen konnten). Aus diesen Gruppen kamen auch die ersten Heidenchristen, denn das Christentum erschien ihnen als die bequemere Spielart des Judentums, da es weder die Beschneidung noch die Einhaltung der Reinheitsgebote als Verpflichtung auferlegte. Doch der jüdische Exklusivismus, der die Juden - vor allem hinsichtlich der Speisevorschriften und der Beschränkung der Eheschließung auf die eigene ethnische Gruppe - von den anderen trennte, trug ihnen die Feindseligkeit des Großteils der Gesellschaft ein; sie wurden für „misanthrop" (für „Feinde des Menschengeschlechts") gehalten. Flavius Josephus überliefert eine sehr hohe Anzahl von gewaltsamen Konflikten zwischen jüdischen Gemeinden und der heidnischen Umgebung in ihrem Umfeld zu seiner Zeit.[3]

Es war während der Perserzeit, da sich die jüdische Identität - unter größeren Schwierigkeiten, als man manchmal meint - herausbildete. Parallel zu Tendenzen der ethnischen Absonderung und der Stärkung ethnischer Barrieren gab es auch universalistische Tendenzen, die nicht verschwanden und sogar in die Bibel Eingang fanden. Bald warf der Hellenismus mit seinem allgegenwärtigen starken Einfluss die Frage nach dem Verständnis der jüdischen Identität auf, und es gab darauf unterschiedliche Antworten[4]: Einige betonten das mosaische Gesetz; andere suchten innerhalb der Weisheitstradition nach einer Begründung des Gesetzes durch universale Werte (Aristeas-Brief, Buch der Weisheit, Sibyllinisches Orakel); dann wurde die Identität wiederum in einer ruhmreichen Vergangenheit und in der Erhöhung des eigenen Volkes verankert (Bücher der Chronik, Ester, Nehemias); eine andere Quelle jüdischer Identität war eine höhere Offenbarung, die Abraham, Mose oder einer anderen Person außerhalb des Gesetzes zuteil geworden war (pseudo-orphisches Fragment, Testament Ijobs, Testament Abrahams, 2 Henoch).

## III. Juden und Christen angesichts des Hellenismus

Am Ursprung des Christentums sind drei entscheidende Faktoren auszumachen: die außergewöhnliche Persönlichkeit Jesu mit einer so besonderen Wirkung und das in seinem Namen in Angriff genommene messianische Unterfangen; das höchst vielfältige Judentum im 1. Jahrhundert auf der Suche nach seiner eigenen Identität und mit einer großen Fähigkeit zur Neuinterpretation seiner eigenen Traditionen; der Hellenismus, der kulturell und religiös sich gegenseitig verstärkende universalistische Tendenzen und Tendenzen der Verinnerlichung hervorsprießen ließ. Paradoxerweise entstand die Jesusbewegung in Palästina als eine Reaktion gegen die Hellenisierung, gegen den Typ städtischer Zivilisation, der in Galiläa mit den Herodianern Einzug hielt. Doch aufgrund des integrierenden Grundzugs der Jesusbewegung (sie wandte sich nicht an eine Elite von Reinen, sondern an *ganz* Israel, auch an die am meisten stigmatisierten Volksgruppen) und ihres Konflikts mit den Pharisäern öffnete sie sich in der Diaspora den Heiden und trat als Judentum von einer außerordentlich großen Fähigkeit zur Integration in Erscheinung. Es entstand als eine Weiterentwicklung von Traditionen, die im jüdischen Volk seit dem 3. Jahrhundert vorhanden sind.

*Der Autor*

*Rafael Aguirre ist Professor emeritus der Bibelwissenschaften an der Universidad de Deusto in Bilbao, Spanien. Er war Direktor der Asociación Bíblica Española und gehörte von 1992 bis 1996 dem Leitungsgremium der Studiorum Novi Testamenti Societas an. Er ist Gründungsmitglied der Spanischen Gesellschaft für Religionswissenschaften und Mitglied im Beraterkreis der Zeitschrift „Estudios Bíblicos". Veröffentlichungen u.a.: La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales (1994); Del Movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo (1998); Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo (2001). Anschrift: Calle Barraincúa 16, 48009 Bilbao, Spanien. E-Mail: raguirre@teol.deusto.es.*

Genauso entwickelte das pharisäische Judentum Traditionen fort, die der Synode von Jamnia weit vorausliegen. Die Septuaginta, die griechische Übersetzung der Bibel im 3.-2. Jh. v. Chr. war von entscheidender Bedeutung. Sie setzte eine Hellenisierung des Judentums voraus, aber gleichermaßen auch eine Judaisierung des Hellenismus. Die Septuaginta versammelt Texte, die in diesem Zeitraum übersetzt worden sind, und es ist bemerkenswert, dass ihre Version des Pentateuch viel stärker vom Hellenismus durchdrungen ist als die später entstandenen, viel wörtlicheren Übersetzungen. Dies spiegelt die Entwicklung der jüdischen Gesellschaft wider, die von einer liberalen Offenheit für den Hellenismus im Alexandria des 3. Jahrhunderts hin zu einer Rückkehr zu den traditionellen und nationalistischen Werten des Palästina der Hasmonäer ab dem 2. Jahrhundert vor Christus verlief.[5]

In diesen Zeiten ungeheurer Aufwallung, als es noch keinen biblischen Kanon gab, entstand eine bedeutende außerbiblische Literatur, und zwar zu einem guten Teil in der syrisch-babylonischen Diaspora (Tobias, Ester, Daniel, Buch der Wächter, Testament Abrahams, Susanna-Legenden, 1 Henoch etc.), die in der Griechisch sprechenden Diaspora Akzeptanz erfuhr. Dies ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, dass sie eine Antwort auf die eigene Problematik gab (bezüglich der Haltung gegenüber den Herrschern und Fremdkulten).

Einige dieser Werke wurden in die Septuaginta aufgenommen, die die Christen als ihre Bibel betrachteten. Deren ursprünglicher Inhalt war nicht vollkommen festgelegt, obwohl „Tora und Propheten" niemals fehlten. Die verschiedenen Versionen der Septuaginta sind uns über christliche Kodizes aus dem 4. und 5. Jahrhundert überliefert. Auf deren Grundlage ist es nicht zulässig, von einem alexandrinischen Kanon zu sprechen, von dem der christliche abhängig gewesen wäre. Andererseits waren es auch die Christen, die viele der apokryphen jüdischen Schriften bewahrten und überlieferten, vor allem diejenigen, die sich auf die Patriarchen bezogen (Abraham, Noach, Henoch, der ägyptische Mose) und einen universaleren Horizont aufwiesen. Dennoch wurden die halachische Literatur, die so stark in Qumran vertreten war, und das Schrifttum, das sich auf David und den Mose der Gesetzgebung konzentriert, von den Christen verworfen. Die jüdische Literatur, die neue Wege der religiösen Erfahrung in den Offenbarungen suchte, die man den Gründungspersönlichkeiten der jüdischen Tradition zuschrieb, erfreute sich einer hohen Akzeptanz bei den Judenchristen, denn auf diese Weise konnten sie auf wunderbare Weise Jesus als den endgültigen Offenbarer darstellen.

Schlussfolgernd lässt sich sagen, dass sich das Judenchristentum im Allgemeinen als sehr viel bereitwilliger erwies, den inneren Pluralismus des Judentums zu rezipieren. Es sollte die samaritanischen, hellenistischen, pharisäischen, essenischen, sadduzäischen, priesterlichen und zelotischen Traditionen in sich aufnehmen. Seine große Fähigkeit zur Integration stellt einen Reichtum und eine Quelle von Konflikten gleichermaßen dar. Sie findet ihren Ausdruck auch in der Anerkennung eines breitgefächerten Schrifttums als Heiliger Schrift und in der Öffnung für den Hellenismus. Ein besonders bezeichnendes Fallbeispiel ist das

Buch der Weisheit, das auf Griechisch in einer stark vom Hellenismus geprägten Form im 1. Jahrhundert vor Christus geschrieben wurde. Die Christen nahmen es als heilige Schrift an, indem sie es Salomo zuschrieben. Während diejenige Strömung im Judentum, die schließlich die christliche Identität hervorbrachte, den Universalismus, die Apokalyptik, die Pluralität der jüdischen Tradition und die Öffnung zum Hellenismus weiterentwickelte, orientierte sich die pharisäische Strömung in umgekehrter Richtung und zog sich auf ihre semitische Identität zurück: Man förderte eine andere, wörtlichere Übersetzung des Alten Testaments ins Griechische (Theodikion, Aiquila, Symmachos), betonte die Gesetzestreue und die heilige Geschichte Israels. Am Ende des 2. Jahrhunderts kann man bereits sagen, dass man es mit einem definierten Christentum (das sich dessen bewusst war, dass es neben der hebräischen Bibel seine eigenen, gleichermaßen heiligen Schriften besitzt, die einen genügend klar umrissenen Textkorpus bildeten; die Ausdrücke „Christentum" und „Judentum" sind bereits weit verbreitet) und einem definierten Judentum (man stellte die Mischna zusammen; das Judentum fand seine Einheit in der pharisäischen Ausrichtung) zu tun hatte. Beide einander entgegengesetzten Gebilde sind entstanden, indem sie ältere Traditionen des jüdischen Volkes aufgriffen und weiterentwickelten. Christentum und Judentum entstehen als unterschiedliche Auslegungen der jüdischen Tradition und der Haltung gegenüber dem Hellenismus.

Das Christentum ist nicht die Hellenisierung des Judentums, wie Adolf von Harnack behauptet hat, doch es stimmt allerdings, dass das gebildete Judentum, oder, wenn man so will, das hellenisierte und kosmopolitische Judentum Alexandrias seine Fortsetzung im Christentum finden sollte. Dieses entstand aus dem jüdischen Mutterboden und hat sein Spezifikum im Glauben an Jesus als den Messias und in der Hoffnung auf sein messianisches Reich. Doch was seine ideologische und organisatorische Verfasstheit betrifft, ist der hellenistische Einfluss entscheidend. Hinsichtlich eines so komplexen und umstrittenen Themas wähle ich einige Beispiele. Bei Paulus gibt es zwei Schlüsselbegriffe, die aus dem Hellenismus stammen: Das Wort „ekklesia" zur Bezeichnung der Gesamtheit der gläubigen Christen in einer Stadt geht auf den griechischen Gebrauch dieses Wortes zurück; hier meinte es die Versammlung der freien Bürger einer Stadt.[6] Hier sind ein gewisser politischer Anspruch und die Überzeugung bestimmend, dass die Christen über ein eigenes Bürgerrecht im Himmel verfügen (Phil 3,20). Das Bild des Körpers im Hinblick auf die „ekklesia" ist vom hellenistischen Bild des Körpers im Hinblick auf das Staatswesen übernommen.[7] Es scheint nicht von der Hand zu weisen zu sein, dass Paulus auf Ausdrücke zurückgreift, die in den Mysterienreligionen gebräuchlich waren, wenn er über die Taufe, konkret über die Identifikation des Christen mit Christus spricht, mit dem er im Ritus stirbt und auferstehen. Allgemein lässt sich sagen, dass man bei den Christen sehr bald auf die neuplatonische Philosophie zurückgreift, um die Glaubensinhalte zu interpretieren. Gleichzeitig ist eine immer stärkere Akzeptanz der volkstümlichen Moral zu verzeichnen, die ihre Wurzeln im Stoizismus hat. Dies kann man zum Beispiel an den „Haustafeln" sehen.[8] Der berühmte johanneische „Logos"

kann seine Wurzeln durchaus in den jüdischen Spekulationen über die *memrâ Jahwe* haben, doch er wurde sehr bald mit dem gesamten Gewicht der Bedeutung aufgeladen, den er in der griechischen Philosophie hat.
Die literarischen Genera selbst, die für die Christen besonders kennzeichnend sind, bezeugen dieses Ineinanderfließen von jüdischen und hellenistischen Vorstellungswelten. Die Biographie, die das Alte Testament nicht kennt, ist typisch für den Hellenismus (*vita, bios*). Die zeitgenössische Exegese anerkennt die Tatsache, dass die Evangelien eine eigene Art von „vita" darstellen: einerseits in dem Sinne, wie sie in der Antike verstanden wurde, andererseits mit einer Besonderheit: Das Leben Jesu wird theologisch in der Tradition der jüdischen Schriften interpretiert. „Schon die Form der Evangelien zeigt somit, dass das Urchristentum an der Schwelle zwischen Judentum und Heidentum entstand."[9]
Die andere große literarische Gattung des Urchristentums - die Briefe - hat ihr Vorbild nicht in der jüdischen Welt, sondern im Hellenismus, denn es waren Briefe von Plato, Cicero und den Kynikern im Umlauf. Die Sprachform des Neuen Testaments zeigt, dass wir uns mit dem Urchristentum auf der Grenze zwischen der jüdischen und der nichtjüdischen Kultur befinden.[10]

## IV. Das Christentum als Mischform

Die Sozialwissenschaften benutzen zur Zeit die Kategorie der Hybridisierung. Sie erweist sich als sehr brauchbar, um das Christentum in seinen Anfängen zu verstehen.[11] Darunter versteht man „soziokulturelle Prozesse, in deren Verlauf sich voneinander unterschiedene Strukturen und Praktiken, die getrennt voneinander existierten, kombinieren, um auf diese Weise neue Strukturen, Gegenstände und Praktiken hervorzubringen."[12] Die Kategorie der Hybridisierung ermöglicht offene und plurale Lesarten historischer Mischformen, und innerhalb von mehrdimensionalen Konflikten strebt sie nach Formen des Zusammenlebens, die jegliche Politik ethnischer Säuberungen kategorisch ausschließt. Es gibt Faktoren, die diese Hybridisierung begünstigen, wie zum Beispiel das Zusammenleben im Grenzgebiet oder Städte mit einer Bevölkerung unterschiedlicher Herkunft und Identität.
Die Gemeinden des Neuen Testaments, die wir am besten kennen, sind die paulinischen. In ihnen treffen wir auf Menschen aus sehr unterschiedlichen Kulturen. „Juden" und „Griechen" sind in Wahrheit Bezeichnungen für kulturelle Identitäten[13] - diese Ausdrücke entsprechen nicht dem Gegensatz von „Juden" und „Heiden" -, die normalerweise in dieser Gesellschaft in Konfrontation leben. Das beginnt mit abwertenden Stereotypen und endet häufig in offenen Auseinandersetzungen. Das Zusammenleben von Leuten mit so unterschiedlichen Identitäten in den christlichen Gemeinden stellte ein historisches Novum dar. Wie ist es zu erklären? Die Sozialpsychologie hat verschiedene Ansätze herausgearbeitet, um Konflikte zwischen und in Gruppen zu reduzieren.[14] Der wichtigste davon ist, die gemeinsame Gruppenzugehörigkeit dadurch zu stärken, dass man eine

höhere Instanz schafft, so dass die Identitäten aufgrund der unterschiedlichen Herkunft relativiert werden und miteinander vereinbar sind. So betont Paulus, dass die Gläubigen Christus angezogen haben, dass sie eins in Christus seien und dass sie Söhne und Töchter Gottes seien, so dass die ethnischen, sozialen und aufgrund des Geschlechts bestehenden Differenzen gleichsam inexistent seien (Gal 3,27-28). Doch man muss eine wichtige Beobachtung festhalten: Dieser Prozess der Neuordnung der Kategorien gibt nicht vor, die ursprünglichen Identitäten einfach abzuschaffen, was die ethnischen Vorurteile noch verschärfen könnte. Es ist interessant festzustellen, dass „Hebräer" und „Hellenen" diese Bezeichnungen beibehalten, auch wenn sie mit der gleichen Kirche von Jerusalem in Gemeinschaft verbunden sind (Apg 6,1; Gal 2,11ff: Hier ist es am auffälligsten, denn der Text spricht von „Heiden" und „Beschnittenen", obwohl alle Christen sind). Aus der kulturellen Vermischung und dem multiethnischen Zusammenleben (beide gehören untrennbar zusammen), das durch die Neuordnung der Kategorien innerhalb der Gruppe möglich wurde, entsteht eine gesellschaftliche Realität, die später sehr erfolgreich sein sollte, aber bereits im Neuen Testament zu finden ist: Die Kirche der Christen „der Beschneidung" und „des Heidentums", der Juden, Griechen und Barbaren, die das Erbe Athens und Jerusalems miteinander verbindet. Paulus fordert die Korinther auf: „Gebt weder Juden noch Griechen, noch der Kirche Gottes Anlass zu einem Vorwurf." (1 Kor 10, 32) Dies ist ein Schlüsseltext: Neben den ethnischen Identitäten (Juden, Griechen) gibt es ein in sich differenziertes soziales Gebilde, innerhalb dessen diese Identitäten relativiert werden und miteinander harmonisierbar sind, weil es durch den Glauben an Christus eine andere, stärkere soziale Identität hervorbringt. Es ist die „Kirche Gottes" als „tertium genus"[15], als integrative Instanz mit eigenen Strukturen und Praktiken.

Genau dieses Entstehen des Bewusstseins einer neuen sozialen Identität ist die Erklärung dafür, dass die Apostelgeschichte verfasst wurde. Sie setzt - vom literarischen Blickwinkel aus betrachtet - die biblische Geschichtsschreibung fort, doch steht sie der griechisch-römischen viel näher. Geschichte entstand, als es eine Gruppe mit einer eigenen und erkennbaren sozialen Identität gab. Die Apostelgeschichte möchte eine christliche Kirche mit Legitimität ausstatten, in der Leute unterschiedlichster Herkunft eine Tischgemeinschaft bilden und die das semitische mit dem griechischen Erbe verbinden wollen. Sie sollen als Erben der jüdischen und auch der griechischen Tradition anerkannt werden.[16]

Die Prozesse der Hybridisierung und Vermischung verlaufen normalerweise konfliktiv, es gibt Identitäten, die man nicht akzeptieren kann, es gibt sowohl Reaktionen der übertriebenen Betonung der eigenen Identität als auch der Auflösung derselben. Das pharisäische Judentum reagierte, wie wir gesehen haben, so, dass es sich auf seine semitische Identität zurückzog und diese bestärkte. Innerhalb des Christentums gab es streng judenchristliche Traditionen, die bis zu einem gewissen Grad Jesus anerkannten, aber die die Öffnung der jüdischen Identität für das Zusammenleben mit Griechen und Heiden nicht mehr akzeptierten. Auf der anderen Seite entstand der Gnostizismus mit außerordent-

lich kraftvollem Einfluss. Er stand für eine Auflösung der christlichen Identität in eine Welt der hellenistischen und orientalischen Spekulationen. Zu Ende des 2. Jahrhunderts haben wir es mit einer bemerkenswerten Vielfalt christlicher Traditionen zu tun, die sich gegenseitig anerkennen (synoptische, johanneische, paulinische, petrinische Christen etc.) und die auf unterschiedliche Weise das Ergebnis der Vermischung von Jerusalem und Athen sind, wobei der Glaube an Jesus Christus den Katalysator bildet. Dies kann man als „Proto-Orthodoxie" bezeichnen.

## V. Die reinen Formen als Mischformen, die erfolgreich waren

Ich habe einen komplexen Prozess notgedrungen typisiert und vereinfacht. Man könnte dazu viele Differenzierungen ergänzen, doch ich möchte zum Schluss einige Überlegungen anfügen und bin mir dabei dessen bewusst, dass die Erforschung der Vergangenheit von konkreten Perspektiven ausgehend und im Hinblick auf die Bedürfnisse der Gegenwart erfolgt.

a) Die messianische Bewegung, die von Jesus in Gang gesetzt wurde und in ihm ihren entscheidenden Bezugspunkt hat, legte eine große Fähigkeit an den Tag, Anderes aufzunehmen und anzunehmen. Das betrifft die verschiedenen Strömungen des Judentums ebenso wie hellenistische Elemente. Die Tatsache, dass beide der Welt des Mittelmeerraumes angehören, erleichterte den Prozess der Hybridisierung zwischen beiden. Die gesellschaftliche Identität des Christentums ist das Ergebnis eines komplexen und konfliktiven historischen Prozesses.

b) Die religiösen Formen neigen dazu, eine „Reinheit" zu beanspruchen, die ihnen aus einer besonderen Tradition her erwächst oder sich himmlischen Offenbarungen verdankt. In Wahrheit ist die christliche „Proto-Orthodoxie" am Ende des 2. Jahrhunderts eine Mischform, die sich gesellschaftlich durchgesetzt hat. Es war eine lebensfähige und plurale soziale Identität, die auf gesellschaftliche Bedürfnisse antwortete und die Zukunft der christlichen Gruppen ermöglichte.

c) Die historische Forschung hat Schwierigkeiten, anerkannt zu werden, wenn sie an die mythische Darstellung rührt, mittels derer eine Gruppe ihre eigenen Ursprünge deutet. Im Fall des Christentums zerstört diese Forschung den Glauben nicht, sie verhilft ihm vielmehr zur Reife und lässt ihn kritischer werden, denn sie zeigt die Kontingenz der Grenzziehungen auf, mittels deren sich eine Gruppe definiert.

d) Die Hybridisierung des Christentums seit seinen Anfängen war überaus erfolgreich; es konsolidierte sich mit der „Orthodoxie" der kommenden Jahrhunderte (erste und entscheidende Konzilien). Doch dieser Erfolg kann sich in dem Maß in ein Hindernis verwandeln, in dem diese Weise, das Christentum zu verstehen, weiterlebt, während die Kultur, auf die es antwortete, bereits verschwunden ist. Die große Herausforderung des Christentums unserer Tage besteht darin, sich

mit der Kultur der Moderne und den nichtwestlichen Kulturen zu verbinden, seine Identität neu zu formulieren. Ohne sie ihrer Kraft zu berauben, damit sie innerhalb neuer gesellschaftlicher Kontexte relevant sei. Der Glaube an Christus verlieh seinen ersten Jüngern enorme Freiheit und erstaunlichen Scharfblick, um ausgehend von der jüdischer (bzw. griechischer oder barbarischer) Herkunft eine neue Identität auszubilden. Es wäre ein sehr großer Irrtum, diese Art der Identität zu sakralisieren und sie als immun gegen die Wechselfälle der Geschichte zu erklären.

[1] Martin L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997.

[2] Thorleif Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek*, New York 1970; Claude Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid 1962.

[3] Diese Konflikte werden detailliert beschrieben in: Christopher D. Stanley, *'Neither Jew nor Greek'. Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society*, in: Journal for the Study of the New Testament 19 (1996/64), 101-124.

[4] John J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity, in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids 2000; Julio C. Trebolle Barrera, *La identidad de judíos y cristianos a traves de sus respectivos escritos*, in: Elena Muñiz Grijalvo (Hg.), Del Coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo, Sevilla 2005, 79-85.

[5] Julio C. Trebolle Barrera, *La Biblia judia y la Biblia cristiana*, Madrid 1993, 335.

[6] Jürgen Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker?*, Stuttgart 1989, 454; Ekkehart W. Stegemann/Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christengemeinden in der mediterranen Welt*, München 1995, 228-231.

[7] Carlos J. Gil Arbiol, *De la casa a la ciudad. Criterios para comprender la relevancia de las asambleas paulinas en 1 Cor*, in: Didaskalia XXXVIII (2008), 42-43.

[8] Rafael Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana. Ensayo sociológico sobre el cristianismo primitivo*, Estella 1998, 111-144.

[9] Gerd Theißen, *Das Neue Testament*, München 2006, 12.

[10] Ebd.

[11] Es ist dem Wort „Akkulturation" vorzuziehen, das ein Herrschaftsverhältnis einer Kultur über die andere voraussetzt, sowie auch dem Ausdruck „Assimilation", der die Akzeptanz der grundlegenden Dinge der herrschenden Kultur von Seiten der beherrschten mit beinhaltet.

[12] Néstor Garcia Canclini, *Noticias recientes sobre la hibridación*, in: Transcultural Music Review, Nr. 7 (2003), www.sibetrans.com/trans/trans7/canclini.htm, Seite 2.

[13] Röm 1,6; 2,9-10; 3,10; 1 Kor 1,22; 10,32; 12,13; Gal 3,28.

[14] Philipp F. Esler, *Conflict and Identity in Romans*, Minneapolis 2003, stellt diese Studie vor und wendet sie in glänzender Weise an.

[15] Tertullian, *Ad Gentes;* Aristies, *Apol.* 2,2; Clemens von Alexandrien, *Stromata* 5,41,6; *Diognet* 5-6.

[16] David E. Aune, *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, Bilbao 1993, 180-183.

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

# Europa: ein Zukunftsprojekt ausgehend von einem pluralen Erbe

Claude Geffré

Wir werden uns immer stärker dessen bewusst, dass die europäische Identität nicht nur wirtschaftlich oder juristisch definiert werden kann. Doch für ein politisches Europa, das darauf Wert legt, dass man seine Stimme im Konzert der Nationen deutlich vernimmt, ist es unabdingbar, über seine kulturelle und spirituelle Identität nachzudenken. Es gibt keine europäische Nation. Es gibt vielmehr eine Union souveräner Staaten und damit unterschiedlicher Völker, aber diese vereint ein gemeinsames Projekt. Man darf niemals vergessen, dass die Gründungsväter Europas dieses als ein Beispiel für die gesamte Menschheit für Frieden und Versöhnung nach dem schrecklichen Gemetzel zweier Weltkriege und nach der doppelten Zivilisationskatastrophe des Nazi- und des Sowjettotalitarismus konzipiert hatten.

Wie könnte man also nach der kulturellen Identität Europas fragen, ohne deren spirituelle Dimension in Betracht zu ziehen? In seinem nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Europa* vom 28. Juni 2003 meinte Papst Johannes Paul II.: „Europa benötigt bei der *Bewusstwerdung seines geistigen Erbes* einen qualitativen Sprung. Dieser Impuls kann ihm nur von einem erneuerten Hören auf das Evangelium Christi zukommen."[1] In der Präambel der künftigen europäischen Verfassung ist vorsichtig vom „kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe" Europas die Rede. Man kann dieses Zögern hinsichtlich der ausdrücklichen Erwähnung des Christentums verstehen, da es nun einmal eine Tatsache ist, dass Millionen europäischer Bürger entweder einer anderen religiösen Tradition oder überhaupt keiner angehören und sich selbst gern als agnostisch bezeichnen. Aber wie kann man vom religiösen Erbe sprechen, ohne dabei das jüdisch-christliche zu erwähnen? Im Falle Europas scheint es sehr wohl so zu sein, dass das Christentum den Schmelztiegel bildete, in welchem die europäische Identität geformt wurde, und dass es der historische Faktor war, der Europas Einheit vorbereitete.

In diesem Beitrag möchte ich mich gern um die Erinnerung bemühen. Doch wenn ich das kulturelle Erbe Europas sichte, dann tue ich das nicht in der Haltung eines Museumskonservators, sondern um die Zukunft vorzubereiten. Wir sind immer noch in der Position von Erben, doch vor allem als Christinnen und Christen haben wir den Anspruch, eine Tradition für die Gegenwart im Hinblick

auf die aufzubauende Zukunft zu übersetzen. Eine Tradition ist nur dann lebendig, wenn sie sich stets erneuert. Sie stellt kein Geschichtsbewusstsein, das heißt keine verantwortliche Erinnerung dar, wenn es keine Vermittlung zwischen unserer Erfahrung der Vergangenheit und unserem Erwartungshorizont auf der Grundlage der Gegenwart gibt, die uns aufgegeben ist.[2] Dies kann uns nun zu Initiativen führen, die möglicherweise bescheiden, aber dennoch entscheidend sind.

In einem ersten Zugriff halte ich es für nützlich, die Komplexität der europäischen Erinnerung herauszustellen und dabei sorgfältig darauf zu achten, die Originalität des christlichen Traditionsstrangs innerhalb der zahlreichen Beiträge, die für das kulturelle Erbe Europas konstitutiv sind, einzuordnen.

In einem zweiten Abschnitt werde ich in knapper Form das europäische Gedächtnis als ein verwundetes Gedächtnis darstellen. Genau aus dem Grund, weil Europa nicht unschuldig ist, kann es die gesamte Weltgemeinschaft von seinen Erfahrungen der Vergangenheit profitieren lassen.

In einem letzten Schritt schließlich möchte ich das herausstellen, was ich „das geschichtlich Mögliche" nenne, d.h. die Verheißungen, die Wirklichkeit werden können, sofern die Europäer ihrer spezifischen Berufung treu bleiben. Ich werde besonders die historische Verantwortung der drei monotheistischen Religionen nicht nur im Hinblick auf die Zukunft Europas, sondern auf die Weltgemeinschaft insgesamt, betonen.

## I. Die Komplexität des europäischen Gedächtnisses

Man kann zwischen Europa als kultureller Wirklichkeit und Europa als geopolitischer Größe unterscheiden. Es ist bekannt, dass dies angesichts der Frage nach den Grenzen Europas auf der Tagesordnung steht, wenn sich etwa Länder wie die Türkei um die Mitgliedschaft in der Europäischen Union bewerben.

Doch ich möchte hier vor allem über den Inhalt des europäischen Gedächtnisses sprechen. Es geht also in erster Linie um unser kulturelles Erbe, wiewohl mir bewusst ist, dass dieses von einer bestimmten geographischen Definition nicht zu trennen ist. Europa trat historisch auf den Plan zusammen mit der Entstehung der westlichen Zivilisation. Der Okzident, das heißt, der Ort, an dem die Sonne untergeht, hat per definitionem keinen anderen Ort als eben den des Sonnenuntergangs. Und tatsächlich ging Europa aus dem Niedergang des Römischen Reiches hervor, das unter dem Vorzeichen der Spannungen zwischen Rom und Byzanz stand. Auf der anderen Seite des Bosporus beginnt der Orient, und über den Mittelmeerraum hinaus gibt es nichts als Barbaren. Im 4. und 5. Jahrhundert taucht der Okzident zum ersten Mal in den Texten auf. Es ist ohne Zweifel zutreffender, zu sagen, Europa sei in Byzanz geboren, als zu behaupten, es sei in Rom zur Stunde von dessen Niedergang auf die Welt gekommen. Byzanz ist auf unauflösliche Weise griechisch und römisch zugleich.[3] Es repräsentiert auf vollkommene Weise das doppelte Erbe Europas, das griechisch-römisch und jüdisch-

christlich zugleich ist. Hier hat man die unzertrennlich doppelte Quelle, die das Genie Europas insgesamt ausmacht, diese doppelte Taufe, für die die Städte Athen und Jerusalem als Chiffre stehen, wobei Rom als der Ort der Vermittlung des griechischen und des biblischen Erbes niemals ausgeschlossen werden darf.
Es ist unmöglich, den komplexen und vielfältigen Inhalt des europäischen Gedächtnisses in einigen Zeilen zu skizzieren. Doch ich nehme das Risiko der Vereinfachung auf mich und möchte wenigstens fünf Schichten voneinander unterscheiden: den hellenistischen Traditionsstrang mit seiner Betonung des griechischen *logos;* die jüdische Tradition mit der messianischen Verkündigung der Propheten Israels; Rom als Ort der Vermittlung des griechischen und jüdisch-christlichen Erbes; die kulturelle Fruchtbarkeit des Islam und der arabisch-muslimischen Zivilisation und schließlich das Aufkommen der Vernunft der Moderne mit der Aufklärung.

## 1. Das griechische Wunder

Diese Bezeichnung hat Ernest Renan für dieses einzigartige Abenteuer des Denkens geprägt, das fast zwölf Jahrhunderte lang - von Thales von Milet im 6. Jahrhundert v. Chr. bis zu Damascius, einem der letzten Meister der Schule von Athen im 6. Jahrhundert n. Chr. - andauerte. Das Wort *logos* bedeutet Wort und Vernunft gleichermaßen. Es steht für den Sieg der Vernunft und des Beweises über die Mythen und das religiöse und literarische Denken. Die Philosophie als das Denken des Seins und als das Unterfangen, die Wirklichkeit der äußeren Welt in ein begriffliches Denken zu überführen, stellt eine Besonderheit des Hellenismus dar. Mit den Griechen wird aus der chaotischen Wirklichkeit der Kosmos, das heißt eine geordnete Welt. Und man kann das metaphysische Denken nicht von der mathematischen Abstraktion (z.B. Pythagoras) und der Astronomie trennen. Wie sehr sein Ursprung auch partikulärer Natur sein mag: Diese neue mathematische Sprache hat universalen Charakter. Und die griechische Beherrschung der Welt durch das Denken fällt mit einer Entsakralisierung der Welt zusammen. Die Bestandsaufnahme der Wirklichkeit der Welt muss um ihrer selbst willen gemacht werden, und hier stehen wir bereits am Ursprung des wissenschaftlichen Denkens ...
Über die Jahrhunderte hinweg hat sich die europäische Kultur stets auf dieses griechische Erbe bezogen. Die Vorstellung der Renaissance selbst ist stets an eine Wiederentdeckung der Griechen gebunden. Das galt für das Mittelalter, als man dank der Übersetzungen arabischer Ausgaben die Werke des Aristoteles wiederentdeckte. Das galt ebenso für die italienische Renaissance, die vom griechischen Schönheitsideal besessen war. Und das gilt auch noch für das 19. Jahrhundert und die Begeisterung der deutschen Philosophen und Gelehrten für alles, was mit dem Hellenismus zu tun hatte.

## 2. Das jüdisch-christliche Erbe

Der andere Ort der Taufe am Ursprung Europas und der westlichen Zivilisation ist Jerusalem. Während Griechenland der Menschheit die formale und universale

Sprache der Wissenschaft geschenkt hat, war der Beitrag des Judentums der Sinn für die Geschichte und das Bewusstsein von einer unumkehrbaren Zeit mit einem Anfang und einem Ende. Das Modell schlechthin dafür ist das Volk Israel als Volk des Exodus. Es verlässt Ägypten und begibt sich auf den Weg ins Gelobte Land. Während die Griechen den Kosmos als eine ewige Welt betrachten, die von der ständigen Bewegung der Himmelssphären unter dem Vorzeichen der ewigen Wiederkehr aller Dinge gesteuert wird, haben die Hebräer die Vorstellung der Geschichte eingeführt, die mit der Schöpfung der Welt beginnt und auf ein unbekanntes Reich hin fortschreitet. Die Geschichte steht nicht unter dem Vorzeichen der ewigen Wiederkehr des Gleichen, sie ist vielmehr der Ort der Veränderung und des unvorhersehbaren Neubeginns. Diese lineare Geschichtsauffassung ist nicht zu trennen von der Vorstellung des Messianismus als eines dynamischen Prozesses der Veränderung der konkreten Daseinsbedingungen des Menschen (*conditio humana*) und somit der Geschichte. Hier haben wir die weit in der Vergangenheit liegende Wurzel unserer modernen Fortschrittsidee.

Während Odysseus der Held ist, der zu Abenteuern auszieht, aber an seinen Ausgangspunkt Ithaka zurückkehrt, bleibt Abraham für immer die Gestalt dessen, der sich auf den Weg macht, ohne zu wissen, wohin dieser ihn führt. Und er verweist auf eine Gottesvorstellung unter dem Vorzeichen der Zukunft, das heißt auf eine Vorstellung von Gott als einem, der sich durch sein Handeln für die Menschen nach und nach offenbaren wird. Die berühmte Antwort Gottes auf die Frage des Mose lautet nicht „Ich bin, der ich bin", sondern: „Ich werde der sein, der ich sein werde".

Im Gegensatz zum Menschen des antiken Heidentums, der dem harten Gesetz eines unausweichlichen Schicksals ausgeliefert ist, ist der nach dem Bild Gottes geschaffene Mensch das verantwortliche Subjekt einer Geschichte, die einen Sinn hat und die unbekannte Möglichkeiten in sich birgt. Das Verhältnis zu Gott findet seine Erfüllung in der Beobachtung der Tora, das heißt in der Einhaltung der Gebote des Dekalogs, insbesondere der absoluten Achtung vor dem Leben des Anderen. Die Propheten Israels verkünden ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, das auf dieser Erde Wirklichkeit werden muss.

*Der Autor*

*Claude Geffré, geb. 1926 in Niort, Frankreich, ist Dominikaner und Honorarprofessor am Institut Catholique in Paris. Er war Professor und Rektor der Dominikanerhochschule Saulchoir, Professor für Fundamentaltheologie am Institut Catholique und von 1996 bis 1999 Direktor der École biblique et archéologique française in Jerusalem. Über 25 Jahre war er Herausgeber der Buchreihe „Cogitatio fidei" beim Pariser Verlag Éditions du Cerf. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen ist eine seiner jüngsten: De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse (2006). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Sinnfrage am Abend des Lebens" in Heft 5/2007. Anschrift: 20, rue des Tanneries, 75013 Paris, Frankreich. E-Mail: clgeffre@free.fr.*

Die ethischen Forderungen des Alten Testaments finden sich in Jesu Botschaft wieder. Er ist nicht gekommen, um das alte Gesetz abzuschaffen, sondern vielmehr, um es zu erfüllen. Dieses Gesetz hat seine Quintessenz im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, auch wenn die Lehre der Bergpredigt in dem Maße

etwas Neues darstellt, in dem sie sich inhaltlich durch Vergebung, Mitleid und vorrangige Sorge für die Schwächsten auf einen Bereich jenseits der Forderungen der Gerechtigkeit im engen Sinne bezieht.

Es ist wichtig, die Zweitrangigkeit des Christentums im Hinblick auf das Judentum zu betonen. Die Christen sind auf das Volk Israel und dessen Gotteserfahrung aufgepfropft. Der Neue Bund in Jesus Christus schafft den ersten nicht ab: Er bringt ihn vielmehr zur Vollendung und dehnt ihn auf alle Nationen über das auserwählte Volk hinaus aus. Doch trotz seiner Situation als gedemütigtes und verfolgtes Volk war das Judentum der Diaspora stets eine fruchtbare Quelle des intellektuellen und sittlichen Lebens Europas. In gewissem Sinne wurden die Juden in den Ländern, die zum Islam übergewechselt waren, besser behandelt als innerhalb der Christenheit. Seit Beginn der Kreuzzüge bis zu ihrer Vertreibung aus Spanien im Jahr 1492 waren die Juden unablässig der Verfolgung ausgesetzt. Doch das hat der Lebendigkeit des jüdischen Denkens auf wirtschaftlichem, politischem und wissenschaftlichem Gebiet keinen Abbruch getan. Das zum Teil in der arabischen Version verlorengegangene Werk von Averroës bestand in hebräischen Übersetzungen fort und wurde von Juden ins Lateinische übersetzt. Für das Europa der italienischen Renaissance und der Moderne müsste man, was den Beitrag des Judentums zum Ansehen der europäischen Zivilisation betrifft, ein eigenes Kapitel schreiben. Dabei denkt man natürlich an Spinoza, oder, wenn es um uns näher stehende Personen geht, dann braucht man nur die Namen von Karl Marx, Franz Kafka, Sigmund Freud und Albert Einstein ins Gedächtnis zu rufen. Doch man kann sich dabei immer die Frage stellen, ob es sich hierbei um ein Judentum im Sinne von Ethnie und Religion oder im Sinne von Nation und Tradition handelt. Darin besteht das ganze Rätsel des Jude-Seins.

## 3. Der römische Traditionsstrang

Dieser ist von großer Bedeutung, um den Geist Europas selbst besser zu verstehen. Das Genie Roms bestand tatsächlich darin, sich die Reichtümer anderer anzueignen, sie zu adaptieren und zu vermitteln. Ich konnte für das Verhältnis von Judentum und Christentum von der Zweitrangigkeit des Letzteren sprechen. Doch das Vorbild dessen ist die Zweitrangigkeit der Römer im Hinblick auf die Griechen.[4] Die Juden sind für die Christen das, was die Griechen für die Römer sind. Die Europäer sind alle noch Römer in dem Sinne, dass sie eine gewisse Sehnsucht nach ihren jüdischen oder griechischen Wurzeln empfinden. Doch gleichzeitig können sie stolz darauf sein, dass sie es verstanden haben, sich diesen kulturellen Schatz zu eigen zu machen und zu verwandeln. Und es ist zweifelsfrei nicht falsch zu behaupten, dass - bei aller Zweideutigkeit - das Abenteuer der europäischen Kolonialgeschichte ein Erbe des Kolonialgeistes Roms ist, der es fertigbrachte, aus dem gesamten Mittelmeerraum ein beeindruckendes Reich zu formen. Als Kaiser Konstantin Christ wurde, hatte das Römische Reich der Christenheit das Lager bereitet, und Europa entstand aus dem Spannungsverhältnis zwischen dem lateinischen Rom und dem neuen Rom, nämlich Konstantinopel.

Jede Kultur ist zumindest in dem Sinne sekundär, dass sie stets erworben und niemals angeboren ist. Doch in einem ganz besonderen Sinne gilt dies für die europäische Kultur, die gleichsam von innen her eingewandert ist und sich von ihren bleibenden Wurzeln, der biblischen Welt und der griechisch-römischen Antike, entfremdet fühlt. Deshalb steht die Geschichte Europas unter dem Vorzeichen einer ununterbrochenen Reihe von „Wiedergeburten". Es ist eine Bewegung der Rückkehr zu ihrer Quelle, um sich die Vergangenheit von neuem anzueignen.

## 4. Die arabisch-islamische Komponente

Athen und Jerusalem sind die beiden Städte, die das doppelte Erbe am Ursprung der europäischen Kultur schlaglichtartig verdeutlichen, nämlich den Hellenismus auf der einen Seite und die jüdisch-christliche Tradition andererseits. Rom ist dabei eher das Symbol dieser erfolgreichen Annäherung, die am aktivsten das Christentum betrieben hat.[5] Doch man sollte das, was Europa der arabisch-islamischen Welt verdankt, nicht schweigend übergehen. Zwischen dem 8. und dem 10. Jahrhundert haben die Araber in allen Bereichen - Medizin, Mathematik, Astronomie, Philosophie - dem Westen das griechische Erbe vermittelt. Das Bewusstsein davon war im lateinischen Mittelalter und auch noch während der Renaissance sehr lebhaft vorhanden. Doch es wurde im Lauf des 18. und 19. Jahrhunderts nach und nach verdrängt, und es wurde üblich, der Aufklärung Europas den Obskurantismus der arabisch-muslimischen Welt entgegenzusetzen. Man darf niemals vergessen, dass der Westen von so bedeutenden Werken wie denen des Aristoteles nur dank arabischer Übersetzungen Kenntnis hat.

Doch es wäre ungerecht, den Eindruck zu erwecken, als ob die Araber lediglich Übersetzer gewesen wären und nichts selbst erfunden hätten. Man müsste nur diese beiden großen Kommentatoren des Aristoteles, Averroës und Avicenna, erwähnen, auf die sich die großen Meister der Scholastik im 13. Jahrhundert beziehen mussten. Auf den Gebieten der Mathematik und der Astronomie haben die Araber wahren Schöpfergeist bewiesen. Darin haben sie es über das hinaus, was sie von den Griechen übernommen haben, zu entscheidenden Fortschritten gebracht. Mit ihrer Kritik am ptolemäischen Weltbild haben sie einen neuen Weg in Richtung Kopernikus eröffnet.

Wiederum hieße es, ein neues Kapitel aufzuschlagen, wollte man - bei aller über die Jahrhunderte anhaltenden Polemik zwischen Christen und Muslimen - auf die Einflüsse der Sichtweise von Gott und Welt, wie der Koran sie bietet, auf die christliche Theologie zu sprechen kommen. Es gibt eine Prophetie des Islam im Hinblick auf die Rechte Gottes, den kompromisslosen Monotheismus und die Ehrfurcht vor der Schönheit der Schöpfung, die ebenfalls zum spirituellen Erbe Europas gehören.

## 5. Die moderne Vernunft oder die Moderne

Schließlich muss man bei dieser Bestandsaufnahme des vielfältigen europäischen Erbes der modernen Vernunft als kritischer Vernunft den gebührenden Platz

einräumen. Es ist eine andere Art, vom Entstehen der Moderne zur Zeit der Aufklärung zu sprechen.

Ein erster Grundzug dieser Moderne ist das *historische Bewusstsein* und ein neues Verhältnis zur Vergangenheit. Ich habe bereits von der Sehnsucht der europäischen Kultur nach ihren Quellen gesprochen. Von jetzt an macht sich der Wille bemerkbar, die Vergangenheit als Vergangenheit kennenzulernen. Damit wird ein im eigentlichen Sinne wissenschaftliches Verhältnis zur Vergangenheit bedeutsam, und es entsteht die Idee, Museen und Bibliotheken einzurichten ...

Doch die Moderne ist auch die Inthronisation der *kritischen Vernunft*, die keine andere Autorität als das Licht der Vernunft selbst auf ihrer Suche nach der Wahrheit anerkennen will. Sie ist nicht zu trennen vom Gefühl der Autonomie und der Unverletzlichkeit des Gewissens. Deshalb kann man in der Moderne den Konflikt zwischen der Autorität der Vernunft und der Autorität einer übernatürlichen Offenbarung beobachten.

Schließlich ist die Moderne durch das *demokratische Ethos* definiert. Dieses meint nicht nur die Gleichheit der Menschen, sondern auch die Unterscheidung zwischen Geistlichem und Zeitlichem und folglich die Behauptung der Laizität des Staates, der keiner Religion den Vorzug gibt. Die Erklärung der Menschenrechte und der modernen Freiheiten, besonders der Religionsfreiheit, war eine Errungenschaft der säkularen Vernunft. Doch nach einer Auseinandersetzung, die mehr als ein Jahrhundert andauerte, ist dies auch in der Kirche zu einem allgemein akzeptierten Gut geworden. Im Gegensatz zur islamischen Welt und zu den USA, die sich gern auf Gott berufen, konstituiert sich das künftige Europa als ein laizistisches Europa. Es wird lediglich daran erinnert, dass die großen Werte innerhalb der Charta der künftigen europäischen Verfassung - Würde der menschlichen Person, Demokratie, Freiheit, Gleichheit, Sicherheit, Gerechtigkeit, Friede - in vielen Fällen säkularisierte christliche Werte sind.

## II. Das europäische Gedächtnis als verwundetes Gedächtnis

Wir sind uns der höchst komplexen Natur des kulturellen Erbes Europas bewusst geworden. Dies erklärt die Schwierigkeit, eine europäische Identität zu definieren. Das Kriterium dieser Identität kann nicht nur geographisch sein. Es muss sich vielmehr auch auf einen Konsens über bestimmte Werte beziehen. Natürlich wird man in diesem Zusammenhang das religiöse Erbe der drei großen monotheistischen Religionen erwähnen. Doch im Vergleich zu den islamischen Ländern, die im Mittelmeerraum an Europa heranreichen, bezeugt das postreligiöse Europa einen säkularen Humanismus, der auf dem Boden der Aufklärung entstanden ist und einen Bezug zum griechischen *logos* hat. Man kann nicht von einer Utopie für das künftige Europa träumen, ohne das gesamte religiöse und kulturelle Erbe der Vergangenheit in Erinnerung zu rufen. Doch diese Verpflichtung, sich zu erinnern, muss mit der Aufmerksamkeit auf die überaus zahlreichen

Konflikte im Verlauf der europäischen Geschichte einhergehen. Und dabei ist festzustellen, dass deren Ursache sehr oft religiöser Natur war. Das Gedächtnis Europas ist ein verwundetes Gedächtnis, und wenn ein Projekt des Friedens zwischen den Nationen eine Chance haben soll, dann setzt dies einen neuen Dialog zwischen den drei großen monotheistischen Religionen und den christlichen Konfessionen voraus.

Ich möchte lediglich die Brüche in Erinnerung rufen, die ihre Spuren in unserem Gedächtnis hinterlassen haben und uns zur Wachsamkeit mahnen sollten, wenn wir eine neue Zukunft errichten wollen.

1. Einer Nord-Süd-Achse entlang verläuft zunächst die Teilung zwischen einem Westen, der mit dem Mittelmeerraum, das heißt der *oikuméne* (der bewohnten Welt) zusammenfällt, und dem Osten, der den Barbaren zugeordnet wird. In seinem Kampf gegen die Perser hat Alexander die Grenzen des Westens immer weiter verschoben. Doch tatsächlich herrschte innerhalb Europas selbst eine Spannung zwischen seinem westlichen und östlichen Pol. Während der ersten Jahrhunderte wurde Kleinasien (unsere heutige Türkei) zu einer der vitalsten Regionen der entstehenden Christenheit. Die Christenheit wurde römisch, doch man darf das Christentum nicht mit dem Westen verwechseln. Man kann sogar mit Recht behaupten, dass es eher im Osten entstanden ist.

2. Zweitens können wir im europäischen Gedächtnis diese langanhaltende antijüdische Tradition nicht verdrängen, die den Antisemitismus genährt und gerechtfertigt und in der Shoah ihren unvergleichlich schrecklichen Ausdruck gefunden hat. Nicht die Kirche hat den Antisemitismus erfunden, und die Verbrecher von Auschwitz waren heidnische Nazis, wenngleich der Großteil von ihnen getauft war. Doch die unheilvolle Anklage eines Volkes als Gottesmörder und eine falsche christliche Theologie des Judentums konnten dem Antisemitismus Jahrhunderte lang Nahrung geben. Seit der Zeit der Kreuzzüge bis ins 18. Jahrhundert hinein waren die Juden einer unablässigen Verfolgung mitten im Herzen eines christlichen Europa ausgesetzt. Diese Kultur der Verachtung fand erst mit der Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils und den Gesten der Buße von Papst Johannes Paul II. anlässlich seiner historischen Pilgerreise nach Israel im Jahr 2000 ein Ende.

3. Seit dem 7. Jahrhundert war Europa der Schauplatz eines blutigen Konflikts zwischen Christen und Muslimen, die jeweils die Nachkommenschaft Abrahams für sich beanspruchten. Es war nicht nur ein Religionskonflikt, bei dem es um den Inhalt der - nach und nach ergangenen - Offenbarung an Mose, Jesus und Muhammad oder insbesondere um die Ablehnung so zentraler christlicher Dogmen wie der Inkarnation oder der Trinität durch den Islam ging. Es war ebenso die mimetische Rivalität zwischen zwei Reichen und zwei großen Zivilisationen, der des christlichen Westens und der arabisch-muslimischen. Vom 7. bis zum 8. Jahrhundert hatte der Islam den gesamten Mittelmeerraum von Damaskus bis Córdoba erobert. Man kann sagen, dass die Christenheit bis zum Sieg von Lepanto im Jahr 1571 in der geistigen Verfassung einer belagerten Stadt gelebt hat. Diese uralte Angst durchdringt immer noch die Phantasie und das Gedächtnis der

Europäer. Die Erinnerung daran wird auch heute angesichts der terroristischen Bedrohung durch einen radikalen Islamismus wachgerufen. Das geht so weit, dass man ihre Aktualität auf die Vorstellung eines „Kampfes der Kulturen" und eines Kreuzzugs der Kräfte des Guten - das heißt der westlichen Zivilisation - gegen die „Achse des Bösen" zurückführt, die mit der islamischen Welt gleichgesetzt wird.

4. Diese Brüche, die das Gedächtnis Europas schwer verletzt haben, gehen auf den Konflikt der drei großen monotheistischen Religionen zurück. Doch man muss auch den Riss in Erinnerung rufen, der die Christenheit selbst durchzieht. Da gab es die zunehmende Entfremdung zwischen der lateinischen Christenheit und der Christenheit, die sich um das neue Rom, Konstantinopel, scharte. Das orientalische Schisma im Jahr 1054 war bloß der Abschluss eines Prozesses der gegenseitigen Ausgrenzung der römischen Kirche und der Kirche des Ostens. Dieser Bruch zwischen dem Westen und dem Osten Europas hatte katastrophale Folgen für die europäische Kultur und die Identität Europas. Doch er bedeutete auch eine beträchtliche Verarmung des Christentums selbst, des Christentums einer ungeteilten Kirche, die normalerweise mit ihren zwei Lungenflügeln - dem lateinischen und dem der Ostkirche - gelebt hat. Geistlich braucht der Westen den Osten, denn Gott wurde im Osten Mensch, und Jerusalem ist die Mutter aller Kirchen.[6] Diese Stadt, der die Verheißung der himmlischen Stadt gilt, wurde weder vom lateinischen Rom noch vom zweiten Rom, Konstantinopel, noch von Moskau, dem dritten Rom, ihrer Vorrangstellung enthoben.

5. Schließlich kann man den Bruch nicht schweigend übergehen, der sich mit der Reformation im 16. Jahrhundert im Inneren der westlichen Christenheit selbst vollzog. Die Religionskriege suchen das europäische Gedächtnis mit all ihrer Gewalt, ihren Massakern und ihrer Intoleranz heim. Und dieser Religionskonflikt hat eine gewisse kulturelle Spaltung zwischen Nord- und Südeuropa, dem Europa des Mittelmeerraums, nach sich gezogen.

6. Bislang wollte ich die Aufmerksamkeit auf die Brüche lenken, die das europäische Gedächtnis prägen und entweder dem Kampf zwischen den drei Religionen des Buches oder dem Christentum selbst entsprangen. Doch insbesondere in der Moderne muss man auch den tiefen Bruch zwischen Kirche und Staat, zwischen Glaube und Vernunft dazuzählen. Dieser Konflikt ist unauflöslich mit dem Aufkommen der Moderne verbunden, wenn man unter „Moderne" gleichermaßen den Anbruch der Herrschaft der kritischen Vernunft und den Säkularisierungsprozess versteht, der alle Bereiche des menschlichen Lebens umfasst. Seit dem 18. Jahrhundert kann man mit Fug und Recht von einer postchristlichen, ja sogar atheistischen Kultur in Europa sprechen. Dies ist sogar einmalig in der Geschichte der Zivilisationen, denn es ist nicht zwangsläufig so, dass die Moderne im Bereich von Technik und Ökonomie in anderen Teilen der Welt eine Abtötung des religiösen Empfindens zur Folge hat, wie es in Europa der Fall war. Paradoxerweise war es das Christentum selbst, das die Heraufkunft der Moderne im Sinne der Autonomie des menschlichen Subjekts gegenüber jeder religiösen Bevormundung gefördert hat. Hier stößt man wieder auf die These des französi-

schen Denkers Marcel Gauchet, der ohne Zögern behauptet, das Christentum sei zugleich die treibende Kraft und das Opfer der Moderne gewesen. Aus diesem Grund bezeichnet er das Christentum gern als „die Religion des Ausgangs aus der Religion".[7]

Abschließend können wir festhalten: Es scheint so, als ob das europäische Gedächtnis die Wundmale einer Geschichte an sich trägt, die von religiösen Konflikten sowie politischen Konflikten zwischen den Nationen und innerhalb der Nationen geprägt ist. Doch das muss uns im Hinblick auf die Zukunft nicht lähmen. Wenn man Frankreich als Beispiel nimmt, so kann man sagen, dass seine Identität nicht ethnisch begründet ist. Was die Staatsbürgerschaft angeht, räumt Frankreich dem Recht des Bodens den Vorrang ein, ohne wie Deutschland einen völkischen Mythos zu erfinden. Seine Einheit resultiert aus der Vielfalt von unterschiedlichen religiösen, ethnischen und kulturellen Elementen. Es gibt keine zwei Frankreiche, das Frankreich der Taufe Chlodwigs (nicht zu verwechseln mit der Taufe Frankreichs) und das republikanische Frankreich, wie es aus dem Sieg von Valmy hervorgegangen ist. Und man kann mit gutem Recht behaupten, dass das französische Modell der Laizität die Integration als Staatsbürger ermöglicht, ohne die legitimen religiösen und kulturellen Besonderheiten zu bedrohen. Auf diese Weise setzt Frankreich auf Integration ohne Assimilation, im Unterschied zu einem angelsächsischen Modell, das meint, in gleicher Weise eine Staatsbürgerschaft garantieren zu können und dabei dem Kommunitarismus Tribut zu zollen.

## III. Der Dialog der drei monotheistischen Religionen und das Projekt eines neuen Europa

Ich habe den Nachdruck auf die Pflicht zur Erinnerung gelegt, wenn wir ein neues Europa aufbauen wollen. Doch wie wir gesehen haben, handelt es sich um ein verwundetes Gedächtnis. Und wenn man mit Recht auf den christlichen Wurzeln Europas besteht, dann ist es ebenso wichtig, unsere Pflicht zur Erinnerung nicht von einem Aufruf zur Buße zu trennen. Anlässlich der 2000-Jahr-Feier hat Papst Johannes Paul II. zu einer Übung der *Reinigung des Gedächtnisses* eingeladen. Und es stimmt, dass uns ein Rückblick auf zwanzig Jahrhunderte Christentumsgeschichte neben bewundernswerten Taten auch eine gewisse praktische Wirkungslosigkeit des Ideals des Evangeliums auf den Verlauf der europäischen Geschichte entdecken lässt. Da sind nicht nur die versäumten Gelegenheiten, die wir aufgezeigt haben, die Spaltung der Christenheit, das höchst zweideutige Abenteuer der Kreuzzüge, die Ausgrenzung der Juden, die Religionskriege, sondern auch die Pervertierung des Evangeliums selbst im Namen der Rechte der Wahrheit der christlichen Botschaft und im Namen einer von Intoleranz geprägten Auffassung des Missionsauftrags.

Es ist das Verdienst der katholischen Kirche, gegen Ende des 20. Jahrhunderts

den Weg einer gewissen Buße eingeschlagen zu haben. Doch ein solcher Weg führt nur dann in die Zukunft, wenn er mit dem Bemühen um die historische Herausarbeitung der Ursachen einhergeht, die solche Abweichungen vom christlichen Ideal begünstigen konnten. Insbesondere muss man nach der falschen Rechtfertigung des Proselytismus im Namen der absoluten Rechte einer geoffenbarten Wahrheit und auf Kosten der Rechte der Gewissensfreiheit fragen. In dieser Hinsicht beginnt man mit Recht die Bedeutung der Deklaration über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils zu ermessen, in der es heißt: „[...] und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst [...]" (*Dignitatis humanae,* 81). Die Theologie des 21. Jahrhunderts muss alle Konsequenzen herausarbeiten, die dies nach sich zieht, und zwar nicht nur für den Binnenraum der christlichen Kirchen selbst, sondern auch innerhalb einer jeden Religion, die sich auf eine geoffenbarte Wahrheit beruft und die im Namen dieser Wahrheit dazu neigt, einem blinden Fanatismus nachzugeben.

Der Gesamtsinn der Geschichte entzieht sich völlig unserem Zugriff. Doch es ist unsere Überzeugung, dass wir immer dann einem Ausschnitt der Geschichte Sinn verleihen können, wenn wir zusammen mit allen Menschen guten Willens gegen die Ungerechtigkeit und die Absurdität kämpfen. Innerhalb des Kontextes dieses beginnenden 21. Jahrhunderts möchte ich von der Chance sprechen, die die christliche Ökumene und der neue Dialog zwischen den drei monotheistischen Religionen für den Aufbau eines neuen Europa bedeuten können. Im Zusammenhang dieses europäischen Abenteuers möchte ich von dem „geschichtlich Möglichen" sprechen.[8] Das Mögliche findet sich da, wo eine geschichtliche Bestimmung auf die Freiheiten der Menschen für eine schöpferische Initiative trifft.

## 1. Die fruchtbare Spannung zwischen Ost und West

Man weiß, was das Bemühen um Einheit zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation für die Einheit Europas bedeutet. Doch ich möchte hier vor allem auf die katastrophalen Folgen der Spaltung zwischen der römischen Kirche und den Ostkirchen seit dem Schisma von 1054 eingehen. Für seine unversehrte Ganzheit bedarf das Christentum „zweier Lungenflügel". Die Erweiterung der Europäischen Union auf die neuen Länder im Osten, wo Orthodoxe, Katholiken und Protestanten zusammen leben, stellt eine echte Herausforderung für die Christen dar. Könnte eine neue Ökumene ein Faktor der kulturellen Einheit und Identität für das künftige Europa sein? Es stimmt, dass die Beziehungen zwischen der römischen Kirche und dem Patriarchat von Moskau noch zahlreiche Stolpersteine aufweisen, obwohl es auf dem Gebiet eines theologischen Konsenses große Fortschritte gegeben hat. Doch hier muss man das gegenseitige Kennenlernen und den Respekt vor den Unterschieden innerhalb einer wahrhaften Einmütigkeit im Glauben fördern. Es geht vor allem darum, das liturgische Leben einer jeden Kirche zu entdecken und unterschiedliche spirituelle Erfahrungen miteinander zu teilen - vor allem angesichts der Herausforderungen des ambivalenten Säkularismus und Materialismus, die dank des Einflusses der Medien das kollektive Bewusstsein ganz Europas zu durchdringen beginnen.

Die neuen Chancen zum Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen müssen uns davon überzeugen, dass es unmöglich ist, eine gemeinsame Seele Europas zu schaffen, ohne das religiöse Erbe der unterschiedlichen nationalen Kulturen mit einzubeziehen, die Europa geformt haben. Die Originalität der europäischen Kultur wird immer unter dem Vorzeichen einer fruchtbaren Spannung zwischen Ost und West stehen. In dieser Hinsicht sollte man die Symbolkraft der fast mythischen Stadt Jerusalem nicht unterschätzen. Wie ich bereits erwähnt habe, erinnert uns Jerusalem daran, dass Gott im Osten Mensch geworden ist und dass er sich am Ende der Tage in Jerusalem zeigen wird. Und wenn es stimmt, dass im Lauf der Jahrhunderte Jerusalem das Rom der Päpste gebraucht hat, dann muss man auch sagen, dass Rom Jerusalem niemals den Rang abgelaufen hat. Es bleibt die älteste christliche Kirche. Jerusalems Rolle ist es, einen Westen ohne Gedächtnis mahnend daran zu erinnern, dass die moderne Vernunft, die Vernunft der Aufklärung, nicht den endgültigen Sieg über den religiösen Glauben beschert hat. Was mit der Zukunft Europas auf dem Prüfstand steht, ist die Moderne selbst unter dem Zeichen einer Vernunft, die ihrer selbst viel zu sicher ist, und unter dem Zeichen der Herrschaft von Technik und Wirtschaft über die gesamte Europäische Union.

## 2. Die neue Chance des Dialogs der drei monotheistischen Religionen

Das Europa der Zukunft wird nicht nur multikulturell sein. Es wird auch nicht nur multikonfessionell sein. Es wird vielmehr multireligiös sein, und in ihm werden Gläubige aller drei monotheistischen Religionen leben, ganz zu schweigen von der wachsenden Zahl der Anhänger fernöstlicher Religionen, vor allem des Buddhismus. Trotz der schmerzlichen Auseinandersetzungen in der Vergangenheit und dem Wiederaufflammen von Rassismus und Fanatismus aufgrund der aktuellen geopolitischen Situation muss man die Chancen willkommen heißen, die ein neues Zusammenleben von Christen, Juden und Muslimen in Europa eröffnet. Ich beschränke mich hier darauf, der Reihe nach auf den Respekt vor dem wahrhaft Humanen, den Kampf für die Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung einzugehen.

*Der Respekt vor dem wahrhaft Humanen:* Ich habe bereits mehrfach auf die historische Rivalität zwischen dem Westen und der arabisch-muslimischen Zivilisation hingewiesen. Doch wenn es angemessen ist, die große jüdisch-christliche Tradition zu den spirituellen Wurzeln Europas zu zählen, dann darf man andererseits um so mehr die prophetische Tradition des Islam nicht völlig übergehen. Im Anschluss an den tunesischen Historiker Mohammed Talbi kann man von einem *islamisch-jüdisch-christlichen Humanismus* sprechen, der für die Zivilisation der Welt insgesamt von großem Wert ist. Im Zeitalter des Endes des Eurozentrismus müssen wir unser postkoloniales schlechtes Gewissen überwinden und den Wert eines gewissen europäischen Geistes wiederentdecken, um gegen die entmenschlichenden Auswirkungen einer bestimmten, weltweiten, von den Medien geförderten Kultur anzugehen - einer Kultur des Konsumismus und des Hedonismus,

die die kulturelle Identität gefährdet. Das Besondere des europäischen Projektes findet sich an der Schnittstelle der Begegnung der biblischen Tradition mit der kritischen Vernunft, einem Erbe der griechischen Kultur und des Zeitalters der Aufklärung. Die gesamte Geschichte der kolonialen Eroberung hindurch haben die Repräsentanten der okzidentalen Welt einen verstümmelten europäischen Geist exportiert, den die Gier nach Herrschaft, die technische Überlegenheit und die Verachtung der einheimischen Kulturen auszeichnete.

Die Europäische Union von morgen muss eine ursprüngliche okzidentale Kultur Gestalt werden lassen, die sich vom Imperialismus dieses anderen Okzidents distanziert, wie er von der amerikanischen Supermacht repräsentiert wird. Ein intensiveres Zusammenleben der drei monotheistischen Religionen mitten in Europa kann uns helfen, den Sinn des wahrhaft Humanen zu verteidigen, das heißt eines Menschen, der sich nicht nur über seine Bedürfnisse und die Austauschbeziehungen im Sinne des unmittelbaren Nutzens definiert. Er definiert sich vielmehr über die Sehnsucht und über das Hinauswachsen über seine Sehnsucht. Wir können sagen, dass er sich über die Öffnung auf eine transzendente Andersheit definiert. Im Gegensatz zum archaischen Sakralen des Neuheidentums deckt sich das wahrhaft Sakrale mit der Echtheit des wahrhaft Humanen. Es gibt in der Tat eine echte Verbundenheit zwischen dem Heiligen des biblischen Glaubens, das eher ethischer Natur ist und weniger mit dem Opfergedanken zu tun hat, und dem humanen Heiligen aus dem nichtreligiösen Bereich. Die drei monotheistischen Religionen haben keinen Monopolanspruch auf das Heilige, doch zusammen mit anderen ethischen und kulturellen Instanzen teilen sie die Berufung, den Sinn des Menschen als „heilige Geschichte" zu verteidigen, und zwar gleichermaßen gegenüber dem modernen Nihilismus wie gegenüber der Versuchung verschiedener esoterischer religiöser Tendenzen.

*Der Kampf für die Gerechtigkeit:* In den postchristlichen europäischen Gesellschaften akzeptieren viele Bürger die berühmte Goldene Regel: „Handle am Anderen nicht so, wie du selbst nicht behandelt werden willst." Viele Christen fragen sich deshalb, was denn ihre spezifische Aufgabe sei, zumal ihnen nicht das Monopol für Initiativen im Sinne von Gerechtigkeit und Solidarität zukommt. Doch wir kommen nicht umhin, unser laizistisches Bewusstsein, das so stolz darauf ist, die Menschenrechte durchgesetzt zu haben, an die Verbrechen gegen die Menschheit zu erinnern, deren Zeuge das eben zu Ende gegangene Jahrhundert war. Und das beginnende 21. Jahrhundert, das eine Krise der Marktwirtschaft erlebt, wie man sie nie zuvor gekannt hat, ist ebenfalls nicht sehr ermutigend. Unsere neoliberalen Gesellschaften bringen selbst zahlreiche Formen von Gewalt hervor. Dies mag genügen, um uns von der Anfälligkeit und Schwäche des menschlichen Gewissens zu überzeugen, sofern es auf sich allein gestellt ist.

So wird es immer klarer, dass eine Gesellschaft, die allein von den formalen Grundsätzen der Gerechtigkeit bestimmt ist, sehr schnell inhuman werden kann. Über die strengen Grundsätze der Gerechtigkeit hinaus, die Grundsätze der Gleichwertigkeit sind, muss man für eine Kultur der Liebe und des Friedens Raum schaffen. Dabei handelt es sich um eine andere Logik, nämlich um die

Logik des Überflusses, die uns auf das Paradox des Evangeliums verweist. Das Europa des 21. Jahrhunderts wird ein menschliches Antlitz haben, wenn es sich dieser Logik der ungeschuldeten Liebe, der Vergebung, des Mitgefühls bewusst ist, die über den Gleichheitsgrundsatz der Gerechtigkeit hinaus die Waagschale zugunsten der am meisten Benachteiligten unserer Geschwister neigt.

Dieselbe Forderung nach etwas, das über die Gerechtigkeit hinausgeht, findet man in der jüdischen Tradition und in der Offenbarung des Koran. Es genügt, daran zu erinnern, dass die Schaffung des Menschen nach Gottes Ebenbild die Vorstellung von der unverletzlichen Würde einer jeden Person beinhaltet und zum gemeinsamen Gut der drei monotheistischen Religionen gehört. Hier finden die Menschenrechte ihre letzte Begründung. Im Alten Testament steht das Recht Gottes im Dienste der Rechte des Menschen, und man kann die Bedeutung des Themas der Gerechtigkeit Gottes nicht genug betonen. Die Armen, Unterdrückten und Fremden zu missachten kommt einer Verletzung des Rechtes Gottes selbst gleich.

*Die Bewahrung der Schöpfung:* Die historische Chance eines neuen Zusammenlebens und eines neuen Wettstreits zwischen den Kindern Abrahams liegt nicht nur darin, für eine gerechtere europäische Gemeinschaft zu wirken. Es geht auch darum, sich der Solidarität der Europäischen Union mit der gesamten Weltgemeinschaft bewusst zu werden. Die in Europa erstarkenden Bewegungen für eine andere Globalisierung haben nicht nur die Reform des Weltwirtschaftssystems und den Kampf für die Rechte der Menschen in den sogenannten Entwicklungsländern im Blick. Sie kämpfen auch für die *Rechte der Erde,* um einen Ausdruck aufzunehmen, der vom französischen Philosophen Michel Serres geprägt wurde.

Die moderne Wissenschaft und Technik sind inzwischen so mächtig, dass wir imstande sind, Verbrechen gegen das menschliche Genom und die Gleichgewichte zu begehen, die die Erhaltung des Lebens auf der Erde sichern. Die Schlüsselfrage für die Zukunft ist die nach der Art und Weise, wie der Mensch seine Herrschaft rational ausübt. Wie können wir die perversen Folgen dessen vermeiden, was wir heute als Fortschritt erleben? Wie schaffen wir es, dass die Erde für die künftigen Generationen ein bewohnbarer Ort bleibt? Man könnte hier den neuen kategorischen Imperativ in Erinnerung rufen, den Hans Jonas in seinem Buch *Das Prinzip Verantwortung* formuliert hat: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden."[9]

Angesichts der Möglichkeit eines weltweiten ökologischen Chaos verspüren wir die Dringlichkeit einer Theologie der Schöpfung, die unserem Vertrauen auf die Zukunft, das Leben und das Sein eine letzte Grundlage gibt. Wie schwerwiegend die dogmatischen Differenzen zwischen Christen, Juden und Muslimen auch immer sein mögen, wir haben den einen Glauben an den Schöpfergott gemeinsam und wir teilen die Gewissheit, dass Gottes Plan der glückliche Ausgang der Schöpfung und die Vollendung der Berufung des Menschen ist, der als Gottes Ebenbild die ihm anvertraute Welt verwaltet. Was immer die Experten auch

sagen mögen, das Unwahrscheinliche bleibt immerhin möglich, um eine Formulierung von Edgar Morin aufzugreifen. Ich möchte damit sagen, dass wir nicht wissen, was die Ressourcen der menschlichen Freiheit vermögen, wenn sie mobilisiert werden, um den verhängnisvollen Lauf der Dinge in eine andere Richtung zu lenken und alle Möglichkeiten der Geschichte zu verwirklichen. Wir können den Slogan des neuen Präsidenten der USA, Barack Obama, wahr machen: *Yes, we can!* Schließlich müssen wir angesichts der Bedrohungen, denen unsere Umwelt ausgesetzt ist, eine gewisse Brechung unseres Herrschaftswillens, eine Erfahrung des Gewähren-Lassens durchmachen. In Treue zum Besten der biblischen Tradition müssen die drei abrahamitischen religiösen Traditionen Vorbilder der *Weisheit* werden. So wie Gott am siebten Schöpfungstag ruhte, muss auch der *homo europeanus* des dritten Jahrtausends das Geheimnis einer Sabbat-Weisheit entdecken, das heißt den Wert der Besonnenheit, des Lobpreises und des Staunens angesichts der Schöpfung.

[1] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Nachsynodales Schreiben *Ecclesia in Europa* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 161), Bonn 2003, 98, Nr.120.

[2] Ich beziehe mich hier darauf, wie Paul Ricœur „historisches Bewusstsein" versteht. Vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 3: Die erzählte Zeit, München 1991.

[3] Vgl. Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Paris 1990.

[4] Mit Gewinn liest man das Buch von Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris 1992. Darin schreibt er zum Beispiel: „Nur über den Umweg des Vorausliegenden und Fremden gelangt der Europäer zu dem, was ihm eigen ist."

[5] Dem Historiker Jacques Le Goff zufolge ist das wirkliche Europa, dessen Erben wir sind, im Mittelalter entstanden. Vgl. sein Buch *Die Geburt Europas im Mittelalter*, München 2004.

[6] Dies ist eines der Themen von Alphonse Dupront in seinem umfangreichen Werk *Le mythe de croisade*, 3 Bde., Paris 1997.

[7] Vgl. Marcel Gauchet, *Le désenchentement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1995.

[8] In welcher Weise ich diese Formulierung verstehe, ist dargelegt in meinem Beitrag: *Der Gott Jesu und das geschichtlich Mögliche*, in: CONCILIUM 40 (Dezember 2004/5), 560-567.

[9] Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main (1979) 2003, 36.

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

# Das imperiale Paradigma der russischen Orthodoxie

Adriano Roccucci

Die Idee des Imperiums hat die russische Geschichte tiefgreifend geprägt. Russland ist im Lauf seiner Geschichte tatsächlich niemals ein Nationalstaat gewesen, sondern hat sich als ein Imperium mit einem eigentümlichen politischen, sozialen, kulturellen und identitätstiftenden Erbe gebildet, wie es typisch ist für ein Imperium.[1] Das Imperium stellt eine für die russische Wirklichkeit grundlegende politische, religiöse und kulturelle Kategorie dar. Die imperiale Dimension begründet ein kulturelles und geopolitisches Paradigma, das seine Wurzeln in der russischen Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit und daher auch in ihrer religiösen Komponente hat. Das imperiale Paradigma ist in der russischen Orthodoxie der Ort, an dem sich kulturelle Kategorien, religiöse Auffassungen und geopolitische Visionen derart miteinander verbinden, dass sie zum axiologischen Bezugspunkt für die gesamte religiöse und kulturelle Welt des russischen Raumes werden.

Imperium ist ein semantisch ebenso schwer greifbarer Begriff wie der Begriff Nation. Seine historischen Realisierungen können entsprechend einer ziemlich weitläufigen Typologie klassifiziert werden. Das unermesslich große Territorium, dessen Machtstrukturen ausschließlich zentralistisch gegliedert sind; die multinationale Zusammensetzung des Reiches, die charakterisiert ist durch ein weitgespanntes Spektrum miteinander koexistierender kultureller und religiöser Welten, in denen dem Russentum allerdings eine Vorrangstellung zukommt; eine universale Idee, welche die Rolle rechtfertigt, die das Imperium in der Welt spielen will: Dies sind die vorherrschenden Züge der Reichsidee, welche die Russen im Laufe der Geschichte ihres Landes zur Reife entwickelt haben.[2]

Wenn man diesen imperialen Deutungsschlüssel der gesamten russischen Wirklichkeit so verstehen will, dann muss dies ohne jede negative Wertung verstanden werden, die man heute im Allgemeinen mit dem Begriff Imperium und den daraus abgeleiteten Begriffen verbindet. In der heutigen Zeit, in der die Ideen der Nation und des Nationalstaates als grundlegende Kategorien der politischen Kultur gelten, ist der Begriff Imperium zu einem Archaismus geworden, und er gilt oft als Synonym für aggressive Politik und Beschneidung der Freiheit. Wenn wir uns in diesem Artikel auf diesen Begriff beziehen, so greifen wir damit nur auf eine Kategorie zur Klassifizierung und Interpretation eines geschichtlichen Phänomens wie der russischen Geschichte zurück; eine Kategorie, die von einer vornehmlich heuristischen und hermeneutischen Wertigkeit ist: Von einem Imperium zu sprechen, bedeutet nicht, damit die Diagnose einer Pathologie zu stellen, sondern einen Forschungsgegenstand kenntlich zu machen.[3] Man muss daher

die Andersartigkeit eines historischen Prozesses, wie Russland ihn durchlaufen hat, anerkennen, der Russland nicht dazu geführt hat, ein Nationalstaat zu werden, sondern es, um ein Oxymoron zu verwenden, zu einer Reichsnation gemacht hat.

Das Imperium ist daher selbst die Geschichte Russlands, die Geschichte seiner Staatwerdung, aber es ist auch der Schlüssel zur Deutung einer Kultur und einer besonderen Mentalität, die auch in der russischen Orthodoxie Wurzeln getrieben haben. Anton Kartašëv, Erforscher der Geschichte der russischen Kirche und im Auftrag der Provisorischen Regierung im Lauf des Jahres 1917 Prokuror des Heiligen Synods und danach einer der Animatoren der nach Europa emigrierten russischen Emigranten in Paris, hat in seinem französischen Exil einige bezeichnende Zeilen geschrieben: „Wir sind ein großes kontinentales und multiethnisches Reich. Und gleichzeitig sind wir nicht irgendeine Handelsgesellschaft, sondern das echte dritte Rom, das eine kulturelle christliche Sendung für die Welt hat."[4] Und er fährt fort: „Allein von der Höhe der gewaltigen imperialen Pyramide aus eröffnet sich der Blick auf die Welthorizonte, nicht vom Glockenturm einer entlegenen Provinz her [...] Es ist der Prozess der Einigung und nicht der Prozess der Fragmentierung, welcher den Interessen der Weltkultur und der höchsten Kreativität dient. Die Imperien sind Phänomene des Fortschritts, die Provinzialismen sind reaktionäre Phänomene. Aus einem imperialen Bewusstsein gelangt der menschliche Geist zu seiner wahren Größe, aus einem separatistischen Bewusstsein dagegen wird er kleingeistig."[5]

## Imperium und byzantinisches Erbe

Im mittelalterlichen Russland hat sich, wie John Meyendorff bemerkt hat, die von Byzanz ererbte Tradition des römischen Kaiserreiches in einem orthodoxen christlichen Universalismus manifestiert: Es war Sache der Kirche, in der russischen Welt die Dimension der Universalität zu vergegenwärtigen.[6] In der byzantinischen Tradition stellt das Imperium eine politische, kulturelle und religiöse Kategorie von erstrangiger Bedeutung dar. Das byzantinische Reich als Erbin des römischen Reiches verstand sich als universales Reich, als Abbild des Reiches Gottes, dessen räumliche Spannweite theoretisch „der offiziellen politischen Ideologie zufolge der gesamten bewohnten Welt, der *oikouméne,* entsprach"[7]. Der Horizont des byzantinischen Menschen lag ganz im Inneren des christlichen Imperiums, in dessen Rahmen als einem einzigen und unteilbaren Organismus die Beziehungen zwischen politischer Macht und religiöser Macht nur im Sinne einer dem ideologischen System innewohnenden Eintracht verstanden werden konnten. Die byzantinische Tradition weist den Beziehungen zwischen Staat und Kirche ihren Ort im idealen Rahmen der „Symphonie" an, die zwischen den beiden Mächten, der zivilen und der religiösen Macht besteht.[8] Im byzantinischen Modell „sind Staat und Kirche *ein einziger Organismus,* in dem die Untergebenen in Eintracht leben, von zwei Mächten in materieller und moralischer Hinsicht regiert: von der Monarchie und vom Klerus"[9]. Bezeichnend sind die Worte, mit

denen Patriarch Antonios IV. von Konstantinopel im Jahre 1397 einen Brief des Großfürsten Wassilij I. von Moskau beantwortete. Dieser hatte gebeten, den Russen zu gestatten, das liturgische Gedenken an den Kaiser zu unterlassen. Antonios antwortete ihm: „Für die Christen sind Imperium und Kirche aufs engste zu einer Einheit verbunden, und es gibt die Kirche nicht ohne den Kaiser."[10] Es geht bei der „Symphonie" nicht nur um Beziehungen zwischen Staat und Kirche und auch nicht bloß um einen Komplex von bestimmten Rechtsnormen, sondern um etwas Grundsätzliches, das tief verwurzelt ist in den Welten byzantinischen Ursprungs und das in jener Zeit eine konstante ideologische Bezugsgröße bildet.

Kirche und Imperium waren, wenn auch in unterschiedlichen Formen und Weisen, in der russischen Geschichte tiefgreifend miteinander verbunden. Boris Uspenskij hat die Fäden, welche die Autokephalie der russischen Kirche in Beziehung setzen zur Behauptung einer kaiserlichen Macht im moskowitischen Staat, in helles Licht gerückt. Der Metropolit von Moskau wurde zum Rang eines Patriarchen erhoben, weil er Bischof der Hauptstadt eines Zarenreiches war. Andererseits war die Autokephalie schon vorher von der Kirche erlangt worden, um die Voraussetzungen für die Errichtung des Imperiums zu schaffen. In Russland war die institutionelle Figur des Zaren erforderlich, um zu ermöglichen, dass es einen Patriarchen gab, ganz so wie in der ersten Zeit der byzantinischen Geschichte. Dieses Element war im Unterschied zu Konstantinopel im Ritus der Inthronisierung des Patriarchen erhalten geblieben: Während nämlich für die Inthronisierung des Zaren die Anwesenheit des Patriarchen nicht erforderlich war, musste die Inthronisierung des Patriarchen notwendigerweise in Anwesenheit des Zaren geschehen.[11]

## Universalismus und Eschatologie

Die russisch-orthodoxe Kirche versteht sich als eine Reichskirche. Das Paradigma der Beziehung zwischen Kirche und Nation, das von Roberto Morozzo della Rocca als Unterscheidungsmerkmal für die geschichtliche Gestalt der Orthodoxie identifiziert wird, muss für den Fall Russland gemäß den Besonderheiten einer Reichsnation abgewandelt werden.[12] Die geschichtliche Entwicklung der ostslawischen Völker und des russischen Staates ist zutiefst mit der Kirchengeschichte verbunden. Die Orthodoxie stellt tatsächlich einen der grundlegenden Faktoren der russischen Geschichte dar. Es gibt eine unlösbare Verbindung Russlands mit der Geschichte seiner Kirche, die im kirchlichen Bewusstsein der moskowitischen Orthodoxie zutiefst empfunden wird. Die russisch-orthodoxe Kirche hat sich immer als Garantin und Urheberin der Einheit des russischen Volkes verstanden.

Während des Regionalkonzils der russischen Kirche im Jahre 1988 anlässlich der Jahrtausendfeier der Taufe der Rus' erstattete der Metropolit von Minsk, Filaret (Vachromeev), damals auch Vorsitzender der Abteilung für auswärtige Beziehungen des Patriarchats Moskau, einen langen und ausführlichen Bericht über die

Beziehungen der russischen Kirche und der Welt.[13] Der Metropolit unterstrich die Rolle, welche die Kirche in der historischen Entwicklung des russischen Volkes gespielt hatte. Sie war nämlich tatsächlich der Urheber seiner Einheit gewesen und hatte einen bedeutenden Beitrag zur Gründung eines einheitlichen russischen Staates geleistet. Der Metropolit wies auf zwei Prinzipien hin, welche die fundamentalen Bezugsgrößen der Sendung der russischen Kirche für die Welt gebildet haben. In erster Linie wurde das „Empfinden des Patriotismus, der Vaterlandsliebe" genannt, das seit dem Mittelalter das Handeln der Kirche gekennzeichnet hatte, die ja immer „im Bewusstsein des russischen Volkes den Gedanken der Notwendigkeit der Einheit aller russischen Menschen unterstützt, bestärkt und behauptet" habe: „Von den heiligen Bischofssitzen und von den Ambonen der Kirchen, der Klöster und den Skiten [Einsiedeleien] unseres Vaterlandes aus sind immer flammende Aufrufe ergangen, ‚die ganze russische Erde zu schützen'."[14] Aus den Worten des Metropoliten spricht deutlich die Bejahung einer Kirche, die sich als Inspiratorin und Wächterin der nationalen Identität und der territorialen Integrität Russlands versteht: „Der Patriotismus des russischen Volkes hat alles andere als einen bloß politischen oder sozialen Ursprung, sondern er ist in seinem tiefsten Grund religiös und kirchlich."[15] Andererseits war das Empfinden der Vaterlandsliebe begleitet von einer „universalen Sensibilität": „Der zutiefst religiöse Gehalt des Patriotismus, der allen Menschen gemeinsam ist, ist von der russisch-orthodoxen Kirche und von unseren Vorfahren immer stark empfunden worden. Ihr unmittelbarer Ausdruck ist unsere universale Sensibilität, die zum Prinzip des Handelns unserer Kirche und zu einem unterscheidenden Wesenszug unseres Volkes geworden ist."[16]

Der feste Wille, die Einheit der russischen Länder zu verteidigen, und die Vorstellung von der auf die ganze Welt gerichteten Sendung Russlands sind wesentliche Teile des Bewusstseins und des Lebens der russischen Kirche, die in ihrer Geschichte und in ihrer Gegenwart tief verwurzelt sind. Auch die Berufung auf die Tradition des russischen Messianismus ist klar zu erkennen. Eine dem Messianismus innewohnende Kultur ist einerseits gekennzeichnet von einem scharfen Bewusstsein der eigenen Identität und andererseits davon, dass man sich einen Blick auf die Welt zu eigen gemacht hat, deren Hintergrund die Vorstellung von der Sendung der eigenen Nation ist. Die *raison d'être* und die Identität Russlands haben immer Maß genommen an der Idee einer Sendung für die Welt. Das Dasein Russlands gewinnt in der Vorstellung, welche die Russen von der Geschichte haben, seinen Sinn dadurch, dass es da eine „größere Idee" von universalem Wert gibt, die dieses Dasein rechtfertigt. Wladimir Solov'ëv hat geschrieben: „Das Problem der *raison d'être* Russlands in der Weltgeschichte" sei „die für jeden Russen interessanteste Frage".[17]

Diese Neigung, einen tieferen Sinn hinter den geschichtlichen Ereignissen zu suchen, der aufzuspüren ist im Rahmen von Bezügen eschatologischer, zumeist religiöser Art, ist charakteristisch für das russische Denken. In diesem Begriffsraster ist es eben die weitere Dimension hinter dem Ablauf der geschichtlichen Ereignisse, die der Geschichte selbst erst Sinn verleiht. Nikolaj Berdjajew nennt

diese Dimension Metahistorie: „Das Metahistorische, das sich dem einverleibt, welches das Historische ist, verleiht diesem Sinn."[18] Gerade diese metahistorische und eschatologische Sicht hat das Klima geschaffen, in dem im Russland des 16. Jahrhunderts die Lehre von Moskau als dem „Dritten Rom" entwickelt werden konnte, die im russischen Imperium die letzte Ausformung des christlichen Imperiums sah, das dazu bestimmt sei, bis zum Ende der Zeiten fortzubestehen. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass diese Lehre im Dokument zur Errichtung des Patriarchates von 1589 zitiert wurde und dass sie in kirchlichen Kreisen weiter verbreitet war als in politischen Kreisen Russlands.[19] Es war eine eschatologische Sicht, aus der im russischen Imperium der für die römisch-byzantinische Tradition typische Universalismus am Leben gehalten wurde. Und die Interpretin dieses Universalismus war eher die russische Kirche als der imperiale Staat.

## Patriarchat und imperiales Erbe

Die russisch-orthodoxe Kirche hat im Laufe des 20. Jahrhunderts ungeachtet der schwierigen Verhältnisse, mit denen sie zu ringen hatte, die Dimension der Universalität und den weltweiten Horizont nicht aus dem Auge verloren, und sie hat es nicht versäumt, im Rahmen dieses Horizontes ihre Sendung in eine eschatologische Perspektive einzuordnen. Bulgakov hatte in einem Redebeitrag zur Debatte um die Wiederherstellung des Patriarchats auf dem Regionalkonzil der russisch-orthodoxen Kirche 1917-1918 eine weit ausgreifende Vision der Rolle, die das Patriarchat für die Zukunft der russischen Kirche spielen könne, entworfen: „Im Unterschied zur Moskauer Rus', in der das Patriarchat doch ein Werkzeug der übertriebenen nationalen Isolation war, ist es heute für uns das Organ des auf die ganze Welt ausgerichteten Bewusstseins der russischen Kirche, was das provinzielle Kollegium des Synod nicht sein konnte. Das Patriarchat ist der Gipfel der Kirche, der sich über die lokalen Zäu- ne erhebt und der die anderen Gipfel sieht und von ihnen gesehen wird [...]. Wir leben heutzutage in einer Epoche, in der das eingeengte und provinzielle Dasein der Ortskirche unmöglich wird, in der sich eine Reihe von nicht nur internationalen, sondern auch interkonfessionellen Fragen aufdrängt."[20]

Auf dem beschwerlichen Weg, den die Kirche im 20. Jahrhundert zurückgelegt

*Der Autor*

*Adriano Roccucci, geb. 1962 in Rom, ist ordentlicher Professor der zeitgenössischen Geschichte an der Fakultät für Philologie und Philosophie der Universität Rom 3. Nach Forschungsarbeiten über die Krise des von Liberalen regierten italienischen Staates von der Giolitti-Ära (1892–1921) bis zum Aufstieg des Faschismus wandte er sein Interesse als Gelehrter der russischen Geschichte des 20. Jahrhunderts zu und forschte jahrelang in russischen Archiven der sowjetischen Zeit. Insbesondere widmete er sich dem Studium der russisch-orthodoxen Kirche im 20. Jahrhundert und ihren Beziehungen zur Sowjetmacht, dem Studium der Beziehungen zwischen dem „sowjetischen Moskau" und dem Heiligen Stuhl, der imperialen Dimension in der zeitgenössischen Geschichte Russlands und der sowjetischen Außenpolitik. Ein weiteres Forschungsgebiet waren die religionsfeindlichen Verfolgungen im 20. Jahrhundert. Anschrift: Adriano Roccucci, Via Leopoldo Serra, 5, 00153 Roma, Italien.*

hat, ist die Verflechtung mit dem imperialen Paradigma, die vor allem durch die Aktivität der Institution des Patriarchats lebendig gehalten worden ist, nicht geringer geworden. In einem gewissen Sinne sind einige Vorrechte, die früher dem Zaren zukamen, dem Patriarchen zuerkannt worden, wenn auch nicht aus juridischem und institutionellem Blickwinkel betrachtet. Ein angesehenes Mitglied des Konzils von 1917-1918, Fürst Grigorij N. Trubeckoj, hatte gesagt: „Mit dem Untergang der kaiserlichen Macht kommt es zu einer veränderten Ideologie. Der Imperator war der Verteidiger der Kirche. Das ist er zweihundert Jahre lang gewesen. Zweihundert Jahre lang haben wir im Osten für die Orthodoxie gekämpft. Wer wird nun nach dem Untergang der Macht des Zaren in der russischen Kirche der Wächter über dieses jahrhundertealte Erbe sein? Allein der Patriarch kann ein solcher Wächter sein."[21]

Der Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, Kirill (Gundjaev), Präsident des Außenamtes des Patriarchats von Moskau, hat eine interessante Interpretation der Verbindungen zwischen der Kirche und dem imperialen Bewusstsein geliefert[22]: Statt einen Nationalstaat zu errichten, hat Russland das Erbe von Byzanz übernommen und sich den Grundsatz des Universalismus zu eigen gemacht, indem es das Modell der europäischen Staaten ablehnte und zu einer „Großmacht" wurde, „die sich in den grenzenlosen Weiten Eurasiens durchsetzte". Die Idee einer „russischen Ökumene" war Leitstern für die Entwicklung des Staates. Verwirklicht hat sich diese in Gestalt des Imperiums: „Die Ideologie des Universalismus hat sich organischerweise im Leben des plurinationalen Staates verwirklicht. Die inspirierende Kraft bei der Sammlung der russischen Erde und die Wahrerin der universalen Idee ist die Kirche gewesen."[23] Der Universalismus, dessen Grundlage und Stütze die Orthodoxie gewesen ist, hat die historische „Sendung" Russlands und auch die russische Mentalität geprägt: „Grundlage und Stütze des Prinzips des Universalismus ist die von der Orthodoxie geprägte russische Mentalität gewesen, die den Staat als einen einzigartigen Organismus bewahrt und gefestigt hat."[24] Diese Mentalität - oder wie wir auch sagen könnten: dieses imperiale Bewusstsein - war das einheitstiftende Element des russischen Imperiums. Der Metropolit behauptete auch, die Kirche sei die einzige Kraft, die imstande ist, „der nationalen russischen Idee Wirklichkeit zu verleihen, ohne ein für allemal die universale Sendung des russischen Volkes aufzugeben". Die universale „Sendung" Russlands bleibt jedenfalls eine konstitutive Komponente des nationalen Selbstverständnisses: „Wir müssen uns gerade auf das orthodox-nationale Prinzip stützen," betonte Kirill abschließend, „um nach und nach dem universalen Ideal wieder Geltung zu verschaffen. Die Idee der russischen Ökumene bleibt für uns immer die höchste nationale Idee. Jede Nation hat ja ihre eigene Berufung."[25]

## Der imperiale Raum

Die Grundsätze der Soziallehre der russisch-orthodoxen Kirche, die vom Bischofskonzil des Jahres 2000 approbiert wurden, bekennen sich zum Vorrang der

Bildung multinationaler staatlicher Einheiten. Einigungsprozesse zwischen Ländern und Völkern, die eine gemeinsame Geschichte und Kultur haben, werden befürwortet. „Die Kirche leidet", so fährt das Dokument fort, „wenn durch die Teilung multiethnischer Staaten die historische Gemeinschaft zwischen Menschen zerbrochen wird, wenn ihre Rechte verletzt werden und wenn so viele in ihrem Leben darunter zu leiden haben". Dass hier auf die Vorgänge im exsowjetischen Raum Bezug genommen wird, ist evident und wird weiter unten noch ausdrücklich angesprochen: „Die derzeitige Geschichte hat gezeigt, dass die Aufteilung Eurasiens in eine Reihe von Staaten einen großen künstlichen Bruch hervorgerufen hat, von dem Völker, Familien und Wirtschaftseinheiten betroffen sind: Sie hat zu Zwangsumsiedlungen und zur Ausgrenzung ethnischer, religiöser und sozialer Gruppen geführt [...]. Der Versuch, auf den Bruchstücken von Unionen mononationale Staaten zu errichten, war der hauptsächliche Grund der blutigen Konflikte, die Osteuropa heimgesucht haben."[26]

Nach 1991 ist das Patriarchat Moskau die einzige Institution geblieben, die ihre Jurisdiktion auf fast dem gesamten Territorium der ehemaligen Sowjetunion aufrechterhalten hat. Die einzige Ausnahme bildet Georgien, wo die kirchliche Jurisdiktion dort geblieben ist, wo sie auch schon in sowjetischer Zeit angesiedelt war, nämlich bei der autokephalen orthodoxen Kirche. Wie schon Patriarch Aleksij II. von Moskau und ganz Russland einmal gesagt hat: In den Jahren, „als die staatliche Ordnung radikal umgestaltet wurde und die Gesellschaft sich nach politischen, nationalen und kulturellen Kriterien zerteilte, da hat die Kirche ihre Einheit bewahrt", und sie ist „eine der letzten geistigen Grundlagen, welche die Menschen im Territorium der ehemaligen Sowjetunion vereinen," geblieben.[27]

Der Raum stellt eine „erstrangige Dimension der russischen Erfahrung"[28] dar. Dazu hat Aleksandr Achiezer geschrieben: „Die außergewöhnliche Bedeutung des Raumes in der Geschichte Russlands ist zu einem mächtigen Faktor geworden, der das Denken in Russland anregt, wo es um das Bedürfnis geht, seine Rolle und seinen Platz in der Geschichte, seine Bedeutung für die Gesellschaft und die Kultur zu definieren."[29] Die Beziehung der Russen zum Raum ist eher bestimmt von ideologischen Vorstellungen, von mythischen Bildern, von kulturellen Einstellungen als von konkreter Erfahrung. Russland ist ein Land, das sich selbst vorwiegend als Imperium versteht, und dieses sein imperiales Selbstverständnis ist aufs engste verbunden mit der Beziehung zum Raum.

Russland stellt sich in einem gewissen Sinne vornehmlich als eine räumlich bestimmte Kategorie dar. Der Raum ist eine identitätstiftende, kulturelle und politische Gegebenheit erstrangiger Bedeutung. Die Beziehung zum Raum ist daher konstitutiv dafür, wie die Russen ihren Ort in der Geschichte bestimmen. „Eben der Raum ist das gewesen, er ist das immer noch, und er wird auch in Zukunft das sein, was die besondere Eigenschaft Russlands und daher auch seine Hauptaufgabe, seinen Großen Plan, ausmacht" - so hat vor Kurzem ein russischer Intellektueller geschrieben. „Es geht um dieses Werk, das der russische Mensch schon immer besser zu betreiben verstand als andere: den Raum seines Landes, den Raum der russischen Erde, den Raum Russlands zu assimilieren, zu

kultivieren und seiner Kultur anzugleichen."[30] Russland hat keine Blutmystik entwickelt, wie dies in anderen Nationen geschehen ist, sondern vielmehr eine Mystik des Raums oder der Erde.

Die Kirche als inspirierende Kraft der „Sammlung der russischen Erde" hat in entscheidendem Maße zur Sakralisierung des imperialen Raumes und des imperialen Territoriums beigetragen. Russland hat sich einerseits mit der russischen Erde und andererseits mit der Orthodoxie identifiziert. Das Band zwischen dieser sakralisierten Idee des imperialen Raumes und dem von der russischen Kirche vor allem seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion entwickelten und verteidigten Begriff des kanonischen Territoriums ist evident. Moskau verteidigt mit unerschütterlicher Überzeugung seine eigenen kirchlichen Vorrechte in Estland und in der Ukraine, wo diese vom Patriarchat Konstantinopel zur Diskussion gestellt werden, ebenfalls in Moldawien, wo es die rumänisch-orthodoxe Kirche ist, die deren Berechtigung bestreitet. Die Behauptung der eigenen vornehmlich ekklesiologisch und kanonistisch begründeten jurisdiktionellen Rechte auf dem kanonischen Territorium setzt sich in zweiter Linie auch die Aufgabe der Verteidigung eines Raumes, der aufgrund seiner durch das Imperium bestimmten religiösen und kulturellen Prägung (als deren Garantin die orthodoxe Kirche auftritt) als eine Einheit verstanden wird.

## Grenzen und Antinomien

Das russische kulturelle Universum unterscheidet sich von anderen durch einen grundlegenden und in der gesamten Geschichte konstanten Wesenszug, nämlich dass es Ausdruck einer Kultur der Grenze ist. Boris Uspenskij hat bemerkt, dass es ein besonderes Element der russischen Kultur sei, sowohl anderen Kulturen ähnlich zu sein als auch, sich von ihnen zu unterscheiden. Gerade die Tatsache, eine „Kultur der Grenze" zu sein, ist nach dem Moskauer Gelehrten das Besondere an Russland, das immer schon auf eine kulturell fremde Welt ausgerichtet war, zunächst gegenüber Byzanz, danach gegenüber dem Westen.[31] Dies ist eine von der byzantinischen Kultur ererbte Besonderheit, die ebenfalls eine „Kultur der Grenze" war, wie Sergej Averincev betont hat: eine Kultur, die westlich und orientalisch gewesen ist, eine Frucht des Austauschs zwischen Griechenland und Asien, eines Austauschs, der noch komplizierter wurde durch die gegenseitige Durchdringung von klassischen Elementen der Kontinuität einerseits und von neuen Elementen andererseits.[32]

Dieser Wesenszug der russischen Kultur steht in Beziehung zu einer Gegebenheit der russischen Geschichte: zu einer äußerst beweglichen Vorstellung von den Grenzen des russischen Staates, die während der russischen Geschichte systematisch in alle Richtungen verschoben wurden. Der Beweglichkeit der Grenzen entspricht ein hellwaches Empfinden für Regionalgrenzen, die überall die kulturell vielgestaltige russische Welt durchschneiden. Dies ist das Ergebnis des Gewirrs von Landesgrenzen, Regionalgrenzen und Grenzgebieten, das aufgrund des Weges, den Russland im Lauf seiner Geschichte zurückgelegt hat, modelliert

wurde als ein Staatsgebilde imperialer Art, in dem den Eigenarten der örtlichen und größeren Grenzgebiete erhöhte Bedeutung zugemessen wurde. In einem historischen und geopolitischen Rahmen dieser Art bildet das semantische Feld, das durch das Wortpaar Landesgrenzen/Regionalgrenzen abgesteckt ist, eine Chiffre der russischen Kultur, wodurch diese sich von anderen Kulturen unterscheidet. Michail Bachtin hat über die Bedeutung der Grenze als beständigen Kennzeichens der Kulturen Worte von großer Tiefe geschrieben: „Man darf sich jedoch die Sphäre der Kultur nicht als ein räumliches Ganzes vorstellen, das nicht nur Grenzen, sondern auch ein inneres Territorium habe. Die Sphäre der Kultur hat kein inneres Territorium: Sie ist ganz auf die Grenzen hin ausgerichtet; die Grenzen verlaufen überall und machen sich in jedem Augenblick bemerkbar. Die grundsätzliche Einheit der Kultur reicht bis in die Atome des kulturellen Lebens hinein und wird wie die Strahlen der Sonne in jedem seiner Tropfen reflektiert. Jedes kulturelle Handeln lebt wesentlich an den Grenzen: Nur wenn dies gegeben ist, ist es ernst zu nehmen und von Bedeutung. Wenn es den Grenzen den Rücken kehrt, wird es leer und hochmütig, degeneriert und stirbt es."[33]

Die Grenze trennt und ist gleichzeitig Ort der Beziehung und der Kommunikation. Pavel Florenskij hat in seiner vielseitigen intellektuellen Aktivität dem Gedanken der Grenze große Aufmerksamkeit zugewandt; und zwar der Grenze in ihrem doppelten Sinn „einerseits von Demarkationslinie und andererseits von halbdurchlässiger Membran, von Filter, durch den hindurch Kommunikation und Austausch zwischen unterschiedlichen Territorien geschehen kann"[34]. Für diesen russischen Denker im Kielwasser der Ideen von Vladimir Vernadskij ist die Grenze die Dimension, in der sich das Leben abspielt, das in gewissem Sinne mit der Grenzlinie in eins zusammenfällt.

An der Grenze zu leben bedeutet daher nicht nur Verteidigung und Konflikt, sondern auch und vor allem, dem Anderen zu begegnen, ihn kennenzulernen, seine Identität und seine kulturelle Welt zu verstehen, sich auf einen komplexen Prozess der Kommunikation und des Austauschs, der Ansteckung einzulassen, was dazu beiträgt, die Originalität und das Identitätsprofil der am Dialog Beteiligten zu festigen.

Der russische Expansionismus war gekennzeichnet durch ein Drängen auf die Assimilation der eroberten Gebiete, die nicht einen Kolonialstatus erhielten, sondern den Status von Bestandteilen des Territoriums des Mutterlandes erwarben. Die orthodoxe Kirche hat in diesem Prozess immer eine wichtige Rolle gespielt. Die Gründung von kirchlichen Institutionen und die Missionstätigkeit waren bedeutsame Komponenten dieses Werkes der Assimilation der vom Imperium erworbenen Gebiete. Daraus leiten sich zwei besondere Züge der russischen Orthodoxie her, die sich die für die russische Kultur typische Bereitschaft, an den Grenzen zu leben, zu eigen gemacht hat. Das Erbe des missionarischen Engagements, das die russische Kirche bis in den Fernen Osten geführt hat, nach China, nach Korea und Japan und an die Westküsten des amerikanischen Kontinents, nach Alaska und Kalifornien, hat eine Fähigkeit zu missionarischem Handeln bewirkt, die es sonstwo in der orthodoxen Welt nicht gibt. Dies ist nach dem

Zusammenbruch des kommunistischen Regimes eine für den ehemals sowjetischen Raum bedeutsame Kraftquelle. Andererseits führte die Assimilation der eroberten Gebiete für das russische Imperium nicht zur Erarbeitung einer Politik der kulturellen und religiösen Homogenisierung, die im ganzen Imperium in gleicher Weise verfolgt worden wäre. Eine solche Politik wurde nur in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts betrieben, aber ohne große Erfolge. Russland hat sich immer als eine multinationale und multireligiöse Gesellschaft verstanden. Die russische Orthodoxie hat daher eine besondere Bereitschaft entwickelt, sich in eine unter konfessionellem Blickwinkel pluralistische Welt einzuordnen. Die Kohabitation mit anderen Religionsgemeinschaften bildete eine Konstante im Leben der russisch-orthodoxen Kirche, allerdings nicht in der Position einer diskriminierten Minderheit, wie dies für die orthodoxen Kirchen im Nahen und Mittleren Osten der Fall ist, sondern in der Position des *primus inter pares* innerhalb des Rahmens eines Staates imperialer Art.

Das imperiale Paradigma hat die russische Orthodoxie tiefgreifend geprägt. Das Patriarchat Moskau unterscheidet sich von den anderen Patriarchaten durch ein Merkmal, das in der orthodoxen Welt einzigartig ist, nämlich durch seinen multinationalen Charakter. Tatsächlich zählt die russische Kirche eine Vielzahl verschiedener Völker zu ihren Gläubigen, wenn auch im Rahmen eines kulturellen und sprachlichen Vorrangs der russisch geprägten Komponente, wenn dieser Vorrang auch nicht absoluter Art ist. Die russische Kirche ist, auch wenn sie zutiefst konservativ geprägt ist, immerfort in die Beziehungsflüsse der Grenze eingetaucht, die Überschneidungen, wechselseitige Beeinflussungen und Ansteckungen hervorrufen, und zwar auch durch Konflikte und gegensätzliche Interessen, die aber auf diese Weise alle dazu beitragen, ihrem Identitätsprofil Gestalt zu verleihen. Andererseits ist diese für das imperiale Paradigma konstitutive Dimension nichts Fremdes für das liturgische und eschatologische Profil der russischen Orthodoxie. Diese Dimension weist ihr immerzu einen Platz an der Grenze zu den letzen Zeiten und zum Göttlichen zu, was symbolisch in der Ikonostase, der Bilderwand zwischen Altar- und Gemeinderaum der Kirchen, zum Ausdruck kommt.

Das Leben an der Grenze als genetische Gegebenheit der russischen Kultur ist, um es mit anderen Worten zu sagen, Ausdruck der Tendenz eines nicht synthetischen, sondern antinomischen Blicks auf die Wirklichkeit. Auf der Grenze schafft man keine Synthese, und es kommt dort auch nicht zu einer hybriden Verschmelzung, sondern man verharrt in der Antinomie, in der es unterschiedliche, widersprüchliche Elemente gibt, die koexistieren, auch wenn sie sich gegenseitig verunreinigen, aber ohne dass man sich von seinem autonomen Identitätsprofil entfernt. Berdjajew hat geschrieben, in diesem antinomischen und widersprüchlichen Zug, der das Wesen der historischen Erfahrung seines Landes charakterisiere, sei das Rätsel „der Seele Russlands“ und vielleicht auch der russisch-orthodoxen Kirche verborgenerweise gegenwärtig.

[1] Siehe Geoffrey Hosking, *Russia: People and Empire*, Cambridge MA 1997.

[2] L. S. Gatagova, *Imperija: identifikacija problemy* [*Imperium: Identifikation des Problems*] in: G. A. Borjugov (Hg.), Istoriceskie issledovanija v Rossii. Tendencii poslednych let [Historische Forschungen in Russland. Tendenzen der letzten Jahre], Moskau 1996, 332-353.

[3] Siehe *V poiskach novoj imperskoj istorii* [*Zur Erforschung der neuen Geschichte des Imperiums*] in: I. V. Gerasimov u.a. (Hg.), Novaja imperskaja istorija postsovetskogo prostranstva: Sbornik statej [Die neue Geschichte des Imperiums im postsowjetischen Raum. Sammlung von Artikeln], Kazan' 2004, 7-29.

[4] Anton Kartašëv, *Vossozdanie svjatoj Rusi* [*Die Neugründung der Heiligen Rus'*] Moskau 1991 (Paris [1]1956), 21f.

[5] Ebd., 115.

[6] Ivan (John) Meyendorff, *Ot Vizantii k Rossii: religioznoe i kul'turnoe nasledie* [*Von Byzanz nach Russland: Das religiöse und kulturelle Erbe*], in: Rome, Constantinople, Moskow: Historical and Theological Studies, Crestwood, NY, 1996.

[7] Constantinos G. Pitsakis, *Dalla Nuova Roma al Commonwealth bizantino: Il modello politico-religioso di Costantinopoli e la sua espansione oltre i confini dell'impero*, in: A. Pacini (Hg.), L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive, Turin 2003, 3-70; bes. 31.

[8] Unter den vielen Werken, die von diesem Thema handeln, s. die Beobachtungen von John Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York 1974.

[9] Anton Kartašëv, *Sud'by „Svatoj Rusi"* [*Die Zukunft der „Heiligen Rus'"*], in: Trudy Pravoslavnogo Bogoslovenskogo instituta v Pariže 1 (1928); jetzt auch in: ders., *Cerkow', Istorija, Rossija*, Moskau 1996, 139.

[10] Der Text ist zitiert in: Pitsakis, *Dalla Nuova Roma*, aaO., 41.

[11] B.A. Uspenskij, *Car' i patriarch: Charizma vlasti v Rossii (Vizantijskaja model' i eë russkoe pereosmyslenie)* [*Der Zar und der Patriarch: Das Charisma der Macht in Russland (Das byzantinische Modell und seine russische Neuinterpretation)*], Moskau 1998, 495-517.

[12] Siehe Roberto Morozzo della Rocca, *Le Nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia independente e Santa Sede*, Bologna 1992; ders., *Le Chiese ortodosse. Una storia contemporanea*, Rom 1997.

[13] Vgl. *Vnešnie svjazi Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Doklad mitropolita Minskogo i belorusskogo Filareta, predsedatelja Otdela vnešnich cerkovnych snošenij* [*Die Auslandsbeziehungen der russisch-orthoxen Kirche. Bericht des Metropoliten von Minsk und Weißrussland Filaret, Präsident der Abteilung für kirchliche auswärtige Beziehungen*], in: Tisaceletie Krščenija Rusi. Pomestnij Sobor Russkoj Pravoslavoj Cerkvi [Zweitausendjahrfeier der Taufe der Rus'. Das Regionalkonzil der russisch-orthodoxen Kirche], Trojce-Sergieva Lavra, 6.-9. Juni 1988, Materialy [Dokumentation], Moskau 1990, 239-286.

[14] Ebd., 245.

[15] Ebd., 246.

[16] Ebd., 246f.

[17] Vladimir Solovëv, *L'idee russe*, in: ders., La Russia e la Chiesa universale e altri scritti, Einleitung. Hg. Adriano dell'Asta, Mailand 1989, 24.

[18] Nikolaj Aleksandrovic Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris 1957, zit. in: Olivier Clément, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Paris 1991.

[19] Vgl. N. V. Sinicyna, *Tretij Rim: Istocki i evolucija russkoj sredneweskovoj koncepcii XV-XVI vv.* [*Das Dritte Rom. Ursprünge und Entwicklung des mittelalterlichen russischen Begriffs im 15. und 16. Jahrhundert*], Moskau 1998.

[20] Sergij Bulgakov, *Smysl patriaršestva v Rossii* [*Die Bedeutung des Patriarchats in Russland*], in:

Dejanija Svjaščenogo Sobora Pravoslavnoj Russijskoj Cerkvi 1917-1918 gg. [Akten des Allerheiligsten Konzils der russisch-orthodoxen Kirche 1917-1918] Bd. III, Petrograd 1918, XXXI, jetzt in: Akty svatejšego Tichona, patriarcha moskovskogo i vseja Rossii, pozdnejšie dokumenty i perepiska o kanoniceskom preemstve vyssej cerkovnoj vlasti 1917-1918 [Akten des Allerheiligsten Tichon, Patriarchen von Moskau und ganz Russland, spätere Dokumente und Korrespondenz über die kanonische Nachfolge der höchsten kirchlichen Autorität 1917-1918], Hg. M.E. Gubonin, Moskau 1994, 26f.

[21] *Svjaščnogo Sobora Pravoslavnoj Russijskoj Cerkvi 1917-1918 gg.* [*Akten des Allerheiligsten Konzils der russisch-orthodoxen Kirche 19171-1918*], Bd. II, Moskau 1994 (Petrograd [1]1918), XXIX, 23.10.1917, 396.

[22] Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Varoždenie Pravoslavija i obnovlenie Rossii* [*Die Wiedergeburt der Orthodoxie und die Erneuerung Russlands*], in: Žurnal Moskovskoj Patriarchii (1993/9), 10. [Metropolit Kirill wurde am 27. Januar 2009 zum neuen Patriarchen der russisch-orthodoxen Kirche gewählt und am 1. Februar in sein Amt eingeführt. Anm. d. Übers.]

[23] Ebd., 11.

[24] Ebd.

[25] Ebd., 12.

[26] www.russian-orthodox-church.org.ru:81/sd16r.htm

[27] Das erste Zitat ist entnommen dem Interview mit dem Patriarchen von Moskau und Ganz Russland, Aleksij II.: *Obnovljat' žizn' siloju dobra i pravdy* [*Das Leben aus der Kraft des Guten und der Wahrheit erneuern*], in: Trud, 17. Februar 1999. Das zweite Zitat ist entnommen einem Interview, unter dem Titel *Sviatejšij patriarch Aleksij II: „Darom svobody nado rasporjadit'sja dostojno"* [*Der Heiligste Patriarch Aleksij II.: „Man muss die Gabe der Freiheit auf würdige Weise gebrauchen"*], in: Kommersant, 10. Juni 2000.

[28] Vittorio Strada, *EuroRussia. Letteratura e cultura da Pietro il Grande alla rivoluzione*, Rom/Bari 2005, 19.

[29] A. Achiezer, *Rossiskoe prostranstvo kak predmet osmyslenija* [*Der Raum Russlands als Gegenstand der Interpretation*], in: Otecestvennye zapiski (2002/6), 72.

[30] F. Razumovskij, *Prostranstvo kak prorocestvo* [*Der Raum als Verheißung*], in: Ekspert, 13. Januar 2008, 25.

[31] B.A. Uspenskij, *Russkaja intelligencija kak specificeskij fenomen russkoj kul'tury* [*Die russische Intelligenz als spezifisches Phänomen der russischen Kultur*], in: Russkaja intelligencija i zapadnyj intellektualizm: istorija i tipologija [Die russische Intelligenz und der westliche Intellektualismus: Geschichte und Typologie], Dokumentation des Internationalen Kongresses im Mai 1997 in Neapel, Hg. ders., in: Rossija/Russia 2 [10] (1999), 9.

[32] Sergej Averincev, *Poetika rannevizantizkoj literatury*, Moskau 1977; italien. Übersetzung von G. Ghini, *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*, Bologna 1988, 336.

[33] Michail Bachtin, *Voprosy literatury i estetiki*, Moskau 1975, italien. Übersetzung von C. Strada Janovic, *Estetica e romanzo*, Turin 1979 und 1997, 20.

[34] Silvano Tagliagambe, *Come leggere Florenskij*, Mailand 2006, 82.

[35] Nikolaj Berdjaev, *Duša Rossii* [*Die Seele Russlands*], Moskau 1915, 6.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Der Katholizismus in Lateinamerika und der Karibik

## Amerindisches, afrikanisches und modernes europäisches Erbe[1]

Enrique Dussel

Der lateinamerikanische Kontinent befindet sich religiös-kulturell betrachtet an der Schnittstelle von drei ethnischen Gruppen, was praktisch den Austausch zwischen drei Kontinenten bedeutet: Asien, Afrika und Europa. Diese drei zusammen bilden das sozioreligiöse Phänomen Lateinamerika. Vielleicht gibt es keine andere so komplexe regionale Kultur. Die amerindischen Einwohner kommen ihrem Ursprung nach vom Fernen Osten (in Wahrheit vom äußersten Osten des Fernen Ostens, dem Osten jenseits des pazifischen Ozeans). Aufgrund des Unrechts der Versklavung von westafrikanischen Bauern sind Millionen von Einwohnern Lateinamerikas und der Karibik afrikanischen Ursprungs. Im Zuge der Invasion seit 1492 überquerten Südwesteuropäer den Atlantik (ihnen waren die Chinesen im Jahr 1421 zuvorgekommen) und vermischten sich mit den Einheimischen. Diese „Vermischung" (von Weißen, Afrikanern, Indios, Mestizen, Mulatten, Zambos usw.) war wesentlich kultureller Natur und hinterließ in allen Lebensbereichen, vor allem in der Religiosität, ihre unauslöschlichen Spuren - weniger in den großen Städten und viel deutlicher im Landesinneren, im ländlichen Raum. Der Katholizismus in Lateinamerika und der Karibik sowie auch die „Latinos" in den Vereinigten Staaten repräsentieren deutlich dieses komplexe Gefüge aus einer lebendigen, äußerst schöpferischen symbolischen und rituellen Welt. Sie wird künftig noch stärker werden müssen, um innerhalb eines Projektes der Ökumene, die über die Moderne hinausweist (Transmodernität), ihre Unterschiedenheit klar herauszustellen. Am Ende dieses Beitrags werden wir dieses Projekt kurz erklären.

## I. Die amerindische religiöse Welt

Kulturell und religiös betrachtet waren die einheimischen Völker, die vor mehr als 30.000 Jahren aus Asien kamen und die Beringstraße überquerten, Südostasiaten, was ethnische Herkunft, Sprache, Weltanschauung, Zivilisation und Religion betrifft.[2] Die Menschheit durchlief einen umfassenden Prozess jungsteinzeitlicher Kulturen, der - zuweilen ohne direkten Kontakt zueinander - bis zum 6. Jahrtausend v. Chr. von Mesopotamien, dann Ägypten bis hin nach Indien

und dem Gelben Fluss in China reichte. In Amerika setzte sich diese Entwicklung - in Kontakt mit den polynesischen Völkern - vom 1. Jahrtausend an mit den klassischen mittelamerikanischen Kulturen (Mayas, Azteken und viele andere) und bis in den Süden hinein mit den Chibchas und insbesondere den Inkas (Quechuas und Aymaras) fort.

Wenn wir die Azteken als Beispiel hernehmen, dann können wir vom Gründungsmythos der gesamten Religion ausgehen, der bei einer dualen Gottheit seinen Ausgang nimmt: Die *Ome* (die Zweiheit, Dualität) am Anfang war der Ursprung der dreizehn Himmel und wohnte am „Ort der Zweiheit" (*Ometeótl*), für den metaphorisch *Quezalcoatl* steht (das kommt von *quezal:* die allerschönste Feder des tropischen Vogels, die die Gottheit symbolisiert, und *coatl:* der Zwilling, die Zweiheit). Für die aztekischen Theologen (*tlamatini*) ist bereits der Ursprung etwas miteinander Geteiltes, etwas gemeinsam Festgesetztes (*inámic*) in der Art von Mutter/Vater des Universums (die *Omecihatl,* zweifache Herrin; der *Ometecuhtli:* zweifacher Herr). Sie nannten dies auch *Moyucayatzin; ayac Oquíyocux, ayac oquipic* („der, der sich selbst schafft, der, den niemand machte, dem niemand eine Gestalt verlieh").[3] Die Theologen fassten dies in Erzählungen mit dem Titel „Blume und Gesang"; sie wandten sich damit an den höchsten Gott *In Tloque in Nahuaque* („der, der nahe ist und uns umgibt"), *Ipalnemohuani* („der, der uns das Leben gibt").

*„Mutter der Götter, Vater der Götter, alter Gott, der im Nabel der Erde ruht, in einem türkisfarbenen Verlies. Der in den Wassern die Farbe des blauen Vogels ist, der zwischen den Neun ist, der alte Gott, der [...] im Reich der Toten wohnt."*[4]

Wir haben es hier mit einer Religion zu tun, die in höchstem Grade priesterlich verfasst ist, deren monumentale Tempel einer klassischen Architektur gehorchen, die symbolträchtige Erzählungen und beeindruckende Rituale sowie Theologen wie Tlacalel (1398-1475) und Mystiker wie einen Nezahualcoyotl (1402-1472) aufzuweisen hat. Und all dies geht von einem Lebensverständnis aus, das das Gewissen des Einzelnen und der Gemeinschaft als „verantwortlich" (*mazehual*) vor den Göttern betrachtete - aber nicht im Sinne von „Schuld", sondern als Anspruch von ungeschuldeter Gnade. Den anderen irgendein Geschenk zu machen bedeutete schlicht, ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, da man ja alles von den Göttern umsonst bekommen hat.

Man muss hervorheben, dass dies die Grundlage für eine Ökonomie schafft, die nirgendwo sonst so konsequent und in sich stimmig dieses Erfordernis erfüllte wie bei den Guarani in den Jesuitenreduktionen Paraguays. Guamán Poma de Ayala aus Peru berichtete:

*„Die Indios aus der Zeit der Inkas betrieben Götzendienst wie die Heiden und beteten die Sonne als Vater des Inka, den Mond als seine Mutter und die Sterne als seine Geschwister an [...] Bei all dem aber hielten sie sich an die Gebote und die guten Werke der Barmherzigkeit Gottes in diesem Reich; die Christen heute tun dies hingegen nicht."*[5]

## II. Die afroamerikanische Welt

Die afrikanische religiöse Präsenz in Amerika nahm ihren Anfang, als die europäischen Konquistadoren im Jahr 1520 das letzte bisschen Gold aus den Flüssen der Insel Santo Domingo geholt und überdies das Indiovolk der Taino vernichtet hatten und nun ihre Ausbeutung mit dem Zuckerrohr fortsetzten.[6] Dafür holten sie die ersten afrikanischen Sklaven ins Land; diese kamen zuerst aus Spanien und Portugal (in Lissabon bildeten afrikanische Sklaven ein Fünftel der Bevölkerung)[7], und danach wurden sie direkt aus Westafrika geholt.[8] So entstand die Welt der entwurzelten Afrikaner, die sich über alle Inseln ausbreitete und ebenso die Atlantikküste Mittelamerikas, den Norden Venezuelas und Kolumbiens erreichte und sich im pazifischen Raum bis Guayauil in Ecuador und nach Brasilien erstreckte. Dort gibt es heute etwa 80 Millionen Schwarze oder Mulatten. Das „Afro-Element" in Amerika wuchs und brachte eine Kultur, Religionen, Riten, Mythen, eine Musik und einen Rhythmus hervor, die von den afrikanischen Traditionen inspiriert waren. Die Candomblé und die Macumba in Brasilien, die „Santeria" in Kuba sowie der Wodu auf Haiti gehören zu seinen bedeutendsten Ausdrucksformen.

In Lateinamerika leben die afrikanischen Religionen fort: die der Bantu, der Fanti-Ashanti, die vom Islam beeinflussten des Calabar, der Yoruba mit ihren berühmten *Orishas*. Ihre Geister, „Heiligen", ekstatischen Tänze, Lebensregeln, volkstümlichen Gemeinden unter der Leitung von „Müttern der Heiligen" stellen einen Synkretismus aus *gége, nagó* (Yoruba), *musulmi* (afrikanisch), *cambocle* (Indigenas), Spiritismus und katholischen Elementen dar.[9]

Diese gesamte religiöse Welt kann man in drei Hauptströmungen unterteilen. In die afrikanische im eigentlichen Sinn (sie lebt zum Beispiel in den „heiligen Tänzen" der Bantu fort), die afro-amerikanische Folklore (sie entstand in den tropischen Plantagen im Zuge eines Prozesses der Entstehung des Kreolischen, wie etwa in den Geschichten des „Padre Juan") und schließlich der gesamte Bereich der Durchdringung der afrikanischen Kultur durch die herrschende weiße Kultur (das betrifft Symbole, Musikinstrumente oder die effektive Teilnahme des Afroamerikaners am Leben des Weißen). In den letzten Jahrzehnten konnte man eine neue politisch-religiöse Stellung der Afro-

*Der Autor*

*Enrique Dussel, geb. 1934 in La Paz, Argentinien; Doktor der Philosophie (Madrid) und der Geschichtswissenschaften (Sorbonne, Paris); Lizentiat der Theologie und Dr. theol. h.c.; Professor für Kirchengeschichte und Ethik in Mexiko-Stadt; verheiratet, zwei Kinder. Veröffentlichungen u.a.: Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (Mainz 1988); Philosophie der Befreiung (Hamburg 1988); Ethik der Gemeinschaft. Die Befreiung in der Geschichte (Düsseldorf 1988); Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika (Fribourg 1989); Política de la Liberación. Una historia mundial y crítica (Madrid 2007); Twenty Theses in Politics (Durham 2008). Über ihn erschien ein theologisches Portrait von Anton Peter: Enrique Dussel. Offenbarung Gottes im Anderen (Mainz 1997). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Würde: Negation und Anerkennung in einem konkreten Kontext der Befreiung" in Heft 2/2003. Anschrift: Celaya 21–402, Colonia Hipódromo, 06100 Mexico DF, Mexiko. E-Mail: dussamb@servidor.unam.mx.*

amerikaner beobachten: als revolutionäre Anführer, besonders in der Karibik, in Nicaragua, in der Region der Mosquitos (Atlantikküste; Anm. d. Ü.) und auch in Kuba.
Es ist klar, dass eine starke Rassendiskriminierung, wie sie für die kolonialistische Moderne bezeichnend ist, die afro-lateinamerikanische Erfahrung von den anderen religiös-gesellschaftlichen Gruppierungen unterscheidet.

## III. Die iberoamerikanische Welt

Die europäische „Invasion" des Kontinents seit Ende des 15. Jahrhunderts brachte auf religiös-kulturellem Gebiet eine Symbiose hervor, wie man sie nie zuvor gesehen hatte. Die iberische Halbinsel war der *Finis terris*, der äußerste Westen der „alten Welt", die Asien, Afrika und den Mittelmeerraum umfasste (so wie dann Lateinamerika der äußerste Westen des Fernen Westens sein wird).[10] Der Zusammenprall der beiden Welten war deshalb außerordentlich, und das ganz offensichtlich zum Schaden des schwächeren Teils. Diese zerstörerische „Begegnung" findet seinen bleibenden symbolischen Ausdruck im Verhältnis zwischen Hernán CortéS und Malinche, dem gewalttätigen, patriarchalischen Eroberer und der gedemütigten indianischen Frau und Mutter des Mestizen.
Nach Amerindien kam ein Christentum, das bereits eine 1500-jährige Geschichte hinter sich hatte. Es handelte sich nicht mehr um das ursprüngliche Christentum, das die griechisch-römische Kultur des Mittelmeerraums evangelisiert hatte. Es war die „Christenheit" (die seit Konstantin eine mediterran-europäisch-lateinische Kultur mit einer veränderten Religion semitischen Ursprungs identifizierte und die Taten des christianisierten Römischen Reiches rechtfertigte), die Christenheit, die Kierkegaard kritisierte. Anstatt seine Riten neu auszugestalten, wie es zuvor bei den Griechen und Römern geschehen war, setzte es die christianisierten griechisch-römischen Riten, zum Beispiel bei den Inkas, durch. Im Reich von Cuzco feierte man das Fest der „Geburt der Sonne" (*Inti raimi*) im großen Tempel von Cuzco am 21. Juni (dem kürzesten Tag des Jahres in der südlichen Hemisphäre). Die europäischen Christen setzten das Weihnachtsfest am 24. Dezember durch (der in der nördlichen Hemisphäre den Sonnenkult durch die Geburt des Messias verdrängt hatte). Der gesamte liturgische Kalender mit seinem Naturbezug (wie er für den Festkreis des Mittelmeerraums auch stimmig ist) zerstörte die indigene Symbolik völlig. Es wurde eine Religion, ein Ritus, eine symbolische Erzählung durchgesetzt, die die amerindische und dann die afroamerikanische Welt zerstörte, anstatt sie, wie es im Mittelmeerraum geschehen war, in sich aufzunehmen.
Auf diese Weise wurde ein Katholizismus in südeuropäischer Ausprägung durchgesetzt, wie er im 16. Jahrhundert angesichts der Reformation Nordeuropas entstanden war, der sich mit dem Konzil von Trient (1545-1563) neu organisierte und der zum Großteil mit den anderen kulturellen Gruppen (zu Beginn hauptsächlich den indianischen, dann den afroamerikanischen) *tabula rasa* machte.

Gegen den Willen der hierarchisch verfassten Kirche entstand jedoch allenthalben eine volkstümliche lateinamerikanische Vorstellungswelt (besonders im ländlichen Raum), die sich (je nach Region) aus den indigenen und afrikanischen Wurzeln ernährte. In den großen städtischen Kulturen an der Pazifikküste, mehr als 1000 m über dem Meeresspiegel und bei einer Jahresdurchschnittstemperatur von 20 Grad hält die indigene Bevölkerung bis auf den heutigen Tag durch mit ihren Kulten, symbolischen Erzählungen, synkretistischen Riten und der katholischen Volksreligiosität (und später der protestantischen, die gleichermaßen im Volk verwurzelt, aber den genannten populären Traditionen fernstehender war).

Kein Symbol ist in der Geschichte dieses Synkretismus so stark verankert wie die Verehrung der unterschiedlichen Ausprägungen der „Jungfrau Maria" in allen Regionen und Nationen. Unsere Liebe Frau von Guadalupe, die von den Franziskanern aus Spanien mitgebracht wurde (dort war sie die Verteidigerin der armen spanischen Bevölkerung angesichts der Muslime und der Reconquista) tritt an die Stelle der Verehrung der Muttergottheit *Tonanzin,* der Beschützerin der Bauern des mexikanischen Tieflands, früher vor der Herrschaft des kriegslüsternen Aztekenreiches. Genauso wie die *Theotókos* (die Gottesgebärerin) der byzantinischen Christen (im Verhältnis zur Verehrung der *Terra mater* im Mittelmeerraum) vereint die Jungfrau von Guadalupe die amerindische und kreolische religiöse Tradition Lateinamerikas, die sich im Unabhängigkeitskrieg gegen die von den spanischen Kolonialherren verehrte „Jungfrau von der immerwährenden Hilfe" erhebt.

Der lateinamerikanische Katholizismus (und auch, seit dem 19. Jahrhundert, der Protestantismus) ist also ebenso synkretistisch wie der europäische des Mittelmeerraums, der Welt der Sklaven oder der germanischen Wälder, aber er wird eine amerindische und afrikanische Grundgestimmtheit beibehalten, die ihn von allen anderen religiös-kulturellen Gruppen des christlichen Universums unterscheidet, ob es sich um das Christentum in den Metropolen des Zentrums (Europa und die USA) oder an der kolonialen Peripherie, das heißt Afrika oder Asien, handelt.[11]

## IV. Kulturen, Ethnien und Religionen in „kolonialer Differenz"

Das Erbe des lateinamerikanischen Katholizismus bleibt, wie wir bereits aufgezeigt haben, von dem geprägt, was wir die „koloniale Differenz" nennen könnten. Es handelt sich um einen Katholizismus innerhalb einer Kolonie, unter der beständigen Leitung einer Kirche, deren Oberhaupt sich geopolitisch gesehen in Europa befindet (und die häufig eurozentrisch ist, wie es etwa Matteo Ricci [1552-1610] leidvoll erfahren musste) und die in ständigem Kontakt, zuweilen auch in einem Verhältnis der Unterordnung, zu den Herrschenden in den Metro-

polen steht. Dieser Katholizismus hat viele Elemente des barocken lateinamerikanischen Katholizismus entstellt.

Die „religiöse Existenz", die von der „kolonialen Differenz" geprägt ist, zeichnet sich dadurch aus, dass die grundlegenden Entscheidungen der Gemeinschaft der Gläubigen niemals innerhalb des Horizontes dieser Gemeinschaft selbst und ausgehend von den Kriterien ihrer Kultur getroffen werden, wie es bei den europäischen Kirchen der Fall ist, sondern „außerhalb" ihrer selbst. Das erste Kirchenrecht für die „westindischen Länder" (so wurde Lateinamerika in der Kolonialzeit genannt) war das Buch 1 der Sammlung der Gesetze der westindischen Länder. Es wurde im Jahr 1681 erstellt und enthielt die „königlichen Erlasse" der spanischen Könige bis zum Ende des 15. Jahrhunderts; sie blieben in Kraft und wurden fortgeschrieben bis zur Unabhängigkeit der Philippinen, Kubas und Puerto Ricos im Jahr 1898/1899). In diesem Buch 1 wurde festgelegt, wie die Bischöfe, die Mitglieder der Domkapitel und die Pfarrer ernannt werden, wie Synoden oder Konzilien durchzuführen sind; es wurden die Zulassung der Laienbruderschaften, die Feste, der Bau von Kirchen und Klöstern, die Zahlung des Zehnten etc. geregelt. Dies alles wurde vom „Indienrat" unter der Entscheidungsgewalt der spanischen Könige entschieden. Nicht einmal Rom hatte darauf einen Einfluss. Es war ein Christentum, das im alltäglichen Leben versuchte, seinen Protest gegen die Herrschaft hinter barocken Symbolen zu verbergen und das seine Unabhängigkeit in den Details auslebte, die in Symbolen versteckt waren, die für die volkstümliche koloniale Vorstellungswelt verständlich waren.

Der lateinamerikanische Katholizismus diskriminierte die amerindischen Kulturen gewaltsam und teilte die Bevölkerung oder die christliche Gemeinde nach den Kriterien der „Reinheit des Blutes"[12] ein. Das fing mit den Tauf- und Eheschließungsregistern an und ging bis dahin, ob man Mitglied einer Ordensgemeinschaft werden könne oder öffentliche Ämter, religiöse wie zivile, übernehmen könne. „Reinheit des Blutes" bedeutete, man nahm eine Einteilung gemäß dem Kriterium vor, in welchem Maße indianisches (das war eher akzeptabel) oder afrikanisches (auf der letzten Stufe der gesellschaftlichen Hierarchie) Blut vorhanden war. Die Rassendiskriminierung ging so weit, dass man 32 verschiedene rassische Gruppen definierte: An der Spitze dieser Hierarchie befand sich der spanische Weiße, dann kamen die weißen Kreolen und weiter unten die Mestizen, das heißt die Kinder eines Weißen und einer Indio-Frau; die Mulatten, das heißt die Kinder einer afrikanischen Frau, kamen noch viel weiter unten; der Indio war noch höher gestellt als der Zambo (mit dem afrikanischen Element vermischte Indios). An letzter Stelle kamen die direkt aus Westafrika hergeholten afrikanischen Sklaven.[13]

Der „Kolonialstatus" verhinderte es, dass der Katholizismus in Freiheit auf Phänomene hätte reagieren können, wie es seiner eigenen historischen Tradition gemäß erforderlich gewesen wäre. An erster Stelle - wir haben davon schon gesprochen - hätte der Katholizismus in seine Riten und symbolischen Erzählungen Elemente der überaus hoch entwickelten amerindischen Stadtkulturen aufnehmen müssen. Der liturgische Kalender hätte in der südlichen Hemisphäre

um ganze sechs Monate abgeändert werden müssen. Im Frühling (der auf den Monat September fällt) müsste man Ostern feiern, da ja die Auferstehung Christi durch die Rückkehr des Lebens nach dem kalten Winter symbolisiert wird. Ich erinnere mich an den traurigen Herbst in meiner Kindheit, als die Blätter von den Bäumen fielen und in meiner Heimatstadt Mendoza die Kälte einsetzte. In dieser Jahreszeit musste ich am Fest der Auferstehung des Lebens zu Ostern meinen Dienst als Ministrant verrichten. D.h. genauso wie die Kultur des Mittelmeerraumes den hebräischen JHWH „Deus" nennen konnte (lateinisch; bzw. im Spanischen *Dios*, im Portugiesischen *Deus* usw., was von „dia", also „Tag" kommt), hätte man doch auch in Peru die Bezeichnung *Pachacamac* akzeptieren können, wie es der Inka Garcilaso de la Vega vorgeschlagen hat! Warum konnte man nicht Maisfladen (Tortillas) und Chicha (ein aus Mais hergestelltes Bier; Anm. d. Ü.) als Sakramentsmaterie für die Feier der Eucharistie akzeptieren? Besitzen nur Brot und Wein eine ihnen zuinnerst eigene religiöse Qualität, oder ist dies bloß ein kulturelles Element, welches das Urchristentum von den Kulturen übernahm, die sie mit allem Recht einschließlich der Symbolwelt evangelisierte, ohne diese Symbole zu zerstören?

Auf diese Weise bildete der lateinamerikanische Katholizismus wesentlich eine Identität aus, deren schwerster Ballast in seiner Verwestlichung bestand, die viele seiner indigenen und afrikanischen „Wurzeln" verleugnete.

So setzte sich zum Beispiel der Bischof Samuel Ruíz in der Maya-Region Chiapas für die Weihe von Diakonen, die nach indigener Tradition hundert sein müssen, und für die notwendige Maßnahme ein, dass Katecheten in kirchlichem Auftrag dem Gottesdienst vorstehen und das Evangelium verkünden können. Doch die Erlaubnis wurde verweigert aus Angst vor einer „Demokratisierung" der Kirche, die diese den traditionellen Autoritäten der Gemeinden übereigne. Der Brauch, auch verheiratete Männer zu Priestern zu weihen, wie es in den Ostkirchen der Fall ist, wie ihn auch die Urkirche pflegte, wurde erst von der lateinisch-germanischen Christenheit des Mittelalters abgeschafft, was zu einem Mangel an Gemeindeleitern führt - eine Lücke, die die zahlreichen evangelischen Pastoren zu füllen suchen. Auch das ist zum Teil eine Frucht der kolonialen Verfasstheit des kirchlichen Lebens.

Ebenso wurde die Integration von Elementen afro-lateinamerikanischer Riten in die offizielle Liturgie der Kirche verboten. Dies hat zu einer Entfremdung vieler farbiger Gemeinden geführt, da sie die „Farbe" des Gesangs, den Rhythmus und den Tanz nicht mehr empfinden können, die für die afrikanische religiöse Kultur so typisch sind.

Die kreolische Kultur hingegen konnte dem Katholizismus der Metropole widerstehen, indem sie sich hinter der Fassade einer barocken Frömmigkeit verbarg, die bereits gegen Ende des 16. Jahrhunderts entstand und die es möglich machte, kreolische, mestizische und indianische Formen volkstümlicher Frömmigkeit zu erfinden, welche für die spanische Kirche oder das heilige Offizium der Inquisition nicht leicht zu durchschauen waren. Sor Juana Inés de la Cruz verbarg sich hinter ihren hermetischen und barocken Schriften, um sich vor diesem damals herr-

schenden Katholizismus der Metropole zu schützen, der sich im 18. Jahrhundert in der Kolonie Neuspanien (dem heutigen postkolonialen Mexiko) machistisch und rassistisch gebärdete.
Daher kommt es auch, dass der politische Kampf um die Unabhängigkeit von der spanischen Krone unvermeidlich synkretistische religiöse Symbole mit einbezog, was, wie wir schon gesagt haben, in erster Linie die Jungfrau von Guadalupe betraf. Sie war das Banner der Truppen, die für die Unabhängigkeit kämpften, und stand der Jungfrau von der immerwährenden Hilfe gegenüber (die den Konquistador Hernán Cortés seit 1520 vor den aztekischen Heeren gerettet hatte). Ein Kampf der Jungfrauen, ein Kampf der antikolonialen Klassen!

## V. Dialog mit der Moderne und ein makroökumenisches Projekt der Transmoderne

In jeder Hinsicht steht der lateinamerikanische Katholizismus, der synkretistisch ist und im Lauf einer 500-jährigen Geschichte in seiner traditionellen religiös-kulturellen Identität bereichert wurde, in der Gegenwart vor Herausforderungen ganz eigener Art, die mit seinem komplexen historischen Erbe zu tun haben.
Der lateinamerikanische Katholizismus als Erbe der ersten humanistischen und merkantilen Moderne (da ja Spanien und Portugal seit dem Ende des 15. Jahrhunderts aufgrund ihrer Öffnung zum Atlantik hin das Jahrtausend des Mittelmeerraums hinter sich ließen und die ersten modernen Reiche Europas wurden) und somit auch als Erbe einer Christenheit aus dem „Süden Europas" (die von der nordeuropäischen Reformation und der Aufklärung zur Zeit der reifen Moderne der industriellen Revolution verachtet wurde) wird ständig tendenziell vor der Herausforderung einer „Modernisierung" stehen, die ihm unmöglich ist - befand er sich doch zu allem Überfluss auch noch unter der Kolonialherrschaft von Spanien und Portugal, die die industrielle Revolution erst sehr viel später vollzogen. Und weil der lateinamerikanische Katholizismus die „dunkle Seite" der Moderne, das „andere Gesicht", das *barbarische* Gesicht, das zwingend zu ihr gehört, darstellt - denn wie könnte es eine Moderne geben, wenn nicht vor dem Hintergrund derer, die nicht modern, weil unreif sind (man denke an die *Unmündigkeit* in Kants Definition der *Aufklärung*)? -, wird er immer darum betteln, dass man ihm die Fähigkeit der Selbstverwaltung zugestehe. Es wird die Zeit kommen, da er - wie in der Urkirche - seine Bischöfe wählen kann, da er seine Liturgie seiner stets verleugneten Identität gemäß erneuern kann, da er eine Autorität wiedererlangen wird, die er für kurze Augenblicke in den Augen des armen Volkes innehatte - nämlich als er sich seit der Bischofskonferenz von Medellín in den Dienst der Allerärmsten stellte und zu einer Kirche wurde, die in der Märtyrergestalt Bischof Romeros ihren symbolischen Ausdruck fand -, da sein Sinn für die „feiernde Gemeinde" die tägliche Grundstimmung seines Lebens zusammen mit dem Volk bilden wird.

All dies hat ein religiös-kulturelles Projekt zur Voraussetzung, das weder eurozentrisch noch vom europäischen Christentum kontrolliert sein darf. Eine neue Sichtweise von der Entwicklung der religiösen Gemeinden innerhalb dieses makroökumenischen Projekts wird nötig sein.

In der Zeit vor fünfhundert Jahren musste das christliche Europa auch geopolitisch von Rom abhängig sein, denn seine Kontakte zu den Kulturen Afrikas und Asiens hingen von der Verbindung zum östlichen Mittelmeerraum ab. Rom war der notwendige Weg, über den diese Verbindung lief. Seit der Entdeckung des Atlantik (das ist die Entdeckung, die Christoph Columbus tatsächlich machte) stehen Nordeuropa, das Baltikum und die britischen Inseln direkt mit dem geopolitischen Zentrum in Verbindung. Hier lag der Ursprung des Phänomens Moderne. Das christliche Europa verließ den arabisch-osmanischen Raum und kreiste von den Ozeanen her nun die islamische Welt ein. Langsam entwickelte es sich zum „Zentrum" des weltumspannenden Systems. Der südeuropäische Katholizismus und der nordeuropäische Protestantismus - der sich von Rom unter anderem deshalb lossagte, weil der Mittelmeerraum, wie wir bereits gezeigt haben, für die Verbindung zu Amerika, Afrika und Asien nicht mehr nötig war - beherrschten das weltweite Feld der Religion und dehnten ihren Einfluss auf die gesamte Welt der Kolonien aus, die eben jenes Europa mit Herrschaft und Gewalt errichtet hatte (durch militärische Überlegenheit und wirtschaftlichen Wohlstand). Es schien so, als ob jedes religiöse Projekt durch das moderne Europa hindurchgehen müsse, das entweder in seinem Säkularismus die Nutzlosigkeit jeder Religion erklärt oder - wie in Hegels *Vorlesungen zur Religionsphilosophie* in Berlin - die Unterlegenheit aller Religionen im Vergleich zum Christentum behauptete. Das Christentum würde sich aufgrund der Vernunft oder der Überlegenheit der Waffen und seiner Zivilisation durchsetzen.

Was wir als Projekt vorschlagen wollen, ist etwas völlig Anderes.

In der Gegenwart haben die Weltreligionen der postkolonialen Ära (als solche bezeichne ich Religionen in Verbindung mit Kulturen, die Millionen Gläubige zählen wie etwa den Buddhismus, den Konfuzianismus, den Taoismus, die hinduistische oder vedische Tradition in ihren vielfältigen Ausformungen, den Islam, das byzantinische und russische Christentum etc.) eine Bewegung initiiert, in deren Verlauf sie sich selbstbewusst auf die Würde ihrer eigenen Tradition besinnen und im Dialog mit der Moderne ihre rituellen, mystischen, theologischen usw. Strukturen ihrer Gemeinschaften neu erfinden. Das Ideal dieses Projektes besteht nicht darin, dass man sich auf einer mittleren Ebene zu einer einzigen Religion und Kultur zusammenfände, sondern vielmehr in einer religiösen Vielfalt in aktivem, stimulierendem Dialog miteinander, der zur Neubelebung jeder kulturellen Tradition führen würde. Diese vielstimmige Zukunft kann nicht länger modern sein, aber auch nicht postmodern (zumal die Postmoderne eine auf den Westen beschränkte Bewegung ist, die die letzte Phase der Moderne selbst darstellt). Ich nenne dieses Projekt im Gegensatz dazu Transmoderne[14]. Darin tritt jede Religion in einen intensiven Prozess des Dialogs und der Übersetzung der eigenen Tradition im Kontakt mit allen übrigen ein, in einen Prozess gegen-

seitigen Lernens, wo alle viele Dinge wissen (und ihre geoffenbarte *Wahrheit* mit *universalem Anspruch* vertreten), aber sich ehrlicherweise zugestehen müssen, dass sie von den anderen Aspekte lernen können, die sie selbst innerhalb ihrer eigenen Tradition vernachlässigt haben. Ohne diesen universalen Wahrheitsanspruch aufzugeben, kann man - ehe man die volle Anerkennung durch die anderen Gemeinschaften erreicht - in gleicher Weise den langen Weg des ernsthaften Dialogs beschreiten, auf dem das Erbe der eigenen Identität nicht in Frage gestellt, sondern in seiner Originalität gerade vertieft wird.

Dennoch müssen diesen Dialog die Gläubigen und Engagierten aus den unterschiedlichen Gemeinschaften realisieren. Er wäre imstande, die eigenen Gemeinschaften ausgehend von denen zu erneuern, die auf allen Ebenen Herrschaft ertragen müssen (religiös, kulturell, wirtschaftlich, politisch, aufgrund des Geschlechts, des Alters usw.). Auf dass die Menschheit auf diese Weise in einer Ökumene des Friedens und der Gerechtigkeit erstarken möge, ohne dass sie dabei ihre unterschiedlichen Traditionen verrät, sondern sie vielmehr den Erfordernissen der Zeit entsprechend verwandelt.

[1] Zu diesem Thema sei auf folgende Website verwiesen: www.enriquedussel.org

[2] Vgl. Enrique Dussel, *The Invention of the Americas*, New York 1995.

[3] Dussel, *The Invention*, aaO., 98 ff.

[4] Zitiert nach Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl*, Mexiko 1979, 93.

[5] Zitiert nach Enrique Dussel, *Política de la liberación*, Madrid 2007, 211.

[6] Vgl. Frank Moya Pons, *Historia colonial de Santo Domingo*, Santo Domingo 1974, 71 ff.

[7] Vgl. Eduardo Hoornaert, *História da Igreja no Brasil*, Bd. 1, Petrópolis 1977, 380.

[8] Vgl. Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery*, London 1999; Enrique Dussel, *Ein Bericht über die Lage in Lateinamerika* [zum Thema Rassismus], in: CONCILIUM 18 (1982/1), 49-53.

[9] Vgl. Roger Bastide, *Las Américas negras*, Madrid 1967, 121-207.

[10] Vgl. Enrique Dussel, *Ética de la Liberación*, Madrid 1998, historische Einführung.

[11] Vgl. Enrique Dussel (Hg.), *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Salamanca 1977 ff, Bde. 1-10.

[12] Die Ideologie der „Reinheit des Blutes" hat ihren Ursprung in der Reconquista der iberischen Halbinsel im Jahr der Entdeckung Amerikas 1492, in deren Verlauf unter anderem die Juden vertrieben wurden, sofern sie sich nicht taufen ließen. Da mit der Taufe der Juden immer auch der Verdacht des Opportunismus einherging, bekam die Abstammung ein ideologisches Gewicht; Anm. d. Ü.

[13] Vgl. Santiago Castro Gómez, *La hybris del punto cero*, Bogotá 2005.

[14] Vgl. Enrique Dussel, *Transmodernidad e interculturalidad*, in: ders., Filosofía de la Cultura y Liberación, Mexiko 2006 (demnächst auch in englischer Übersetzung).

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

# Christliche Identität zwischen afrikanischen Religionen, Christentum und Moderne

Éloi Messi Metogo

Ist die Rückkehr zur Tradition eine Möglichkeit, sich angesichts der Internationalisierung der Wirtschaft und der Globalisierung der Kultur die eigene Identität zu bewahren? Und da hier vom religiösen Erbe die Rede ist: Kann eine religiöse Tradition überleben, wenn sie jeden Kontakt mit anderen Religionen und mit der wirtschaftlichen, technologischen und sozialen Moderne ablehnt?

Wenn es um Afrika geht, trennen sich viele Sozialwissenschaftler und Theologen nur mit Mühe von einem eher statischen Konzept kultureller Identität, das einer synchronen soziologischen Analyse, wie Valeer Neckebrouck sie vor einigen Jahren im Zusammenhang mit der Inkulturation des Christentums vorgestellt hat, jedoch nicht standhält.[1] Halten wir die wichtigsten Beobachtungen noch einmal fest:

1. Es gibt heute keine menschliche Gesellschaft, die sich dem Einfluss des Okzidents, der westlichen Zivilisation, entziehen könnte, auch wenn die Verwestlichung unterschiedlich rasch vonstatten geht. Die traditionellen Werte haben eine neue Bedeutung erlangt und spielen eine andere Rolle, wie im weiteren Verlauf noch deutlich werden wird. Selbst wenn man sich der westlichen Zivilisation widersetzt, wird man in gewisser Weise bereits von ihr beeinflusst.
2. Die Verwestlichung ist jedoch nicht allumfassend. Es existiert - zumindest für den Moment - „ein augenscheinlich unzerstörbarer Kern der Andersheit, der Originalität, der Unveränderlichkeit". Die „Formen" oder Tiefenstrukturen der örtlichen Kultur halten stand, wie man es in Japan beobachten kann.
3. Die Präsenz der westlichen Welt ist aufgrund mehrerer Faktoren jeweils unterschiedlich stark ausgeprägt. Diese Faktoren sind: die Dauer des Kontakts mit dem Westen, die Intensität der westlichen Präsenz und Aktivität, die Art des Fortbestehens und die Organisation der betreffenden Gesellschaft ... Gewisse Gesellschaften lehnen den westlichen Einfluss ab, während andere sich bewusst für die Verwestlichung entscheiden.
4. „Innerhalb ein und derselben Gesellschaft oder ein und derselben Kultur muss eine Aufteilung in Untergruppen vorgenommen werden, die sich voneinander durch das erreichte Akkulturationsniveau und/oder durch ihre jeweilige Einstellung zur Akkulturation und damit indirekt auch zur Inkulturation unterscheiden." Der Kontakt mit dem Westen wird von einem Stadtbewohner anders wahr-

genommen und erlebt als von einem Landbewohner, von Menschen der Savanne anders als von Menschen des Waldes, von Jugendlichen anders als von alten Menschen, von Männern anders als von Frauen, von Eliten anders als von der Masse der Bevölkerung. Dasselbe gilt vermutlich auch für die Beziehung zwischen dem Christentum und den örtlichen Kulturen.

5. „Im Schoß [...] ein und derselben soziologischen Gruppe, die selbst bereits eine Unterteilung innerhalb der globalen Gesellschaft darstellt, kann man weder hinsichtlich des kulturellen Erbes der Vorfahren noch hinsichtlich des soziokulturellen Wandels mit der Existenz einer einheitlichen und homogenen Option rechnen." In diesem Punkt ist das Verhalten der als intellektuelle Elite bezeichneten soziologischen Gruppe besonders interessant. Manche afrikanische Intellektuelle sind europäischer als die Europäer. Andere denken, dass das Überleben Afrikas in der gegenwärtigen Welt einen tiefgreifenden Wandel in der traditionellen Mentalität erfordert. Umgekehrt stellen sich zutiefst verwestlichte Intellektuelle dem Einfluss der westlichen Kultur entgegen. Für sie ist Afrika der Hort der ältesten und reichsten Zivilisation der Menschheit. Wieder andere stehen zwischen diesen beiden Extremen und halten eine Synthese aus Elementen der traditionellen Kultur und des vor allem wissenschaftlich und technisch geprägten europäischen Beitrags für erstrebenswert.

6. „Selbst eine so kleine soziologische Gruppe wie der katholische Klerus - Untergruppe der Elite, die ihrerseits Untergruppe eines Volkes ist - weist hinsichtlich der Inkulturation unterschiedliche Ansichten und Einstellungen auf." Während der Priester Alexis Kagame, ein indigener Kleriker aus Ruanda, die Traditionen seines Volkes eingehend studiert hat, um eine tiefgreifende Evangelisierung zu erreichen, hat Pater Michael Tanzi, ein Nigerianer, der in England Mönch und von Johannes Paul II. seliggesprochen wurde, sich nie für die afrikanische Kultur interessiert.

7. Sogar in den autochthonen religiösen Bewegungen, „denjenigen Milieus und Gruppen, die man gemeinhin als die treibenden Kräfte und Vertreter eines örtlichen, autochthonen, inkulturierten Christentums schlechthin darstellt, trifft man, was das Thema der örtlichen Kulturen und der importierten Formen des Christentums betrifft, keine einhellige Meinung und keine einheitliche Einstellung".

Angesichts einer so komplexen sozialen und kulturellen Realität kommt Neckebrouck unter Verweis auf Jean Poirier zu dem Schluss, dass wir es mit einer „Heterokultur" zu tun haben, das heißt mit „einer Mischkultur, die zwischen ihren beiden Fundamenten hin und hergerissen und nicht fähig ist, sich für eines von beiden zu entscheiden, und die überdies durch das unablässige Agieren der Massenmedien für ihre Situation sensibilisiert wird". Das Wertesystem ist „doppelt", und im Grunde ist es unmöglich, zwischen den beiden Modellen zu wählen. Genaugenommen handelt es sich, wenn man die je unterschiedliche Präsenz des Westens und die Verschiedenheit der Länder, Ethnien und Gruppen berücksichtigt, um eine polynukleare Kultur. Man ist sogar versucht, auf den widersprüchlichen Begriff der Privatkultur zurückzugreifen ...

Man erkennt die Grenze dessen, was als „Retraditionalisierung" Afrikas bezeichnet wird[2], also der Tendenz, zu vorkolonialen Traditionen zurückzukehren: zu „Ehemodellen, familiären Verhaltensweisen, dem Glauben an Zauberei, der Erneuerung der afrikanischen Religionen, der Afrikanisierung der christlichen Kirchen, dem Thema der ethnischen Identität im politischen Diskurs und in der politischen Praxis usw." Es ist illusorisch anzunehmen, dass das - übrigens berechtigte - Ringen um Identität, das sich im Panafrikanismus, in der *négritude* oder in der Erneuerung der traditionellen Religionen ausdrückt, Afrika so wiederherstellen könnte, wie es vor der Sklaverei und der Kolonialisierung einmal gewesen ist. In Madagaskar haben junge Intellektuelle, die Anfang der 1990er Jahre an der Macht gewesen sind, die traditionelle Religion wiedereinführen wollen; das Unternehmen ist gescheitert, und das mit gutem Grund: „Der Anthropologie, die bei ihrer Suche nach Authentizität von alten Texten ausgegangen ist, ist es nicht gelungen, sie in Handlungen umzusetzen und rezipierbar zu machen. Man kann nicht einfach die Zeit neu inszenieren und die Geschichte wie ein Theaterstück wiederaufführen."[3] Im demokratischen Südafrika profitiert die traditionelle Religion von einer besonderen Aufmerksamkeit seitens der Regierung, die nach Jahrhunderten der Sklaverei, des Kolonialismus und der Rassendiskriminierung die „afrikanische Renaissance" proklamiert. „Als wesentliches Element der ‚indigenen Wissenssysteme' (indigenous knowledge systems) stellt sie ab sofort eine der bevorzugten Baustellen der wissenschaftlichen Forschung dar. Parallel dazu werden Wege eingeschlagen, um sie zu einem konstituierenden Bestandteil der öffentlichen Medizin zu machen", und zwar in einem Kontext, in dem Medizin und Religion untrennbar miteinander verbunden sind.[4] Wie aber lässt sich die Stärkung der afrikanischen Identität mit dem Respekt vor den modernen und demokratischen Werten vereinbaren? Die Sorge um die Gleichberechtigung der Geschlechter und die Kultur der Debatte haben es schwer, in den noch zutiefst patriarchalischen und hierarchischen Gesellschaften ihren Platz zu finden. Die gesetzliche Anerkennung der traditionellen Medizin stößt auf unüberwindliche Hindernisse: „Wie kann man Regularien für eine Praxis schaffen, die auf der Kommunikation mit den Vorfahren beruht? Eine wissenschaftliche Auswertung der traditionellen Arzneien hat bisher nicht stattgefunden und wird wohl auch in näherer Zukunft nicht erfolgen." Es ist schwer vorstellbar, dass die Heiler den Funktionären des Gesundheitsministeriums ihre Geheimnisse preisgeben oder die von den Krankenversicherungen geforderten Verwaltungsaufgaben erfüllen, wenn die

*Der Autor*

*Éloi Messi Metogo, geb. 1952 in Kamerun, ist Dominikaner. Er hat ein Lizentiat in Literaturwissenschaft und Doktorate in Theologie und Religionsanthropologie inne. Er ist Professor an der Katholischen Universität von Zentralafrika in Jaunde und unterrichtet dort Christologie und Theologische Anthropologie. Veröffentlichung u.a.: Éléments pour une théologie africaine pour le XXIe siècle (Jaunde 2005). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Bibel und Liturgie" in dem von ihm herausgegebenen Heft über die „Gesichter des Christentums in Afrika" (4/2006). Anschrift: Université catholique d'Afrique Centrale, BP 11628, Yaoundé, Kamerun.*
*E-Mail: eloimessi@yahoo.fr.*

Mehrheit von ihnen weder lesen noch schreiben kann. Überdies fehlt es mehr und mehr an den materiellen Voraussetzungen für eine Ausübung der traditionellen Religion: „Um mit den Vorfahren in Beziehung zu treten und auf diese Weise die Harmonie innerhalb der Familiengruppe zu gewährleisten, müssen die Familienoberhäupter komplizierte und kostspielige Riten vollführen. Sie brauchen Tiere, Platz und Zeit, alles Dinge, die fehlen, wenn man wie die Mehrheit der Anhänger der traditionellen afrikanischen Religion in armen und überbevölkerten Stadtgebieten oder Vorstädten mit schlechter Infrastruktur lebt."[5] Im Zusammenhang mit der Bedeutung der religiösen Traditionen für den politischen Bereich sprechen Patrick Chabal und Jean-Pascal Daloz[6] von einer „Retraditionalisierung der afrikanischen Moderne", die nicht unbedingt über eine Säkularisierung und Rationalisierung nach westlichem Muster führen müsse. Diese „Voreingenommenheit" - der Begriff stammt von den Autoren selbst - bagatellisiert die politische Instrumentalisierung der Glaubensinhalte und Riten, um stattdessen ihren Einfluss auf die Eliten hervorzuheben. Auf diese Weise gelangen die Autoren zu einer Negation der individuellen Identitäten und der Möglichkeit des Atheismus sowie zu einer Überbewertung der Beziehungen zwischen dem Reich der Toten und dem der Lebenden. Die Aussagen zur Rolle der Zauberei bei der Konfliktlösung und der Kompensation sozialer Ungerechtigkeiten sind anfechtbar: Seriöse anthropologische Forschungen haben gezeigt, dass die Zauberei an die politische Macht gebunden ist. Die Untertanen fürchten die Machthaber, weil sie glauben, dass sie geheime Kräfte besitzen, und die Machthaber erhalten diesen Glauben aufrecht. Die sozialen und politischen Forderungen, die glücklicherweise immer lauter werden, haben nichts mit „den Stimmen des Unsichtbaren" zu tun, die den schlechten Staatenlenkern mit Strafe drohen. Und die Behauptung, die Afrikaner würden Wahlniederlagen, die sie nicht zugeben wollen, jenseits aller Unregelmäßigkeiten in der Organisation und Durchführung auf Einwirkungen von Zauberei zurückführen, zeugt von Rassismus oder neokolonialistischem Zynismus.

Die Soziologie der Konversion lehrt uns, dass diese nicht den Ansichten des Missionars oder den normativen und ideologischen Inkulturationsdiskursen folgt. Die missionarischen Bewegungen sind untrennbar verbunden „mit anderen Prozessen der Universalisierung wie Entdeckungsreisen, menschlichen Migrationen, der interkontinentalen Verbreitung von Wissen, Pflanzen- und Tierarten, industriellen Produktionsverfahren"[7]. Insofern die Konversion „eine Veränderung von Überzeugungen im Hinblick auf die Weltanschauung oder den Sinn des Lebens" ist und im Interesse des Betreffenden erfolgt, sind die Gründe nicht nur religiöser, sondern zudem wirtschaftlicher, politischer und kultureller Natur. Und die Globalisierung mit den verlockenden Veränderungen, die sie verspricht, scheint durchaus „die Vorbedingung für eine Konversion zu den universalistischen Religionen" zu sein.[8] Auf der Ebene der religiösen Überzeugungen treten die einen der neuen Religion nur der Form nach bei, während andere ihr Leben nach ihr ausrichten; wieder andere schwanken zwischen Altem und Neuem. Manche schließlich versuchen wie in den unabhängigen Kirchen, beides miteinander in Einklang zu bringen.

Blandine Chelini-Pont sagt voraus[9], dass im Jahr 2050 nicht der Islam, sondern das Christentum die meisten Gläubigen auf sich vereinigen und „die Religion von drei Vierteln der Menschheit" sein wird. Wir wissen bereits, dass sich das Gravitationszentrum der christlichen Welt nach Afrika, Asien und Lateinamerika verschoben hat; und zurzeit erleben wir, dass sich „eine neue ‚Christenheit' abzeichnet, die mit den vorangegangenen nicht zu vergleichen und deren Epizentrum Afrika ist". Dieses „Christentum à l'africaine" - die Autorin selbst spricht in Anlehnung an den amerikanischen Historiker Andrew Walls von „einem afrikanischen Standard, der das Christentum von morgen charakterisieren wird" - wird das der unabhängigen und der Pfingstkirchen sein. Abgesehen von den Unterschieden in den Ritualen (Verwendung von gesegnetem Wasser oder Öl und symbolischen Amuletten), den Leitungsämtern („Apostel", „Propheten", „Bischöfe") und der Einstellung zum religiösen Erbe Afrikas stimmen, darin sind sich die Experten einig, die meisten unabhängigen Kirchen, ob sie nun mit dem abendländischen Pfingstlertum in einer historischen Verbindung stehen oder nicht, mit den Pfingstbewegungen insofern überein, als sie dem Geist, der Prophetie oder Zungenrede, der Heilung und dem Exorzismus große Bedeutung beimessen. Die historischen Kirchen misstrauen dieser „Geistreligion" (Allan Anderson) so sehr, dass sie ihre positiven Aspekte verkennen, statt sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Denn die „Geistkirchen" sind als Reaktion auf die Kolonialherrschaft und als Kritik auf die herrschende Gesellschaftsordnung entstanden. Ihre Anhänger bekämpfen die durch die Tradition bedingten Ungleichheiten und Missstände ebenso wie die, die von den postkolonialen Regierungen verursacht werden: den Druck vonseiten der Älteren und der Großfamilie, die Polygamie, die Ausschweifung, die Korruption ... Wenn der Staat kapituliert, übernehmen sie die Verantwortung für das Gesundheits- und Bildungswesen, für die Sicherheit und für die Arbeitswelt und stützen sich dabei auf eine große Zahl von Vereinigungen und Netzwerken. Darin spiegelt sich ein wichtiger Faktor des religiösen afrikanischen Erbes, den die missionarische Evangelisierung nicht hinreichend berücksichtigt hat: Heil - das heißt Gesundheit, Frieden, materieller Wohlstand und Sicherheit für die nachfolgende Generation.

Dennoch können die Kritik an den bestehenden sozialen Normen und der Kampf ums Überleben die Grenzen der „Geistreligion" schwerlich kaschieren. Wenn die Theologie des Wohlstands Geld und Macht zu Kennzeichen des göttlichen Auserwähltseins erklärt, dann rechtfertigt sie die wirtschaftlichen Ungleichheiten ebenso wie das postkoloniale System, das diese verursacht. Gewisse Staatschefs haben das verstanden und sich der Pfingstbewegung angeschlossen. Das Unglück durch das Wirken okkulter Kräfte zu erklären, denen man aufgrund geheimnisvollen göttlichen Eingreifens ausgeliefert ist, stellt für die politische Macht keine Bedrohung dar: „Die afrikanischen Formen des Pfingstlertums preisen die Konversion als neue Art der Autonomie, als einen Lebensstil, mit dessen Hilfe die Ketten der Vergangenheit, der Verschuldung und der Macht zerbrochen werden können. Gleichzeitig propagiert das Pfingstlertum ein Schema, das den Glauben auf eine verblendete und bornierte Frömmigkeit reduziert."[10] Von dieser Verblen-

dung profitieren in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht vor allem die Kirchengründer: Spricht man nicht auch von „Religionsunternehmern" und „Unternehmenskirchen"? Bekanntlich gelten die materiellen Reichtümer eines Konvertiten als „direkt von den ‚spirituellen', aber vor allem von den materiellen Gaben abhängig, die er Gott (oder seinen Vertretern) schenkt und die ihm mit ‚Wohlstand' werden vergolten werden"[11]. Die Kirchen stellen, wenn es um die Macht geht, eine gesicherte Wählerschaft dar. Ist man auf dem besten Weg zu dem, was der kongolesische Theologe Kä Mana als „das Katastrophenchristentum" bezeichnet hat?

Das sind eher düstere Aussichten, und sie gelten weltweit, wenn man Blandine Chelini-Pont Glauben schenkt. Wenn das Christentum anderes zu bieten hat, dann wird man das nicht beweisen können, indem man die doktrinelle Orthodoxie und die alten Liturgien wiederherstellt. Vielleicht muss man das wiederentdecken, was die Anthropologie als das Herzstück der Religion betrachtet: „die Weitergabe des Lebens als Erbe".[12] Für Fabien Eboussi Boulaga ist der Begriff der „traditionellen Religion" ein Pleonasmus: Jede Religion ist „Religion der Tradition", das heißt „das Erbe, das uns in Form von Sitten und Weisen zufällt, um menschlich, als wirklicher Mensch zu leben"[13]. Dies lässt sich bequem an den traditionellen Religionen überprüfen, deren Substanz das nährt, was man die großen Religionen nennt: „Die Existenz ethnischer Religionen", schreibt Edmond Ortigues, „ist die einzige universale religiöse Gegebenheit, nicht nur weil diese traditionellen Religionen überall existiert haben, sondern weil sie auch heute noch mit ihrer volkstümlichen Kraft die großen missionarischen Religionen nähren, die ohne sie nicht lange überlebt hätten".[14] Die gelebte Religion ist nicht die metaphysische Suche nach Wahrheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit; sie ist die Feier und Weitergabe der „geglückten Erfahrung, die den Vorfahren das Überleben und den Nachkommen das Dasein ermöglicht hat"[15]. Ursprungserzählungen, Riten und Institutionen stehen im Dienst „des menschlichen Lebens, das ein unglaubliches und zerbrechliches Depositum und Geschenk ist"[16]. Deshalb geht es nicht darum, eine traditionelle oder nichttraditionelle religiöse Institution wiederherzustellen, andere unter ihrem Banner zu versammeln oder an einem Korpus unverbrüchlicher Wahrheiten festzuhalten. Es geht darum, ein wenig Menschlichkeit hervorzubringen und in der Welt von heute die zärtliche Liebe Gottes erfahrbar zu machen.

[1] Valeer Neckebrouck, *Inculturer dans un contexte de changement. Analyse synchronique,* in: Cahiers de réflexion 5: Les communautés ecclésiales de base et l'inculturation, Kamerun 2003, 60-112.

[2] Vgl. Parick Chabal/Jean-Pascal Daloz, *L'Afrique est partie. Du désordre comme instrument politique,* Paris 1999.

[3] Françoise Raison, *La coutume des ancêtres. Regards sur le XIXè siècle malgache. Regards d'aujourd'hui,* in: Histoire & Missions Chrétiennes 3 (September 2007), Paris 2007, 73. Diese Ausgabe ist der traditionellen afrikanischen Religion gewidmet.

[4] Philippe Denis, *La montée de la religion traditionnelle africaine dans l'Afrique du Sud démocratique,* in: Histoire & Missions Chrétiennes 3, aaO., 125.

[5] Denis, *La montée de la religion traditionnelle,* aaO., 134.

[6] Vgl. Chabal/Daloz, *L'Afrique est partie,* aaO., Kap. V.

[7] Philippe Laburthe-Tolra, *Vers la Lumière? ou le Désir d'Ariel. A propos des Beti du Cameroun. Sociologie de la conversion,* Paris 1999, 428. Für unseren Zusammenhang ist das gesamte sechste Kapitel (421-485) aufschlussreich.

[8] Ebd., 474, 479.

[9] Blandine Chelini-Pont, *Le réenchantement discret des mondialisations religieuses,* in: Esprit (März/April 2007), 161-168. Diese Ausgabe beschäftigt sich mit den aufflackernden religiösen Phänomenen in der Welt und enthält ein Dossier über die Pfingstbewegung.

[10] Ruth Marshall, *L'explosion des pentecôtismes,* in: Esprit (März/April 2007), 206.

[11] Ebd., 199.

[12] Fabien Eboussi Boulaga, *Nostalgie et utopie,* in: Histoire & Missions Chrétiennes 3 (2007), 100.

[13] Ebd., 94, 96.

[14] Edmond Ortigues, *Religions du Livre et Religions de le Coutume,* Paris 1981, zitiert nach Eboussi Boulaga, *Nostalgie et utopie,* aaO., 96.

[15] Laburthe-Tolra, *Vers la Lumière?,* aaO., 434.

[16] Eboussi Boulaga, *Nostalgie et utopie,* aaO., 96.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

# Das Erbe anderer Religionen im Christentum Ostasiens

## Einige Beispiele aus der Geschichte der Christen in China und Japan

Matteo Nicolini-Zani

Wer heute das christliche Leben in China[1], Japan und Korea nur mit einem oberflächlichen Blick betrachtet, wird zunächst vor allem Formen, Weisen vom Glauben zu sprechen und rituelle Praktiken wahrnehmen, die sehr traditionell und typisch westlich geprägt sind: eine Frucht der Verpflanzung eines kulturell lateinischen Christentums in den Fernen Osten. Er wird nämlich kaum unmittelbar und ohne Mühe Elemente erkennen, die dem Christentum jener Länder aus dem Erbe seines kulturellen und religiösen Umfeldes zugewachsen sind. Elemente aus diesem Erbe gibt es nämlich tatsächlich, aber sie können nur bei einem

genaueren Hinblicken und Zurückblicken sichtbar werden. Die Suchbewegung zur Bewertung des Grades und der Typologie von Elementen, die dem ostasiatischen Christentum aus den Religionen - oder richtiger: aus den spirituellen Traditionen[2] - seines Umfeldes als Erbe zugefallen sind, wird also zugleich phänomenologischer als auch geschichtswissenschaftlicher Art sein müssen. Diese Suchbewegung wird sich in vier Schritten vollziehen.

Als das syrische Christentum in China ankam zu einer Zeit, als es sich noch der konstitutiven und nicht zufälligen Notwendigkeit bewusst war, dass es Andersartigem bei sich Gastrecht einräumen müsse, fürchtete es sich nicht, sich andere religiöse Denk- und Redeweisen, besonders die buddhistische und die taoistische, zu eigen zu machen (I). Als dann das Christentum im 16. und 17. Jahrhundert mit jesuitischen Missionaren von neuem nach China kam, zeigte es sich, wenn es sich auch gegen jede religiöse „Ansteckung" im engeren Sinne wehrte, doch offen für eine Anreicherung seines Denkens durch die konfuzianische Ethik und ihren vermuteten Monotheismus (II). Der Darstellung dieser beiden Episoden der Geschichte des chinesischen Christentums folgt eine diachronische Überlegung zu einem Bereich, in dem sich die Einflüsse der Volkstradition deutlicher zeigen, nämlich zum ländlichen Christentum, dessen Physiognomie Ähnlichkeiten mit den chinesischen „heterodoxen Sekten" aufweist (III). Das japanische Phänomen der „verborgenen Christen" (*kakure kirishitan*) schließlich stellt einen Grenzfall dar in der Art und Weise, wie Christen sich der religiösen, ikonographischen und mythischen Denk- und Redeweise Japans (nämlich des Buddhismus, des Shintoismus und der Tradition der Volksreligiosität) angleichen, und deshalb verdient dieses Phänomen eine summarische Beschreibung (IV).

Der von uns gewählte Ansatz zur Erhellung jener Vorgänge, welche die Identität des chinesischen und japanischen Christentums durch die Aufnahme von Elementen aus dem religiösen Erbe jener Völker gekennzeichnet und umgestaltet haben, wird sein Augenmerk vor allem drei wichtigen Bereichen zuwenden: dem (textuellen und ikonographischen) Sprachausdruck, den Riten und den christlichen Institutionen.

## I. Die „leuchtende Lehre" in China vom 7. bis zum 9. Jahrhundert: Das vom Buddhismus und vom Taoismus geprägte Christentum

Wir wissen nur wenig vom Leben und der Organisation der ersten christlichen Gemeinden ostsyrischen Ursprungs[3] im China der Tang-Dynastie (618-907). Was man aber sagen kann - und was zum Abschluss unserer Darlegung noch eine wichtigere Rolle spielen wird -, ist dies: Die wichtigste christliche Institution in jener Zeit scheint das Kloster gewesen zu sein, in dem das Leben der Mönche strukturell dem der buddhistischen Klöster ähnlich sein musste: Nicht von ungefähr wurden die christlichen Klöster im Chinesischen genau so genannt wie

die buddhistischen Klöster, und die Mönche wurden *seng* genannt, also mit demselben Wort wie die buddhistischen Mönche. Dies bedeutet, dass das Christentum, aus institutionellem Blickwinkel betrachtet, das Erbe der Gestalt der religiösen Gemeinschaft übernahm, die zu jener Zeit im chinesischen Reich am höchsten in Blüte stand: der Gestalt des *sangha*, der buddhistischen Mönchsgemeinschaft.

Glücklicherweise kann man aus der wenigen, aber kostbaren christlichen Literatur jener Epoche[4] etwas über ein weiteres von den Christen übernommenes Erbe der östlichen Religionen erfahren: über das Erbe sprachlicher Art, nämlich über die Aneignung des buddhistischen, taoistischen und konfuzianischen Vokabulars. Das am meisten auffallende Beispiel ist die Auswahl der Begriffe, mit denen das Christentum sich in den auf uns gelangten Texten definiert: *fa* („Gesetz", ein buddhistischer Begriff), *dao* („Weg", ein taoistischer Begriff) und *jiao* („Lehre", ein konfuzianischer Begriff). Die in den Texten zumeist verwendete Benennung, *jingjiao* („leuchtende Lehre"), schöpft überdies aus der Lichtsymbolik, die im religiösen Kontext Asiens besonders aussagekräftig ist. Daraus ist leicht zu erkennen, dass eine derartige Sprache dem damaligen Christentum eine weniger institutionelle und lehrhafte Gestalt gegeben hat, sondern im Gegenteil eine „spirituell" geprägte Gestalt: Das chinesische Christentum, das sich als Weg der Erkenntnis und der inneren Zucht, als eine Methode des Voranschreitens auf dem Weg der Kultivierung des Geistes darbot, wurde so Erbe der Gestalt der anderen spirituellen Wege, die Jahrhunderte hindurch den chinesischen Geist geprägt hatten.

Die chinesischen christlichen Texte jener Epoche sind das Zeugnis eines Christentums, das von „Andersheit" geprägt wurde, in dem die Übernahme „andersartiger" Ausdrucksweisen nicht als etwas für die Bewahrung der eigenen Identität Gefährliches empfunden wurde, sondern vielmehr als ein Mittel, den christlichen Glauben im kulturellen und religiösen örtlichen Umfeld zur Sprache zu bringen. Unter diesen Ausdrucksweisen hat die buddhistische gewiss den größten Einfluss ausgeübt.[5] So ist es nicht verwunderlich, wenn man in dieser Literatur buddhistische oder taoistische Epitheta wie *Tianzun* („der Verehrungswürdige des Himmels") oder *Shizun* („der Verehrungswürdige der Welt" findet, die auf Gott und Jesus Christus bezogen werden; ja sogar den chinesischen Begriff *Fo*, womit in der buddhistischen Literatur ein erleuchtetes Wesen bezeichnet wird (ein Buddha). In der Tang-Epoche hat dieser Begriff aber offenbar

*Der Autor*

*Matteo Nicolini-Zani, geb. 1975 in Italien, studierte chinesische Sprache und Literatur. Seine 1999 abgeschlossene Magisterarbeit trägt den Titel: "Christian Academic Studies in Mainland China and the 'Cultural Christians' Phenomenon". Seine wissenschaftlichen Interessen gelten der Geschichte des Christentums in China, vor allem der ersten Phase der christlichen Mission im mittleren und fernöstlichen Asien. Er übersetzte das gesamte Corpus der „chinesisch-nestorianischen" Literatur ins Italienische, erschienen in dem Band: La via radiosa per l'oriente (Magnano 2006). Im Jahr 2000 Eintritt in das Kloster Bose. Er ist beteiligt an einem europäischen Netzwerk zur Unterstützung von Aktivitäten der christlichen Kirchen in China. Anschrift: Monastero di Bose, I-13887 Magnano (BI), Italien. E-Mail: matteo@monasterodibose.it.*

eine semantische Erweiterung erfahren und ist zu einer Art von „transreligösem" Begriff geworden, der zur Bezeichnung der Götter, des Göttlichen, der Gottheit schlechthin verwendet wurde und daher auch auf den christlichen Gott bezogen werden konnte.
Kurz gesagt: Aus der ersten christlichen Literatur in chinesischer Sprache - Ausdruck eines Prozesses der „Inreligionation"[6] *avant la lettre* - erweist sich in aller Deutlichkeit,

*„dass eine metakosmische Religion, das Christentum, innerhalb des Idioms und des Ethos einer anderen metakosmischen Religion, des Buddhismus, eine neue asiatische Identität entwickelt hat. So wurde die christliche Erlösungslehre im Rahmen des Systems der buddhistischen oder taoistischen Weltanschauung dargelegt."*[7]

Es handelte sich hier nicht bloß um eine miteinander geteilte Terminologie, sondern auch um eine miteinander geteilte Symbolsprache. Dass es in den archäologischen und künstlerischen Funden Mittel- und Ostasiens ikonographische Elemente sowohl christlichen als auch buddhistischen, taoistischen und manichäischen Ursprungs gibt, ist eine weitere Bestätigung einer wechselseitigen Befruchtung. Das Beispiel, das diesen Hybridzustand noch besser darstellt und symbolisch die Erinnerung an die Synthese zwischen dem Christentum und religiösen Denk- und Sprechweisen Asiens weckt, ist eine christliche Stele aus Stein aus dem Jahre 781, die in China entdeckt wurde. Ein Kreuz erhebt sich auf einer Basis von gemeißelten Wolken, einem in der taoistischen Ikonographie häufig verwendeten Schmuckelement als einem Symbol des Glücks; und dieses Schmuckelement ist auch ein kosmisches Symbol. Diese Basis, die eingerahmt wird von zwei Zweigen mit lilienähnlichen Blüten (traditionell-christlichen Symbolen der Reinheit und der Heiligkeit), ruht auf einer Lotosblüte, diesem charakteristisch buddhistischen Schmuckelement, dem Symbol des Erwachens aus dem getrübten Bewusstsein dieser Welt zum Licht der wirklichen Wahrheit.

## II. Die „himmlische Lehre" im China des 16. und 17. Jahrhunderts: Wie das Christentum den Konfuzianismus in sich aufnahm

Gewiss ist „der Nestorianismus eine randständige Erscheinung innerhalb der chinesischen Gesellschaft gewesen"[8]. Aber auch das Christentum vom Ende der Ming-Epoche (1368-1644) bis zum Anfang der Qing-Epoche (1644-1911) sollte man als eine chinesisch geprägte randständige Religion betrachten. Dies würde helfen, die grundsätzliche Dynamik in dieser Epoche zu verstehen: jene Dynamik, die der Sinologe Erik Zürcher als Anpassung des Christentums an die herrschende Stellung der chinesischen Kultur, d.h. an die zentrale und dominieren-de konfuzianische Ideologie definiert hat.[9] Dies war tatsächlich die einzige

Möglichkeit für eine randständige Religion wie das Christentum, aufgenommen zu werden innerhalb dessen, was in China als „orthodox" (*zheng* - im religiösen, rituellen und politischen Sinne) und damit als erlaubt betrachtet wurde, nicht aber als „heterodox" (*xie*) und damit als etwas, das so wie die anderen als subversiv beurteilten Sekten verfolgt werden musste.

Worum es hier geht, ist eine systematische Wertung der Art und Weise, wie die von den Jesuitenmissionaren zum Christentum bekehrten konfuzianischen Gelehrten in ihren Schriften die christliche Botschaft entsprechend ihrem kulturellen und geistlichen Hintergrund interpretierten. In diesem Sinne interessieren uns die Veränderungen und Neuinterpretationen dieser Botschaft, insofern diese Veränderungen sich auf die traditionell-chinesische Ideenwelt beziehen. Das Christentum wurde durch die konfuzianische Linse betrachtet und rezipiert, und zwar auf der Grundlage einer fundamentalen Überzeugung: Das Verhältnis der beiden Lehren sei von Kohärenz und Komplementarität bestimmt.[10] Die christliche Lehre, insofern sie kohärent war mit den grundlegenden Lehren des Konfuzianismus, integrierte und ergänzte die Lehren des Konfuzianismus über den Himmel und den Menschen: Diese Überzeugung findet sich wie ein Refrain in den Werken der chinesischen Christen (wie auch der Missionare) dieser Epoche, die das Christentum tatsächlich *tianxue*, „himmlische Lehre", nannten.

Für die konfuzianischen Gelehrten bedeutete Christwerden also nicht, ihr konfuzianisches Erbe aufzukündigen: Auf diese Weise ging das konfuzianische Erbe mittels einer besonderen christlich-konfuzianischen Synthese in das Christentum ein, in dem einige Begriffe, die Teil der kanonischen konfuzianischen Tradition waren, im Sinne christlicher Begriffe neu interpretiert wurden. In der Sicht dieser konfuzianischen Christen stellte diese Neuinterpretation keine gewagte und gefährliche Neuerung dar, sondern eine Rückkehr zu den Lehren der alten chinesischen Weisen.

Im Mittelpunkt dieser Synthese steht zweifellos die Personalisierung des chinesischen Begriffs eines abstrakten und unpersönlichen „Himmels" (*Tian*) in Gestalt eines personalen und als Schöpfer verstandenen „Herrn des Himmels" (*Tianzhu*) oder eines „Souveräns in der Höhe" (*Shangdi*). Die Entscheidung, das Christentum *Tianzhu jiao* („Lehre vom Herrn des Himmels") zu nennen, ist die bezeichnende Konsequenz davon: Diese Benennung ist bis in unsere Zeit weitervererbt worden, da das katholische Christentum auch heute noch mit diesem Begriff bezeichnet wird. Wenn auch der Begriff eines Schöpfergottes dem chinesischen Denken fremd war, so sind zwei andere Gottesbilder dem Christentum augenscheinlich aus dem chinesischen Kontext vermittelt worden: Gott als „großer Vater/große Mutter" (*da fumu*) und „großer Regierender" (*da jun*).

Das aber hatte eine nicht unerhebliche Konsequenz: Die Betonung des „konfuzianischen Monotheismus", gewiss auch noch verbunden mit der Tatsache, dass Chinesen es schwer haben, im chinesischen Kontext die Inkarnation und das Leiden Christi sowie die von ihm bewirkte Erlösung zu verstehen, hat dazu geführt, diese Themen im Christentum dieser ersten chinesischen katholischen Autoren auf einen zweitrangigen Platz zu verweisen:

*„In den Schriften dieser christlichen Gelehrten spielt die Inkarnation nur eine zweitrangige Rolle. In diesen Texten wird die Person Jesu in den Schatten der dominierenden Gestalt des Herrn der Himmel gerückt, bis hin zu dem Punkt, dass die Inkarnation in manchen ihrer Werke überhaupt nicht vorkommt, da der Lehrinhalt offensichtlich reduziert ist auf etwas, was man als ‚konfuzianischen Monotheismus' bezeichnen kann, in dessen Mittelpunkt die göttliche Vergeltung steht."*[11]

Ein letztes konfuzianisches Erbe im chinesischen Christentum, das erwähnenswert ist, ist die Übernahme gewisser in Kreisen des Neokonfuzianismus jener Epoche weitverbreiteter Praktiken der Selbstprüfung oder Gewissenserforschung. Eine praktische Übereinstimmung zwischen Christentum und Konfuzianismus auf der Ebene der „Kultivierung seiner selbst" (*xiushen*) hat die Herausbildung eines chinesischen Christentums als Weg zur geistlichen und daher auch moralischen Selbstvervollkommnung noch zusätzlich gefördert.[12]
Nach Meinung einiger Gelehrter dürfte eine solche Interpretation des chinesischen Christentums mittels des Konfuzianismus, die zur Ethisierung des Christentums nach konfuzianischem Modell geführt hat, auch heute noch die beherrschende Strömung innerhalb des Christentums chinesischer Sprache sein: Das Christentum erschien auf diese Weise einfach als eine andere Form ethischer Lehre. Der folgende Paragraph wird zeigen, dass dies in Wirklichkeit nicht dem gesamten Panorama des chinesischen Christentums entspricht.

## III. Das Christentum als chinesische Volksreligion

Ungeachtet der Absichten der Missionare hat sich der chinesische Katholizismus im Lauf der Jahrhunderte verschiedene Elemente der heterodoxen Volkstraditionen zu eigen gemacht. Man hat geradezu von einem „enormen Einfluss, den die chinesische Volkskultur auf die Glaubensvorstellungen und religiösen Alltagspraktiken der chinesischen Katholiken ausgeübt hat", gesprochen.[13]
Ein einfaches Beispiel betrifft die Terminologie. Von den ersten Schriften der katholischen Konvertiten im 17. Jahrhundert an ist nicht zu übersehen, dass die christliche religiöse Terminologie vieles aus der traditionellen Volksreligion absorbiert hat, vor allem aus der buddhistischen. Beispiele sind die Vokabeln *tiantang* („Himmelssaal" zur Bezeichnung des Paradieses) und *diyu* („Gefängnisse der Erde" zur Bezeichnung der Hölle), *tianshen* („Himmelsgeister" zur Bezeichnung der Engel) und *mogui* („böser Geist" zur Bezeichnung des Teufels).
Obwohl Matteo Ricci (1552-1610) und die anderen Jesuiten alle ihre Kräfte dafür aufgeboten hatten, um den katholischen Glauben als einen Teil der konfuzianischen Orthodoxie annehmbar zu machen, ähnelte das Christentum im Lauf einiger Jahrzehnte in den Augen vieler Gelehrter den aus dem Buddhismus und dem Taoismus stammenden heterodoxen Sekten der Volksreligion:

*„Obwohl die katholischen Christen sich nicht als Heterodoxe verstehen wollten, setzte ihre Einordnung unter den heterodoxen Teil der chinesischen Kultur sie schließlich unter Druck, ihr Leben auf eine Weise zu gestalten, die dem der anderen derart eingeordneten religiösen Gruppen ähnelte. Diesen Einfluss kann man erkennen in den Glaubensvorstellungen der katholischen Volksschichten, in den institutionellen Strukturen, und in der allgemeinen Einstellung der Katholiken zur übrigen Gesellschaft [...] Obwohl die Katholiken es ablehnten, sich den besonderen Inhalt der heterodoxen Glaubensvorstellungen des volkstümlichen Buddhismus zu eigen zu machen [...], neigten sie selbstverständlich dazu, innerhalb ihrer eigenen Lehre ähnliche Glaubensvorstellungen zu finden [...] Die chinesischen Katholiken wählten und übernahmen den Teil ihrer Tradition, der ihre Glaubensvorstellungen denen des volkstümlichen heterodoxen Buddhismus strukturell ähnlich erscheinen ließ.“*[14]

Es ist also unbezweifelbar klar, dass es gerade diese Dimension des chinesischen Christentums ist, in der sich eine - wenn auch indirekte - tiefe Prägung durch die Aufnahme von Elementen zeigt, die anderen religiösen Traditionen zueigen sind. Die von Wundern und von Visionen bewirkte Faszination sowie die apokalyptische Dimension des Glaubens sind offensichtlich Elemente einer einzigen und allgemeinen Sicht des Christentums, die mehr von der Suche nach Heil und Heilung beherrscht ist als von der Bemühung um sittliche Vervollkommnung. Schon aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts haben wir Zeugnisse eines solchen volkstümlichen Christentums, die häufige Fälle von Heilung mittels Exorzismen, von Erscheinungen und Wunderheilungen aufweisen, in denen christliche Formulierungen bisweilen mit eigentlich chinesischen Praktiken vermischt sind.[15]

Außerdem sind auch die institutionellen Strukturen der katholischen Gemeinden in China geprägt vom Einfluss der heterodoxen Tradition. So findet z.B. die führende Rolle, welche die Laien immer in den christlichen Gemeinden gespielt haben, interessante Parallelen in den volkstümlichen Gruppen buddhistischen Ursprungs. Noch charakteristischer ist die Rolle, die in ländlichen Christengemeinden den christlichen „Jungfrauen“ zukam, die sich zu einem ehelosen Leben entschlossen, ohne entsprechende Gelübde abzulegen. Sie widmeten sich dem Katechismusunterricht und der Erziehung der Mädchen sowie verschiedenen Formen der Sozialarbeit. Diese Lebensform, die den Frauen eine Rolle im Erziehungswesen zuteilte, die in der konfuzianischen Orthodoxie nur den Männern zukam, hatte ihre Parallelen in den heterodoxen volkstümlichen Sekten. Eine Synthese chinesischer und christlicher Traditionen wird schließlich deutlich sichtbar in der „Christianisierung“ von karitativen Vereinigungen (*hui*), die von buddhistischen Idealen inspiriert war. Gegründet von chinesischen Konvertiten (von denen manche vorher buddhistischen Laienorganisationen angehört hatten) dienten diese Vereinigungen der Stärkung der Gemeinschaft ihrer Mitglieder mittels religiöser Praktiken und Übungen der Nächstenliebe (vor allem in der Hilfe für die Armen und im Bestattungswesen):

*„Sie sind offensichtlich eine einzigartige Kombination der christlichen Lehre von der Nächstenliebe mit einer typisch chinesischen Institution vom Ende der Ming-Epoche [...] An diesen Wohltätigkeitsvereinen wird sichtbar, wie das christliche Denken in einem rein chinesischen Umfeld in praktisches Tun umgesetzt wurde und nicht dazu diente, die traditionellen Wertvorstellungen beiseite zu räumen, sondern sie vielmehr zu stärken."*[16]

Ein solches volkstümliches Christentum, das nicht vereinfachend als eine unreine Form des echten christlichen Glaubens betrachtet werden darf, stellt noch heute eine wichtige Dimension der ländlichen christlichen Gemeinden Chinas dar, seien sie nun katholisch oder protestantisch. Frömmigkeitsformen wie die betonte Marienverehrung[17], Glaubensvorstellungen und -praktiken wie der Glaube an Wunder und Visionen, Eigenheiten der kirchlichen Organisation wie die starke Rolle, die Laien und Frauen spielen, sind in vielen katholischen Gemeinden noch lebendig. Auch die starke Vermehrung von Denominationen der Pfingstbewegung unter den einheimischen Christen ist unter anderem damit erklärt worden, dass die Pfingstbewegung sich gut an die Eigenart der traditionellen chinesischen Volksreligiosität anpasst, welche die übernatürliche, auf Wunder ausgerichtete und millennaristische Dimension betont.[18] Einige Gelehrte haben bemerkt, dass es Parallelen gibt zwischen den christlichen Praktiken im ländlichen und volkstümlichen Milieu und den Praktiken der traditionellen chinesischen (taoistischen und buddhistischen) Kulte:

*„Ihre Organisationsform kennt fließende Übergänge (sie bilden sich, wenn es nötig wird, und sie verschwinden, wenn sie ihre Funktion erfüllt haben, sie brauchen keinen hauptberuflich tätigen professionellen Klerus), sind holistisch (d.h. sie schenken ihre Aufmerksamkeit sowohl der Seele als auch dem Leib) und bedienen sich zumeist nonverbaler Ausdrucksformen (Lieder und ritueller Tänze) und affektiv-emotionaler Erfahrungen (wie Trancezustände). Selbstverständlich unterscheidet sich die christliche Symbolik von all dem, aber wir dürfen nicht allzu eilig die Möglichkeit ausschließen, dass es zwischen ihnen eine wechselseitige Befruchtung und sogar eine aus beiden sich bildende Bewegung gibt. Es gibt fundierte Studien über das Eindringen von Praktiken der Volksreligionen in die christlichen Gemeinden [...] Die chinesischen Gelehrten nennen das ‚volksgemäße Religionisierung' des Christemtums."*[19]

## IV. Die „kakure kirishitan" in Japan: Die verborgenen Christen zwischen Buddhismus und Shintoismus

Im Jahre 1614, nur wenige Jahrzehnte nach der Ankunft der Jesuitenmissionare und der Gründung christlicher Gemeinden in Japan wurden die christlichen Missionare aus Japan verbannt, und bis 1873 konnte der christliche Glaube nur im Verborgenen weitergegeben werden. Die „verborgenen Christen" (*senpuku*

*kirishitan*) der Edo-Periode (1603-1867) waren, um überleben zu können, gezwungen, einen schwierigen Kompromiss als Notlösung zu finden. Dieser bestand darin, auf alle äußeren Bekundungen ihres christlichen Glaubens zu verzichten, an ihrer Stelle buddhistische[20] und shintoistische Riten zu übernehmen und sich auch der Praxis des *efumi* (ausdrückliche Abschwörung, verbunden mit einem Akt des Zertretens eines Heiligenbildes) zu unterwerfen, zugleich aber im Geheimen den eigenen Glauben zu bewahren und ihn im häuslichen Rahmen und in Formen zu bekennen, die es niemandem ermöglichten, sie als Christen zu erkennen.

In dieser Zeit des Lebens im Verborgenen führten die Lebensbedingungen und die Weisen der Weitergabe der christlichen Lehre - über die wir übrigens nur wenig wissen - auch zu einer bemerkenswerten Veränderung ihrer Inhalte, die in großem Ausmaß durch den Einfluss der einheimischen religiösen Traditionen Japans umgestaltet wurden.

Dieser Prozess hat zur Herausbildung der besonderen Religionsauffassung der *kakure kirishitan* (der verborgenen Christen) geführt. Ihre Gemeinden leben auch heute noch auf Kyushu, der südlichsten der großen Inseln, die den japanischen Archipel bilden. Das hatte den Bruch zwischen der christlichen religiösen Lebensform und dem Inhalt des Glaubens zur Folge. Die treue Weitergabe der von den ersten Missionaren gebrachten Lehre von Generation zu Generation garantierte tatsächlich das Beibehalten einiger Formen und religiösen Praktiken, aber die Lehrinhalte wurden nicht ebenso treu weiter überliefert, sondern von solchen ersetzt, die im japanischen Umfeld vertrauter und leichter verständlich waren.

Anfangs geschah dies, weil man aufgrund der Verfolgungen zur Praxis der Tarnung griff, aber dies führte im Lauf der Zeit zum Vergessen der ursprünglichen Überlieferung und zu Prozessen der „Indigenisierung" und der Übernahme örtlicher religiöser Elemente und schließlich zum Verlust der christlichen Inhalte in der Religiosität der zeitgenössischen *kakure kirishitan* und damit zum Verlust ihrer christlichen Identität. So wird mit gutem Recht gesagt, dass zwischen den Inhalten christlichen Ursprungs und den Formen, die diese Inhalte zum Ausdruck bringen sollten, keine Übereinstimmung mehr besteht.[21]

Aber war dieser „erzwungene Synkretismus" nur eine Folge der Tarnung? Wohl nicht nur. Was in der Folgezeit geschah, ist gut zusammengefasst in den Worten von Christal Whelan:

*„Der Prozess des Sichverbergens erforderte eine Strategie, und die* kakure kirishitan, *die von einer vornehmlich buddhistischen Kultur umgeben waren, suchten deren Symbole zu absorbieren, nachzuahmen und gleichzeitig auf neue Weise anzuwenden. Dies war nicht nur notwendig, um zu überleben, sondern es war auch ein Versuch, die eigene religiöse Identität zu bewahren, und zwar paradoxerweise mittels Nachahmung der Identität des Gegners. Diese Strategie war jedoch gefährlich, denn was sich zunächst als eine oberflächliche Adoption darstellt, kann sich bisweilen als die Einleitung eines Prozesses erweisen, der einen fortreißt und der damit endet, dass eben jene Werte, die man mit aller Kraft schützen wollte, verloren gehen."*[22]

In diesem Sinne kann man sagen, dass es im Falle der *kakure kirishitan* der Shintoismus, der Buddhismus und die verschiedenen einheimischen Kulte waren, welche die Christen zu sich bekehrten und nicht umgekehrt. Das war eine „natürliche" Folge einer besonderen Tendenz der japanischen Einstellung zur Religion, die die Begegnung dieses Volkes mit fremden Religionen immer schon gekennzeichnet und beeinflusst hat: nämlich die Überzeugung, dass die verschiedenen religiösen Traditionen einander nie mit dem Anspruch auf ausschließliche Geltung gegenüberstehen, sondern dass sie zusammenleben und einander befruchten können, ohne dies als widersprüchlich oder als Gefährdung der eigenen Identität empfinden zu müssen. Es ist daher „aufgrund dieser Tradition verständlich, dass die *kakure kirishitan* es als selbstverständlich empfanden, ihrer christlichen Praxis Elemente des Shintoismus, des Buddhismus und der alten volkstümlichen Traditionen einzuverleiben."[23]

Ein besonderer Fall der Verschmelzung der christlichen Tradition mit den verschiedenen religiösen Traditionen Japans ist der Haupttext der *kakure*-Religiosität, die Schrift *Tenchi hajimari no koto* („Die Anfänge des Himmels und der Erde"), eine Erzählung, die von der Bibel inspirierte Themen mit Elementen des Buddhismus und des Shintoismus und auch mit Mythen der japanischen Folklore mischt.[24]

Dann aber ist es die rituell-kultische Sphäre, in der sich diese Übernahme japanischer religiöser Elemente besonders deutlich zeigt. Nicht selten finden sich in *kakure*-Häusern neben einem christlichen Hausaltärchen auch noch ein buddhistisches (*butsudan*) und ein shintoistisches (*kamidana*) Altärchen.

Die Gegenstände des *kakure*-Kultes sind aufgrund der Praxis der Tarnung, der sie unterworfen waren, im Allgemeinen auf den ersten Blick nicht zu unterscheiden von denen, die mit dem Buddhismus und der Tradition der Volksreligiosität verbunden sind. Die *kakure*-Riten sind im Umkreis eines Kalendariums angeordnet, das eine seltsame Mischung von Festen christlichen Ursprungs und traditionell japanischen Riten (*matsuri*) darstellt, und sie sind strukturiert nach einem Modell, das die Wiederholung eines immer gleichen Ablaufs von Riten vorsieht, die einem Ablauf ähneln, wie er auch in einem typisch shintoistischen Ritus gegeben ist. Darin kommt den Ahnen eine sehr wichtige Bedeutung zu, deren Verehrung zu den wesentlichen Grundlagen aller in Japan bekannten spirituellen Wege gehört. Außerdem wendet sich der *kakure*-Kult an ein buntscheckiges Pantheon von *kami* („Geistern", „Gottheiten"), deren Eigenschaften viele Gemeinsamkeiten aufweisen mit denen der *kami* des Shintoismus. Die Bestattungsriten schließlich stellen eine deutlich sichtbare Kombination einer buddhistischen Zeremonie und „pseudochristlicher" Elemente dar.[25]

## Schlussbemerkungen

Mit diesem historischen Überblick habe ich zu zeigen versucht, dass die Identität des chinesischen und japanischen Christentums im Laufe der Jahrhunderte un-

terschiedliche und veränderliche Formen angenommen hat. Diese Transformation ist sowohl die Antwort auf das kulturelle, soziopolitische und vor allem religiöse Umfeld des fernöstlichen Asien als auch das Ergebnis unterschiedlicher Weisen der Selbstwahrnehmung der Christen in diesen Ländern. Viele Kräfte, die in der Betrachtung dieser historischen Entwicklungen vor unseren Augen aufgetaucht sind, erweisen sich allerdings auch heute noch als ziemlich wirksam. Noch heute stellen sie Herausforderungen dar für „das Kreuz in der Welt des Lotus".[26] Und die theologische Forschung hat erst in den letzten Jahrzehnten begonnen, davon Kenntnis zu nehmen:

*„Die Begegnung des reichen spirituellen Erbes der asiatischen Religionen [und des Christentums] hat dazu geführt, dass heute theologische Traditionen, die sich auf das kulturelle und religiöse Erbe dieser Religionen gründen, sichtbar geworden sind [...] Seit das Christentum versucht, inmitten der [unterschiedlichen] Kulturen, Religionen und philosophischen Traditionen zu leben und auf die gegenwärtigen und zukünftigen Herausforderungen zu antworten, wird es daher fortfahren, transformiert zu werden."*[27]

[1] Dem Thema „China und das Christentum - eine neue Phase der Begegnung" war kürzlich schon ein Heft von CONCILIUM gewidmet: Heft 2 im 44. Jahrgang (2008), hg. von Felix Wilfred, Edmond Tang und Georg Evers.

[2] Der Begriff „Religion" ist der spirituellen Sprache des fernöstlichen Asien nicht vertraut. Diesem Begriff, der dort erst in jüngster Zeit vom Westen her bekannt geworden ist, hat Ostasien immer die Begriffe „Weg" (chinesisch *dao*, japanisch *do*) und „Lehre" (chinesisch *jiao*, japanisch *kyo*) vorgezogen, Begriffe, die den geistlichen Weg beschreiben, den der Jünger/die Jüngerin in den Fußspuren eines Meisters (Buddha, Laotse, Konfuzius) zurücklegt oder den derjenige geht, der eine asketische oder innere Zucht übt. Wenn daher das Christentum bei seiner Ausbreitung im Umfeld des fernöstlichen Asien in Berührung mit diesen spirituellen Wegen gekommen ist und sich von ihnen in einem gewissen Maße hat formen und „anstecken" lassen, ist es vorzuziehen, innerhalb seiner Lebenswelt eher von Elementen eines spirituellen Erbes oder einer Ethik als von Elementen aus einem religiösen Erbe zu sprechen.

[3] Diese Gemeinschaften werden für gewöhnlich, wenn auch unangemessen, als „nestorianisch" bezeichnet.

[4] Die christliche Literatur dieser Epoche wird in Übersetzung angeboten in: Matteo Nicolini-Zani, *La via radiosa per l'oriente: I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII-IX)*, Magnano 2006.

[5] Man darf nicht vergessen, dass vom 7. bis zum 9. Jahrhundert die buddhistische Denk- und Redeweise der dominierende Code in Zentral- und Ostasien war und dass daher die Übernahme von buddhistischen Begriffen und Formulierungen in die christlichen Texte in vielen Fällen kaum zu vermeiden war. Die Tatsache, dass das Christentum nicht auf eine Sprache zurückgreifen konnte, die schon vorher in China entstanden wäre, muss daher diese ersten Christen gezwungen haben, sich jenes sprachlich-religiösen Codes zu bedienen.

[6] Zu diesem Thema der „Inreligionation" vgl. Andrés Torres Queiruga, *Den Pluralismus neu denken: von der Inkulturation zur Inreligionation*, in: CONCILIUM 43 (2007/1), 90-99.

[7] Roman Malek, *Faces and Images of Jesus Christ in the Chinese Context: Introduction*, in: ders. (Hg.), The Chinese Face of Jesus Christ, Bd. I, Sankt Augustin 2002, 36.

[8] Nicolas Standaert (Hg.), *Handbook of Christianity in China, I: 635-1800*, Leiden/Boston/Köln 2001.

[9] Vgl. Erik Zürcher, *Jesuit Accomodation and the Chinese Cultural Imperative*, in: D. E. Mungello (Hg.), The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning, Nettetal 1994, 31-64.

[10] Nach einem berühmten Ausspruch des Christ gewordenen konfuzianischen Gelehrten Xu Guangqui (1562-1633) war das Christentum imstande, „den Konfuzianismus zu integrieren und den Buddhismus zu ersetzen" (*bu ru yi fo*). Dieses Motto ist mit geringen Variationen in vielen christlichen Texten jener Epoche wiederzufinden.

[11] Erik Zürcher (Hg. und Übersetzer), *Konduo richao: Li Jiubao's Diary of Oral Admonitions. A Late Ming Christian Journal*, Bd. I, St. Augustin/Brescia 119.

[12] Vgl. Standaert (Hg.), *Handbook of Christianity in China*, aaO., 655-659.

[13] Richard P. Madsen, *Beyond Orthodoxy: Catholicism as Chinese Folk Religion*, in: Stephen Uhalley Jr./Wu Xiaoxin (Hg.), China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future, London 2001, 243.

[14] Ebd., 241-243.

[15] Vgl. Erik Zürcher, *The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript*, in: G. Naundorf (Hg.), Religion und Philosophie in Ostasien, Würzburg 1985, 375f; Jacques Gernet, *Chine et christianisme: la première confrontation*, Paris 1982, 113-142.

[16] Standaert (Hg.), *Handbook of Christianity in China*, aaO., 458.

[17] Bis in unsere Tage haben die Chinesen immer eine große Verehrung für Maria gezeigt, die oft mit den Gesichtszügen und der Kleidung einer chinesischen Gottheit dargestellt wird. Die Marienverehrung wurde auch verbunden mit apokalyptischen Visionen und wunderbaren Ereignissen (wie ihren Erscheinungen an verschiedenen Orten, die dann als Heiligtümer zum Ziel von Wallfahrten wurden).

[18] Vgl. Gao Shining, *Twenty-first Century Chinese Christianity and the Chinese Social Process*, in: China Study Journal 15 (2000/2-3), 14-18; Deng Zhaoming, *Indigenous Chinese Pentecostal Denominations*, in: China Study Journal 16 (2001/3), 5-22.

[19] Edmond Tang, *"Yellers" and Healers - Pentecostalism and the Study of Grassroots Christianity in China*, in: China Study Journal 17 (2002/3), 29.

[20] Auch infolge der 1659 verfügten erweiterten Geltung des *terauke seido*, durch den jede Familie verpflichtet wurde, sich als zu einer buddhistischen Tempelgemeinde gehörig registrieren zu lassen.

[21] Vgl. Christal Whelan, *Loss of the Signified among the Kakure Kirishitan*, in: Japanese Religions 19 (1994), 82-105.

[22] Christal Whelan, *Religion Concealed: The Kakure Kirishitan in Narushima*, in: Monumenta Nipponica 47 (1992/3), 370f.

[23] Ann M. Harrington, *Japan's Hidden Christians*, Chicago 1993, 134.

[24] Vgl. Christal Whelan, *The Beginning of Heaven and Earth: The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, Honolulu 1996; Géraldine Antille, *Les chrétiens cachés du Japan: traduction et commentaire des »Commencements du Ciel et de la Terre«*, Genf 2007.

[25] Zu einer erschöpfenden Darstellung und Diskussion der religiösen Welt der *kakure* siehe Stephen Turnbull, *The Kakure Kirishitan of Japan: A Study of Their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*, in der Reihe „Japan Library", Richmond 1998.

[26] *The Cross in the Lotus World* ist der Titel der neuen Trilogie des taiwanesischen Presbyteraners Song Choan-Seng.

[27] *Religious Plurality and Christian Self-Understanding:* Ein nichtoffizielles Dokument des

Ökumenischen Rates der Kirchen. Vgl. www.oikumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/fo_religiouspluralityandchristianself-understanding.pdf.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht



# Das Erbe des Hinduismus und das indische Christentum

Felix Wilfred

> Zur Befriedigung jedes echten Forschers soll nicht nur festgestellt, sondern bewiesen werden, dass die romanischen Hindus [die indischen Katholiken], was ihren Intellekt, ihre Gewohnheiten und Moralvorstellungen angeht, sich von den Heiden nicht im geringsten unterscheiden.
> *Robert Caldwell, protestantischer Missionar in Indien im 19. Jahrhundert*[1]

Die Stadt Benares in Nordindien ist eine der ältesten Städte der Welt. Seit fast drei Jahrtausenden ist sie ununterbrochen bewohnt.[2] Sie ist auch eine Stadt, die uns die lebendige Tradition und das Erbe des Hinduismus, wie sie in ganz Südasien zu beobachten sind, leibhaftig vor Augen stellt. Setzt man christliche Glaubensüberzeugungen, Praktiken und Gottesverehrung zum Hinduismus in Beziehung, dann kommt man nicht umhin, diese lebendige Tradition des Hinduismus mit ihren unzähligen klassischen und volkstümlichen Formen in die Überlegungen einzubeziehen. Tatsache ist aber auch, dass es über den Umfang und die Art von Beziehung, die das Christentum zum Hinduismus herzustellen vermag, keine Einmütigkeit gibt.[3] In dieser kurzen Übersicht werde ich auf solche theoretischen Debatten nicht näher eingehen, sondern mich auf den Einfluss beschränken, den die lebendige Hindu-Tradition tatsächlich und oft unmerklich auf die Ausformung eines indischen Christentums ausgeübt hat und weiter ausübt.

In der Entwicklung eines indischen Christentums lassen sich drei unterschiedliche Ansätze feststellen. Der erste, der allgemein am meisten einleuchtet, ist der Prozess der *Inkulturation.* Dieser Ansatz meint den Versuch auf Seiten der institutionellen Kirche, Elemente der vom Hinduismus geprägten indischen Kultur herauszugreifen, mit denen man christliche Glaubenformeln, Riten usw. zum Ausdruck bringen und feiern könnte. Dieser Ansatz ist freilich mit einer Reihe von Schwierigkeiten geplagt, angefangen von der fast unmöglichen Aufgabe, zwischen dem, was im Hinduismus kulturell und was religiös ist, zu differenzie-

ren. Darüber hat es in den letzten Jahrzehnten in der indischen Kirche eine ernsthafte Kontroverse gegeben. Die ständige Sorge auf Seiten der offiziellen Kirche, den rechten christlichen Glauben zu bewahren, hat diesen Inkulturationsprozess in jüngster Zeit verkümmern lassen.

Ein zweiter Ansatz geht von den Christen selbst, ihrer tagtäglichen Praxis aus, den christlichen Glauben und christliche Gottesdienstformen vom Umfeld ihrer hinduistischen Tradition her in einem gleichsam osmotischen Prozess in sich aufzunehmen. Historisch gesehen ist das in der unumkehrbaren Tatsache begründet, dass es im Leben von Konvertiten zwischen der hinduistischen Tradition und dem christlichen Glauben immer schon eine *Kontinuität* gegeben hat. Trotz der öffentlichen Herabsetzung des Hinduismus durch die Missionare und trotz ihrer Anstrengungen, zwischen dem Hinduismus und dem Christentum eine *Diskontinuität* herzustellen, führte der Weg zur Annahme des christlichen Glaubens und Lebens beim Volk über das Erbe des Hinduismus. Wie sehr auch die Missionare versuchten, die Konvertiten ins Netzwerk der Mission einzubinden, damit sie nicht vom heidnischen Glauben angesteckt würden, so ist und bleibt es doch eine Tatsache, dass die überwältigende und allgegenwärtige Präsenz des Hinduismus auf Leben und Glauben der Christen ihren Einfluss ausübte. Das ist auch der Grund, der einen so begeisterten Missionar wie Abbé Dubois nach 30-jähriger harter Arbeit in Indien zur Verzweiflung trieb und ihn sagen ließ, es sei nutzlos, den Hindus das Evangelium zu predigen.[4]

Ein dritter Prozess setzt bei engagierten Hindus an, um ihnen das Christentum zu erläutern und sein Erbe deren eigener religiöser Erfahrungswelt zuzuordnen. Vertreter dieses Trends wären etwa Gandhi und der Mystiker Ramakrishna, dessen Christusinterpretation im Licht des Hinduismus breite Schichten des indischen Volkes beeinflusst und ihnen Christus näher gebracht hat als das, was die Missionare in fünfhundert Jahren des Predigens geschafft haben. Heute gibt es in einigen Teilen Nordindiens unter den Hindus sogar eine Bewegung namens „Khristubhaktas" - eine Bewegung von Hindu-Anhängern Jesu Christi.[5]

## Zwei Grundpfeiler des hinduistischen Denkens über das Göttliche

Zuallererst einmal wäre festzuhalten: Die hinduistische Konzeption des Göttlichen hat auf das Christentum in Indien einen großen Einfluss ausgeübt. Es gibt zwei Denkrichtungen und Orientierungen im Hinduismus, die das Geheimnis des Göttlichen, den Menschen und das Universum zueinander in Beziehung setzen. Nach der einen Richtung (*advaita*) ist die Beziehung von Gott und Universum weder eine noch zwei (Nicht-Dualität). Gerade diese Erkenntnis der letzten Einheit der Gesamtwirklichkeit sowie der Einheit des Selbst mit Brahman bzw. der Gottheit ist es, womit man die Welt der Dualität von sich wirft, die lediglich eine von Unwissenheit verursachte Illusion ist. Da das letzte Geheimnis namen-

und gestaltlos ist, kann es auch keine ein für alle Mal festgefügte Gottesvorstellung bzw. kein eigentliches Gottes*bild* geben. Jede Konzeption und jedes Bild müssen transzendiert werden. Diese Schule übte großen Einfluss auf die Entwicklung der indischen christlichen Theologie aus, die - und das ist gerade das Faszinierende - von Hindus ausging, die sich von Jesus Christus angezogen fühlten.[6]

In praktisch allen Kernfragen indisch-christlichen Denkens wie etwa der Anthropologie, der Person und Botschaft Jesu, des Geheimnisses der Trinität, der Inkarnation usw. war der Einfluss dieser Schule von tiefgehender Wirkung. Jesus Christus zum Beispiel wurde, entsprechend diesem Erbe indischer Philosophie, als jemand interpretiert, der die volle Einheit mit der Gottheit verwirklichte. „Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30) bedeutete dann, dass Jesus jene höchste Erfahrung von Glückseligkeit bzw. *moksha* hatte, welche die Hindus nach dieser Schule für das höchste Ziel des Lebens halten. Er habe uns mit seiner Erfahrung den Weg zum Letzten Geheimnis gewiesen und sei in diesem Sinne der *Guru*, dessen Aufgabe es ist, uns die Schritte dorthin zu lehren. Dieses Lehren findet nicht so sehr in der äußerlich sichtbaren Welt statt, sondern innerlich, im wirklich tiefsten Herzensgrund. Den christlichen Glauben im Spiegel des philosophischen Erbes des Hinduismus zu interpretieren hat vieles mit der Vision einiger christlicher Denker gemeinsam - wie etwa der des Pseudo-Dionysius, mit frühchristlichen Schriftstellern wie Maximus dem Bekenner (und der byzantinischen Theologie insgesamt) und mit ihrer Konzeption der *theosis* (Vergöttlichung), mit Meister Eckhart und seiner Einheitsvorstellung und auch mit der mystischen Ausrichtung eines Johannes vom Kreuz.[7]

Die andere hinduistische Schule sieht die Beziehung des Menschen und des Universums zu Gott als Beziehung zu einer göttlichen Person (*visistadvaita*). Diese Vorstellung inspirierte eine Bewegung des *bhakti*, d.h. einer persönlichen Frömmigkeit, die Gott in tiefer Liebe, Treue und Anhänglichkeit ergeben ist. Die Beziehung des Gläubigen zu einem persönlichen Gott hat eine reiche spirituelle Tradition hervorgebracht, die die göttliche Liebe und Gnade und die Selbstüberantwortung der Gläubigen in leidenschaftlicher Liebe an ihren Herrn thematisiert. Es ist dieselbe theistische Tradition Indiens, die von *avatar* spricht, d.h. von der mitfühlenden Herabkunft Gottes, um gegen die Übel einzuschreiten und die Welt zu retten.[8] Und tatsächlich spricht die Bhagavad-Gita, das Heilige Buch der

*Der Autor*

*Professor Dr. 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 „Prophetischer Zorn – weisheitliches Mitgefühl" in Heft 1/2009. Anschrift: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras 600005, Indien. E-Mail: felixwilfred@gmail.com.*

Hindus, in einer ihrer bedeutendsten Passagen von der Verheißung der Wiederkunft Gottes:

*„Stets wenn Verbrechen sich erhebt,*
*Und Frömmigkeit zu wanken droht,*
*Erschaffe ich mich selbst erneut*
*Durch meines Willens Machtgebot.*
*Ich schütze den, der tugendhaft,*
*In jedem Weltenalter neu*
*Begründe ich, was recht und gut."*[9]

Diese Grundstruktur hinduistischen Denkens diente als interpretativer Schlüssel für die Entwicklung eines eigenständigen indischen Zugangs zur Christologie, Gnadentheologie, Eschatologie usw. Es war diese Gottesvorstellung, die unzählige volkstümliche religiöse Ausdrucksformen des Hinduismus inspiriert hat, wonach sich mehr als nach jeder anderen Vorstellung die indisch-christliche Volksfrömmigkeit und Formen religiöser Hingabe ausgerichtet haben.

## Hinduistische Göttinnen und Maria

Unbestritten misst keine andere religiöse Tradition der weiblichen Dimension im Göttlichen so viel Bedeutung zu wie der Hinduismus. Diese Tradition übt ebenfalls ihren starken, ganz eigenen Einfluss auf das indische Christentum aus. Im Hinduismus gibt es Göttinnen wie Saraswati und Lakshmi, die besonnen sind und das Weibliche betonen und es gibt andere wie Kali und Durga, die heißblütig und bösartig sind. Während die Ersteren das sanfte und fürsorgliche Gesicht des Weiblichen darstellen, zeigen die Letzteren die kraftvolle und wild beschützende Funktion, die nicht weniger mütterlich ist. Vom Hintergrund dieser hinduistischen Tradition her bringen Christen Maria mit der sanften und freundlichen Göttin in Verbindung, es fehlt ihnen aber die andere Dimension des Weiblichen. So stellt Kalpana Ram aufgrund ihrer Feldstudie fest:

*„Obwohl die Jungfrau Maria in ihrer komplexen Beziehung zu Krankheit und Besessenheit an einigen der charakteristischen Eigenschaften der Dorfgottheiten teilhat, bleibt sie doch größtenteils heiter, lächelnd, stets sanftmütig und verkörpert die Idee reinsten Wohlwollens des mütterlich Weiblichen [...] unbefleckt von Zorn oder Begehren. Diese ‚Reinigung' des offiziellen Bildes des Weiblichen durch die Kirche war nur insofern erfolgreich, als sie die ungeordneten und widerspenstigen Elemente der Weiblichkeit in den Untergrund abdrängte, wo sie dann auf eine Hindu-Göttin projiziert wurden."*[10]

Die hinduistische Kultur des Weiblichen ist so kraftvoll, dass Christen und Christinnen sich mancherorts zum Ausgleich für das Fehlen weiblicher Energie

wie der *sakti* (Macht) in die Tempel der Ehrfurcht einflößenden Göttin Kali oder Eseki begeben und auf diese Weise in ihrem Leben und ihrer Gottesverehrung ein umfassenderes Verständnis der weiblichen Dimension im Göttlichen Geheimnis an den Tag legen.

## Entsagung und Ashrams

Eines der tragenden Paradigmen des Hinduismus ist die Kultfigur des Entsagenden. Entsagung verbirgt sich hinter einer Vielzahl von Begriffen und Praktiken. Das Sanskrit-Wort *tapas,* das Entsagung andeutet, meint wörtlich *Hitze, Eifer* oder *kreative Energie.* Entsagung facht im Gegensatz zu den äußeren Opferfeuern der Veden ein inneres Feuer an. Um auch wirklich zu einer Erfahrung des Göttlichen (*brahmaanubhava*) zu gelangen, ist Entsagung eng an Schweigen und Kontemplation gebunden. Ein Leben, das dieses Ideal verkörpert, heißt *sannyasa* und die Umgebung, in der es gelebt wird, ist der *Ashram,* der durch seine einfache und enthaltsame Lebensweise gekennzeichnet ist. In den letzten Jahren seines Lebens hat sich Gandhi dem Ashram von Wardha im Nordwesten Indiens angeschlossen.

Der Ashram war einer der Faktoren, die zur Ausprägung eines christlichen Lebens durch das hinduistische Erbe wesentlich beigetragen haben.[11] In der Tat hat sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, als Brahmabhandav Upadyaya den Ashram als ideales Projekt einer christlichen Lebensform entworfen hat, die Anzahl christlicher Ashrams stetig vermehrt. Im 20. Jahrhundert inspirierte dieses Ideal Jules Monchanin, Henri Le Saux[12], Bede Griffiths[13] und andere dazu, Ashrams ins Leben zu rufen, und in diesen Meditationszentren begegneten viele, die aus dem Westen auf der Suche nach Spiritualität aufgebrochen waren, den Idealen des Hinduismus. Eine Relektüre ihres christlichen Glaubens im Lichte der Erfahrungen mit dem Hinduismus gab einigen von ihnen den Anstoß, mit neuen Augen tiefer in den eigenen Glauben einzudringen. Nach Amalorpavadass, dem Gründer des Anjali-Ashram in Mysore,

*„verkörpert er [der Ashram] in seinem Lebensstil alle Ideale indisch-christlicher Spiritualität. Er ist ein Zustand bzw. ein Ort intensiver und nachhaltiger Suche nach dem Absoluten durch eine Gruppe von Personen um und unter der Anleitung eines Guru [...] Er ist ein Ort, wo Menschen,* vor *allem anderen, Gott erfahren können."*[14]

Das Ideal von Entsagung und Enthaltsamkeit, das der Ashram verkörpert, findet sich auch in volkstümlichen religiösen Ausdrucksformen wieder. Pilgerfahrten und Fasten orientieren sich bei indischen Christen stark an hinduistischen Praktiken. Die Menschen fasten viele Tage, bevor sie eine Pilgerreise zu verschiedenen Schreinen antreten, da nach hinduistischer Tradition eine Pilgerreise stets mit Entbehrungen verknüpft ist.[15] Hindus wie indische Christen sind allgemein davon überzeugt, dass Enthaltsamkeit und Entsagung eine reinigende Wirkung haben und eine Quelle von Kraft und echter Kreativität sind.[16] Dies ist auch der

Grund, weshalb die Veden ein Loblied auf das Opfer singen. In der einen Erzählung ist von einer Selbstzerteilung und Selbstopferung von *prajapati* (des Herrn der Schöpfung) die Rede, wodurch das gesamte Universum ins Dasein getreten sei.[17] Doch nicht nur der Eintritt aller Dinge ins Sein, sondern auch und gerade die Erhaltung der Gesamtwirklichkeit sind im Opfer enthalten - menschliches, gesellschaftliches und kosmisches Sein können nur durch Opfer und Entsagung zustande kommen.

## Spirituelle Individuation und hinduistisch-christliche Spiritualität

Der traditionelle Ansatz hinduistischer Spiritualität ist nicht vorrangig gemeinwohlorientiert, sondern richtet sich streng am Einzelnen aus. Jede einzelne Person hat die Berufung, sein bzw. ihr eigenes spirituelles Profil im Dialog mit den tieferen inneren Bedürfnissen und in Reaktion auf die äußeren Umstände zu entwickeln. Von dieser Praxis leitet sich auch die Akzeptanz eines Pluralismus ab. Und diese Praxis ist auch der Hintergrund für die Annahme des Christentums im Zusammenhang mit dem eigenen spirituellen Suchen. Das dem Einfluss des Hinduismus ausgesetzte indische Christentum möchte nicht als bloß „großartige Erzählung" verstanden werden, sondern sieht sich selbst im ständigen Dialog mit der eigenen existentiellen Situation, wobei bestimmte Aspekte des christlichen Glaubens mehr und andere weniger angenommen und gelebt werden. Auf diese Weise haben viele indische Christen tendenziell die gleiche Art von Einstellung, wie sie hinduistische Anhänger von Christus wie Gandhi hatten, für die die Bergpredigt und das Kreuz die spirituelle Nahrung waren, die sie am meisten anzog.

Auf viele Hindus übte die mystische und kontemplative Tradition des Christentums, wie wir sie bei Pseudo-Dionysius, Meister Eckhart, Johannes vom Kreuz und anderen vorfinden, eine große Anziehungskraft aus. Christen ihrerseits haben über die Rolle, die der menschliche Körper bei ihrer spirituellen Suche spielt, viel hinzugelernt. Eigentlich ist der Hinduismus gegen jede Aufspaltung in Körper und Seele. Beide, Körper wie Seele, werden als einzige einheitliche Realität in der Erfahrung und Begegnung mit dem Göttlichen zum Leben erweckt. Die Praxis des *Yoga* aus der hinduistischen Tradition und des *Vipasana* aus der buddhistischen Tradition sind zu wichtigen Bestandteilen der indisch-christlichen Spiritualität geworden, da sie eine Hilfe zur Selbsterkenntnis wie zur Erkenntnis des göttlichen Geheimnisses sind. Thomas Merton entdeckt etwas ganz Ähnliches in der christlichen Tradition, wenn er bemerkt: „Offen gesagt, ist Zen nichts anderes als Johannes vom Kreuz ohne das christliche Vokabular."[18] Praktiken wie das *Yoga* helfen, sich zu sammeln bzw. das zerstreute Ich in die Einheit zurückzuholen und zielstrebig voranzuschreiten.[19] Die Mystik der *advaita*-Tradition wird in christlichen Ashrams intensiv gepflegt. Eine Mystik findet sich aber auch in der *bhakti*-Tradition - bzw. der Tradition von Hingabe und Liebe.

## Durchlässige Grenzen

Die Überzeugung des Hinduismus, dass jeder seinen eigenen spirituellen Weg zu gehen und seinen eigenen Prozess spiritueller Osmose zu durchlaufen hat, lässt uns leichter verstehen, warum diese Tradition in der Frage der religiösen Identität keine starren Grenzen kennt. Da diese fließend und durchlässig sind, öffnet sich ein Raum für ein plurales Verständnis von rituellen Formen der Gottesverehrung. Für manche Kulturen und Zivilisationen ist ein auf der Ebene von Glaubensinhalten erreichter Konsens wichtig, um am gleichen Ritual teilzunehmen. In der indischen Tradition braucht man das nicht. Hindus behaupten nicht, man müsse erst in den Glaubensfragen übereinstimmen, ehe man an anderen rituellen Handlungen teilnehmen könne. Symbole und Rituale sind polyvalent und bieten ein weites semantischen Feld, was übrigens auch die moderne Hermeneutik mit Blick die Interpretation von Texten bestätigt, die über das vom Verfasser Gemeinte hinausgeht.

Menschen mit unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen können durchaus an den gleichen rituellen Handlungen teilnehmen, wobei jeder seine bzw. jede ihre persönliche Bedeutung in das Ritual hineinlegt. Zweitens sind Rituale als symbolische Ausdrucksformen wie Fenster zum unaussagbaren Geheimnis der letzten Wirklichkeit. Ein solcher Ansatz ermöglicht es den Hindus ohne Weiteres, an den Ritualen von Menschen teilzunehmen, die von anderen religiösen Traditionen herkommen, und daraus spirituellen Gewinn zu ziehen. Und tatsächlich könnte man leicht feststellen, dass eine nicht unerhebliche Anzahl von Hindus an eucharistischen Gottesdiensten und anderen liturgischen Feiern in den katholischen Schreinen Indiens teilnehmen und bisweilen sogar die Christen an Zahl übertreffen. Für sie sind die Grenzen zwischen religiösen Traditionen durchlässig, und was letztlich zählt, ist die Begegnung mit dem unerforschlich Göttlichen. Von solchen Erfahrungen her kommt man nicht umhin, die traditionelle Theologie der *communicatio in sacris* viel radikaler zu überdenken als das in ökumenischen Kreisen der Fall ist. Hier liegt, so will es scheinen, ein bedeutsamer Ansatzpunkt für eine tiefere Begegnung zwischen Hindus und Christen.

## Der Einfluss der mythischen Welt des Hinduismus

Die Erfahrung der Letzten Realität überschreitet den Bereich intellektueller Erkenntnis und logischen Denkens. Die Sprache, mit der sich die in diesen Erfahrungen intuitiv geschaute Wahrheit annäherungsweise wiedergeben lässt, ist die der *Mythen.* In ihnen kommt die Fähigkeit der menschlichen Imagination zum Zuge, für die Unzulänglichkeit der Vernunft einen Ausgleich zu schaffen. Der Hinduismus ist umhüllt von einer Welt der Mythen mit ihren 330 Millionen Göttern. Die Vorliebe für das Mythische ist auch in das Leben und die Praxis indischer Christen mehr und mehr eingedrungen, was sich wiederum in volkstümlichen Praktiken und der Heiligenverehrung deutlich erkennen lässt.

Die *mythische* Dimension der hinduistischen Tradition war ein wichtiges Mittel, um zu einem besseren gegenseitigen Verständnis unter den religiösen Sekten und Gruppen zu gelangen. Die Götter und Heiligen der unterschiedlichen religiösen Traditionen werden als miteinander verwandt angesehen, und daraus entsteht unter religiösen Gruppen eine Inspiration zur Einheit in der Gesellschaft. Der Einfluss dieser Tradition wird auch darin ersichtlich, dass Christen in ihre Mythen rund um ihre Marien- und Heiligenschreine - also in ihre christlichen Erzählungen - auch hinduistische Mythen und Akteure eingeflochten haben. Der bruchlose Übergang, den wir zwischen hinduistischer und christlicher Tradition beobachten, eröffnet auf Seiten der Hindus einen Freiraum, ihrerseits „Schutzgottheiten" - Heilige - der christlichen Tradition zu übernehmen. Die mythische Welt ließ auf der lokalen Ebene soziale Eintracht und gegenseitiges Verständnis entstehen. So betrachten zum Beispiel Christen im kleinen Fischerdörfchen von Mantaikatur Putur an der Südspitze Indiens die Heilige Lucia, ihre Patronin (örtlich bekannt als *Kannamma*), als die Schwester der Göttin Bhagavati vom Tempel im Nachbardorf.

Ein solcher Einfluss des hinduistischen Erbes auf die Entstehung volkstümlicher Formen des Christentums wurde nicht zuletzt durch die Gunst der örtlichen Machthaber ermöglicht. Für die Machthaber führte dieser Prozess zu einem einträchtigen Miteinander unter den verschiedenen religiösen Gruppen und erhöhte damit ihr Ansehen, da die Schreine als Quellen von Macht galten, und Macht müsse man sich, ihrer Einschätzung nach, stets zunutze machen, ganz gleich woher sie komme. In ihrer bekannten Untersuchung bestätigt Susan Bayly die Rolle, die hinduistische Machthaber beim kulturellen Anpassungsprozess des Christentums gespielt haben:

*„Diese Phase früher staatlicher Begünstigung ebnete im späten 18. und 19. Jahrhundert den Weg für die weite Verbreitung eines formal europäischen, auf Missionierung gegründeten Christentums in der Region. Man sollte dann aber auch anerkennen, dass es die Poligars und nicht bloß europäische Pioniere wie de Nobili waren, die mithalfen, dass das Christentum in Südindien sich in den Rahmen eines verständlichen und wahrhaft landesüblichen Glaubensmodells einfügte. Dank ihrer Protektion nahm das Christentum eine Gestalt an, die nicht länger als unassimilierbarer Fremdkörper empfunden wurde."*[20]

Eine genauere Untersuchung aus linguistischer Sicht wird bestätigen, dass das indische Christentum auch dem hinduistischen Wortschatz viel zu verdanken hat, um die eigenen Lehren, Gottesdienste und Praktiken zu verstehen und zum Ausdruck zu bringen.[21] Das lässt sich vor allem an der Bibelübersetzung aufzeigen. Seit der Zeit der Missionierung hat es immer nur die eine Sorge gegeben, der christliche Glaube könnte bei einer Übernahme hinduistischer Terminologie von der mythischen Denkweise der Hindus verfälscht werden. Daher stellen wir Bestrebungen fest, das Vokabular leicht zu verändern, um so den Unterschied zu den Vorstellungen hinduistischer Mythen hervorzuheben. Doch selbst dann er-

wies es sich als schwierig, alle Spuren hinduistischer Motive und Bedeutungen mythischer Herkunft zu verwischen, die ja stets in ein traditionelles Sprachgewand gekleidet sind. Erst in jüngster Zeit hat es einen ökumenischen Versuch gegeben, eine an die indische Kultur angepasste Bibelübersetzung herauszubringen, die viel hinduistische Terminologie und eine Gegenüberstellung mit hinduistischen Begriffen und Hinweise auf hinduistische Schriften enthält. Die Idee dahinter war, die Bibel den Christen in ihrem kulturellen und religiösen Umfeld näher zu bringen. Dieser Versuch wird von einer ernsthaften Kontroverse erschüttert.[22]

## Hinduistisch-christliche Kunst

Das künstlerische Erbe des Hinduismus übt auf die christliche Kunst einen großen Einfluss aus. Wie im Fall christlicher Glaubensvorstellungen, die einen hinduistischen Aneignungsprozess durchliefen, verarbeiteten auch auf künstlerischem Gebiet Hindu-Künstler christliche Themen unter Verwendung hinduistischer Symbole und Motive. Um nur ein Beispiel anzuführen: Nach hinduistischer Vorstellung schlafen die Götter niemals, sondern sind ständig wachsam. Das spiegelt sich dann bei Jamini Roy, einem Hindu-Künstler, der christliche Bilder malt, so wider[23]:

*„Seine ‚Madonna', sein ‚Joseph' und das Christuskind [sic] usw. haben große, geweitete Augen, die bis zu den Ohren reichen und ohne Lider sind. Augen, die keine Lider haben, zwinkern nicht, und nichtzwinkernde Augen sind ein klares Merkmal hinduistischer Götter, was bedeutet, dass sie ihre Augen vor den Bedürfnissen der Menschen niemals verschließen."*[24]

Ein weiteres Thema, das im künstlerischen Schaffen von Hindus häufig eine Rolle spielt, ist das Leiden Christi und der gekreuzigte Christus. Weit davon entfernt, ein Ärgernis zu sein, ging für die Hindus vom Kreuz Christi eine große Anziehungskraft aus.

Seit Beginn des 16. Jahrhunderts meißelten und malten Hindu-Künstler Bilder von Jesus, Maria und von den Heiligen, welche die Züge hinduistischer Gottheiten tragen. Ungeachtet des Verbots solcher Praktiken, etwa durch die Provinzsynode von Goa 1563, hat sich dieser Brauch bis in unsere Tage hinein erhalten.[25] Die in Holz and Elfenbein geschnitzten Bilder örtlicher Hindu-Künstler sind von ausgesuchter Perfektion und einem Reichtum an Vielfalt. Doch diesen Trend scheint es schon vor der Ankunft der Portugiesen gegeben zu haben. Das belegt die Erzählung, Vasco da Gama habe bei seiner Ankunft in Calicut an der Westküste Indiens im Jahre 1498 das Bild einer hinduistischen Göttin in einem örtlichen Tempel für eine Darstellung der Jungfrau Maria gehalten, der er für die sichere Reise danken wollte!

Die Kirchenbauten in Kerala erinnern mit vielen Elementen an traditionelle

Hindu-Tempel wie zum Beispiel mit ihren Fahnenstangen und Steinreliefs. Immer mehr werden heute Kirchen gebaut, in denen sich die verschachtelte Kunst von Tempelgebäuden widerspiegelt; typisch für diesen Trend ist die Kapelle des *National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre* in Bangalore, bei deren Bau Jyoti Sahi, ein Künstler aus einer hindu-christlichen Mischehe, entscheidend mitwirkte.[26] Er stellte unter anderem Christus am Kreuz nach dem Modell des hinduistischen Gottes *Natarja* dar, der der Herr des kosmischen Tanzes ist. Dieser von Freude erfüllte, nach einem hinduistischen Motiv interpretierte kreative Tanz am Kreuz stelle das traditionelle christliche Thema der Auferstehung dar.

*„Einige empfanden die tanzende Jesusgestalt am Baum des Lebens als Ärgernis. Vielleicht könnte man hier den Einwand erheben, in einer solchen Darstellung Christi am Kreuz als Tänzer würden wir ihn kaum als Leidenden wiedererkennen, und das würde sich negativ auf die historische Glaubwürdigkeit seiner Passion auswirken [...] Den gleichen Einwand könnte man freilich auch gegen jene mittelalterlichen Ikonen erheben, die Jesus am Kreuz als König oder Hohen Priester zeigen, der in einer rituellen Geste seine Arme ausbreitet, um sein hohes Amt zu umfangen [...]"*[27]

## Abschließende Bemerkung

In vielerlei Hinsicht steht der Hinduismus dem Christentum näher als griechische Religionen und selbst die beiden anderen semitischen Traditionen - das Judentum und der Islam. Der christliche Glaube sieht ja tatsächlich im Geheimnis des Göttlichen eine Pluralität, wodurch er dem Hinduismus mit seinem Glauben an *tirumurthi* (die „Trinität" von Brahma, Vishnu und Shiva) näher kommt als der strikte Monotheismus der beiden anderen semitischen Traditionen. Die vielen Gottheiten, die den unerschöpflichen Charakter des Göttlichen Geheimnisses manifestieren - ganz wie in der christlichen Tradition die Heiligenverehrung - hat zahlreiche kreative Formen einer spirituellen Suche und viele volkstümliche Ausprägungen hervorgebracht. So hat die *bhakti*-Tradition der Frömmigkeit im Saiva- wie im Vaishnava-Zweig des Hinduismus eine tiefere Vorstellung von Sünde, Gnade und Rettung begünstigt.[28] Kurz gesagt, das indische Christentum ist in seinem Glauben, seinen Praktiken und seiner Gottesverehrung von der hinduistischen Tradition stark geprägt worden. Es haben sich ja tatsächlich im Leben indischer Christen hinduistische und christliche Tradition miteinander vermischt, was von der Entwicklung einer indischen Theologie noch gefördert wurde. Eine wechselseitige Annäherung von hinduistischem Erbe und Christentum verspricht auch eine gegenseitige Bereicherung und einen Wandel im Selbstverständnis beider Traditionen. Leider stoßen wir noch viel zu häufig selbst bei indischen Christen auf eine geringe Kenntnis ihrer hinduistischen Nachbarn, ihrer Riten und Traditionen. Den ungezählten Weisen, in denen das Erbe des Hinduismus das indische Christentum mitgeprägt hat, wird eine integrierende Glaubenserziehung künftig wohl ihre Aufmerksamkeit schenken müssen.

Zum Schluss möchte ich unterstreichen, dass das Erbe des Hinduismus auch von globaler Bedeutung ist. Tatsächlich ließe sich nämlich auf einige der Ängste und Befürchtungen, die anderswo auf der Welt zur Entchristlichung oder, wie man heute sagt, zu einem Post-Christentum geführt haben, von einer hinduistisch geprägten Weltsicht und von hinduistischen Kategorien her eine Antwort finden. Auf diese Weise ginge vom Erbe des Hinduismus der Impuls aus, den christlichen Glauben, seine Überzeugungen und Frömmigkeitsformen usw. auf Möglichkeiten hin zu überdenken, die bisher unbekannt waren und vielversprechend für die Zukunft wären.[29]

[1] Robert Caldwell, *The Tinnevelly Shanars. A Sketch on their Religion and their Moral Condition and Characteristics as a Caste,* Madras 1849, 75.

[2] Vgl. Diana L. Eck, *Banaras: City of Light,* New York 1998 (deutsch: *Banaras: Stadt des Lichts,* Frankfurt am Main 1989).

[3] Hier müssen wir auf einen entschiedenen Widerstand seitens eines Teil der Dalits (früher die „Unberührbaren") verweisen: Wegen der vom Hinduismus legitimierten repressiven Kasten-Hierarchie dürfe man die hinduistische Tradition und das Christentum nicht in Beziehung zueinander setzen. Einige wie Ambedkar verließen die Hindu-Gemeinde und traten zum Buddhismus über, andere wehren sich dagegen, als Hindus identifiziert zu werden und behaupten, die Dalits hätten ihre eigene religiöse Identität, die sie Dalit-Religion nennen. Das wiederum führte in christlichen Kirchen zu einer hitzigen Kontroverse über die Praxis, Elemente aus der hinduistischen Kultur und Religion zu entlehnen.

[4] Jean Antoine Dubois, *Letters on the State of Christianity in India in which the Conversion of the Hindoos [!] is Considered as Impracticable,* London 1823.

[5] Über dieses Phänomen in Benares und im Bundesstaat Uttar Pradesh schreibt gerade Jerome Sylvester, ein Forschungsstipendiat, unter meiner Anleitung seine Dissertation.

[6] Der Einfluss indischer Denkweise auf die indische christliche Theologie müsste eigens behandelt werden, was den Rahmen dieses Beitrags sprengt. Einen Überblick über diese Frage bietet Robin Boyd, *An Introduction to Indian Theology,* Delhi 1975; Felix Wilfred, *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology,* Madras 1993; ders., *On the Banks of Ganges,* Delhi $^{2}$2005.

[7] Es ist interessant zu beobachten, dass dies die Gestalten der christlichen Tradition sind, auf die hinduistische Wissenschaftler am häufigsten Bezug nehmen.

[8] Geoffrey Parrinder, *Avatar and Incarnation,* London 1970.

[9] Bhagavad-Gita IV, 7-8. Deutsch: *Bhagavadgita. Das Lied der Gottheit.* Aus dem Sanskrit übersetzt von Robert Boxberger, neu bearbeitet und herausgegeben von Helmuth Glasenapp, Stuttgart 2008, 38-39.

[10] Kalpana Ram, *Mukkuvar Women. Gender, Hegemony and Capitalist Transformation in a Sound Indian Fishing Community,* Delhi 1991, 63

[11] Vandana Mataji, *Gurus, Ashrams and Christians,* London 1978.

[12] Vgl. Joseph G. Weber, *In Quest of the Absolute: The Life and Work of Jules Monchanin,* London 1977; Anonymus, *Swami Parama Arubi Anandam (Fr. J. Monchanin), A Memorial,* Tiruchirapalli 1958; Abhishiktananda (H. Le Saux), *Saccidananda. A Christian Approach to Advaitic Experience,* Delhi 1974; ders., *Hindu-Christian Meeting Point. Within the Cave of the Heart,* Bombay 1965.

[13] Vgl. Bede Griffiths, *Return to the Centre,* London 1976 (deutsch: *Rückkehr zur Mitte. Das Gemeinsame östlicher und westlicher Spiritualität,* Stuttgart 1987); ders., *The Marriage of East and*

*West*, London 1982; ders., *Christ in India. Essays towards a Hindu Christian Dialogue*, New York 1966.

[14] Duraisamy Simon Amalorpavadass (Hg.), *Indian Christian Spirituality*, Bangalore 1982, 158-159.

[15] Vgl. Simon Coleman/John Elsner, *Pilgrimage in the World Religions*, London 1995, 136-169.

[16] In der Tat machte Gandhi im Rückgriff auf die hinduistische Tradition das Fasten zur politischen Waffe des Protests und bezeichnete es als *„satyagraha"*, was wörtlich „Hingabe an die Wahrheit" bedeutet. Er selbst unterzog sich mehrmals einem Hungerstreik, um die herrschende Kolonialmacht zu zwingen, einzulenken und sich der Gerechtigkeit und Fairness zu fügen.

[17] Vgl. Raimundo Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York 1979; ders., *The Vedic Experience*, Pondicherry 1977.

[18] Thomas Merton, *Springs of Contemplation. A Retreat at the Abbey of Gethsemane*, hg. von Jane Marie Richardson, New York 1992, 177, zitiert bei Swami Siddhswaranda, *Hindu Thought and Carmelite Mysticism*, Delhi 1998, XIV.

[19] Vgl. Ravi Ravindra, *Yoga: Royal Path to Freedom*, in: Krishna Sivaraman (Hg.), Hindu Spirituality. Vedas through Vedanta, Delhi 1989, 177-191.

[20] Susan Bayly, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society*, 1700-1900, Cambridge 1989, 397.

[21] Vgl. Bror Tiliander, *Christians and Hindu Terminology. A Study in their Mutual Relations with Special Reference to Tamil Area*, Uppsala 1974.

[22] Die Einwände gegen diesen Versuch kommen nicht nur von einigen christlichen Gruppen, sondern interessanterweise auch vom rechten Hindu-Flügel, der darin den Versuch sieht, durch Verwendung hinduistischer Terminologie in der Bibelübersetzung Hindus zu bekehren!

[23] Hier wäre zu bemerken, dass es - wie im Fall der indischen christlichen Theologie - hinduistische oder agnostische Künstler sind, die eine Darstellung Jesu Christi und christlicher Motive einführten. Außer Jamini Roy könnten wir auch Krishan Khanna und K.C.S. Kaniker nennen.

[24] Vgl. A.S. Dhanaraj in: Gnana Robinson (Hg.), *Influence of Hinduism on Christianity*, Madurai 1980, 123.

[25] Es gibt in der Stadt Goa in Westindien ein Museum christlicher Kunst, wo einige derartige Bilder und Gemälde ausgestellt sind.

[26] Vgl. Jyoti Sahi, *Stepping Stones. Reflections on the Theology of Indian Christian Culture*, Bangalore 1986.

[27] Ebd., 144-145.

[28] Vgl. Joseph Jaswant Raj, *Grace in the Saiva Siddhantam and in St. Paul*, Madras 1989.

[29] Felix Wilfred, *Asian Paths to Catholicity in the Context of Post-Christianity*, in: Jacob Kavunkal, Theological Exploration. Centennial Festschrift in Honour of Josef Neuner, Delhi 2008, 173-188.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

concilium

Theologisches Forum

# Eine Bilanz des Motu Proprio „Summorum Pontificum"

## Vier Paradoxien und eine vergessene Zielsetzung

Andrea Grillo

Unter allen bis heute von Benedikt XVI. unterzeichneten Dokumenten gehört das Motu Proprio *Summorum Pontificum*[1] vom 7. Juli 2007 zu den Dokumenten, die besondere Aufmerksamkeit geweckt haben, eine Aufmerksamkeit, die in mancher Hinsicht gewiss etwas übertrieben, aber zweifellos nicht ganz unbegründet war. Ohne Fragen nach den formellen Gründen zur Rechtfertigung der darin enthaltenen Anordnungen aufzuwerfen - was an sich auch möglich wäre - möchte ich hier nur auf eine Reihe „sachlicher Unausgewogenheiten" im Text hinweisen, die in der kirchlichen Gemeinschaft und in der theologischen Diskussion Fragen aufgeworfen haben. Ich versuche, hier vier dieser Unausgewogenheiten und auch noch eine in Vergessenheit geratene Intention aufzuzeigen und sie kurz zu kommentieren.

### I. Eine unmögliche Vermittlung

#### Oder: Der Widerspruch zwischen pastoraler Absicht und dem Mangel allen pastoralen Denkens

Eine erste Unausgewogenheit zeichnet sich deutlich ab zwischen der vornehmlich pastoralen Absicht - wie sie aus den ausdrücklichen Erklärungen des Dokumentes zu ersehen ist - und dem tatsächlichen Misslingen des pastoralen Ansatzes,

wo die Anordnungen ohne die erforderliche Unterscheidungsfähigkeit getroffen werden. Eine Pastoral der „Liturgiereform" verträgt es nicht im Geringsten, dass neben der neuen Form des Ritus auch noch die vorausgegangene Form weiter besteht, die gerade wegen ihrer ekklesiologischen, theologischen und strukturellen Grenzen tiefgreifend revidiert, korrigiert und verbessert werden musste. Der Primat einer weitsichtigen Pastoral konnte nur dadurch gewahrt werden, dass die Verwendung der alten Form des Ritus nur in Einzelfällen aufgrund von Indulten gestattet werden konnte. Die neue Lösung, die sich aufgrund ihres Charakters als einer allgemeinen Anordnung anmaßt, die diesbezügliche Zuständigkeit der Bischöfe zu übergehen, beschwört die Gefahr herauf, dass „jede" mögliche Pastoral die Orientierung verliert, weil die Kirche zu einem rituellen Betrieb gemacht wird, der keinen pastoralen, sondern nur noch einen denkmalpflegerischen und musealen Charakter hat, der ihr im Wesentlichen einen Ort außerhalb der Geschichte anweist, oder besser: der sie nur noch in einer Geschichte leben lässt, die eine bloße Wiederholung der Vergangenheit wäre. Manche schwachen und unvorbereiteten Christen könnten daraus den Schluss ziehen, dass die Geschichte als solche sinnlos würde. Und es wäre nicht allzu gewagt, wenn man in einer solchen kühnen Schlussfolgerung Spuren einer Einstellung zu finden meinte, die inspiriert ist von einem erbitterten Augustinismus mit seinem starken Potential von Pessimismus.

## II. Virtuelle Realitäten und juridische Fiktionen
### Oder: Die hypothetische Rekonstruktion der Wirklichkeit durch die Bekräftigung der Plausibilität des Unmöglichen

Eine zweite Unausgewogenheit ist dadurch bestimmt, dass bei der Gestaltung der kirchlichen Wirklichkeit übertrieben auf Hypothesen und Vermutungen gesetzt wird, indem man diese nötigt, dem, was sich schon seit Jahrzehnten objektiv und subjektiv überlebt hat, in ihrem Binnenraum noch offiziell anerkanntes Gastrecht zu gewähren. Es ist ja kein Zufall, dass das *Motu Proprio* gerade auf der Ebene von das Recht betreffenden Erwägungen, aber auch auf der Ebene von Erwägungen, welche die tatsächliche Situation betreffen, mit Schachzügen vorgeht, die sich auf nicht geringfügige und nicht schmerzlose Fiktionen begründen. Einerseits behauptet das päpstliche Dokument nämlich, dass dem *vetus ordo* eine rechtliche Geltung zukomme, was sich aber zumindest als zweifelhaft und als ganz und gar nicht selbstverständlich erweist: Diese Geltung wird nur ganz lapidar behauptet, aber dies genügt nicht, um ihre Rechtswirksamkeit zu begründen. Hier kann nicht einfach ein „Recht schaffendes Wort" angenommen werden! Und die eine Zumutung darstellende Behauptung einer Gleichbedeutung von „nicht abgeschafft" und von „rechtsgültig" ist ein argumentativer Salto mortale, der in diesem besonderen Fall juristisch nicht als wirklich begründet erscheint.
Andererseits wird eine souveräne Beherrschung der lateinischen Sprache - mit der ganzen Fülle von Erfahrung und Praxis, die damit verbunden ist - angenom-

men, die seit wenigstens 50 Jahren in 95 Prozent der Kirche nicht mehr vorhanden ist. Was können eine Rechtsvermutung und die Behauptung einer in Wirklichkeit nicht gegebenen Tatsache Gutes verheißen? Und welch ein Bild der Kirche kann man dem gewundenen und mühsamen Versuch entnehmen, die kirchliche Wirklichkeit umzubauen mittels juridischer Fiktionen ohne alle Tradition und/oder indem man die Autorität von bloß vermuteten „Tatsachen" hypostasiert? Wenn man die Rechtsgeltung von etwas, das keine Rechtsgeltung mehr hat, mit dem Vorhandensein von etwas, das gar nicht mehr vorhanden ist, verbindet, was werden wir damit wohl erreichen?

## III. Ein Geflecht von provinziellen Logiken
### Oder: Die Ausdifferenzierung der Welt und eine gewisse Tendenz der römischen Kurie zur Provinzialisierung

Sodann müssen wir uns hier Gedanken machen über die seltsame Allianz, die entsteht zwischen gewissen besonderen Regionen der katholischen Weltkirche und niemals aufgegebenen Praktiken in den ungeschriebenen Gewohnheiten der römischen Kurie. Wenn wir die Orte kritisch registrieren müssten, an denen es eine beständige Praxis des *vetus ordo* gibt - wobei wir selbstverständlich absehen von den aristokratischen Kreisen, die selbstgenügsam überleben, ohne irgend eine wirkliche Beziehung zur Kirche und zur Welt -, dann müssten wir einige Regionen an der Peripherie der Kirche mit ihrem institutionellen Zentrum zusammenbringen. Also Orte, an denen es *de facto* möglich ist, die Pastoral auf die bloße rituelle Praxis zu beschränken oder ohne jeden pastoralen Bezug auszukommen, indem man die Pastoral völlig als den bloßen Vollzug von „Amtshandlungen" versteht. In derartigen Regionen - so unterschiedlich sie sein mögen - kann das Leben der Menschen strukturell absehen von der Liturgiereform: Sowohl in manchen römischen Behörden als auch in manchen Dörfern Chinas, Frankreichs oder Afrikas ist es möglich, sich einzubilden, der „Ritus Pius' V." könne die Gegenwart und die Zukunft der Kirche gestalten. Diese seltsame Allianz stellt aber ein gefährliches Phänomen der „Provinzialisierung des kirchlichen Bewusstseins" dar, dessen man sich bewusst wird, sobald einem die Augen aufgehen für die tatsächliche Wirklichkeit, sowohl für die wirkliche Lebenserfahrung jener peripheren Provinzen als auch für die schwere Identitäts- und Bedeutungskrise nicht kleiner Kreise jener Provinz, die sich „römische Kurie" nennt.

## IV. Die bis aufs Äußerste gehende Widerstandsbewegung gegen das II. Vaticanum

### Oder: Eine gute Gelegenheit, die sich bietet für jede Form strukturellen (und/oder pathologischen) Heimwehs nach der Zeit vor dem Konzil

War es nicht leicht vorauszusehen, dass dieser Text - obwohl seine Absicht und auch sein gedanklicher Inhalt übertrieben eingeschätzt wurde - zum Banner der Sturmtruppen jeder Art von Widerstand gegen die vom Zweiten Vatikanischen Konzil gewollte Kirche werden würde? Vielleicht ist unterschätzt worden, welchen Symbolwert eine „Revitalisierung" der vorkonziliaren liturgischen Praxis haben kann: als symbolische Unterstützung jedes Heimwehs nach dem *„ancien régime"* in Hinsicht auf die kirchlichen, politischen, ethischen, katechetischen, disziplinären oder ästhetischen Verhältnisse, so dass dieses Heimweh nun von der höchsten Autorität in der Kirche legitimiert zu sein scheint. Kurz und gut: eine Art geheimer Revanche gegenüber der modernen Welt, der Gewissensfreiheit, eine Befreiung vom Minderheitsstatus. In all dem aber hat man einen anderen Tatbestand nicht angemessen genug bedacht: Dass das Missale Pius' V. heute von neuem in Gebrauch genommen wird als ein ganz „moderner" Text, der voraussetzt, dass die ihn verwendenden Subjekte als Individuen auftreten und dass er ein traditionalistisches Verständnis nahelegt, wie es so leichthin nur für die modernen und postmodernen Menschen möglich ist. Demgegenüber aber erscheint das Missale Pauls VI. als authentisch „alt", da es eine vitale und nicht museale Erfahrung der Tradition wieder ermöglichen will, um der Gegenwart und der Zukunft wieder eine nicht bloß reduplikative Rolle in der Definition der normativen christlichen Tradition zuzuerkennen. Dass die Bezugnahme auf das tridentinische Missale als eine Form von „typisch modernem Utopismus" verstanden werden kann, ist aber nicht von vornherein eine Hypothese, die bei der Wertung der übertriebenen Erwartungen und der enttäuschenden Auswirkungen des päpstlichen Dokumentes abzulehnen wäre.

## V. Eine vergessene Intention: Die „Reform" Johannes' XXIII. im Jahr 1962

Allem bisher Gesagten muss man um der Vollständigkeit willen noch eine weitere Überlegung hinzufügen: Es ist nicht nur unmöglich, der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* über die Liturgie irgendeine „parallele Geltung" zweier Formen des einen römischen Ritus zu entnehmen[2], sondern es scheint vielmehr evident, dass das Gegenteil zutrifft, d.h. dass es die klare Absicht war, einen Weg der „Angleichung" und der „Ersetzung" der vorkonziliaren Ordnung des Ritus zu eröffnen.[3] Sodann ist noch hinzuzufügen, dass sehr viele von Paul VI. ausgehende Reformanordnungen die unmissverständliche Absicht zum Ausdruck bringen,

durch die neue Ordnung der Riten die vorausgegangene Ordnung zu ersetzen (wie es übrigens in der Kirchengeschichte immer gewesen ist). Und dennoch muss man paradoxerweise auch erkennen, dass eine solche Absicht sogar schon den Äußerungen des Vorgängers Pauls VI., Johannes' XXIII., entnommen werden kann. Dieser betont nämlich in dem Dokument, das die neue Edition des tridentinischen Missale von 1962 eröffnet und ermöglicht, er habe nicht nur den von Pius XII. verfolgten Plan einer vollständigen Revision der Rubriken des Breviers und des Römischen Messbuchs fortsetzen (und zu Ende führen) wollen, sondern er habe dies getan im Hinblick auf die - 1962 noch nicht leicht kalkulierbare - Zeit zwischen der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Zeit seiner Feier und der Arbeit an der Liturgiereform, die, wie schon vorherzusehen war, erst nach dem Abschluss des Konzils vollendet werden würde.[4] Daraus kann man also mit einer gewissen Überraschung entnehmen, dass das Missale von 1962 - dem man heute parallel zu dem Missale Pauls VI. von neuem Weitergeltung auf unbestimmte Zeit zuerkennen möchte - von Johannes XXIII. gar nicht als eine „große Reform" approbiert worden war (um eine verwegene Definition aufzugreifen, die zu verwenden sich einzelne Kirchenleute heute anmaßen), sondern als ein „provisorischer Text" in Erwartung der Feier des Konzils und der Liturgiereform, von der man schon 1960 voraussah, dass sie aus dem Konzil hervorgehen würde.

## Schlussüberlegungen

Die „organische Entwicklung" der liturgischen Tradition bringt unvermeidliche „Wenden" mit sich durch die Abkehr von einer Kontinuität, die einiger vitaler Ereignisse von Diskontinuität bedarf.

Wie es den Generationen geschieht, wo der Sohn nur dann vollständig Sohn ist, wenn der Vater ihm nicht zu nahe ist. So bliebe auch ein Ritus Pauls VI., der immer noch den Ritus Pius' V. neben sich hätte, auf immer infantil und fragil. Er würde nie zur Reife heranwachsen. Ein Ritus Pius' V. dagegen, der sich nicht damit abfände, sich im Sohn zu verlieren und wiederzufinden, verfiele in einen aufdringlichen Paternalismus und einen Moralismus ohne wirkliches Vertrauen.

Was uns heute vielleicht in größerem Maße fehlt, ist genau das Bewusstsein einer solchen generationalen und pädagogischen Dimension des Zweiten Vatikanischen Konzils, das sich noch bewusst war, dass es der Kinder und Enkel bedürfe, damit der alten Tradition noch etwas folgen könne, und dass es daher seine eigene Aufgabe darin sehen

*Der Autor*

*Andrea Grillo, geb. 1961 in Savona, Italien, ist verheiratet und hat zwei Kinder. Er hat Abschlüsse in Jura und Philosophie und ein Doktorat der Theologie inne. Er ist Professor für die Theologie der Sakramente und der Liturgie an der Päpstlichen Ordenshochschule Sant' Anselmo in Rom und am Institut für Pastoralliturgie in Padua. Er ist außerdem Gastprofessor an der Päpstlichen Universität Gregoriana und an der Theologischen Universität Lugano. Veröffentlichungen u.a.: „Passi sulla via della pace". Libertà e autorità agli inizi del XXI secolo (Noli 2007); Oltre Pio V. La Riforma liturgica nel conflitto di interpretazioni (Brescia 2007); Grazia visibile, grazia vivibile. Teologia dei sacramenti „in genere ritus" (Padova 2008). Anschrift: Via Bruzzone 21/22, I-17100 Savona, Italien.*

könne, „Anfang eines Anfangs" zu sein und nicht bloß „Aufrechterhaltung eines *traditum*", selbstverständlich ohne die Anmaßung, „ganz von Neuem anzufangen", aber auch nicht ohne die Annahme, man könne „ganz ohne Neues fortfahren".

Der Streit um die Interpretationen, der heute betreffs liturgischer Fragen überall in der Kirche auf gefährliche Weise im Gange ist, hängt zum großen Teil zusammen mit dem Fehlen dieser authentischen Sorge „um die Söhne und die Enkel", die wir heute wiedergewinnen könnten, wenn wir genau die deutlichen Erkenntnisse wieder entdeckten, welche die ursprüngliche liturgische Bewegung geleitet haben, um so eine ernst zu nehmende Antwort auf die „liturgische Frage" geben zu können: Dass die christliche Liturgie auch heute noch Glauben erzeugen kann, dass sie noch Quelle kirchlichen Handelns und persönlicher Spiritualität wird, das ist die einzige Hoffnung, welche die liturgische Bewegung zum Ziel hatte und die wir weder ignorieren noch unterbewerten dürfen.

Dieses Anliegen hat nie aufgehört, uns Fragen zu stellen und uns zu provozieren, vorausgesetzt dass wir nicht beschlossen haben, die letzten Christen zu sein, die einer großen (und bloß) alten Tradition treu sind, die auf die Rolle einer kostbaren Vergangenheit reduziert ist, die in ein mit Aircondition und Sicherheitssystemen ausgestattetes Museum eingesperrt werden muss, die aber ohne Leben ist und keine Söhne und Töchter hat.

[1] Auf Deutsch veröffentlicht in der Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls", Nr. 178, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz, Bonn 2007.

[2] Einige magere Resultate der Suche nach Beweisen in dieser Richtung findet man nur zum Preis derartig gewalttätiger und nicht plausibler Deutungen, dass sie den Leser nicht nur bestürzt machen, sondern auch über den Rand des guten Geschmacks hinaus gehen. Vgl. z.B. das von Nicola Bux und Salvatore Vitello herausgegebene Dossier: *Il Motu Proprio di Benedetto XVI. Summorum Pontificum cura*, Agentur FIDES, 1. August 2007, abrufbar auf der Internetsite www.fides.org.

[3] Um ein Beispiel anzuführen: Man lese nur aufmerksam die folgenden Stellen aus der Konzilskonstitution *Sacrosanctum concilium* über die Liturgie: „Die liturgischen Bücher sollen baldigst revidiert werden; dazu sollen aus den verschiedenen Gebieten des Erdkreises Fachleute herangezogen und Bischöfe befragt werden" (SC 25); „Die Canones und kirchlichen Statuten, die sich auf die Gestaltung der äußeren zur Liturgie gehörenden Dinge beziehen, sind zugleich mit den liturgischen Büchern im Sinne von Art. 25 unverzüglich zu revidieren. Das gilt besonders von den Bestimmungen über würdigen und zweckentsprechenden Bau der Gotteshäuser, Gestalt und Errichtung der Altäre [...] *Bestimmungen, die der erneuerten Liturgie weniger zu entsprechen scheinen, mögen abgeändert oder abgeschafft werden; solche aber, die sie fördern, sollen beibehalten oder neueingeführt werden.*" (SC 128, Kursivschrift vom Vf.) Man beachte, dass die *mens* des Konzils daran zu erkennen ist, dass es keine Bezugnahme auf „parallele Traditionen" gibt, sondern dass ausdrücklich von „revidieren", „abändern" oder „neueinführen" gesprochen wird. Andererseits wird die Fragilität der Theorie von einem „doppelten, paralellen Gebrauch zweier Formen" deutlich sichtbar, wenn man jetzt die Forderung nach einer „Angleichung" des liturgischen Bereichs bedenkt, die vom Konzil ausdrücklich gewollt war und in der Nachkonzilszeit mit aller Kraft gefördert wurde; und dass dies die Theorie eines „Parallelismus ritueller Formen" nicht bloß *tatsächlich* schwierig, sondern auch *grundsätzlich* geradezu unmöglich machen würde.

[4] Bei dem hier erwähnten Dokument handelt es sich um das Motu Proprio *Rubricarum Instructum* Johannes' XXIII. vom 25. Juli 1960, mit dem der Plan Pius' XII. aufgegriffen wird, der, während der Plan und die vorbereitenden Studien einer allgemeinen Liturgiereform vorangingen, zunächst die Revision der Rubriken des Römischen Breviers beschloss, aber dann, nachdem er die Bischöfe befragt hatte, mit der Planung einer umfassenden Reform der Rubriken des Römischen Breviers und des Missale begann und die vorbereitenden Studien der mit der allgemeinen Liturgiereform beauftragten Kommission anvertraute. Johannes XXIII. fügt dem hinzu: *„Nos autem, postquam, adspirante Deo, Concilium Oecumenicum coadunandum esse decrevimus, quid circa huiusmodi Predecessoris Nostri inceptum agendum foret, haud semel recogitavimus. Re itaque diu ac mature examinata, in sententiam devenimus, altiora principia, generalem liturgicam instaurationem respicientia, in proximo Concilio Oecumenico patribus esse proponenda; memoratam vero rubricarum Breviarii ac Missalis emendationem diutius non esse protrahendam."* Hier ist deutlich zu erkennen, dass die Planung des bevorstehenden Konzils eine neue Spannung erzeugt hat zwischen dem eng begrenzten Plan einer Revision der Rubriken und dem neuen Nachdenken über *„altiora principia"*, die zu einer allgemeinen Reform des römischen Ritus führen würden. Jene neue Ausgabe des Missale Romanum, die zwei Jahre später erscheinen sollte, war also für das „Interregnum", die Übergangszeit zwischen der Geltung des Ritus Pius' V. und dem Ritus, der infolge der Liturgiereform schrittweise (von Paul VI.) eingeführt werden sollte. Kurz gesagt: Es handelte sich um eine provisorische, aber nicht mehr aufschiebbare Revision des vorausgehenden Rubrikensystems im Blick auf eine umfassendere Überarbeitung, die man schon 1962 für dringlich notwendig hielt, die aber der Papst, da er die bevorstehende Veranstaltung des Konzils respektieren wollte, nicht *„motu proprio"*, also in eigener Initiative, vorwegnehmen konnte.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Et pro Iudaeis

## Die umstrittene Karfreitagsfürbitte Benedikts VI.

Alberto Melloni

## I.

Das am 7. Juli 2007 promulgierte *Motu Proprio* Benedikts XVI., *Summorum Pontificum*, dem ein Brief des Papstes beigegeben war, hat, da es aufgrund einiger Unklarheiten immer wieder überarbeitet werden musste, bis die endgültige Fassung in den zehn Monate später erschienenen *Acta Apostolicae Sedis* veröffentlicht wurde, nicht wenig Unruhe verursacht.[1] Das päpstliche Dokument hat die Zulassung der Verwendung des nachtridentinischen Messbuchs, die schon von Papst Johannes Paul II. für die Gläubigen, die im Namen ihrer Vorstellung von Tradition die Liturgiereformen des II. Vaticanums und Pauls VI. ablehnten, verfügt worden war, bis zum 15. September 2010 verlängert: Ausgehend von der äußerst diskussionsbedürftigen Behauptung, das Messbuch Papst Pius' V. sei

nicht abgeschafft, entwirft das *Motu Proprio* die Theorie, es gebe zwei Zelebrationsformen innerhalb jener „Einheit des römischen Ritus", die während der ganzen Zeit der liturgischen Bewegung, einschließlich der Konzilszeit, eine unüberwindliche Bastion gewesen war.[2] Indem das Motu Proprio *Summorum Pontificum* nun eine ordentliche Form des römischen Ritus im Messbuch Pauls VI. und eine außerordentliche Form im Messbuch Pius' V. anbot, eröffnete es eine paradoxe Phase des spontanen Handelns und der Selbstherrschaft in Fragen der Liturgie seitens des römischen Klerus, wodurch die Ausübung des Amtes des Bischofs als obersten Liturgen seiner Diözese eingeschränkt wurde.[3]

## II.

*Summorum Pontificum* erregte aber auch in anderen Kreisen Beunruhigung, weil man dabei nicht bemerkt hatte, dass hier Formeln und Einstellungen - wenn auch mit den die Karfreitagsliturgie betreffenden Korrekturen Johannes' XXIII. - rehabilitiert wurden, die untrennbar mit der Missachtung der Juden verflochten waren. Und gerade um diesen besorgten Stimmen entgegenzukommen - die keineswegs unerwartet laut wurden und auf die Kardinal Bertone schon am Tag nach der Ankündigung des *Motu Proprio* geantwortet hatte -, wurde am 4. Februar 2008 im *Osservatore Romano* eine neue Formulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden veröffentlicht, die anstelle der Fürbitte des Messbuchs Pius' V. verwendet werden sollte. Von dieser Fürbitte gab es aber schon eine verbesserte Form, die von den Kartagen 1959 an von Johannes XXIII. *via facti* eingeführt worden war.

## III.

Die Änderung der Karfreitagsfürbitte bietet unmittelbar Gelegenheit für einige Erwägungen bezüglich des Inhalts und der Methode, die hilfreich sein können, um das Gewicht dieser Frage im Rahmen des Pontifikates von Papst Ratzinger zu begreifen.

Methodisch gesehen, war hier ein ungewöhnlicher Vorgang zu beobachten, dass nämlich die Änderung zugunsten einer großzügiger zu handhabenden Verwendung des tridentinischen Messbuchs vom Staatssekretariat und nicht von der zuständigen Kongregation oder aber von der Kongregation für die Glaubenslehre verfügt wurde. Ein solcher *modus procedendi* könnte wohl auf irgendwelche banalen Umstände in der Organisation der Arbeit der römischen Kurie zurückzuführen sein. Gewiss aber ist sie ein Anzeichen dafür, dass dem Papst daran lag, angesichts der Folgen des bis zum 15. September geltenden *Motu Proprio*, das wie man erkennen muss, mehr Konflikte als Zustimmungserklärungen bewirkt hatte, direkt einzugreifen.[4]

Immer noch unter dem Aspekt des Methodischen betrachtet, überraschte

außerdem die Doppeldeutigkeit der schon im *Motu Proprio* vom Juli 2007 verwendeten Bezeichnung „Messbuch des seligen Johannes XXIII.", eine listige Formulierung, die sich im Verlauf von wenigen Monaten als äußerst brüchig erwies. Unbestreitbar ist zweifellos, dass das Messbuch Pius' V. zum letzten Mal während des Pontifikates von Papst Roncalli neu veröffentlicht wurde, und dieser hatte ihm (einer lange Zeit gefestigten Praxis zum Trotz) zumindest zwei für das damals schon angekündigte Konzil sehr wichtige Änderungen eingefügt: Eine Änderung betraf den Kanon, wo er entsprechend seinem persönlichen spirituellen Geschmack den Namen des heiligen Josef einfügte[5], und eine zweite Änderung geschah in Verbindung mit den Fürbitten der Karfreitagsliturgie (wo das Adjektiv *perfidi* - „treulose" - getilgt worden war, wie er es auch schon 1959 angeordnet hatte, wenn auch diese Fürbitte in der von der Vatikandruckerei neu gedruckten Ausgabe von 1961[6] unverändert geblieben war und erst in der Ausgabe von 1962 korrigiert wurde); sozusagen, um mit einer Verspätung von 30 Jahren jener Reform des Messbuchs Recht zu geben, welche die *Amici Israel* im Jahr 1928 beantragt hatten und die - obwohl sie die Billigung der Ritenkongregation und von Abt Ildefons Schuster eingeholt hatten - vom Sacrum Officium blockiert wurde, das an diesem Antrag Anstoß nahm und dann forderte und auch erreichte, dass die Vereinigung *Amici Israel* aufgelöst wurde, dass Schuster und die Antragsteller einen strengen Verweis erhielten und dass jene Theorie entwickelt wurde, deren Leitlinien P. Enrico Rosa in jenem Jahr in der Zeitschrift *La Civilità Cattolica* zeichnete, indem er unterschied zwischen einem „schlechten" und einem „guten" Antisemitismus.[7]

Aus diesem Neudruck jedoch, mit dem es Johannes XXIII. gelang, jenem alten Wunsch Geltung zu verschaffen, ein Messbuch Roncallis - und nicht Pius' V., wie der gesamte Archipel der traditionalistischen Widerstandsbewegung es nennt - zu machen, das geben Roncallis Änderungen nicht her. Wenn man diese haarspalterische List für nötig gehalten hat, dann geschah das wohl aus eben dem Grund, dass man schon dachte, man müsse die nicht geringfügigen Reste einer Kultur der Geringschätzung der Juden, die im Messbuch Pius' V. zu finden sind, durch die Beschwörung des Namens des Papstes schützen, der die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und Israel verändert hat.[8] Mit dieser Beschwörung allein aber ist es für einen guten Frieden zwischen allen nicht getan: Zum Beweis, dass das Engagement für den jüdisch-christlichen

*Der Autor*

*Alberto Melloni ist Ordentlicher Professor der Geschichte des Christentums an der Universität Modena/Reggio Emilia und Direktor der Stiftung Johannes XXIII. für Religionswissenschaft in Bologna. Er war Mitglied der internationalen Arbeitsgruppe für die Herausgabe des von Giuseppe Alberigo herausgegebenen fünfbändigen Werkes „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils", zu dem er selbst Beiträge geschrieben hat. Veröffentlichungen u.a.: Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart (Freiburg 2005); Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio, (Mailand 2009); Chi ha paura del Vaticano II? (hg. zus. mit Giuseppe Ruggieri, mit Beiträgen von Christoph Theobald, Peter Hünermann und Joseph Comonchak, Rom 2009). Für CONCILIUM gab er zuletzt das Heft „Das II. Vaticanum – eine vergessene Zukunft" (4/2005) mit heraus. Anschrift: Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, via san Vitale 114, I-40125, Bologna, Italien. E-Mail: melloni@fscire.it.*

Dialog, zu dem Roncalli einen sehr wichtigen persönlichen Beitrag geleistet hat, ernst zu nehmen ist, bedarf es der Übernahme von Pflichten, denen niemand sich auf nominalistische Weise entziehen kann.

Was den Kern der Sache betrifft, so muss man mit Überraschung feststellen, dass man nicht erkannt hat - wie es eigentlich selbstverständlich und notwendig gewesen wäre -, dass das Messbuch Pius' V. dem Judentum nicht mit einem neutralen Denken begegnete, sondern dass es sich zur Stimme jener Theologie der grundlegenden Beziehung zwischen Israel und der Kirche machte, die zeitgeschichtlich geprägt war. Jenes liturgische Buch war gerade in seiner wichtigen Rolle, die es als prägender Text spielte, durchtränkt von der antijüdischen Ideologie, die ihre Wurzeln in den Auffassungen und auch in konkreten Erfahrungen der Zeit vom 16. bis zum 17. Jahrhundert hatte.[9] Die Frömmigkeit, die sich aus der Vorstellung einer Ablösung Israels durch die Kirche speiste, und das Vorurteil des Gottesmordes fanden in ihm maßgeschneiderte Grundlagen und augenfällige rituelle Konsequenzen.[10] Im Messbuch Pauls VI. (sowohl in der lateinischen *editio typica* als auch in der einwandfreien Übersetzung des von der Italienischen Bischofskonferenz herausgegebenen Messbuchs) entfaltete sich ebenso deutlich und mit dem gleichen Gespür für die durch die Gnade Gottes bewirkte zeitgeschichtliche Situation das konziliare Umdenken bezüglich der Beziehungen zwischen Israel und der Kirche, das sich von der in der Katechese üblichen Rede vom Gottesmord distanziert und ohne Abstriche Maß nimmt an der Unwiderruflichkeit der Verheißung Gottes.

Außerdem fiel auf, dass man sich, wenn man eine dritte Karfreitagsfürbitte schrieb, die einen Mittelweg einschlug zwischen Pius V. und Paul VI. (der den Traditionalisten so verhasst ist, dass er als der Antichrist oder als ein Gegenpapst gesehen wird)[11], so verhielt, als wenn die nachkonziliare Fürbitte Pauls VI. in der Absicht geschrieben worden wäre, sich dem Diktat der *political correctness* zu unterwerfen, oder als ob dies ein blutleerer Verzicht auf den Glauben an Jesus als den Erlöser gewesen sei - Verhaltensweisen, die dadurch zu berichtigen seien, dass man ätzende Formulierungen, die bloß an Identitätswahrung interessiert waren, wieder einführte. Es ist deutlich zu erkennen, dass die Autorität sich sehr wohl von Formen der Treue zum Konzil des Vorgängers distanzieren konnte, aber nur unter der Bedingung, dann erklären zu müssen (wie sie dies zu tun jetzt gezwungen ist), von welcher Theologie der Beziehungen zwischen der Kirche und Israel sie sich inspirieren lassen will, um der neuen Formulierung in Bezug auf die Konzilserklärung *Nostra aetate* Wert zu verleihen.

## IV.

Der Text der neuen im Februar 2008 veröffentlichten Fassung der alten Fürbitte hat tatsächlich versucht, die Tendenz der tridentinischen Fürbitte zu retten. Wie schon Johannes XXIII. es 49 Jahre vorher, als das Konzil angekündigt war, und sechs Jahre vor der Promulgation von *Nostra aetate,* getan hatte, wurde die

**Synopse der Karfreitagsfürbitten**

| *Messbuch Pius' V.* | *Messbuch Benedikts XVI.** | *Messbuch Pauls VI.* |
|---|---|---|
| **Pro conversione Iudaeorum** | | **Für die Juden** |
| Oremus | Oremus | Lasst uns auch beten |
| et pro *perfidis* Judaeis | et pro Judaeis | für die Juden, |
| | | zu denen Gott, unser Herr, |
| | | zuerst gesprochen hat: |
| ut Deus et Dominus noster | ut Deus et Dominus noster | Er bewahre sie in der Treue |
| | | zu seinem Bund und in der Liebe |
| auferat velamen | illuminet corda eorum, | zu seinem Namen, |
| de cordibus eorum; | | damit sie das Ziel erreichen, |
| *ut* et ipsi *agnoscant* | *ut agnoscant* | zu dem sein Ratschluss sie |
| *Iesum Christum* | *Iesum Christum* | führen will. |
| Dominum nostrum. | salvatorem omnium hominum. | |
| Omnipotens sempiterne Deus, | Omnipotens sempiterne Deus, | Allmächtiger, ewiger Gott, |
| qui etiam Judaicam perfidiam | qui vis ut omnes homines | du hast Abraham |
| a tua misericordia non repellis: | salvi fiant | und seinen Kindern |
| | | die Verheißung gegeben. |
| exaudi preces nostras, | | Erhöre das Gebet deiner Kirche |
| quas pro illius populi | | für das Volk, das du als erstes |
| | | zu deinem Eigentum erwählt |
| | | hast: |
| obcaecatione deferimus: | | |
| ut *agnita veritatis* tuae luce, | et ad *agnitionem veritatis* | |
| quae Christus est, | | |
| a suis tenebris eruantur. | veniant, | |
| | concede propitius, | |
| | ut plenitudine gentium | Gib, dass es zur Fülle |
| | in Ecclesiam Tuam intrante | der Erlösung gelange. |
| | omnis Israel salvus fiat. | |
| Per Christum | Per Christum | Durch Christus, |
| Dominum nostrum. | Dominum nostrum. | unseren Herrn. |
| Amen | Amen | Amen |

* Mit Bezug auf die im Motu Proprio *Summorum Pontificum* vom 7. Juli 2007 enthaltene Möglichkeit, die letzte auf Weisung von Papst Johannes XXIII. veröffentlichte Ausgabe des vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil verwendeten Römischen Messbuches zu verwenden, hat Papst Benedikt XVI. verfügt, dass die in diesem Messbuch vorhandene Karfreitagsfürbitte „Et pro Judaeis" ersetzt werden soll durch den oben wiedergegebenen Text.

Verwendung des Ajektivs *perfidus* - „treulos" - radikal getilgt.[12] Bewahrt wurde hingegen von den Formulierungen Pius' V. die Aussage, dass die Anerkennung (*agnitio*) Christi durch Israel[11] nötig sei. Und dann wurde eine Formulierung eingefügt, die davon spricht, dass Israel zusammen mit den Heidenvölkern in die Kirche eintritt. Dies wurde von manchen gelehrten Kommentatoren im Sinne einer eschatologischen Vision erklärt. Tatsächlich aber wird hier auf unklare Weise der Eintritt Israels in das Reich Gottes mit dem Eintritt in die Kirche vermischt.

Bei einer aufmerksamen Lektüre wird deutlich erkennbar, dass das Schweigen zum Problem der *cognitio* gewiss nicht dem heute im Dialog zwischen Juden und

Christen erreichten Konsens entspricht. Außerdem wurde die Verheißung vom Eintritt Israels in das Reich Gottes auf eine ziemlich unglückliche Weise formuliert; denn nach ihrer paulinischen Quelle aus dem 1. Jahrhundert ist die endgültige Bestimmung Israels seiner Erwählung zu verdanken[12] (ein Sachverhalt, zu dem sich auch das Lehramt, nicht aber der Dialog ausdrücklich geäußert hat), während in der römischen Formulierung aus dem 21. Jahrhundert die endgültige Bestimmung Israels mit dem Gedanken einer Art freiwilliger und/oder sträflicher Verspätung verbunden wird.

Sodann gab es in dieser Fürbitte eine ganz andere Grundanlage, die, während sie doch den Text im Messbuch Pius' V. zu ändern schien, tatsächlich den Text Pauls VI. änderte und dessen hermeneutische Auswirkung auf die Auslegung des II. Vaticanums schwächte, obwohl sie den Wortlaut seiner Aussagen in keiner Weise antastete.[13] Dass dies nicht nur ein Verdacht ist, sondern eine tatsächliche Gegebenheit, wird deutlich sichtbar, wenn man die hier eingefügte Synopse der drei Fürbitten (von Pius V., Paul VI. und Benedikt XVI.) betrachtet. Über die Folgen der Verfügung und dessen, was sie offenbart, ist sofort eine erregte Diskussion sowohl in jüdischen als auch in katholischen Kreisen entstanden, und im Lauf von etwa drei Monaten hat sie sich noch weiter entfaltet.

## V.

Von jüdischer Seite gab es Bekundungen verbitterter Verwunderung[14], wie die Erklärungen der italienischen Rabbiner, die den Text dieser Fürbitte als Haltesignal für den Dialog betrachteten[15], aber auch andere Reaktionen wie z.B. die von amerikanischen Rabbinern und von Jacob Neusner, die darin eine Bagatelle sahen.[16] Sie neigten dazu, den Erlass des Dokumentes für verständlich zu erklären, da es vielleicht nur ein Korollarium zu einem Zugeständnis gegenüber einer verschwindend kleinen, wenn auch lautstark protestierenden Gruppe von Katholiken sei. Es ist aber klar ersichtlich, dass diese beiden Reaktionen nicht symmetrisch sind und dass die negativen Nachwirkungen schwerwiegender sind als opportunistische Bemühungen um Nachsicht. Auch weil katholischerseits die Reaktion im Grunde genommen platt war: Statt sich um eine großzügige Nichtbeachtung einer Fürbitte zu bemühen, die kein großes Gewicht hat, haben manche sich bemüht, sie zu verteidigen, als sei sie ein Dokument des positiven Lehramtes, eine Sache, hinter die es kein Zurück gibt oder sogar eine Vergeltungsmaßnahme für die jüdischen Gebete, mit denen die Christen jahrhundertelang verhöhnt wurden.[17]

Dieser exzessive Eifer - eine Haltung, die der antiken militärischen Disziplin immer verdächtig vorkam - war etwas, das in der einen und der anderen Gemeinschaft große Sorgen bereitet hat. Denn anstatt die Legitimität eines Handelns dadurch zu verteidigen, dass dieses sich von sich aus mittels einer gelassenen Diskussion dem Urteil der anderen aussetzte, lief man Gefahr, den Anschein zu erwecken, dass sich hier eine ganz neue Denkweise über Mission und Konversion

offenbare[18]: was wirklich schwerwiegend war und die Möglichkeit eröffnen könnte, sich eine ungebremste Freiheit gegenüber den Aussagen des II. Vaticanums und der Praxis des Dialogs in den Jahrzehnten nach dem Konzil herauszunehmen.[19]

## VI.

Eine erste Antwort auf diese Zweifel kam am 4. April 2008 aus dem vatikanischen Presseamt, das offensichtlich von höherer Autorität beauftragt worden war, eine schwierige Stimmung aufzuhellen.[20] Das Kommuniqué nahm die konstruktivsten und erbittertsten der jüdischen (und israelischen) Vorwürfe zur Kenntnis, in denen geltend gemacht wurde, dass die neue Fürbitte für das alte Messbuch „nicht in Übereinstimmung stehe mit den in Bezug auf das jüdische Volk und seinen Glauben gemachten offiziellen Erklärungen und Äußerungen des Heiligen Stuhls, die den Fortschritt in den freundschaftlichen Beziehungen zwischen den Juden und der katholischen Kirche in den letzten 40 Jahren kennzeichneten". Die Antwort bemühte sich in aller Form, die Tragweite der neuen Fürbitte in Bezug auf das II. Vaticanum auf das rechte Maß zu reduzieren:

*„Der Heilige Stuhl versichert, daß die neue Formulierung der* Fürbitte, *mit der einige Ausdrücke des Messbuchs von 1962 verändert worden sind, in keinster Weise beabsichtigte, gegenüber den Juden eine veränderte Haltung der katholischen Kirche zum Ausdruck zu bringen, die sich insbesondere ausgehend von der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Erklärung* Nostra aetate *entwickelt hat. Letztere hat nach den von Papst Benedikt XVI. in der Audienz für die Oberrabbiner Israels am 15. September 2005 gesprochenen Worten die Bedeutung eines ‚Meilensteins auf dem Weg der Versöhnung zwischen den Christen und dem jüdischen Volk'. Das Fortbestehen der in der Erklärung* Nostra aetate *zum Ausdruck gebrachten Haltung wird außerdem durch die Tatsache unterstrichen, daß die im Missale von 1970 enthaltene Fürbitte für die Juden volle Gültigkeit behält und die ordentliche Form des Gebetes der Katholiken bleibt.*
*Im Kontext anderer Äußerungen - über die Heilige Schrift (*Dei Verbum, *14) und die Kirche (*Lumen gentium, *16) - legt das Konzilsdokument die grundlegenden Prinzipien dar, die die brüderlichen Beziehungen der Wertschätzung, des Dialogs, der Liebe, der Solidarität und der Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Juden getragen haben und auch heute tragen. Gerade das Geheimnis der Kirche ergründend, erinnert* Nostra aetate *an das Band, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist und weist jede Haltung der Verachtung und der Diskriminierung gegenüber den Juden sowie jegliche Form des Antisemitismus mit Entschiedenheit zurück."*[21]

Die Stellungnahme des Kommuniqués war politisch einwandfrei, obwohl sie vermieden hatte, die historische Bedeutung von *Nostra aetate* zu bewerten. Und

ehrlich gemeint war zweifellos der Wunsch, „dass die Fortschritte, die im gegenseitigen Verstehen und in der Achtung zwischen Juden und Christen während dieser Jahre erzielt worden waren", auch noch „weiter" wachsen könnten. Dass diese Korrektheit und diese Ernsthaftigkeit ausreichend seien, um den durch die Vorfälle in den Jahren 2007 und 2008 angerichteten Schaden für den jüdisch-christlichen Dialog zu heilen, das konnten nicht einmal die Verfasser des Kommuniqués glauben.

Das zeigt schon die Tatsache, dass nur wenige Tage später, am 12. April 2008, im *Osservatore Romano* ein langer Artikel von Kardinal Walter Kasper nochmals alle in der Diskussion zur Sprache gekommenen Argumente aufnahm und die Themen der Diskussion noch ausweitete. Nachdem er anerkannt hatte, dass die Änderung des Textes, obwohl das „pro perfidis" daraus getilgt worden war, „opportun" war, rückt er die Maßstäbe der These, es gehe um Banalitäten und hier sei Empfindlichkeit im Spiel, zurecht:

*„Die Reaktionen von jüdischer Seite sind zum großen Teil nicht rational, sondern emotional begründet. Man darf sie aber nicht vorschnell abtun mit der Behauptung, sie seien von Überempfindlichkeit verursacht. Auch bei den jüdischen Freunden, die seit Jahrzehnten an einem intensiven Dialog mit Christen beteiligt sind, ist die kollektive Erinnerung an Zwangskatechese und Zwangsbekehrungen immer noch sehr lebendig. Die Erinnerung an die Shoah ist für das heutige Judentum ein Trauma, das ihre Identität prägt und Gemeinschaft stiftet. Viele Juden betrachten die Judenmission als eine Bedrohung ihrer Existenz, ja bisweilen spricht man sogar von einer Shoah mit anderen Mitteln. Man muss also in den jüdisch-christlichen Beziehungen immer noch ein großes Feingefühl haben."*

Nachdem er das gesagt hat, betont Kasper das quantitative und theologische Missverhältnis zwischen dem Indult und dem Konzil[22] und behauptet, die neu formulierte alte Fürbitte sage „nichts wirklich Neues" hinsichtlich des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens. Er bringt die Sache aber sehr deutlich auf den Punkt:

*„Die wirklich umstrittene Frage ist: Sollen die Christen für die Bekehrung der Juden beten? Was kann eine Mission bedeuten, die sich an die Juden wendet? In der neu formulierten Fürbitte findet sich das Wort ‚Bekehrung' nicht. Es ist aber indirekt in der Bitte enthalten, Gott möge die Juden erleuchten, damit sie Jesus Christus erkennen. Überdies ist es eine Tatsache, dass das Messbuch von 1962 Überschriften für die einzelnen Fürbitten enthält und dass die Überschrift der Fürbitte für die Juden nicht verändert worden ist und so wie früher lautet: ‚Pro conversione Judaeorum / Für die Bekehrung der Juden'. Viele Juden haben die neue Formulierung in der Optik dieser Überschrift gelesen, und dies hat die schon beschriebene Reaktion hervorgerufen. Darauf kann man antworten, dass die katholische Kirche anders als manche Gruppen von ‚Evangelikalen' keine organisierte und institutionalisierte Judenmission kennt. Mit diesem Hinweis ist das Problem der Judenmission jedoch theologisch noch nicht*

*gelöst. Dies ist gerade das Verdienst der neuen Formulierung der Karfreitagsfürbitte, die in ihrem zweiten Teil einen ersten Fingerzeig für eine wesentlich theologische Antwort enthält.“*

Diese Antwort sucht Kasper, indem er vom 11. Kapitel des Römerbriefs ausgeht, wobei diese Verse tatsächlich viel aufmerksamer als der Text der Fürbitte gelesen werden.[23] Deswegen meint er sagen zu können, „dass der Ausschluss einer gezielten und institutionalisierten Judenmission nicht bedeutet, dass die Christen untätig bleiben müssen“; denn „gezielte und organisierte Mission einerseits und christliches Zeugnis andererseits müssen voneinander unterschieden werden“, ohne dass man sich gegenseitig etwas verheimlicht. Abschließend schlägt Kasper ein konstruktives Verständnis des Zwischenfalls vor:

*„Dass die neu formulierte Karfreitagsfürbitte weithin nicht verstanden wurde, ist ein Signal dafür, welch große Aufgaben wir im jüdisch-christlichen Dialog noch vor uns haben. Die gereizten Reaktionen, die es gegeben hat, sollten daher ein Anlass sein, die Grundlagen und Ziele des jüdisch-christlichen Dialogs noch weiter zu klären. Wenn auf diese Weise eine Vertiefung des Dialogs angebahnt werden könnte, dann würde die entstandene Erregung letzten Endes zu einem positiven Ergebnis führen.“*

Dass das fortschreitende Abklingen der Polemik nicht schon die Schließung der Wunde bedeuten würde, das war beim Heiligen Stuhl ziemlich klar daran zu erkennen, dass Kardinal Bertone selbst wenige Wochen später einen Brief an die Rabbiner geschrieben hat, der zwar zurückhaltend blieb, aber, wie man sagt, in Ton und Inhalt identisch mit den Äußerungen Kaspers gewesen sei.
Was bis heute noch fehlt, ist also nicht ein ernster Wille, das Problem zu lösen: Es ist vielmehr das Fehlen einer Erklärung, warum niemand gemerkt hat, dass die Reaktionen, die es gegeben hat, weithin vorhersehbar waren. Allenfalls kann man sich über einiges wundern: einmal darüber, dass die Tatsache, dass dem Klerus, auch dem jungen Klerus, ohne jede genauere Regelung ein Messbuch zurückgegeben wurde, das die Anzeichen einer ganz anderen Theologie als das bisherige trägt, auf jüdischer Seite Reaktionen ausgelöst hat. Wundern kann man sich auch, dass es von anderen Seiten (von den *haeretici* und *schismatici*, wie eine andere Karfreitagsfürbitte sie nannte) keine beleidigten Reaktionen gegeben hat. Und man kann sich fragen, ob das auf die Erosion der Glaubwürdigkeit zurückzuführen ist oder auf den Schatz an Glaubwürdigkeit, den die deutschen und niederländischen Kardinäle in der Leitung des Sekretariates bzw. des Rates für die Einheit der Christen dem Römischen Stuhl seit 1961 erworben haben.

[1] Vgl. Carlo Ossola, *Motu proprio, che delirium!*, in: Il Sole - 24 ore, 15. 7. 2007, Sonntagsbeilage; eine umfangreiche Reflexion findet sich in: Manlio Sodi, *Perché la Messa in latino nel III Millennio?* Padua 2007.

[2] Ein persönlicher Antwortbrief von Joseph Ratzinger an Hans-Lothar Barth vom 23. Juni 2003 bot einen allgemeinen Ausblick auf das Problem einer Reform der Liturgiereform, die

genau auf einer Aufspaltung des römischen Ritus gründen würde. Vollständiger Wortlaut auf der Website: www.josephsoleary.typepad.com/my_weblog.

[3] Giuseppe Dossetti, *Per una „Chiesa eucaristica". Rilettura della portata dottrinale della costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, hg. von Giuseppe Alberigo und Giuseppe Ruggieri, Bologna 2002.

[4] Am Ende des Pontifikates Johannes Paul II., am 25. März 2004, war die Instruktion *Redemptionis Sacramentum* der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung (deutsche Fassung in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 164, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) erlassen worden, in der „Missbräuche in der Liturgie" aufgelistet wurden. Über die theologische Begründung der Kategorie „Missbrauch" vgl. Joseph Ratzinger, *La festa della fede*, Mailand 1984, 37-54 (deutsche Ausgabe: *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln 1981).

[5] Giuseppe Alberigo/Günther Wassilowsky (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 5, Ostfildern/Leuven 2008.

[6] Vgl. Neville Lamdan/Alberto Melloni (Hg.), *Nostra aetate - Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations*, Münster 2007: Auf dem Schutzumschlag ist die Seite mit der mittels Kugelschreiber gemachten Korrektur der Karfreitagsfürbitte in der Ausgabe des 1961 neu gedruckten Messbuchs abgebildet.

[7] Licht in die Vorgänge um die *Amici Israel* aufgrund des neuen Quellenbestandes des Vatikanischen Geheimarchivs bringt Hubert Wolf mit seinem Artikel *„Pro perfidis Judaeis". Die „Amici Israel" und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus*, in: Historische Zeitschrift 279 (2004), 611-658. Das wird weiter entfaltet im 2. Kapitel in ders., *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*, München 2008; außerdem: Maria Paiano, *Il dibattito sui riflessi dell'antisemitismo nella liturgia cattolica*, in: Studi storici 41 (2000/3), 647-710.

[8] Vgl. Alberto Melloni, *Nostra aetate e la scoperta del sacramento dell'alterità*, in: N. J. Hofmann u.a. (Hg.), Chiesa cattolica ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte, Rom 2005, 153-179.

[9] Auch als im Jahre 1928 darüber diskutiert werden musste, ob das Wort *perfidia* aus der Karfreitagsfürbitte getilgt und die Kniebeugung, die in karolingischer Zeit abgeschafft worden war, wieder eingeführt werden sollte, waren die Theologen und Liturgiewissenschaftler der Meinung, dies sei aufgrund einer lehrmäßigen Bewertung und nicht aus einer kurzen Zeitspanne der Tradition möglich geworden.

[10] Ganz richtig betont Sodi, *Perché la Messa in latino*, aaO., Anm. 1, dass die Bibel und besonders das Alte Testament nur in beschränktem Maße gelesen werden.

[11] Nicla Buonasorte, *Tra Roma e Lefebvre. Il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano*, Rom 2003.

[12] In der Neuausgabe von 1961 wurde mangels einer ausdrücklichen päpstlichen Weisung, die auf die in der Fastenzeit 1959 vom Papst eingeführte Praxis Bezug genommen hätte, wieder die Karfreitagsfürbitte mit dem Wort *perfidis* gedruckt, was aber dann in vielen in den Diözesen verwendeten Messbüchern wie schon im Messbuch Johannes' XXIII. handschriftlich durchgestrichen wurde.

[13] Das Wort *agnitio*, das schon Calvin bekannt war, fehlt im Missale Pauls VI.

[14] Vgl. Joseph A. Fitzmayer, *Lettera ai Romani*, Casale Monferrato 1999; ebenfalls Peter Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen 1989, $^{2}$1998.

[15] Zur Diskussion über das II. Vaticanum vgl. Joseph A. Komonchak, *Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II*, in: Cristianesimo nella storia 28 (2007), 223-338; Christoph Theobald, *Enjeux herméneutiques des débats sur l'histoire du Concile Vatican II*, in: Cristianesimo

nella storia 28 (2007), 359-380; Giuseppe Ruggieri, *Recezione e interpretazione del Vaticano II. Le ragioni di un dibattito,* in: Cristianesimo nella storia 28 (2007), 381-406; Peter Hünermann, *Der übersehene „Text". Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils,* in: CONCILIUM 41 (2005/4), 434-450.

[16] Vgl. z.B. *Il Regno,* Nr. 1029 (2008).

[17] Riccardo Di Segni, Oberrabbiner, hat im Februar 2008 dazu in einer Website (romacer.org.) seiner Gemeinde seine Reden und Stellungnahmen sowie einen Artikel veröffentlicht: *La preghiera per gli ebrei,* in: Shalom 2008, Nr. 3, 4-7.

[18] Jacob Neusner in: *Die Tagespost,* 23. Februar 2008.

[19] Zu diesem Typ von listigen Deutungen siehe die Antwort von Gianfranco Ravasi an einen Leser in der Sonntagsbeilage von *Il Sole - 24 ore,* 24. Februar 2008, Seite 2.

[20] Zur neuesten Diskussion vgl. John T. Pawlikowski, *Reflections on Covenant and Mission,* in: Edward Kesser/Melanie J. Wright (Hg.), Themes in Jewish-Christian Relation, Cambridge 2005, 273-299.

[21] Vgl. Hofmann u.a., *Chiesa ed ebraismo oggi,* aaO.

[22] Am 24. März 2008 meldete sich Kardinal Kasper mit einem kurzen Artikel in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* zu Wort.

[23] „Inzwischen haben die über die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte gegebenen Erklärungen die gröbsten Missverständnisse beheben können. Schon die bloße Tatsache, dass die Karfreitagsfürbitte des Messbuchs von 1970 - in der ordentlichen Form des römischen Ritus, also in der seit langem in der größten Zahl der Fälle verwendeten Form - völlig in Kraft bleibt, zeigt, dass die neu formulierte Karfreitagsfürbitte, die in einem äußerst kleinen Teil von Gemeinschaften verwendet wird, keinen Schritt zurück hinter die Erklärung ‚*Nostra aetate*' des II. Vatikanischen Konzils bedeuten kann. Das gilt noch mehr aufgrund der Tatsache, dass die wesentlichen Inhalte der Erklärung ‚*Nostra aetate*' auch in einem Dokument von viel höherem formalen Niveau, nämlich in der Konstitution über die Kirche ‚*Lumen gentium*' (Nr. 16) enthalten sind. Daher können sie grundsätzlich nicht in Frage gestellt werden."

[24] Kasper unterstreicht auch, dass nach der Dynamik von Röm 11 „Israel [...] also Träger der Verheißung und des Segens" bleibt und dass „[u]nter dem Wort ‚Geheimnis' [...] Paulus den von Ewigkeit her wirkenden Heilswillen Gottes [versteht], der sich in der Geschichte durch die Predigt des Apostels manifestiert." Lese man den Text aus eschatologischer Perspektive, könne man sagen: „Nicht aufgrund einer Judenmission, sondern aufgrund der Heidenmission wird Gott schließlich, wenn die Vollzahl der Heiden in das Heil eingetreten sein wird, auch das Heil Israels realisieren." Nach Kasper wird diese Perspektive in der erneuerten Karfreitagsfürbitte widergespiegelt. Zur Position von P. Sales im Jahr 1928 vgl. Hubert Wolf, *„Nihil esse innovandum". Der Magister Sacri Palatii Marco Sales OP und sein Votum gegen eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928),* in: Elias H. Füllenbach/Gianfranco Miletto (Hg.), Dominikaner und Juden, Berlin 2009, 129-150.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Der Juden gedenken statt für sie zu beten

Ansgar Ahlbrecht

Die von Rom für die Feier der Eucharistie im alten tridentinischen Ritus in lateinischer Sprache neu formulierte Karfreitagsfürbitte „Für die Juden" hat lebhafte Diskussionen ausgelöst. Vielfach wurde gefordert, auch in der tridentinischen Liturgie sollte die 1970 eingeführte Form der Fürbitte beibehalten werden. Mir scheint aber auch diese als Abrücken vom kirchlichen Antijudaismus gewertete Fürbitte höchst fragwürdig. Denn nach allem, was den Juden angetan worden ist, überhaupt einfach so „für die Juden" zu beten, ohne von unserer Schuld gegen sie zu sprechen, empfinde ich als geradezu anmaßend. Denn wir haben beim Gedanken an die Juden zunächst einmal allen Grund, für uns selbst um Vergebung zu bitten. Darum habe ich schon vor Jahren vorgeschlagen, statt „Lasst uns auch *beten für* die Juden" zu formulieren „Lasst uns auch der Juden *gedenken* ..." und dann Bitten anzuschließen, die darauf zielen, dass Gott *uns* helfen möge, *unser* Verhältnis zu den Juden bußfertig in Ordnung zu bringen; und dass Gott uns Anteil an dem zunächst *ihnen* verheißenen Heil verleihen möge. In meiner Saarbrücker katholischen Ortsgemeinde wurde die hier folgende von mir vorgeschlagene Neuformulierung sofort als Alternative zum bisherigen Text in die Karfreitagsfürbitten eingefügt und fand allgemeine Zustimmung:

*Sprecher/in:* Lasst uns auch der Juden gedenken, an denen unsere christlichen Kirchen und unser deutsches Volk so sehr schuldig geworden sind, dass eine erhoffte Versöhnung mit ihnen uns nur wie ein Wunder erscheinen kann. Aus ihrem Volk ist unser Herr Jesus Christus geboren worden, und in ihrer Glaubenstradition ist er herangewachsen. Zu ihnen hat Gott zuerst gesprochen, und seine Verheißungen für sie gelten auch heute noch und für immer.

*Priester:* Allmächtiger ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Nachkommen

*Der Autor*

*Dr. Ansgar Ahlbrecht, 1928 geboren. Studium der Theologie in Bonn und Innsbruck. Dort 1962 Promotion zum Dr. theol. Dann Mitglied und später Leiter des ökumenischen Instituts der Abtei Niederaltaich. Schon 1960 organisierte er dort Zusammenkünfte für christlich-jüdische Verständigung. 1963–1965 als peritus privatus Teilnahme am II. Vatikanischen Konzil. Chefredakteur der ökumenischen Zeitschriften „UNA SANCTA" und „ökumene am ort". Von 1970 bis heute als Übersetzer, von 1976 bis 1991 als verantwortlicher Redakteur der deutschen Ausgabe Mitarbeit bei CONCILIUM. Adresse: Winterbergstrasse 10, Haus 9, D-66119 Saarbrücken.*
*E-Mail: ansgarahlbrecht@gmx.de.*

deine Verheißungen gegeben. Lass uns erkennen, wie uns Menschen dieses Volkes durch die Jahrhunderte hin an große Gestalten der biblischen Tradition erinnern: Wie Mose haben sie der Welt den Spiegel der zehn Gebote vorgehalten; wie Jakob mit dem Engel und wie Ijob haben sie mit dir gerungen; wie der leidende Gottesknecht haben sie alle Gewalt auf sich gezogen. Darum lass uns sie als deine Zeugen in Ehren halten. Und lass die Wunden, die ihnen geschlagen wurden, verheilen, so dass wir mit ihnen zusammen die Fülle der Erlösung erlangen können. Darum bitten wir durch Jesus Christus, unseren Herrn.

*(Oder in kürzerer Form:)* Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Nachkommen deine Verheißungen gegeben. Lass uns in den Menschen dieses Volkes den leidenden Gottesknecht und die Zeugen deines Bundesschlusses mit den Menschen erkennen und in Ehren halten. Lass die Wunden, die ihnen geschlagen wurden, verheilen, so dass wir mit ihnen zusammen zur Fülle der Erlösung gelangen können. Darum bitten wir durch Jesus Christus, unseren Herrn.

# Das Comeback des Antijudaismus in der feministischen Theologie

## Eine Antwort an Maria Clara Lucchetti Bingemer

Katharina von Kellenbach

In ihren jüngsten Überlegungen zu „Männlichkeit und Weiblichkeit: Zwei Gesichter des Mysteriums Jesu Christi" (CONCILIUM 3/2008) hat Maria Clara Lucchetti Bingemer den feministischen Jesus wiederauferweckt, der die Frauen vom jüdischen Patriarchat befreit hat. Dieses Portrait Jesu als eines feministischen Frauenfreunds, der mit dem patriarchalen Judentum seiner Zeit gebrochen habe, ist als historisch falsch und zutiefst antijudaistisch diskreditiert worden. Seit Mitte der Achtzigerjahre hat in der feministischen Theologie eine gesunde Debatte und wissenschaftliche Überprüfung antijudaistischer Tendenzen Fuß gefasst und eine wesentliche theologische Neubesinnung[1], neue historische Forschungen[2] und mindestens eine radikal neue Bibelübersetzung[3] hervorgebracht. Große Teile dieser kritischen Untersuchung antijudaistischer Vorurteile in der christlichen und postchristlichen feministischen Theologie fanden in Europa und den Vereinigten Staaten statt. Die Befreiungstheologie war eher am Rande in den jüdisch-christlichen Dialog und die Neubewertungen des Antijudaismus einge-

bunden.[4] Bingemer scheint sich dieser Diskussionen nicht bewusst oder von ihren Ergebnissen unbeeindruckt zu sein.

Ihre historische Rekonstruktion des Judentums im 1. Jahrhundert basiert nicht auf der im Anschluss an diese Debatte getätigten historischen Forschung zum Neuen Testament und stützt sich auf eine einzige Quelle. Deren Verfasserin, die Rabbinerin Sandra Kochmann[5], scheint auf den ersten Blick durch ihr Amt und ihren mutmaßlichen Status über jeden Verdacht eines christlich-substitutionstheologischen Antijudaismus erhaben zu sein. Die aus Kochmanns Aufsatz zitierten Beispiele dienen dazu, das Judentum in *Gender*-Fragen als exklusivistisch (Beschneidung als Zeichen für den jüdischen Bund) und von der männlichen Überlegenheit überzeugt (das tägliche Dankgebet als Lobpreis Gottes, der den Beter als Mann geschaffen hat), als misstrauisch gegenüber der weiblichen Sexualität (menstruelle Unreinheit, Verachtung für Prostituierte) und ethnozentrisch (gegenüber kanaanäischen, samaritanischen oder syro-phönizischen Frauen) darzustellen. Diese Urteile gehören zum klassischen Arsenal der antijudaistischen Polemik.[6] Obwohl diese antithetischen Konstruktionen Punkt für Punkt auf historischer wie theologischer Grundlage widerlegt worden sind, kommt Bingemer zu dem Schluss: „Vor diesem Hintergrund erweist sich die Praxis Jesu nicht nur als Neuerung, sondern geradezu als schockierend." Ein überspitzt dargestelltes, hyper-patriarchales und frauenfeindliches Judentum bildet den „Hintergrund" für Jesu „feministischen" Umgang mit Frauen auf den Straßen, in den Häusern, den Synagogen von Galiläa und im Jerusalemer Tempel.[7] Die Evangelienberichte über unbefangene und unproblematische *Gender*-Beziehungen im Palästina des 1. Jahrhunderts werden nicht als Zeichen innerjüdischer Verschiedenheit und sozialer Vielfalt, sondern als Beleg für Jesu angebliche Ablehnung des Patriarchats und damit auch des Judentums gewertet. Unglücklicherweise ist der Grundentwurf des theologischen Antijudaismus nach wie vor für viele christliche Gläubige glaubwürdig und wirkungsvoll.

Sein Comeback in der feministischen Theologie verweist auf die wachsende Frustration und Resignation unter feministischen christlichen Denkerinnen. Die theologischen Neuerungen der feministischen Theologie sind sowohl von der römisch-katholischen Hierarchie als auch von den charismatischen und fundamentalistischen religiösen Bewegungen des Protestantismus effektiv blockiert, ignoriert und missachtet worden. Weit davon entfernt, *Gender*-Gleichheit oder auch nur elementare politische und religiöse Rechte für Frauen zu erringen, wurden die Feministinnen gezwungen, den Rückzug anzutreten. Trotz jahrzehntelanger und außerordentlich produktiver historischer und theologischer feministischer Forschung werden die Frauen nach wie vor mit den immer gleichen, aufgewärmten und altersschwachen christlichen Argumenten von der Untertänigkeit und Unterordnung der Frauen konfrontiert. Die „gnadenvolle Unterordnung" der Frau in der patriarchalischen Familie (wie sie die Southern Baptist Convention im Jahr 2000 forderte) ist wieder da.[8] Während die wirtschaftliche Aus- grenzung, Ausbeutung und Armut der Frauen zunehmen, predigt man ihnen, sie sollten auf ihre Jungfräulichkeit achten, sich an der Ehe erfreuen und

sich keine Gedanken über Verhütung und Familienplanung machen. Frauen werden dazu aufgefordert, die gottgegebene Führungsrolle des Mannes zu akzeptieren und den politischen Kampf um gleiche Rechte und Vertretung einschließlich der Priesterweihe aufzugeben. Dreißig Jahre nachdem die feministische Theologie geradezu explosionsartig auf der religiösen Bühne erschienen ist, scheinen wir uns immer weiter von der Vision der Erlangung des religiösen Amts, der religiösen Selbstbestimmung und der religiösen Kreativität der Frau zu entfernen.

Angesichts solcher Bedrohungen scheint es verständlich, dass der Feminismus seine alten theologischen Argumente und seine ehemaligen Feinde wiederaufleben lässt. Es ist eine zutiefst faszinierende Vorstellung, Jesus sei gekreuzigt worden, weil seine feministische Botschaft dazu aufgerufen habe, die armen und geknechteten Opfer einer jüdischen Hierarchie zu respektieren, die mit „allen erforderlichen Mitteln" an der Aufrechterhaltung des patriarchalen Systems arbeitete. Sein Scheitern am Kreuz wurde in den Triumph seiner Auferstehung verwandelt. Die gläubige Feministin mag ihre Zuflucht in der Hoffnung suchen, dass die Kräfte des Patriarchats (staatliche Gewalt, Unterdrückung, Armut, Restauration usw.) letztlich nicht über die „sanfte" Gewalt der von Gott gewollten *Gender*-Gerechtigkeit triumphieren werden. Doch eine solche religiös und politisch befriedigende Theologie basiert auf antijudaistischen Tropen. Die These von einem feministischen Jesus, der das jüdische Gesetz gebrochen und das jüdische Patriarchat überwunden habe, hat in der Vergangenheit funktioniert und mag vielleicht auch heute noch Männer und Frauen davon überzeugen, dass die christliche „Frohbotschaft" auch die Gleichberechtigung und Freiheit der Frauen umfasst. Doch wir wissen, dass die Keime dieses theologischen Entwurfs vom Unkraut des Antijudaismus kontaminiert und unrettbar damit verflochten sind. Diese christliche „Lehre der Verachtung" muss als in sich falsch zurückgewiesen werden, weil sie Jahrhunderte einer zwar nicht ununterbrochenen, aber unverminderten Gewalt gegen jüdische Männer, Frauen und Kinder gerechtfertigt hat.[9]

Die feministische Theologie steht am Scheideweg. Ihre grundlegenden Paradigmen wurden vor vierzig Jahren von Pionieren wie Mary Daly entwickelt, deren eher bescheidene Forderungen nach Gleichberechtigung in *The Church and the Second Sex* (1968) von ihrem Fanfarenstoß übertönt wurden, mit dem sie die Frauen in *Beyond God the Father* (1973, auf Deutsch: *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co,* 1980) zum Exodus aus dem kirchlichen Patriarchat aufrief

*Die Autorin*

*Katharina von Kellenbach ist Professorin für Religious Studies am St. Mary's College of Maryland, USA. Ihr derzeitiges Forschungsprojekt „Das Kainsmal: Vergebung und Buße im Leben von Tätern des Holocaust" untersucht die Seelsorge von Gefängnispfarrern an Nazitätern. Veröffentlichungen u.a.: Frl. Rabbiner Regina Jonas: Eine religiöse Feministin vor ihrer Zeit (in: Schlangenbrut 38/1992); Anti-Judaism in Feminist Religious Writings (Atlanta GA 1994); Zwischen-Räume. Deutsche feministische Theologinnen im Ausland (hg. zus. mit S. Scholz, Münster 2000); Schuld und Vergebung (in: Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945, hg. von B. Krondorfer u.a., Gütersloh 2006). Anschrift: St. Mary's College of Maryland, E. Fisher Road, St. Mary's City, MD 20686, USA. E-Mail: kvonkellenbach@smcm.edu.*

(vgl. auch Leonard Swidlers *Jesus was a Feminist*, das ursprünglich 1971 erschien und kürzlich neu aufgelegt wurde).[10] Diese Wegbereiterinnen und Wegbereiter kämpften für den Zugang von Frauen zur theologischen Bildung, entwickelten eine feministische Hermeneutik heiliger Schriften, forderten einen institutionellen Wandel und erforschten die weibliche Spiritualität. Inzwischen haben die Vorkämpferinnen der feministischen Theologie jedoch den Rückzug angetreten, und ihre Töchter und Enkelinnen stehen vor ganz anderen Herausforderungen. Wir gefährden uns selbst (und die Bewegung), wenn wir die Frauenbefreiung und -Gleichberechtigung mit der Wiederholung derselben theologischen Argumente zu begründen suchen.

Nun, da die feministische theologische Bewegung erkannt hat, dass sie in eine religiöse und politische Sackgasse geraten ist, erschließen zwei Jesusgleichnisse über das Wachstum und die Verwirklichung des Himmelreichs andere Strategien und Visionen vom Reich Gottes. Das Gleichnis vom Sämann (Lk 8,4-8) vergleicht die Botschaft vom Reich Gottes mit dem Prozess des Säens, Hegens und Erntens. Seine landwirtschaftliche Bildlichkeit rät zu Geduld, Hoffnung und Realismus im Hinblick auf die Risiken verdorbener Saaten und aggressiven Unkrauts. Im Gegensatz zu diesem bekannten Gleichnis vom Sämann, das das Reich Gottes als die zur reichen Ernte herangewachsene Saat betrachtet, vergleicht das nichtkanonische Thomasevangelium das Himmelreich mit einer Frau, die auf dem Nachhauseweg Mehl aus einem zerbrochenen Krug verliert (ThomasEv 97). In diesem Gleichnis erscheint das Reich Gottes ganz und gar offen und jeder menschlichen Kontrolle oder Besitzergreifung entzogen. Die Frau im Gleichnis entdeckt das Missgeschick mit dem abgebrochenen Henkel erst, als sie zu Hause ankommt und der Krug leer ist. Für Thomas ist das Reich Gottes vollkommen jenseits aller Bestrebungen, Aneignungen und Beeinflussungen vonseiten des Menschen. Es ist nicht schon im Keim vorhanden. Und es gibt keinen Eigentümer des Feldes oder Besitzer der Saat, der letztlich davon profitiert. Das zerronnene Mehl aus dem Thomasevangelium hat für die Frau allen Nutzen verloren, und selbst die, es zufällig finden, können es doch nicht einsammeln und wieder verwenden. Das zerronnene Mehl hinterlässt in der Welt lediglich eine flüchtige Spur. Eine solche Vorstellung vom Reich Gottes verlangt eine radikale Offenheit für die Zukunft und den vollkommenen Verzicht auf intellektuelle (und theologische) Eigentumsrechte.

Was würde es bedeuten, wenn wir die Ziele der feministischen Theologie nicht als Ausbringen der Saat, sondern als das Verfolgen mehliger Spuren auf dem Weg ins Himmelreich interpretierten?

Erschreckend, wie dieser Verzicht auf jeglichen festen Wesenskern der feministischen Theologie erscheinen mag, ist die flüchtige Dynamik des zerronnenen Mehls doch ein passendes Bild für die besondere Kraft der feministischen Bewegung. Die feministische Theologie besteht nicht aus irgendeinem bestimmten Inhalt oder „Saatgut", sondern eher aus ihrer dynamischen Ermächtigung von Frauen (und ihren Kindern, Freundinnen und Freunden, Familien, Gemeinschaften einschließlich der Männer) ohne Stimme und Vision. Die feministische Theo-

logie ist keiner politischen Ideologie verpflichtet und kämpft nicht gegen irgendeinen identifizierbaren Gegner. Zwar waren die Gestalterinnen der feministischen Theologie als Gemeinschaft von einer gemeinsamen Vision der Geschlechtergleichheit, der gegenseitigen Achtung, des Friedens und der ökologischen Harmonie getragen. Und sie hatten sich auch mehr oder weniger auf einen gemeinsamen Feind verständigt, der als Patriarchat definiert und von hierarchischen, unterdrückerischen und auf männlicher sexueller Gewalt basierenden *Gender*-Beziehungen charakterisiert wurde. Auf eine solche feministische Vorlage ließen sich die religiösen Tropen einer kosmischen Schlacht zwischen Gut und Böse und ebenso die Feindschaft zwischen dem angeblichen jüdischen Patriarchat und dem feministischen Jesus gewinnbringend anwenden. Doch dieser Entwurf ist mittlerweile mehr als umstritten.

Die dritte Welle postmoderner, postkolonialistischer, womanistischer, sexualität- und *gender*-differenzierter, religiös pluralistischer Kritik hat jegliches unkomplizierte „Wir" in der Frauenbewegung unterminiert. Der Facettenreichtum der Identitätspolitik hat das stabile „Wir" der „Feminität" oder „weiblichen Erfahrung" durch die Realität wechselnder Bündnisse und vielschichtiger Loyalitäten ersetzt. *Entgegen* der von Bingemer vertretenen Darstellung der neutestamentlichen Zeit waren die jüdischen Frauen im Umfeld Jesu ebenso unterschiedlich und individuell wie jede Frau unserer Gegenwartswelt. Es gibt kein festes Konzept der Weiblichkeit, das ihre Persönlichkeit oder die „Hälfte der Menschheit" erschöpfend beschreiben würde. Frauen waren noch nie auf ein und dieselbe klassen-, rassen-, religionen- und kulturenübergreifende Weise als *Gender* definiert. Sie waren noch nie im Verfolgen ein und derselben politischen oder theologischen Agenda geeint! Und das werden wir auch niemals sein, so Gott will! Vielmehr vollzieht sich feministische Politik einschließlich der feministischen Theologie in der schönen neuen Welt beständig und bewusst zu schmiedender Koalitionen. „Frauen" führen Gespräche und organisieren sich über tiefe Unterschiede der Rasse, Klasse, Religion, Politik, Nationalität, Geschlechts- und *Gender*-Zugehörigkeit, der physischen Konstitution, des Alters usw. hinweg. Solche Koalitionen werden gebildet, um sich gegen bestimmte Aspekte der Unterdrückung zu wehren, und sie werden gezielt aufrechterhalten, um ganz konkrete Probleme zu lösen. Sie erheben keinerlei Ansprüche auf eine essentialistische Kernidentität oder -ideologie. Weit davon entfernt, harte Körner der Wahrheit auszusäen, wird die feministische Theologie besser beraten sein, wenn sie sich an die Metapher vom zerronnenen Mehl hält und das Reich Gottes als tastende Spur auf dem Boden versteht, die den heftigen Winden der herrschenden Verhältnisse ausgesetzt ist.

Der protestantischen Theologin Nelle Morton zufolge besteht die Erlösungsaufgabe der feministischen Theologie darin, „einander ins Sprechen zu hören". „Hören", so schreibt sie, „wie wir es erfahren, geht nicht von einem kollektiven Ohr aus, das auf eine Gesamtheit hindeuten würde, sondern von einem großen Ohr im Herzen des Universums, das die Personen ‚heilmachend' hört. Und das Menschsein ist von Inklusivität gekennzeichnet (dem inklusiven ganzen und

nicht nur dem exklusiv männlichen Wort)"[11] Für viele feministische Theologinnen besteht das Wesen der Unterdrückung in der Sprachlosigkeit und dem Schweigen der Frauen. Laut Nelle Morton verkörperte Jesu Erfolgsgeschichte Momente der Ermächtigung, Funken der Verwirklichung menschlichen Potentials, dem rasch aufflackernden Ins-Sprechen-Hören derer, die ohne Stimme sind. Weit davon entfernt, die Wahrheit des Evangeliums zu predigen, ist die feministische Theologie dem Zuhören verpflichtet, vor allem dem Hören auf diejenigen, die zum Schweigen gebracht worden sind. Ein solches Zuhören erfordert Disziplin - vor allem dort, wo wir selbst privilegierte Machtpositionen besetzen: wo weiße Frauen schwarzen Frauen, heterosexuelle Frauen lesbischen Frauen, reiche Frauen armen Frauen, Frauen aus dem Norden Frauen von der Südhalbkugel oder christliche Frauen jüdischen Frauen zuhören. Nur ein bejahender Respekt vor unserer tiefen Unterschiedlichkeit wird die feministische Theologie in die Lage versetzen, den globalisierten Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu begegnen. Und das jüdische „Nein" zu Christus und Christentum ist der ursprüngliche Unterschied, die erste Aufgabe und die bleibende Herausforderung für alle christlichen Theologen.

[1] Manuela Kalsky, *Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen,* Gütersloh 2000.

[2] Bernadette Brooten, *Early Christian Women and their Cultural Context: Issues of Method in Historical Reconstruction,* in: A. Y. Collins, Feminist Perspectives on Biblical Scholarship, Chico CA 1985, 62-93; Ross Kraemer, *Her Share of the Blessing: Women's Religions among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World,* Oxford 1992; Ross Kraemer/Mary Rose d'Angelo (Hg.), *Women and Christian Origins,* New York 1999; Luise Schottroff/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen,* Darmstadt 1995.

[3] Ulrike Bail (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache,* Gütersloh 2006.

[4] Peter Phan, *Being Religious Interreligiously,* Maryknoll 2004; Otto Maduro, *Judaism, Christianity and Liberation: An Agenda for Dialogue,* Maryknoll 1991; Leon Klenicki, *The Theology of Liberation: a Latin American Jewish Exploration,* in: American Jewish Archives 35 (1983/1), 27-39; John Pawlikowski, *Christ in the Light of Jewish-Christian Dialogue,* New York 1982, 59-73 und 163-186; Norman Solomon, *Christian Jewish Relations in Latin America: Society, Theology, Liberation, Education,* in: Christian Jewish Relations 23 (Winter 1990), 5-67.

[5] Vgl. Maria Clara Lucchetti Bingemer, *Männlichkeit und Weiblichkeit: Zwei Gesichter des Mysteriums Jesu Christi,* in: CONCILIUM 44 (2008/3), 293-302, hier 302, Anm. 6: 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 (zugegriffen am 6. April 2008).

[6] Katharina von Kellenbach, *Anti-Judaism in Feminist Religious Writings,* Atlanta, GA 1994.

[7] Begegnungen zwischen Jesus und den Frauen geschehen auf der Straße (z.B. mit der Syro-Phönizierin in Mk 7,24-30, der Samariterin in Joh 4 oder der kanaanäischen Frau in Mt 15,21-28), in ihren eigenen Häusern (Maria und Marta im Lukas- und im Johannesevangelium) oder in den Häusern anderer (z.B. der erstaunliche Auftritt einer Prostituierten im Haus des Pharisäers, Lk 7,36-50). Auch in den Synagogen waren häufig Frauen anwesend (er heilt eine verkrüppelte Frau in einer Synagoge in Lk 13,10-17 und beobachtet die arme Witwe, die Geld in den Opferkasten wirft, Mk 12,42).

[8] Vgl. im Internet: www.sbc.net/bfm/bfm2000.asp (6. November 2008) „Ein Ehemann soll seine Frau lieben, wie Christus die Kirche liebte. Er hat die gottgegebene Verantwortung, für seine Familie zu sorgen, sie zu beschützen und sie zu führen. Eine Frau soll sich der dienenden Führung ihres Mannes anmutig unterwerfen, wie die Kirche sich bereitwillig der Leitung Christi unterwirft. Sie, die wie ihr Mann nach dem Bild Gottes geschaffen und ihm also gleich ist, hat die gottgegebene Verantwortung, ihren Mann zu achten und ihm zu dienen als seine Helferin bei der Verwaltung des Haushalts und der Erziehung der nächsten Generation."

[9] Jules Isaac, *The Teaching of Contempt*, übersetzt von Helen Heaver, New York 1964 (Original: *L'Enseignement du mépris*, Paris 1962).

[10] Leonard Swidler, *Jesus was a Feminist: What the Gospels Reveal about His Revolutionary Perspective*, kürzlich (2007) bei Sheed & Ward, Lanham MD, wiederaufgelegt.

[11] Nelle Morton, *The Dilemma of Celebration*, in: Carol P. Christ/Judith Plaskow (Hg.), Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion, San Francisco 1979, 159-166.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Ausblicke auf die zweite Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika

Ignace Ndongala Maduku

Vom 4. bis zum 25. Oktober 2009 werden die Kirchen Afrikas ihre zweite Kontinentalsynode abhalten. Die von Papst Johannes Paul II. gewünschte und von Papst Benedikt XVI. einberufene nächste afrikanische Synode steht unter dem Thema: „Die Kirche in Afrika im Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens (Mt 5,13-14)". Dieses Thema, das einen Aspekt des Sendungsauftrags der Kirchen Afrikas definiert, ist für die derzeitige Krise des schwarzen Kontinents in theologischer und pastoraler Hinsicht von Bedeutung: langwierige Grenzkonflikte, endlose Bürgerkriege, offen wiederaufflackernde Aufstände, zunehmende interethnische Gewalt, die Errichtung von Militärdiktaturen, die Verharmlosung der Korruption, das Aufkommen mafioser Kräfte, tribalistisch bedingte Verzerrungen und Ungleichheiten ... - das alles sind Baustellen des Reichs, das kommen soll. Diese Baustellen rufen die Kirchen Afrikas und ihre Bischöfe in die Verantwortung. Und auch der Wachsamkeit und Sorge des Papstes entgehen sie nicht. Deshalb kann die Einberufung der nächsten afrikanischen Synode nur große Hoffnungen wecken - allzu große, wie einige meinen, die

die Methodologie der Kontinentalsynode kennen. Wird die Hoffnung der Christen Afrikas auf der Strecke bleiben, weil die stark institutionalisierten Mühlen der Kontinentalsynode zu langsam malen? Bei der Beantwortung dieser Frage soll zunächst herausgearbeitet werden, was bei der nächsten Synode für die Erneuerung Afrikas auf dem Spiel steht. Anschließend werden einige Fehlfunktionen der Kontinentalsynode und ihre Zukunftsperspektiven aufgezeigt.

## Die zweite afrikanische Synode und die Erneuerung des afrikanischen Kontinents

Die erste Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika war für die Kirchen Afrikas ein intensiver Moment des synodalen Lebens und ein Fest der christlichen Brüderlichkeit in einer Kirche, die Gottes Familie ist. Das Thema dieser Synode passte gut zur Verkündigung der Frohbotschaft auf einem von schlechten Nachrichten gesättigten Kontinent.[1] Dank einer langen Vorbereitungszeit in den einzelnen Ortskirchen und der Beteiligung von Laien und Priestern hatten die Erhebungen und die Antworten auf die exakten Fragen der *Lineamenta* im Hinblick auf die fünf Kernpunkte der Evangelisierung Afrikas neue Perspektiven eröffnet. Die positive Umsetzung der *Lineamenta* durch den afrikanischen Episkopat und die Rezeption der bischöflichen Arbeitsergebnisse durch den Papst hat dazu geführt, dass das nachsynodale Schreiben *Ecclesia in Africa* neue Töne anschlug. Mit der Übernahme des ekklesiologischen Bildes von der Kirche als der Familie Gottes hat dieses Schreiben das Selbstverständnis der Kirche erneuert. Und später ist dieses ekklesiologische Bild zu einem Kristallisationspunkt für die Hoffnungen auf ein anderes Afrika geworden. Man muss hoffen, dass die nächste Synode auf dem von Papst Johannes Paul II. eingeschlagenen Kurs einer organischen pastoralen Solidarität einen kirchlichen Erneuerungsprozess in Gang setzt, in dessen Verlauf Afrika sich neu erfinden kann. Selbst wenn man nur die größten Herausforderungen nennen will, ist die Liste sehr lang. Sie machen jede dauerhafte menschliche Entwicklung in Afrika unmöglich.

Mehr als ein Jahrzehnt nach der ersten Synode ist das Lied, das von dieser Kirche und Gottesfamilie aufsteigt, ein Trauergesang. Die Wirtschaftsperspektiven sind katastrophal, die politischen Aussichten düster, die Gesellschaftsanalysen alarmierend. Der afrikanische Episkopat begleitet den Abstieg des schwarzen Kontinents in die Unterwelt mit der Beschwörungsformel von der kirchlichen Soziallehre und einem Beiwerk von mutigen Erklärungen, die in den sanften Prärien der Inkulturation mitunter eine Weile überleben, von einer langfristigen Arbeit an den Strukturen jedoch in der Regel weit entfernt sind. Jacques Chiracs „unglücklichem Afrika“[2] geht es schlecht. Von mächtigen Staaten ausgebeutet und von Geschäftsleuten und Interessenvertretern in verschiedene Einflussgebiete aufgeteilt, ist es in Wirklichkeit nur mehr eine *Terra nullius*.

Das für die nächste Synode gewählte Thema erscheint mir passend. Es stellt die Kirchen Afrikas vor die Herausforderung, die soziale und politische Dimension in die Glaubenspraxis zu integrieren. Das bedeutet, dass diese Kirchen, die sich

erklärtermaßen immer um die Förderung der Menschenwürde jeder einzelnen Person bemühen und für die Gewissensbildung einsetzen, dazu aufgefordert werden, sich gegenüber den sozioökonomischen Strukturen neu zu positionieren und über ihre schulischen, karitativen und gesundheitlichen Ersatzfunktionen hinauszuwachsen. Zuvor muss jedoch die Art und Weise hinterfragt werden, wie die Kirchen Afrikas die sozialkritische Dimension und den Protest gegen die herrschende zugunsten einer besseren Ordnung in ihre Praxis integrieren. Als Verwirklichung von Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden und Versöhnung ist diese bessere Ordnung der Aufbau einer menschlichen und brüderlichen, einer gottgewollten Welt. Damit diese Welt anbrechen kann, muss die Kirche mit erfinderischer Kreativität auf eine kontinentale Diakonie hinarbeiten. Neben der Orthodoxie ist hier Raum für ein prophetisches Wirken, das das genaue Gegenteil von religiöser Romantik und engstirnigem Pazifismus ist. Es geht darum, die als Familie verstandene Kirche in ein Sakrament der Befreiung zu verwandeln und diesen sakramentalen Charakter in sozialer Hinsicht für ein anderes Afrika fruchtbar zu machen. Es ist wünschenswert, dass die nächste Synode den Kirchen Afrikas in sozialer und institutioneller Hinsicht zu einer völligen Deckungsgleichheit mit der „Familie Gottes" verhilft.

## Einige Fehlfunktionen der Kontinentalsynode

Gewiss ist der Hinweis nicht uninteressant, dass die Kontinentalsynode in der gegenwärtigen Sicht der katholischen Kirche und namentlich der Kirchenleitung ein beratendes und informierendes Organ für den Papst darstellt. Sie ist kein Entscheidungsgremium. Sie bringt keine Dokumente mehr heraus; vielmehr werden ihre Schlussfolgerungen dem Papst übermittelt, dem es obliegt, ein „nachsynodales Schreiben" zu veröffentlichen. Im Hinblick auf die synodale Methodologie und Vorgehensweise kann man sich fragen, wie weit die Stimmen der Bischöfe tragen, die Vertreter der Ortskirchen und qualifizierte Zeugen für den Glauben ihrer Kirchen sind. Der Übereifer und die Grenzen der ersten afrikanischen Synode geben Anlass zu gewissen Vorbehalten gegenüber dieser Institution, die eigentlich die Kollegialität fördern soll. Die Kontinentalsynode fungiert eher als Ort der Unterordnung unter das päpstliche Lehramt denn als sakramentaler Ort der Gemeinschaft. Über den Einfluss der Kurie auf die Arbeiten der Synode und über die Art, wie das Sekretariat der Synode den Austausch und die Vorschläge der Bischöfe auf die Sichtweise des päpstlichen Lehramts abstimmt, ist bereits alles gesagt worden.[3]

*Der Autor*

*Ignace Ndongala Maduku ist Priester der Diözese Kinshasa (Demokratische Republik Kongo), Doktor der Theologie und der Religionsanthropolgie und Religionsgeschichte (Promotion am Institut Catholique de Paris und an der Sorbonne). Er unterrichtet am Internationalen Institut für Katechese und Seelsorge „Lumen Vitae" und ist Mitglied des wissenschaftlichen Komitees der Buchreihe „Théologies pratiques". Er ist Mitarbeiter am Zentrum Vincent Lebbe der Katholischen Universität Löwen und Sekretär der Vereinigung afrikanischer Theologen. Veröffentlichung u.a.: Pour des Eglises régionales en Afrique (Paris 1999). Anschrift: 3, rue Duhainaut, B-5100 Jambes, Belgien.*

Wenn man liest, was die Kritiker der ersten afrikanischen Synode schreiben, kann man das Sinnmonopol, das der römische Standpunkt dem Glaubenszeugnis der Hirten der Ortskirchen überstülpt, auf hermeneutischer Ebene nur bedauern. Die gegenwärtige Arbeitsweise der Kontinentalsynode ist von einer übertriebenen Fixierung auf den Horizont der Weltkirche bestimmt. Damit gibt sie die Verantwortung für die Ortskirchen preis. Man sollte auf jeden Fall nicht davon überrascht sein, dass sie wie eine Institution funktioniert, die sich in allem der Macht des Primats unterordnet.[4] Diese Schräglage reduziert den kirchlichen Konsens auf die Zustimmung zur päpstlichen Lehre, auch wenn diese Lehre dem konkreten und historischen Leben der Ortskirchen nicht gerecht wird. Das bedeutet, dass die Autorität des Papstes dem Dirigismus und doktrinellen, disziplinarischen und pastoralen Zentralismus geopfert wird. Dadurch wird die Kontinentalsynode zu einem bloßen Resonanzkörper für das päpstliche Lehramt. Dieses Lehramt - das hat man auf der ersten afrikanischen Synode gesehen - hat die Stimme des afrikanischen Episkopats so weitgehend absorbiert, dass eine ganze Anzahl der drängendsten und aktuellsten Anliegen der Kirchen Afrikas wie die traditionelle Eheschließung, der priesterliche Zölibat, die Sekten, die Demographie und das politische Engagement der Kirche einfach beiseite geschoben wurden. Das zuletzt genannte Anliegen wird im nachsynodalen Schreiben auf selektive und tendenziöse Weise und unter einem Blickwinkel dargestellt, der rein spekulativ, abstrakt und von jeder umfassenderen soziopolitischen Option weit entfernt ist. An diesem Punkt drängt sich die Feststellung auf, dass die deskriptiven und normativen Verlautbarungen der ersten afrikanischen Synode nicht geeignet gewesen sind, die Selbstgestaltungskraft der afrikanischen Gesellschaft zu reaktivieren. Das liegt unter anderem an der Vorgehensweise der Kontinentalsynode. Sie hat nicht nur den Bedeutungsverlust des Lehramts der afrikanischen Bischöfe herbeigeführt, sondern auch ihre doktrinellen Antworten blockiert. Deshalb frage ich mich: Wenn der Faden der Kontinentalsynode so straff geknüpft ist, wo gibt es dann noch Raum für ein Glaubenszeugnis des afrikanischen Episkopats? Die Antwort sollte vermutlich sehr differenziert ausfallen.

## Eine neuartige Kontinentalsynode?

Im Zusammenhang mit der römischen Kurie, den Bischofssynoden und den Bischofskonferenzen hat Papst Johannes Paul II. eingeräumt, dass „sicherlich noch viel zu tun [bleibt], um die Möglichkeiten dieser Werkzeuge der Gemeinschaft besser zum Ausdruck zu bringen. Sind diese doch heute besonders notwendig, da man unverzüglich und wirkungsvoll auf die Probleme antworten muss, mit denen sich die Kirche in den sich überstürzenden Veränderungen unserer Zeit auseinanderzusetzen hat."[5] Diese treffende Bemerkung des Papstes lässt sich gut auf die Kontinentalsynode anwenden. In Anlehnung an G. Alberigo denke ich, dass „es absurd wäre, wenn die kirchliche Gemeinschaft die geistgewirkte Dynamik in ihre ein für allemal legitimierten rigiden und automatischen Strukturen einsperren würde"[6]. Man kann also einwenden, dass die kirchenrechtliche Form der Konti-

nentalsynode weder einzigartig noch unveränderlich ist. Ihre Vorgehensweise ist nicht ein für allemal festgelegt *ne varietur*. Sie verdient es, im Kontext der Ekklesiologie der *Communio* neu überdacht zu werden, damit ihre vertikale und pyramidale Sichtweise überwunden werden kann.

Das Übergewicht der römischen Quellen auf der ersten afrikanischen Synode, die geringe Bedeutung, die dem Lehramt der afrikanischen Bischöfe eingeräumt wurde, und die praktische Nichtbeachtung der verschiedenen afrikanischen Zuständigkeiten (Theologen, Fachleute für Demographie, geopolitische Strategie, Soziologie, Bioethik ...) sind das Ergebnis der Bestrebungen, die zentrale Rolle der römischen Kirche wiederherzustellen. Ich will damit andeuten, dass der Ansatz der Kollegialität nach der binomischen Formel der Beziehungen zwischen dem Papst und den Bischöfen überwunden werden muss. Es gilt, der Katholizität zu dienen, indem man den regionalen Kirchen den ihnen gebührenden Stellenwert einräumt.[7] Ich weiß sehr wohl, dass diese Sichtweise nicht neu ist, aber sie bietet die Möglichkeit, die regionale Kollegialität zu fördern. Die Theologen haben allen Grund, in diesem Zusammenhang mit Nachdruck auf die Notwendigkeit von „Zwischeninstanzen" hinzuweisen.[8] Ich bin der Überzeugung, dass, um B. Sesboüé zu paraphrasieren, diese Instanzen „die Partner einer vertieften Übereinstimmung mit Rom in den großen Fragen unserer Zeit" sein können.[9]

Hinsichtlich der von mir befürworteten institutionellen Evolution scheint es naheliegend, sich zu fragen, ob die Kontinentalsynode im Sinne eines nicht-kooperativen Autoritätsmodells eine römische Synode „für" die Kirchen Afrikas bleiben muss. Sollte sie sich nicht zu einer Synode „von und mit" den Kirchen Afrikas entwickeln? Naturgemäß veranlasst mich diese Frage dazu, die eine oder andere *propositio de iure condendo* zu formulieren. Wäre es übertrieben, in Anlehnung an J. M. R. Tillard an eine beratende Synode mit einem kollegialen Organ zu denken? Eine solche Synode wäre offen für die Debatte, vor jeglicher Einflussnahme vonseiten diverser Interessengruppen geschützt und in der Lage, ihre Tagesordnung selbst zu bestimmen, wobei es dem Papst natürlich freistünde, diese zu ergänzen. Der Kontinentalsynode in dieser Weise eine Entscheidungsgewalt *cum et sub* dem Oberhaupt des Bischofskollegiums zuzugestehen, würde während der Synode zu einer großen Freiheit der Meinungsäußerung führen und so den Austausch und die Diskussionen begünstigen, die schließlich in einen synodalen Konsens einmünden würden, der wiederum im Abschlusstext seinen Niederschlag fände. Ein solcher Konsens, der auch die Äußerungen des Papstes einbezöge, könnte sich auf einen breiten Zwischenkonsens auf regionaler Ebene stützen.

## Schlussfolgerung

Die nächste afrikanische Synode will im Einklang mit dem Lehramt des Papstes eine Übereinstimmung zwischen dem *sentire commune* der Gläubigen, der Forschung der Theologen und dem Lehramt der afrikanischen Bischöfe erzielen. Ihre Themenstellung berücksichtigt die besonderen missionarischen Verpflichtungen

der Kirchen Afrikas. Die Herausforderung der Gerechtigkeit, des Friedens und der Versöhnung in den Vordergrund zu stellen nimmt diese Kirchen, die sich als Experten in Sachen Menschlichkeit bezeichnen und „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute" (GS 1) teilen wollen, auch für die Zukunft in die Pflicht. Als Segmente einer krisengeschüttelten Gesellschaft gründen die Kirchen Afrikas sich heute auf das Modell der Familie und wollen Zeichen einer endlich menschlichen Brüderlichkeit sein. Eine solche Glaubensforderung müsste sie dafür bereit machen, sich konkret für ein anderes Afrika zu engagieren. Wird die nächste afrikanische Synode imstande sein, in das Leben und die Kämpfe der Afrikaner ein Wort der Hoffnung hineinzusprechen, das zu einem Akt der Befreiung wird? Wird sie die Geschichte wieder in die Hand nehmen und die Initiative ergreifen, um Afrika neu zu erfinden? Man kann es nur hoffen.

[1] Der Generalberichterstatter der ersten afrikanischen Synode, Kardinal H. Tshiandoum, hatte sich wie folgt ausgedrückt: „Wie kann die christliche Botschaft auf einem von schlechten Nachrichten gesättigten Kontinent für unser Volk eine ‚Gute Nachricht' sein? Wo sind die Hoffnung und der Optimismus des Evangeliums inmitten einer alles erstickenden Verzweiflung?", s. Maurice Cheza (Hg.), *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris 1996, 29.

[2] Rede vom 4. Juli 2006.

[3] Vgl. hierzu René Luneau, *Parole et silences du synode africain. 1984-1995*, Paris 1997; Jan Heijke, *The African Bishops' Synod of 1994*, in: Exchange 25 (2. Mai 1996), 136-162.

[4] Diese Situation ist eine Folge der Spaltung zwischen der *Communio Episcoporum* und der *Communio Ecclesiarum*. Sie gibt die Verantwortung der Ortskirchen preis und garantiert ihnen keinen eigenständigen Geltungsbereich. Ihre extremste Manifestation ist die Instruktion „De Synodis diocesanis agendis", AAS 89 (1997), 706-727.

[5] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte* (6. Januar 2001), Nr. 44.

6 Giuseppe Alberigo, *Institutions exprimant la communion entre l'épiscopat universel et l'évêque de Rome*, in: ders. (Hg.), Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du colloque international de Bologne 1980, Paris 1981, 283.

[7] Zu den Regionalkirchen vgl. Hervé Legrand, *L'Eglise locale, Eglises régionales et Eglise entière*, in: M. Deneken (Hg.), L'Eglise à venir. Mélanges offerts à J. Hoffmann, Paris 1999, 277-308; Ignace Ndongala Maduku, *Pour des Eglises régionales en Afrique*, Paris 1999.

[8] Vgl. z.B. Gisbert Greshake, *„Zwischeninstanzen" zwischen Papst und Ortsbischöfen. Notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der Kirche als „communio ecclesiarum"*, in: H. Müller/H.-J. Pottmeyer, (Hg.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status*, Düsseldorf 1989, 88-115; Hermann-Josef Pottmeyer, *Regionale Teilkirchen und „Zwischeninstanzen" - ihre Wiederentdeckung und ihr ekklesiologischer Rang*, in: Müller/Pottmeyer, *Bischofskonferenz*, aaO., 168-177.

9 Bernard Sesboüé, *Le magistère à l'épreuve*, Paris 2001, 235.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

# Die Aufhebung der Exkommunikation von Bischöfen der Priesterbruderschaft St. Pius X.

## Dokumentation der theologischen Reaktionen

Zusammengestellt von Erik Borgman

Als es die italienischen Zeitungen *Il Giornale* und *Il Riformista* am 22. Januar 2009 meldeten, wollte es der Vatikan nicht offiziell bestätigen. Aber am 24. Januar wurde ein Dekret publiziert, offiziell datiert auf den 21. Januar und unterschrieben von Giovanni Battista Re, dem Präfekten der Kongregation für die Bischöfe. Es teilte mit, dass Papst Benedikt XVI., „bewegt von väterlichen Empfindungen", beschlossen hat, der Bitte von Bischof Bernard Fellay, dem Generaloberen der Priesterbruderschaft St. Pius X., zu entsprechen und die Exkommunikation *latae sententiae* der Bischöfe Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson und Alfonso de Galarreta der Priesterbruderschaft aufzuheben. „Wir haben den Willen und sind fest entschlossen, katholisch zu bleiben und alle unsere Kräfte in den Dienst der Kirche unseres Herrn Jesus Christus zu stellen, die die römisch-katholische Kirche ist", hatte Fellay geschrieben. „Wir nehmen ihre Lehren in kindlicher Gesinnung an. Wir glauben fest an den Primat Petri und an seine besondere Stellung. Und darum leiden wir so sehr unter der gegenwärtigen Situation." Das Dekret führte aus, „dass diese Maßnahme [...] die gegenseitigen vertrauensvollen Beziehungen stärken und die Kontakte zwischen der Bruderschaft St. Pius X. und dem Heiligen Stuhl festigen" sollte. „Dieses Geschenk des Friedens soll - am Ende des weihnachtlichen Festkreises - auch ein Zeichen sein, um die Einheit in der Liebe der Universalkirche zu fördern und das Ärgernis der Spaltung zu überwinden."

In einem Gespräch mit dem schwedischen Fernsehen hat einer der Bischöfe der Priesterbruderschaft St. Pius X., Richard Williamson, gesagt, dass seiner Ansicht nach während das Dritten Reichs keine Juden in Gaskammern ermordet worden sind; einige Hunderttausend seien in Arbeitslagern - nicht: Vernichtungslagern - an Hunger und Erschöpfung gestorben. Das Gespräch wurde am 21. Januar gesendet.

Es gab zahlreiche unmittelbare Reaktionen auf das, was vielen als Rehabilitierung eines Holocaustleugners erschien. Die jüdische Gemeinschaft zeigte sich verwundert und empört, aber sie bezeichnete die Sache auch als eine interne

Angelegenheit der römisch-katholischen Kirche. Nationale Regierungen reagierten stark ablehnend, und manche forderten eine Entschuldigung von Seiten des Heiligen Stuhls. In der Kurie zeigte sich Kardinal Walter Kasper schockiert; mehrere Bischöfe äußerten sich kritisch und sprachen von Mangel an Kompetenz im Vatikan. „[M]an fragt sich [...], wie konnte bei einem eigentlich sonst doch erstaunlich informierten Betrieb einer Kurie eine solche Panne passieren", formulierte Kardinal Karl Lehmann von Mainz. „Wenn ich Papst wäre, würde ich mich entschuldigen", äußerte sich der prominente Kardinal und Brüsseler Erzbischof Godfried Danneels.

## Reaktionen der katholischen theologischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum

Bald reagierten auch die katholisch-theologischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum. Offensichtlich ist in Deutschland schnell klar, dass dies „kein Sturm im Wasserglas" ist, wie der Innsbrucker Dogmatiker Józef Niewiadomski es ausdrückte, sondern „eine echte Krise. Jetzt steht das Selbstverständnis der Kirche in der modernen Welt auf dem Prüfstand - und wie weit sie selber das Zweite Vatikanische Konzil ernst nimmt." Nach Meinung des Befreiungstheologen Leonardo Boff schwächt diese Entscheidung des Papstes „all jene, die die Kirche um einen offiziellen Konsens herum einigen" wollen; und dieser Konsens sei das Konzil. Der ehemalige Chefredakteur des Jesuitenmagazins *America*, Thomas J. Reese von der Georgetown University in den Vereinigten Staaten, nannte das Dekret vom 21. Januar „eine absolute Katastrophe für die Kirche". In diesem Geist sind auch die Reaktionen der theologischen Fakultäten. Es folgt eine Übersicht.

Als Erste reagierten am 28. Januar die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in *Münster*. Sie erklärten, dass sie mit ihrer Arbeit „fest auf dem Boden des Zweiten Vatikanischen Konzils" stünden und dass „[d]ie Prinzipien einer offenen Begegnung mit der Welt und der Kultur von heute, der Religions- und Gewissensfreiheit, die Würdigung des ökumenischen Dialogs und des interreligiösen Austausches" Grundlagen ihrer theologischen Arbeit seien. Sie fügten hinzu, dass die „Reflexion der Beziehung zwischen Kirche und Judentum" für sie „ein zentrales Element" ihrer Arbeit sei und dass „viele unserer aktiven und emeritierten Kolleginnen und Kollegen [...] sich für ein erneuertes Verhältnis von Kirche und Judentum engagiert und hierfür wissenschaftliche und gesellschaftliche Anerkennung gefunden" hätten. Sie seien daher bestürzt darüber, dass die Bischöfe der Priesterbruderschaft St. Pius X. rehabilitiert werden, die gerade die Würde des Konzils leugnen. Sie erklären, dass die „Leugnung der Shoah, die Bischof Williamson [...] betrieben hat, [...] im diametralen Gegensatz" zu ihren theologischen Bemühungen stehe. „Ein Bischof, der die historische Wahrheit im Wissen darum verfälscht, dass er damit nicht nur auf allgemeine gesellschaftliche Ableh-

nung stößt, sondern auch ein Delikt begeht, das in Deutschland strafrechtlich geahndet wird, darf nicht rehabilitiert, sondern muss in die Schranken gewiesen werden [...] Es ist ein Ärgernis, dass eine verbale Distanzierung von seinen Äußerungen die bisher einzige öffentliche Reaktion des Heiligen Stuhles ist."

Der Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität in *Frankfurt* reagierte am nächsten Tag mit einer Erklärung des Dekans, Klaus Arnold. Der Fachbereich „hat sich das Thema ‚Religion im Dialog' zum Schwerpunkt gesetzt", hieß es, und „vorrangiges Ziel dieses Forschungsschwerpunktes ist die Förderung der wechselseitigen Achtung unter den Weltreligionen". In der Diskussion um die Aufhebung der Exkommunikation der Bischöfe der Priesterbruderschaft Pius X. schloss man sich in Frankfurt ausdrücklich der Stellungnahme von Bischof Heinrich Mussinghoff an, dem Vorsitzenden der Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum der Deutschen Bischofskonferenz, der der ausdrücklichen Leugnung des Holocaust auf das Schärfste widersprochen hat. „Darüber hinaus haben die vier Bischöfe und die Verantwortlichen der Pius-Bruderschaft vielfach deutlich gemacht, dass sie die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Beziehung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* vom 28. Oktober 1965 nicht beachten." Es wurde die „deutliche und große Erwartung und dringende Bitte" ausgesprochen, „dass in den Gesprächen die vier Bischöfe und die Pius-Bruderschaft ihre Treue zum Zweiten Vatikanischen Konzil, und insbesondere zur Erklärung *Nostra Aetate,* deren Anliegen Papst Johannes Paul II. sich in seinem langen Pontifikat so beharrlich und segensreich zu eigen gemacht hat, unmissverständlich und glaubwürdig bekunden. Nach dem übergroßen Entgegenkommen des Papstes erwarten wir nun eine klare Aussage der Bruderschaft und ihrer Bischöfe insbesondere zu *Nostra Aetate".*

Einen weiteren Tag später folgte eine Erklärung von Professoren der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität *Freiburg.* Sie nennen es „unverständlich, dass die Exkommunikation der schismatischen Bischöfe aufgehoben wurde, bevor sie grundlegende Lehraussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils akzeptiert haben. Bis heute werden Konzilsaussagen wie die zur Religionsfreiheit, zur Würde des individuellen Gewissens, zum universalen Heilswillen Gottes, zum gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen oder zur besonderen heilsgeschichtlichen Rolle der jüdischen Brüder und Schwestern (*Nostra Aetate,* 4) im Kontext der Priesterbruderschaft ignoriert oder gar konsequent verneint. Eine solche Ablehnungshaltung kann selbst dann nicht unberücksichtigt bleiben, wenn die mangelnde Einheit unter Christinnen und Christen als sehr schmerzhaft empfunden wird". In der Erklärung wird darauf hingewiesen, dass der Glaubwürdigkeit des Eintretens für die universale Menschenwürde und freiheitliche gesellschaftliche Rechtsordnungen massiver Schaden zugefügt wird, wenn die genannten Konzilsaussagen in Frage gestellt werden. „Die vielfältigen Bemühungen von Christinnen und Christen weltweit, für freiheitliche Grundrechte einzutreten, werden durch die Aufhebung der Exkommunikation der Bischöfe der Priesterbruderschaft konterkariert." Auch bedauern die Professoren es „als

Theologen aus dem Ursprungsland der Reformation" zutiefst, dass die Aufhebung der Exkommunikation „auch die Gräben zu den Kirchen der Reformation vertiefen wird. Dem antiökumenischen Affekt der Priesterbruderschaft wird so innerkatholisch Auftrieb gegeben", während das Zweite Vatikanische Konzil, das von der Priesterbruderschaft angefochten wird, seinen Willen zur Ökumene eindeutig bekundet hat. Am Ende wird noch hinzugefügt, dass „die Glaubenseinheit [...] in einer Kirche, die stets Kirche in einer sich dynamisch verändernden Welt ist, immer wieder neu festgestellt werden [muss]. Das Entgegenkommen [der Priesterbruderschaft] in der Aufhebung der Exkommunikation kann den Eindruck erwecken, zentrale Lehraussagen stünden zur strategischen Disposition des Papstes. Dies gefährdet die Glaubwürdigkeit seines Amtes, in dem er verlässlicher Garant des katholischen Glaubens sein soll". - Am 6. Februar unterstützten die meisten Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität in *Mainz* die Erklärung ihrer Kollegen in Freiburg.

Die Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät *Tübingen* erklärten am 30. Januar, dass die Aufhebung der Exkommunikation der Bischöfe der Priesterbruderschaft St. Pius X. ein Ärgernis und eine schwere Belastung ihrer Arbeit darstelle, „aber auch der Arbeit vieler Priester, pastoraler Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, Religionslehrer und Religionslehrerinnen". Für den Fall weiterer Zugeständnisse an die Priesterbruderschaft, fürchtet man „bleibende Konflikte und Zerwürfnisse zum Schaden der Kirche". „Es ist uns unverständlich, dass solche in die Kirche hereingeholt werden, die das Zweite Vatikanische Konzil offen ablehnen, andere hingegen, die ihre Arbeit auf der Grundlage dieses Konzils verstehen, wie etwa die Vertreter der Befreiungstheologie, herausgedrängt wurden und werden. Hierbei scheint uns das Gerechtigkeitsprinzip nicht gewahrt." Dem folgt der Aufruf, das Erbe des Konzils „standhaft einzufordern und zu verteidigen".

Am gleichen Tag erklärte Dekan Hans-Ferdinand Angel, dass das Zweite Vatikanische Konzil grundlegend sei für das theologische Selbstverständnis der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität *Graz*. Das Anliegen und die großen Bemühungen des Papstes um die Einheit der Kirche werden gewürdigt, aber „angesichts der Tatsache, dass diese Offenheit nicht allen in gleicher Weise zuteil wird, ist schon die Aufhebung der Exkommunikation allein eine schwerwiegende Angelegenheit, die die Glaubwürdigkeit der Kirche in Frage stellt". Die Art und Weise, in der Richard Williamson sich zur Shoah und den Gräueltaten des nationalsozialistischen Regimes geäußert hat, wird als „unerträglich und widerlich" empfunden, und es wird erklärt, besonders hinsichtlich der Mitbürgerinnen und Mitbürger jüdischen Glaubens: „Die Katholisch-Theologische Fakultät, die während der NS-Herrschaft aufgelöst wurde, bemüht sich seit ihrer Wiedererrichtung um die Aufarbeitung der Rolle der eigenen Kirche während dieser Zeit. Sie bedauert zutiefst alles, was von kirchlicher Seite gesagt und getan wird und nicht dem versöhnenden Anliegen entspricht, zu dem sich das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich bekennt."

Die Erklärung der Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen

Fakultät der Otto-Friedrich-Universität in *Bamberg* mit Datum vom 2. Februar schließt sich in hohen Maße den Professorinnen und Professoren von Münster an. Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität *Würzburg* schreibt in einer Pressemitteilung vom selben Tag, dass sie sich den Stellungnahmen der Schwesterfakultäten aus Münster, Freiburg und Tübingen anschließt. Sie „teilt die Sorge, dass die gegenwärtigen Vorgänge dem Eindruck Vorschub leisten, die Katholische Kirche könnte die Prinzipien des Konzils relativieren, die wesentlich dazu beigetragen haben, eine Kirche in und mit der Welt zu sein". Die Erklärung der Katholisch-Theologischen Fakultät *Bochum*, ebenfalls am 2. Februar publiziert, hält mit Nachdruck fest, dass die „Unterstreichung des universalen Heilswillens Gottes, die Erklärung der Religions- und Gewissensfreiheit, die Erneuerung des Verhältnisses zu den Juden, die Förderung der Ökumene, die Neubesinnung auf den Geist der Liturgie, die Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt, die Betonung der Kollegialität der Bischöfe und des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen, wie sie in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils zu finden sind, „dem Zeugnis der Heiligen Schrift" entsprechen und „den großen Atem der Tradition" spüren lassen. „Für alle, die in der Gemeinschaft der Kirche stehen, gibt es keinen vernünftigen Grund, sich gegen das Konzil zu stellen." In Bochum sieht man „die Notwendigkeit, auf breiter Basis alle zentralen Themen des Zweiten Vatikanischen Konzils, insbesondere die Lehre von der Kirche, neu ins Gedächtnis zu rufen und mit den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu verknüpfen". Das will man in der tagtäglichen Arbeit tun, aber es wird auch ein öffentlicher Studientag angekündigt, „der das zentrale Dokument des Konzils über das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum, *Nostra Aetate*, vorstellt und in den seitdem begonnenen Dialogprozess sowie den Kontext der gegenwärtigen Debatte einordnet". Die Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in *Frankfurt am Main* erklärten, dass die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft der Priesterbruderschaft St. Pius X. mit der katholischen Kirche nicht möglich sei, solange die vier immer noch suspendierten Bischöfe und die Priesterbruderschaft sich nicht eindeutig zur vollständigen Lehre der katholischen Kirche bekennen. „Dazu gehört auch die Anerkennung aller Konzilien und damit der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils" und damit auch die Anerkennung der Herkunft des christlichen Glaubens aus dem Judentum und die Unauflöslichkeit des Bundes Gottes mit dem jüdischen Volk, das die katholische Kirche als ihre älteren Schwestern und Brüder hochachte und schätze. „Alle antisemitischen Äußerungen und Handlungen sind mit dem Glauben der Kirche völlig unvereinbar."

Die Professorinnen und Professoren der Theologischen Fakultät *Luzern* sorgen sich um die Entwicklung und das öffentliche Ansehen der katholischen Kirche. Sie erklären am 4. Februar, sie seien sehr besorgt, dass die Aufhebung der Exkommunikation der Bischöfe der Priesterbruderschaft St. Pius X. „als Ermutigung zur Abschottung von der Gesellschaft und Kultur, deren Teil wir sind, und als Bestärkung antiökumenischer und antijudaistischer Strömungen verstanden werden könnte". Es soll darum „in aller Klarheit festgehalten werden, dass die

Aufhebung der Exkommunikation nicht die Anerkennung der [von der Priesterbruderschaft St. Pius X.] vertretenen Positionen bedeutet". Am gleichen Tag erinnern die Hochschullehrerinnen und Hochschullehrer der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt den Papst, der Ehrendoktor ihrer Universität ist, daran, dass er in den Jahren des Konzils als Konzilsberater viele der Texte entscheidend mit beeinflusst hatte. Die Forschenden und Lehrenden der einzigen katholischen Universität im deutschsprachigen Raum schreiben, es nicht akzeptieren zu können, dass die Anhänger der Priesterbruderschaft St. Pius X. die schwer errungene Religionsfreiheit ablehnen, die Gewissensfreiheit als „irrige Meinung und Wahnsinn" titulieren, von den jüdischen Mitgläubigen der Gegenwart als „Gottesmörder" sprechen, solange diese nicht getauft seien, und die grundsätzliche Neutralität des Staates in Frage stellen, selbst aber mit diskriminierenden und zum Teil rassistischen Positionen gegenüber Andersgläubigen diese Neutralität - gegen den Geist des Evangeliums - instrumentalisieren. „Diese Positionen beschädigen indirekt die Glaubwürdigkeit der Katholischen Universität und direkt auch die Glaubwürdigkeit der Kirche insgesamt erheblich und desavouieren darüber hinaus unsere Bemühungen, das Evangelium person- und situationsgerecht zu vertreten und eine christliche Werteorientierung in Forschung und Lehre umzusetzen."

Am 5. Februar schreibt Dekan Michael Schulz im Namen des Kollegiums der Katholisch-Theologischen Fakultät *Bonn,* dass die Fakultät ein Zeichen gesetzt hat gegen Antijudaismus und Weltverschlossenheit. Sie hat dem Religionspädagogen Werner Trutwin die Würde eines Ehrendoktors der Theologie verliehen. Zur Entscheidung der Verleihung der Ehrendoktorwürde hatten einerseits Trutwins Verdienste in religionspädagogischer Hinsicht beigetragen, aber andererseits auch sein jahrzehntelanges Engagement in der christlich-jüdischen Verständigung auf nationaler und internationaler Ebene. „Eine 1942 tragisch zum Verstummen gebrachte Stimme der jungen jüdischen Dichterin Selma Meerbaum-Eisinger wurde bei der Feier mit der Aufführung von sieben ihrer Gesänge für Mezzosopran und Konzertakkordeon von Michael Denhoff auf bewegende Weise zu Gehör gebracht."

## Reaktionen anderer Organisationen

Die Arbeitsgemeinschaft Praktische Theologie Schweiz schloss sich bei ihrem regulären Arbeitstreffen am 10. Februar 2009 in Zürich vielem an, was die deutschsprachigen Fakultäten bereits ausgesprochen hatten. Sie sei sehr besorgt, dass das an keinerlei inhaltliche Vorbedingungen geknüpfte Entgegenkommen gegenüber die Priesterbruderschaft St. Pius X., die sie eine „schismatische Splittergruppe" nannte, als Bestärkung antiökumenischer und antijudaistischer Strömungen verstanden werden könnte. „Eine solche mögliche Deutung hätte im Vorhinein bedacht werden müssen, die fehlende Sensibilität hierfür ist ärgerlich, zumal diesem Akt bereits im Zusammenhang mit der Wiederzulassung der triden-

tinischen Messe als außerordentliche Form des römischen Ritus die zumindest missverständliche Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte vorausging."

Die internationale Bewegung *Wir sind Kirche* hat eine Petition in Umlauf gebracht: „Für die uneingeschränkte Anerkennung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils", verfasst von Norbert Scholl, Professor emeritus für Katholische Theologie und Religionspädagogik in Heidelberg. „Im Blick auf die antisemitischen Äußerungen und die Leugnung der nationalsozialistischen Judenvernichtung durch Weihbischof Richard Williamson und seine Anhänger teilen wir die Empörung unserer Schwestern und Brüder jüdischen Glaubens. Darüber hinaus stellen wir fest, dass die Einstellung der Pius-Bruderschaft zum Judentum insgesamt nicht den Anforderungen des Konzils an den jüdisch-christlichen Dialog entspricht." Er wird ausdrücklich bedauert, dass mit der Aufhebung der Exkommunikation der Priesterbruderschaft St. Pius X. zugelassen wird, dass Teile der römisch-katholischen Kirche - neben vielem anderen - offen Geist und Buchstaben bedeutender Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils ablehnen dürfen. „Solange der Vatikan nur um die Rückkehr der ‚verlorenen Schafe' am traditionalistischen Kirchenrand bemüht ist, nicht aber auch andere Exkommunikationen aufhebt, Lehrbeanstandungsverfahren reformorientierter Theologinnen und Theologen überprüft sowie nicht zum internationalen Dialog mit Reformkreisen bereit ist, hat das römisch-katholische Kirchenschiff schwere Schlagseite." Diese Petition ist seit ihrer Erstpublikation am 28. Januar in 14 Sprachen übersetzt worden und schon von mehr als 20.000 Leuten unterschrieben worden.

Das Kuratorium der *Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie* hat am 15. Februar in einer Erklärung ihre tiefe Sorge über die Krisensituation der katholischen Kirche zum Ausdruck gebracht, die ihrer Meinung nach aufgrund der bedingungslosen Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe der Priesterbruderschaft St. Pius X. entstanden ist. „Zentrale Grundlagen der Rezeption des Zweiten Vatikanums stehen auf dem Spiel und müssen aufs Neue deutlich gemacht werden." Genannt werden der dynamische Charakter der Offenbarung und der Tradition, der kirchlichen Lehre sowie der Liturgie, ausgeführt in *Dei Verbum* und *Sacrosanctum Concilium,* die kollegiale Ausübung der Leitung der Kirche, bezeugt in *Lumen Gentium,* der volle Respekt für die Gewissens- und Religionsfreiheit, festgelegt in *Dignitatis Humanae,* und der aktive Einsatz für den ökumenischen und interreligiösen Dialog, wozu *Unitatis Redintegratio* und *Nostra Aetate* ermutigen. Man bemerkt „dass eine große Mehrheit von Christinnen und Christen das Vertrauen verloren hat, dass Rom die Neuerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ernsthaft weiterführt. Diese Krise ist sehr tiefgreifend", und man erhofft sich Maßnahmen, die neues Vertrauen schaffen, „damit das Evangelium Jesu Christi in Freiheit verkündet werden kann".

Am 19. Februar veröffentlichten das Präsidium und die Herausgeber und Herausgeberinnen von CONCILIUM folgende Erklärung:

*Angesichts der Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe der Priesterbruderschaft St. Pius X., angesichts der Tatsache, dass Richard Williamson, einer der Bischöfe dieser Bruderschaft, wiederholt die Ermordung von sechs Millionen Juden, von denen die meisten in den Gaskammern der Nazi-Vernichtungslager starben, geleugnet hat und angesichts des Abscheus, der dadurch ausgelöst wurde, fühlen wir, das Präsidium und die Herausgeberinnen und Herausgeber von* CONCILIUM - Internationale Zeitschrift für Theologie, *uns verpflichtet,*

- *erneut unseren Einsatz für den Kurs zu bekräftigen, den die römisch-katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) eingeschlagen hat: „die Zeichen der Zeit zu lesen" im Lichte des Evangeliums;*
- *unsere Überzeugung zum Ausdruck zu bringen, dass der Dialog mit anderen Religionen und spirituellen Traditionen ein bedeutender Aspekt der Erbschaft des Konzils ist und dass der Dialog mit den Juden eine besondere Verpflichtung darstellt, da „das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist", wie die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen,* Nostra Aetate, *bezeugt;*
- *hervorzuheben, dass ein bedeutender Aspekt dieses neuen Kurses, den das Konzil eingeschlagen hat, darin besteht, dass Katholiken, ihre Oberhäupter und ihre Kirche ihre Verantwortung für die großen Gräuel und Katastrophen in der menschlichen Geschichte erkennen und bekennen; und dass die Botschaft von* Nostra Aetate, *die Kirche beklage „[i]m Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, [...] alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemandem gegen die Juden gerichtet haben", nur dann glaubwürdig ist, wenn sie begleitet wird von Reue über das, was in der Vergangenheit gesagt und getan wurde;*
- *festzuhalten - angesichts der Tatsache, dass viele, die in Konflikt stehen mit dem, was als offizielle Lehre vorgelegt wird, bei der Hierarchie der römisch-katholischen Kirche auf taube Ohren stoßen -, dass uns extrem unwohl ist bei der Aufhebung der Exkommunikation der Bischöfe der Priesterbruderschaft St. Pius X., die das Zweite Vatikanische Konzil insgesamt und* Nostra Aetate *insbesondere ablehnt und deren Führungspersonen und Repräsentanten wiederholt die Vorstellung vertreten haben, dass alle Juden, einschließlich der heute lebenden, verantwortlich für den Tod Jesu seien, wenn sie ihn nicht explizit als den Messias bekennen, und dass die Juden dafür zu Recht von Gott bestraft werden durch ihre fortlaufende Geschichte der Verfolgung und des Leidens.*

*Die weltweite intensive Debatte nach der Entscheidung Papst Benedikts XVI., die Exkommunikation der Bischöfe der Piusbruderschaft aufzuheben, ist für uns Veranlassung und Ermutigung, weiter auf das Ziel zuzugehen, eine Theologie zu entwickeln, die offen ist für alles, was die Wahrheit uns sagt, wohin sie uns auch immer führen mag, auch wenn wir nicht immer wissen, wo das sein wird, und nur wissen, dass der Weg nicht immer leicht sein wird. Doch wir glauben aufrichtig daran, dass es zu unserem christlichen und katholischen Glauben gehört, dass nur die Wahrheit uns freimachen wird (Joh 8,32).*

## Die Reaktion auf die Reaktionen von Seiten des Vatikans

Am 4. Februar veröffentlichte das Vatikanische Staatssekretariat eine Erklärung, die als Antwort gedacht war auf die „Reaktionen, die das Dekret der Bischofskongregation auslöste, in dem die Exkommunikation gegen vier Bischöfe der Bruderschaft Pius X. aufgehoben wurde, und auf die negationistischen oder reduktionistischen Erklärungen des Bischofs Williamson von der genannten Bruderschaft zur Shoah". Es wurde klargestellt, dass die Aufhebung der Exkommunikation die vier Bischöfe von einer schwerwiegenden kanonischen Strafe befreit, aber nicht die juridische Lage der Priesterbruderschaft St. Pius X. geändert hat. Die ist immer noch nicht kirchlich anerkannt. „Die vier Bischöfe haben, auch wenn ihre Exkommunikation aufgehoben ist, keine kanonische Funktion in der Kirche und üben in ihr kein berechtigtes Amt aus." Hinzugefügt wird, dass für eine künftige Anerkennung der Priesterbruderschaft St. Pius X. „die volle Anerkennung des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Lehramts der Päpste Johannes XXIII., Paul VI., Johannes Paul I., Johannes Paul II. sowie Benedikt XVI. eine unerlässliche Bedingung" ist.

Unterstrichen wird zum Schluss, dass „die Stellungnahmen von Bischof Williamson zur Shoah [...] absolut inakzeptabel" seien. Man weist darauf hin, dass der Papst „seine volle und nicht hinterfragbare Solidarität mit unseren Brüdern bekräftigt hat, denen der Erste Bund gilt", und dass er gesagt habe, dass „die Erinnerung an diesen schrecklichen Genozid die Menschheit dazu bringen muss, nachzudenken über die unvorhersehbare Gewalt des Bösen, wenn es das Herz des Menschen erobert". Die Shoah sei „für alle eine Mahnung gegen das Vergessen, gegen die Leugnung oder den Reduktionismus, denn die Gewalt gegen einen einzigen Menschen ist Gewalt gegen alle".

Am 10. März folgte ein Brief von Papst Benedikt XVI. persönlich „an die Bischöfe der katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe". Offen wird darin anerkannt, dass viele Bischöfe sich ratlos fühlten „vor einem Ereignis, das unerwartet gekommen und kaum positiv in die Fragen und Aufgaben der Kirche von heute einzuordnen war. Auch wenn viele Hirten und Gläubige den Versöhnungswillen des Papstes grundsätzlich positiv zu werten bereit waren, so stand dagegen doch die Frage nach der Angemessenheit einer solchen Gebärde angesichts der wirklichen Dringlichkeiten gläubigen Lebens in unserer Zeit. Verschiedene Gruppierungen hingegen beschuldigten den Papst ganz offen, hinter das Konzil zurückgehen zu wollen". Der Papst fühlte sich gedrängt, an seine „lieben Mitbrüder" ein klärendes Wort zu richten, das helfen soll zu verstehen, was ihn bei diesem Schritt geleitet habe. Dass die Aufhebung der Exkommunikation überlagert wurde von dem Fall Williamson, nannte er „eine für mich nicht vorhersehbare Panne", wodurch „der leise Gestus der Barmherzigkeit" gegenüber vier gültig, aber nicht rechtmäßig geweihten Bischöfen plötzlich als etwas ganz anderes erschien: „als Absage an die christlich-jüdische Versöhnung, als Rücknahme dessen, was das

Konzil in dieser Sache zum Weg der Kirche erklärt hat". Er schrieb, dass es ihn betrübt habe, „dass auch Katholiken, die es eigentlich besser wissen konnten, mit sprungbereiter Feindseligkeit auf mich einschlagen zu müssen glaubten. Um so mehr danke ich den jüdischen Freunden, die geholfen haben, das Missverständnis schnell aus der Welt zu schaffen und die Atmosphäre der Freundschaft und des Vertrauens wiederherzustellen."

„Eine weitere Panne, die ich ehrlich bedaure", so schrieb der Papst, „besteht darin, dass Grenze und Reichweite der Maßnahme vom 21. 1. 2009 bei der Veröffentlichung des Vorgangs nicht klar genug dargestellt worden sind". Und er unterstrich: „Solange die doktrinellen Fragen nicht geklärt sind, hat die Bruderschaft keinen kanonischen Status in der Kirche und solange üben ihre Amtsträger, auch wenn sie von der Kirchenstrafe frei sind, keine Ämter rechtmäßig in der Kirche aus." „Man kann die Lehrautorität der Kirche nicht im Jahr 1962 einfrieren - das muss der Bruderschaft ganz klar sein. Aber manchen von denen, die sich als große Verteidiger des Konzils hervortun, muss auch in Erinnerung gerufen werden, dass das II. Vaticanum die ganze Lehrgeschichte der Kirche in sich trägt. Wer ihm gehorsam sein will, muss den Glauben der Jahrhunderte annehmen [...]."

Der Papst räumte ein, dass es natürlich Wichtigeres und Vordringlicheres gibt als die Aufhebung dieser Exkommunikation. Aber: „Das eigentliche Problem unserer Geschichtsstunde ist es, dass Gott aus dem Horizont der Menschen verschwindet und dass mit dem Erlöschen des von Gott kommenden Lichts Orientierungslosigkeit in die Menschheit hereinbricht, deren zerstörerische Wirkungen wir immer mehr zu sehen bekommen." Deshalb sei die Einheit der Glaubenden wichtig, denn „ihr Streit, ihr innerer Widerspruch, stellt die Rede von Gott in Frage. Daher ist das Mühen um das gemeinsame Glaubenszeugnis der Christen - um die Ökumene - in der obersten Priorität mit eingeschlossen. Dazu kommt die Notwendigkeit, dass alle, die an Gott glauben, miteinander den Frieden suchen, versuchen einander näher zu werden, um so in der Unterschiedenheit ihres Gottesbildes doch gemeinsam auf die Quelle des Lichts zuzugehen - der interreligiöse Dialog." Er habe zur Kenntnis zu nehmen, sagte er, dass „die leise Gebärde einer hingehaltenen Hand zu einem großen Lärm und gerade so zum Gegenteil von Versöhnung geworden ist", aber er frage sich doch: „War und ist es wirklich verkehrt, auch hier dem Bruder entgegenzugehen, ‚der etwas gegen dich hat' und Versöhnung zu versuchen (vgl. Mt 5,23f)? [...] Kann es ganz falsch sein, sich um die Lösung von Verkrampfungen und Verengungen zu bemühen und dem Raum zu geben, was sich an Positivem findet und sich ins Ganze einfügen lässt?" Er zeigte sich besonders besorgt um die Priester der Priesterbruderschaft Pius X.: „Das Geflecht ihrer Motivationen können wir nicht kennen. Aber ich denke, dass sie sich nicht für das Priestertum entschieden hätten, wenn nicht neben manchem Schiefen oder Kranken die Liebe zu Christus da gewesen wäre und der Wille, ihn und mit ihm den lebendigen Gott zu verkünden. Sollen wir sie einfach als Vertreter einer radikalen Randgruppe aus der Suche nach Versöhnung und Einheit ausschalten?"

Warum das gerade in besonderer Weise für die Priester dieser Priesterbruderschaft gelten soll, wird nicht deutlich. Geklagt wird nur: „Manchmal hat man den Eindruck, dass unsere Gesellschaft wenigstens eine Gruppe benötigt, der gegenüber es keine Toleranz zu geben braucht; auf die man ruhig mit Hass losgehen darf. Und wer sie anzurühren wagte - in diesem Fall der Papst -, ging auch selber des Rechts auf Toleranz verlustig und durfte ohne Scheu und Zurückhaltung ebenfalls mit Hass bedacht werden." Denjenigen, die sich unmissverständlich gegen das aussprachen, was sie nur als falsche Toleranz gegenüber dem Antisemitismus der Priesterbruderschaft Pius X. sehen konnten, wurde mit Bezug auf Gal 5,13-15 gesagt: Leider gebe es ein „Beißen und Zerreißen" in der Kirche „als Ausdruck einer schlecht verstandenen Freiheit". Der Papst dankte „den vielen Bischöfen [...], die mir in dieser Zeit bewegende Zeichen des Vertrauens und der Zuneigung, vor allem aber ihr Gebet geschenkt haben. Dieser Dank gilt auch allen Gläubigen, die mir in dieser Zeit ihre unveränderte Treue zum Nachfolger des heiligen Petrus bezeugt haben. Der Herr behüte uns alle und führe uns auf den Weg des Friedens."

# Rezensionen

## Theologische Identitätssuche

*Carl-Friedrich Geyer/Detlef Schneider-Stengel (Hg.): Denken im offenen Raum. Prolegomena zu einer künftigen postmetaphysischen Theologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, 236 S., € 49,90*

*Wolfgang Pauly (Hg.): Geschichte der christlichen Theologie, Darmstadt: Primus 2008, 288 S., € 29,90*

*Friedrich Schorlemmer (Hg.): Was protestantisch ist. Große Texte aus 500 Jahren, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008, 304 S., € 12,95*

Das Paulusjahr erinnert derzeit an die Geburt des Völkerapostels vor zweitausend Jahren. Derartige Gedenkjahre dienen der Erinnerung an die gemeinsamen Ursprünge, der Besinnung auf die eigene Tradition, aber auch der aktuellen Standortbestimmung. Doch ein gewaltiger Paukenschlag unterbrach im Januar die „Geburtstagsstimmung". Die Rücknahme der Exkommunikation von vier Traditionalistenbischöfen, von denen einer ausdrücklich den Holocaust bestreitet, löste heftige Kontroversen aus. Die Hitzigkeit des Streits zeigt: Was der Papst im Januar angestoßen hat, ist nicht allein eine kirchenpolitische, sondern nicht minder eine Identitätsdebatte, die an neuralgische Punkte des eigenen konfessionellen Selbstverständnisses rührt.

Nicht immer müssen derartige Debatten so heftig verlaufen, wie in diesem Fall vorgeführt. Verzichten kann eine Glaubensgemeinschaft auf sie nicht, wenn sie den Glauben lebendig erhalten will. Aufgabe der Theologie wird es sein, den offenen Prozess kirchlicher Selbstvergewisserung, kritisch-stimulativ und konstruktiv zu begleiten - ganz bewusst auch jenseits tagesaktueller Kontroversen der Kirchenpolitik. Drei Bücher aus dem vergangenen Jahr zeigen auf ganz verschiedene Weise, wie eine solche Wegbegleitung aussehen kann. Keiner der drei Versuche, das sei an dieser Stelle bereits vorweggenommen, kann dabei leider vollends überzeugen.

Friedrich Schorlemmer, bekannter DDR-Bürgerrechtler, greift bereits einige Jah-

re voraus: Am 31. Oktober 2017 steht das fünfhundertjährige Jubiläum von Luthers Thesenanschlag ins Haus. Die hohe Wertschätzung des Wortes, das Ringen um Gnade und Rechtfertigung, das protestantische Bewusstsein von der Freiheit eines Christenmenschen, aber auch das Wissen um die menschliche Sündhaftigkeit haben in der deutschen Kultur- und Geistesgeschichte tiefe Spuren hinterlassen. Diese Zeugnisse angesichts des bevorstehenden Jahrestages zu ordnen und in kompakter Form einem breiten Publikum zugänglich zu machen, ist ohne Frage eine lohnende Aufgabe, zumal eine Identitätskrise des Protestantismus derzeit kaum mehr zu leugnen ist.

Wer allerdings erwartet hat, dass Schorlemmers Sammlung *Was protestantisch ist* dieser Aufgabe gerecht wird, ist doch eher enttäuscht. Sicher: Der Band enthält Autoren, deren Texte ohne Frage dem großen Erbe des Protestantismus zuzurechnen sind (z.B. Schleiermacher, Kierkegaard, Wichern, Bonhoeffer, Barth oder Gerhardt). Richtig ist sicher auch die Entscheidung, nicht allein Kirchenleute zu berücksichtigen. Schließlich hat der Protestantismus doch nicht zuletzt durch seine spezifisch protestantische Berufsethik gewirkt. Hammarskjöld oder Rau sind nur zwei Beispiele des Buches, die zeigen, was politisches Engagement und Glauben einander zu geben haben.

Ob allerdings Hartmut von Hentigs pädagogisch durchaus problematisches Programm, die Schule zur Polis zu machen, dazu taugt, das Erbe des Protestantismus authentisch zu repräsentieren, mag bezweifelt werden. Gerade unter den zeitgenössischen Stücken finden sich nicht wenige, bei denen das Prädikat „groß" zu hoch gegriffen ist. Schon der Klappentext, der ein „spirituelles Portrait des Protestantismus" verspricht, sollte hellhörig machen. Margot Käßmanns Bibelarbeit über die Wüstenzeit Jesu oder Manfred Kocks Gedanken zu ethischen Herausforderungen der Gegenwart sind dann doch wohl eher so etwas wie theologisch-pastorale Gebrauchstexte.

Für eine solche Sammlung auch noch lebende Autoren auszuwählen, wird immer ein Wagnis bleiben. Ob ein Herausgeber dieses eingeht, muss er selbst entscheiden. Die vorliegende Auswahl überzeugt diesbezüglich nicht. Störend sind überdies die nichtssagenden Kapitelüberschriften und unscharfen, subjektiv eingefärbten Titel. Der Orientierung innerhalb des Bandes dient das nicht. Wohltuend ist hingegen, dass der Wittenberger Theologe auf Kommentierungen verzichtet und die Texte für sich sprechen lässt.

Allerdings hätte man als Leser in Einleitung oder Nachwort doch gern erfahren, nach welchen Kriterien diese zusammengestellt wurden - zumal auffällig ist, dass wichtige Stationen protestantischer Theologiegeschichte gänzlich fehlen, so beispielsweise das gesamte Zeitalter der durchaus produktiven und eher zu Unrecht vergessenen Altprotestantischen Orthodoxie. Als Leser kann man nur vermuten, dass Schorlemmer dem für die damalige Zeit üblichen theologischen Stil, der sich stark an die mittelalterlichen Summen anlehnte und nach scharfer Definition trachtete, wenig Gegenwartsrelevantes abzuringen vermag. Damit steht er vermutlich für die Mehrheit der heutigen Theologen. Doch dürfte gerade die damalige Suche nach begrifflicher Klarheit, die sehr wohl von einem Geist der Irenik

bestimmt war, auch für heutige Konsensgespräche hilfreich sein. Schließlich wollte der Protestantismus im Anfang eine Reform der Kirche bewirken - und keine Kirchenspaltung.

Am Ende bleibt der Eindruck, dass es alles in allem bei dem Band weniger um eine Summe des Protestantismus geht als vielmehr um eine Sammlung persönlicher Lesefrüchte. Auch dies darf es geben. Nur hätte dann der Untertitel anders gewählt werden müssen.

Glaube ist kein abgeschlossenes System, sondern hat eine Geschichte. Stärker noch als die Dogmengeschichte versucht die Theologiegeschichte diese sozial- und zeitgeschichtlich einzubetten. Wolfgang Pauly, katholischer Theologe an der Universität Koblenz-Landau, geht in seinem Sammelband *Geschichte der christlichen Theologie* diese Aufgabe aus zwei Blickwinkeln an: ideengeschichtlich und persönlichkeitszentriert. Beide Perspektiven ineinander zu verweben, ist eine reizvolle, aber schwere Aufgabe.

Die Beiträge der sieben Autorinnen und Autoren unterscheiden sich in Aufbau und Qualität dann auch recht deutlich voneinander. Eine strikt ordnende Hand des Herausgebers wäre nicht in allem notwendig gewesen, doch fragt man sich stellenweise schon, warum im Fall der jüdischen Aufklärung die christlich-jüdischen Bezüge der Geistesgeschichte deutlich herausgestellt werden, in anderen Epochen dann aber völlig fehlen. Sehr gut gelungen sind beispielsweise die beiden Kapitel zur Reformation (Hubert Filser) sowie zur Aufklärung und deren Folgen (Pauly). Das Kapitel über die „Theologien im 20. Jahrhundert" (ebenfalls Pauly) beginnt anfänglich sehr instruktiv, wird dann zum Ende hin, wenn Rahner, Drewermann, Hasenhüttl und die Postmoderne einfach nebeneinander gestellt werden, aber immer schwächer.

Wenig gelungen ist leider auch der Abschnitt über das 19. Jahrhundert aus der Feder des Herausgebers, obwohl gerade hier die Chance bestanden hätte, den für eine Theologiegeschichte nicht unwesentlichen Ursprung des geschichtlichen Denkens herauszuarbeiten. Die für die katholische Kirche bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein mehr als einflussreiche Neuscholastik erscheint fast nur als Randglosse und ist für den Leser kaum verständlich gerafft. Ärgerlich ist auf Seite 216 die theologisch falsche Gegenüberstellung der Unfehlbarkeit des Papstes mit der vom letzten Konzil betonten „Irrtumslosigkeit der Gemeinschaft aller Getauften". Wer das Selbstverständnis des I. Vaticanums ernst nimmt, wird feststellen, dass auch dem Infallibilitätsdogma die Überzeugung einer Irrtumslosigkeit in Glaubensfragen zugrunde liegt, die der Kirche als Ganzer zukommt.

Der Band enthält Abschnitte, die für das Genus nicht unbedingt klassisch sind. Mit einem Aufriss biblischer Theologie (Christian Cebulj) zu beginnen, ist zwar gut gemeint, in der vorliegenden Kürze aber leider schlecht gemacht. Gelungen hingegen ist das Kapitel über die außereuropäischen Theologien (Thomas Schreijäck), auch wenn man dem Herausgeber nicht in seiner Einschätzung zustimmen muss, dass das Zeitalter europäischer Theologie seinem Ende entgegengeht. Dann aber noch ein Kapitel zur Feministischen Theologie (Monika Jacobs) anzuschließen, wirkt wenig überzeugend: Zum einen verschiebt sich

dadurch ungerechtfertigt die Gewichtung innerhalb des Bandes, zum anderen bleibt diese so doch nur ein erratischer Block. Besser wäre vielleicht ein Unterkapitel zur *Gender*-Frage in der Theologie gewesen, bei dem auch neuere *queer*-theologische Ansätze hätten gestreift werden können.
Ebenfalls für Diskussionsstoff gesorgt hat seinerzeit die Regensburger Rede des Papstes zum Verhältnis von Glaube und Vernunft. Geyer und Schneider-Stengel nehmen diese zum Anlass für die Frage, ob Theologie in jedem Fall eine Metaphysik benötigt. In *Denken im offenen Raum* bieten sie alternativ ein schöpfungstheologisch-geschichtliches Verständnis von Sein an, das sich philosophisch als Ereignis denken lässt. Christlicher Glaube wäre dann die immer wieder neue Antwort auf eine Wahrheit, die nur als geschichtliche Botschaft greifbar ist.
Die beteiligten Autoren unterziehen diese These, aus ganz verschiedenen Richtungen kommend, einer Plausibilitätsprüfung. Eine (negative) „Theologie als Lebenskunst" oder der „Humor als theologische Kategorie" werden dabei als Gewichte in die Waagschale geworfen. Die Beiträge entfernen sich dabei mitunter sehr weit von der Rede des Papstes.
Ob die Preisgabe jeder Metaphysik das einzige und vor allem das richtige Heilmittel gegen fundamentalistische Versuchungen ist, kann am Ende des Bandes bezweifelt werden, zumal auch eine konsequent als geschichtlich geworden gedachte „postmetaphysische Theologie" vor politischer Instrumentalisierung keineswegs gefeit sein dürfte. Tragfähiger - und wohl auch dem „offenen Raum" des Denkens angemessener - scheint es, Theologie nicht in der Alternative von metaphysisch oder nachmetaphysisch zu denken, sondern zu fragen, wie sich Metaphysik und geschichtliches Bewusstsein in einer diskursfähig offen gehaltenen Theologie miteinander verbinden lassen.

*Axel Bernd Kunze*

## Das christliche Erbe für die Zukunft öffnen

*Jean-Luc Nancy: Dekonstruktion des Christentums, Zürich/Berlin 2008, 277 S., € 24,90*

Jean-Luc Nancy (*1940), der in Straßburg Philosophie lehrte, wurde in Deutschland bislang nur wenig zur Kenntnis genommen. Seine neueste, thematisch zentrierte Sammlung von Texten könnte und sollte das ändern. Sein Denken kreist seit einigen Jahren um das Christentum, das seit der Aufklärung weder die Philosophie (Hegel, Nietzsche, Heidegger u.a.) noch die Künste (Cézanne, Proust, Beckett usw.) wirklich beerben konnten. Nachdem die kollektiven Sinnvergewisserungen, die das Christentum für Europa über Jahrhunderte gewährleistet hatte, in der Aufklärung zerbrochen waren, da sie zunehmend als repressiv und antirational empfunden wurden, entstand ein Leerraum „mitten im Herzen der Gesell-

schaft oder der Menschheit oder der Kultur, im Auge des Zyklons namens Globalisierung", weil sich die dringenden Sinn-Bedürfnisse nicht von der „Kultur des ‚Todes Gottes', das heißt der Emanzipation der Vernunft" befriedigen lassen. Diese Kultur, die angetreten ist unter dem Banner der Rationalität, habe „letztlich die Vernunft im Stich gelassen [...], um sich dem Verstand anzuvertrauen". Das aber kann nicht mehr genügen in einer Zeit, in der menschheitliches zielgerichtetes Handeln für das Überleben des Planeten immer dringlicher wird. Ein Sinn des Gemeinschaftlichen, der Politik, der „Leidenschaft des Zusammen-Seins" müsse unbedingt wieder ausgesagt werden können, jenseits der „politischen Theologie" eines Carl Schmitt und der noch stets misslungenen „Zivilreligion" in der Nachfolge von Rousseau, wenn nicht fundamentalistische und totalitäre Bewegungen diesen Leeraum füllen und einen Brand entfachen sollen, der noch weit fürchterlicher sich ausnehmen würde als die Verheerungen ähnlich gelagerter Strömungen im 20. Jahrhundert.

Allerdings sieht Nancy die Hoffnung nicht dort, „wo die etablierten Religionen - seit vier oder fünf Jahrhunderten schon überholt - ihre Traditionen äußerst schlecht fortführen (in fundamentalistischer Verkrampfung oder humanistischem Kompromiss)". Der vielbeschworenen Rückkehr der Religion bringt er vielmehr die schärfste Skepsis entgegen: „Die Rückkehr der Religion oder die Rückkehr zu ihr kann, wie man leicht erkennt, ihren längst kritischen Zustand nur verschärfen und damit auch die Gefahren, denen sie das Denken, die Freiheit und die Würde der Menschen stets aussetzt." Stattdessen verfolgt Nancy das Ziel einer „gegenseitigen Aufschließung des Erbes der Religion und der Philosophie". Während die Philosophie es lernen müsse, „die bloße Vernunft auf die Unbegrenztheit hin zu öffnen, die ihre Wahrheit ausmacht", stehe das Christentum vor der Aufgabe, statt sich an der hoffnungslosen Reaktivierung seines *Traditum* abzuarbeiten, sich auf sein innerstes Strukturmoment zu besinnen, nämlich seine Fähigkeit zur „Selbstresorption und Selbstüberholung". In Meister Eckharts Bitte an Gott, „dass er mich quitt mache Gottes", kommt dies für Nancy am klarsten auf den Punkt. Nicht zurück also, sondern entschieden voran sollten Christentum und Philosophie gehen, hin zu ihren Blindheiten und Grenzen und darüber hinaus, wenn die Herausforderung, vor der das abendländische Denken steht, gemeistert werden soll. Wie das schließlich aussehen soll, kann Nancy nicht sagen, es bleibt „eine noch zu leistende radikale Erfindung" - Nancy ist der Denker dessen, was als Aufgabe vor uns liegt, nicht derjenige, der die Sache selbst bereits stemmen könnte. Mag sein, dass hierzu in CONCILIUM schon einiges zu finden ist, insbesondere in den Arbeiten aus außereuropäischen Kontexten (während Nancy noch kaum über die Grenzen Europas hinausblickt). Doch Nancys Verdienst liegt zweifellos darin, die Linien des abendländischen Denkens so entschieden an die Grenze ihrer größten gegenwärtigen Aufgabe geführt zu haben, dass sich Philosophie und Theologie dem ohne Verzug stellen sollten.

*Norbert Reck*

concilium

# Zu diesem Heft

# Ökotheologie

Elaine M. Wainwright, Luiz Carlos Susin und Felix Wilfred

Das neue Jahrtausend begann mit Hoffnung und Erwartungen. Man träumte von der Dämmerung eines neuen Morgens und malte sich eine neue Zukunft aus. Innerhalb weniger kurzer Jahre jedoch erlebte der Planet einige der verheerendsten Plagen, seit die Menschen ihre Geschichte aufzeichnen. Der Tsunami von 2004 erfüllte die Welt mit Schrecken. Ihm folgte ein gewaltiges Erdbeben in Nordpakistan; der Hurrikan Katrina überflutete New Orleans und machte fast die gesamte Stadtbevölkerung heimatlos; der Wirbelsturm Nargis verwüstete das Irrawaddy-Delta von Birma/Myanmar und hinterließ Tausende Tote; und nur wenige Tage später wurde in China die Provinz Sichuan von einem Erdbeben erschüttert, in dem Tausende starben, unter ihnen vor allem Kinder. In allerjüngster Zeit wurden Bundesstaaten im Süden und Norden Australiens von einigen der schlimmsten Flächenbrände und Überschwemmungen seit Menschengedenken verheert.

Diese Ausgabe von CONCILIUM wurde konzipiert als eine Reaktion auf die zunehmende Bedrohung der Erde. Sie führt - mit anderem Schwerpunkt - die Diskussionen fort, die in Heft 5/1995 von CONCILIUM, herausgegeben von Leonardo Boff und Virgilio Elizondo, initiiert wurden. Die jüngsten Erfahrungen ökologischer Verwüstungen rufen nach neuen theologischen Antworten, sowohl auf akademischer Ebene als auch an der Basis, wie man dies auch beim *III. Weltforum für Theologie und Befreiung* in Belém do Pará, Brasilien, vom 21.-25. Januar 2009 erleben konnte. Die Themen der wichtigsten Diskussionsrunden dort waren „Spiritualität und Ethik auf der Agenda der Nachhaltigkeit" und die „Ökotheologische Dimension der Körperlichkeit" - Fragen, die auch in

zahlreichen Workshops aufgegriffen wurden. Diese ökologischen Anliegen passten nahtlos zu jenen des *IX. Weltsozialforums*, das gleich im Anschluss Tausende zur Diskussion von Klima- und Umweltfragen nach Belém zog - mit besonderem Augenmerk auf dem Amazonasgebiet, in dem beide Foren abgehalten wurden.

Dieses Heft möchte seine Leser und Leserinnen mit Erkenntnissen vertraut machen, die die theologische Auseinandersetzung mit ökologischen Probemen seit 1995 hervorgebracht hat. Es wird eröffnet von *Elaine Wainwrights* Frage: Wie sollen wir in der Zeit der ökologischen Krise das „Buch des Ursprungs" lesen, mit dem das Matthäusevangelium eingeleitet wird? Ihr Artikel befasst sich mit der Bedrohung durch die gegenwärtigen ökologischen Krisen und mit Zusammenhängen zwischen ihnen zu einer Zeit, da die Weltwirtschaft ernsthaft gefährdet ist. Die ethischen und moralischen Fragen, die viele hier stellen, sind eine Einladung an Theologinnen und Theologen, sich am Gespräch darüber zu beteiligen. Wainwright behauptet, dass eine neue Art des Denkens, das ökologische Denken nämlich, sich auch auf die Leseweisen der heiligen Geschichten des Christentums auswirken muss, und sie zeigt, wie die Erzählung des Evangeliums mit Sensibilität für die Umwelt gelesen werden kann, selbst dort, wo eine Passage so menschenzentriert scheint wie im Fall der Genealogien.

*Leonardo Boff* gibt einen Überblick über die Herausforderungen, vor die uns das ökologische Denken stellt, und über die Entwicklung der Ökotheologie. Der Autor, der schon seit den 1980er Jahren ökotheologischen Fragen nachgeht, greift die *Gaia*-Theorie auf, um die fundamentale Bindung der Menschheit an die Erde herauszustellen. Nach diesem neuen Paradigma sind wir alle Kinder und Glieder der Erde; sie ist unsere Mutter, und wir alle gehören zur selben Familie. Viele handfeste wissenschaftliche Fakten unterstützen dieses Paradigma, und sie sollten in die Ethik des menschlichen Verhältnisses zu allen Geschöpfen einfließen.

Etwas von der Vielschichtigkeit der theologischen Reaktionen auf die ökologischen Krisen und auf die Fragen, vor die sie uns stellen, zeigt sich in den sich anschließenden drei Artikeln dieses Hefts.

*Anne Elvey* befasst sich mit den verheerenden Bränden, die im Februar 2009 ihren Heimatstaat Victoria in Südaustralien heimsuchten. Sie vollzieht nach, wie solche Erfahrungen diejenigen, die glaubten, sie hätten ihre Lebenszusammenhänge im Griff, dazu bringen, erneut einen Blick auf die Erfahrung der biblischen Autoren zu werfen, welche die Elemente der Erde und die menschliche Gemeinschaft in solchen irdischen Zusammenhängen aufmerksamer wahrnahmen. Elvey stellt uns vor die Frage, wie wir von Gott sprechen können oder sollen angesichts der Probleme, die die Leiden der Erde uns vor Augen führen. Ihre Unteruchungen führten sie zum Vorschlag einer neuen Haltung der Demut gerade gegenüber dem Materiellen, das uns umgibt. Daraus ergibt sich vielleicht eines Tages ein Weg, der es uns ermöglicht, ökologisch von Gott zu sprechen. Bis dahin sollten wir womöglich noch schweigen.

*Felix Wilfred* betont die Notwendigkeit einer interreligiösen Ökotheologie, die den Dialog mit anderen religiösen Traditionen sucht und sich von deren Quellen

inspirieren lässt. In diesem Zusammenhang ruft er nach einer kritischen Neu-Untersuchung der christlichen Tradition, insbesondere ihres Heilsverständnisses. Heute sind andere religiöse Traditionen ausschlaggebend für die Erlösung der Erde, ohne die es keine Erlösung der Menschen geben wird. Die ganzheitliche Sichtweise und der harmonische Umgang mit der Natur, wie sie in Hinduismus, Buddhismus, Daoismus usw. zu finden sind, sollten uns helfen, einen ausbeuterischen Anthropozentrismus und ein übersteigertes Sendungsbewusstsein zu überwinden.

Für Theologen und Theologinnen, die anfangen, ökologisch zu denken, stellen sich auch erkenntnistheoretische Fragen. *Alirio Cáceres Aguirre* spricht diese an. Nachdem er einige problematische und zugleich missverständliche ökologische Diskurse kritisiert hat, wendet er sich Autoren zu, mit deren Beiträgen zum Thema sich die Möglichkeit eines anderen theologischen Diskurses eröffnet. Seine Schlussfolgerung ist glasklar: Es besteht eine dringende Notwendigkeit, den *analytischen und instrumentellen Logos* durch einen *symbolischen Logos* zu ersetzen.

Ökotheologie sollte nicht auf theologische Gemeinschaften von Wissenschaftlern begrenzt werden, sondern muss in der Praxis der *Ekklesia* ihren Ausdruck finden. Nur Gemeinden, die sich mit all ihren Mitgliedern für neue Wege einsetzen, werden über den menschlichen Bereich hinausgehen und eine Zukunft für die Erde *und* die Menschheitsfamilie schaffen können. Darum ist die Praxis ein notwendiges Element der Reaktion auf die Leiden der Erde. *Jacques Haers* spricht zunächst ganz allgemein über diese Praxis, wenn er vier wichtige Lektionen festhält, die aus der jüngeren europäischen Geschichte der Gewalt, der Herrschaft und des Kolonialismus zu lernen sind. Diese Lektionen führen ihn zu dem Schluss, dass auf die akuten ökologischen Herausforderungen auf neue Art reagiert werden müsse: als Kirchen, als Glaubensgemeinschaften, die sich in einen Prozess begeben, den er *Ekklesiogenese* nennt.

Während Haers die Reaktionen religiöser Gemeinschaften eher allgemein im Auge hat, insbesondere die jener Gemeinschaften, die von der Theologie der christlichen *Ekklesia* geprägt sind, macht *Neil Darragh* viel konkretere Vorschläge: Indem er seine Aufmerksamkeit auf die öffentliche Dimension von Spiritualität richtet und an asketische Traditionen erinnert, gewinnt er - vergleichbar Elveys Vorschlag zur Wiederentdeckung der Demut - zentrale Werte und Praxisformen des Christentums zurück, die nun aber auf neue Weise von einem ökologischen Bewusstsein bestimmt werden.

Das Aufkommen eines ökofeministischen Bewusstseins und einer damit verbundenen Praxis, die etwa in Sommerkursen und Workshops erprobt wird und die Erkundung von Mythen, die Teilnahme an Ritualen und Körpererfahrungen einschließt, macht die Forderungen, die in den vorangehenden Beiträgen erhoben wurden, sehr anschaulich. *Mary Judith Ress* geht einigen der Pfade nach, die Frauen aus zwei lateinamerikanischen Frauengruppen, *Con-spirando* und *Capacitar-Chile,* in Richtung einer ökologischen Konversion unternommen haben. Im zweiten Teil ihres Artikels untersucht Ress die neue Anthropologie, Kosmologie

und Erkenntnistheorie, die aus der Arbeit von Sommerkursen entsteht. Sie tut dies anhand von Interviews, die sie mit Teilnehmerinnen dieser Seminare geführt hat. Man könnte sich fragen, ob hier nicht schon im Kleinen etwas von dem Urteilsvermögen und der *Ekklesiogenese* sichtbar wird, für die Haers eintritt.

*John Clammer* sieht ebenfalls die Notwendigkeit zu handeln, insbesondere durch Bildung. Er lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die zwiespältige Rolle der Religion, die sowohl die Ausbeutung der Erde legitimiert als auch Quellen der Ethik bereitgestellt hat. Die Herausforderung von heute ist die des Handelns, weshalb er die kritische Frage stellt, ob die theologische Bildung oder Bildung ganz allgemein wirklich darauf ausgerichtet ist, zu einem neuen Paradigma unserer Beziehung zur Erde beizutragen, wie wir es benötigen. Wir stehen somit vor einer pädagogischen Herausforderung. Clammer betont deshalb die Notwendigkeit „eines neuen, ökologisch ausgerichteten Ansatzes von Erziehung und Bildung im Allgemeinen, einer neuen Rolle für die Theologie, die potentiell integrativste aller Fachdisziplinen, sowie einer Überwindung der althergebrachten Gegensätze von sakral/weltlich, materiell/geistig [...]"

Das *Theologische Forum* dieser Ausgabe erzählt, diskutiert und reflektiert einige Erfahrungen und Initiativen. Viele Einzelpersonen und Gruppen reagieren auf vielerlei Weise auf den Ruf der Kirche zur Umkehr in der Ökologie. *Josias da Costa Júnior* begegnet der Herausforderung mit dem Vorschlag einer Schöpfungstheologie für heute. Er untersucht zwei mögliche Methoden, die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse mit der biblischen Tradition in Verbindung zu bringen. Ihm zufolge sieht Leonardo Boff die Erkenntnisse und naturwissenschaftlich gewonnenen Daten als Widerspiegelung der Transzendenz in der Immanenz des Universums. Jürgen Moltmann hingegen folgt einer Methodologie des Dialogs mit dem jüdischen Schöpfungsdenken, um zum wissenschaftlichen Verstehen beizutragen.

Sr. Dorothy Stang war Umweltaktivistin vor allem am Amazonas. Über viele Jahre verteidigte sie furchtlos die armen Bauern im brasilianischen Bundesstaat Parã im Amazonasgebiet. Ihr Engagement für deren Sache brachte sie in Konflikt mit den Holzarbeitern, die die Wälder abholzten, und mit den Landbesitzern, die die Armen ausbeuteten. Dies führte zu ihrer Ermordung am 12. Februar 2005. *Luiz Carlos Susin* macht sich Gedanken über die Bedeutung dieses Matyriums für die Ökologie.

Die von John Clammer aufgeworfene Frage nach der Bildung erfährt eine ermutigende Antwort im Beitrag von *Marian O'Sullivan*. Sie denkt über die bildungspolitische Rolle nach, die ein Experiment in einer An-Tairseach-Farm in Irland spielt. Dieses ökologische Experiment, das von Dominikanerinnen entwickelt und geleitet wird, vereint organischen Landbau, Naturschutzmaßnahmen und ein Bildungshaus für ökologische und spirituelle Fragen. Als solches ist es ein Zeichen der Hoffnung, vor allem für die Entwicklung einer neuen Pädagogik und eines ökologischen Bewusstseins. Es lebt aus der christlichen Weisheitstradition in Bezug auf die Erde und die Natur.

Der Naturwissenschaftler *Jayapaul Azariah* zeigt, dass nach dem gegenwärtigen

Stand des Wissens die Erde der einzige Planet ist, auf dem Leben möglich ist, was dem ethischen und vernünftigen Umgang mit Ressourcen wie Wasser, Nahrung usw., die die Natur nur in begrenztem Umfang bereitstellt, äußerste Bedeutung verleiht.

Am Schluss dieses Hefts steht ein Beitrag von *Jill Gowdie,* die das bewegende Erlebnis des Weltjugendtags, der 2008 in Anwesenheit des Papstes in Sydney stattfand, in Erinnerung ruft. Sie erzählt davon, was die Pilgerreise zum Weltjugendtag für die Teilnehmer ihrer Gruppe bedeutet hat. Beim Nachdenken über das Ereignis hält sie fest, dass man im „See der Jugend", der die Stadt Sydney erfüllte, die Gegenwart Jesu erleben konnte, in der mystischen Kommunion und Gemeinschaft und im transformierenden Handeln, zu welchem das Treffen aufrief.

Wir hoffen, dass die Reflexionen, die hier angeboten werden, zahlreiche Diskussionen hervorrufen und frische theologische Perspektiven zu Tage fördern. Unsere Hoffnung ist es außerdem, dass die Beiträge in diesem Heft all denjenigen, die sich mit ganzer Kraft für die Heilung der Erde einsetzen, als Quelle der Ermutigung und Unterstützung dienen.

Unser Dank für unschätzbare Hilfe bei der Vorbereitung dieser Ausgabe gilt Paul Burns, Marcio Fabri, Mary E. Hunt und Diego Irarrázaval.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

concilium

Thema: Ökotheologie

# Das Buch der Genealogie: Wie sollen wir es lesen?

Elaine M. Wainwright

## Krise: entscheidender Wendepunkt oder Zeichen einer bevorstehenden Katastrophe?

Wenn wir unsere Zeit, das Heute und Jetzt des Jahres 2009, im Prozess der Entfaltung und Ausdehnung[1] des Planeten Erde als einen Moment im „Buch der Genealogie" der Erde lesen würden, wie würden wir ihn dann lesen, mit wem würden wir ihn lesen und auf wessen Verantwortung würden wir ihn lesen? Wäre dieser Moment, diese *Krisis* das Zeichen einer bevorstehenden Katastrophe oder der entscheidende Wendepunkt? Das sind nur einige der drängenden Fragen, die die derzeitigen globalen ökologischen und ökonomischen Krisen für den Theologen und Bibelwissenschaftler aufwerfen, der mit dem Buch, mit dem Text, mit der heiligen Geschichte des Christentums befasst ist.

Im Februar 2009 wurde der südaustralische Staat Victoria von den schlimmsten bis dato verzeichneten Buschfeuern heimgesucht, bei denen 210 Menschen und unzählige Tiere starben, mehr als 2000 Häuser und Myriaden von Lebensräumen zerstört, über 450.000 Hektar Land verwüstet und 7000 Menschen sowie ungezählte Wildtiere ihrer Heimat beraubt wurden. Zur selben Zeit wurden große Teile des nördlichen Queensland von Überschwemmungen heimgesucht, die das Land verwüsteten und zwar weniger Menschenleben forderten als die Feuer in Victoria, jedoch - wie übrigens auch diese - den Tod zahlreicher Tiere und

anderer Bestandteile des zerbrechlichen Ökosystems verursachten. Analysten warfen die Frage auf, ob diese Überflutungen und Brände, die im Grunde ja selbst ein Teil der ökologischen Systeme Australiens sind, in dieser extremen Form auf den Klimawandel zurückgeführt werden müssen.

Solche Katastrophen machen deutlich, vor welchen Herausforderungen die Regierungen stehen, die es international mit einer breiten Palette ähnlicher Vorkommnisse zu tun haben, und die australische Regierung kennt diese Herausforderungen natürlich auch. Sie hat sich das Ziel gesetzt, die Treibhausgasemissionen bis 2020 um 5 Prozent zu senken (oder um 15 Prozent - dies aber nur, wenn solche härteren Maßnahmen eine breitere internationale Unterstützung finden). Diese Zielsetzung wird jedoch nicht nur von der Partei der australischen Grünen kritisiert, die eine Senkung um 25 Prozent fordern: Auch die Umweltgruppe *Get Up! Action for Australia* hat eine Kampagne ins Leben gerufen, um dieses zu niedrig gesteckte Ziel der australischen Regierung sowie die Tatsache zu brandmarken, dass der genannte Prozentsatz de facto sogar noch niedriger ist, weil großen Firmen Handelsbewilligungen erteilt werden, die die von den einzelnen Bürgern getätigten Einsparungen im Grunde hinfällig machen.[2]

In der weiteren Region Ozeanien lösen der Klimawandel und das dadurch bedingte Ansteigen des Meeresspiegels neue Migrationswellen aus - die Migration der Klimaflüchtlinge. Eine der derzeit am stärksten bedrohten Gruppen, die auf der Liste der Klimaflüchtlinge an erster Stelle geführt werden[3], sind die 1400 Bewohner der Carteret-Inseln, 86 Kilometer nordöstlich von Bougainville, die die autonome Regierung von Bougainville derzeit auf Bougainville anzusiedeln versucht, weil das Ansteigen des Meeresspiegels dazu führt, dass ihre Atolle überflutet werden.[4] Der steigende Meeresspiegel bedroht nicht nur die menschlichen Gemeinschaften, sondern auch die Ökosysteme dieser Inseln und Atolle, was für viele bisher dort heimische Arten zu einem Verlust ihres Lebensraums führen wird, dessen langfristige Folgen bisher für uns nicht abzusehen sind. Was wir aber wissen, ist, dass zu den Klimaflüchtlingen nicht nur menschliche Populationen, sondern auch Vögel und andere Tiere gehören, deren Habitate zerstört worden sind und die sich auf die Suche nach einer neuen Heimat begeben haben.

Einige Aspekte des Klimawandels betreffen inzwischen gar nicht mehr nur die Zukunft des Planeten Erde, sondern bereits das tägliche Überleben. Diese Veränderungen sind eng mit einer breiten Palette weiterer Fragen und Themenbereiche verbunden, doch die globale Wirtschaftskrise stellt die menschliche Gemeinschaft seit kurzem vor neue Herausforderungen. Man fragt sich, ob - und hegt vielleicht sogar die Befürchtung, dass - diese ökologischen Themen, die inzwischen nicht mehr nur von den Führungsetagen der Weltgemeinschaft, sondern auch von einer Vielzahl von Organisationen wahrgenommen werden und sogar den Alltag des Einzelnen erreicht haben, angesichts der Weltwirtschaftskrise, mit der die meisten Länder es seit Beginn des Jahres 2009 zu tun haben, aus dem Blickfeld geraten werden.[5] Die Alternative wäre, die derzeitige Situation als eine Chance zur Veränderung zu begreifen.

„Die Werte, die das gesamte kapitalistische System untermauern", so schrieb

Michael Smith erst im Januar 2009, „werden im Licht der Weltwirtschaftskrise zurzeit in großem Umfang hinterfragt." Er zitiert den Oxforder Professor Timothy Garton Ash, der in *The Guardian* vom 1. Januar 2009 folgende Fragen aufwirft: „Wie viel Geld und Dinge brauchen wir noch? Ist genug nicht besser als zu viel? Könnten wir mit weniger auskommen? Was ist Ihnen wirklich wichtig? Was trägt am meisten zu Ihrem individuellen Glück bei?"[6] Solche Überlegungen und Fragen zeigen, dass die Theologie, der es ja um moralische Fragen und ethische Werte geht, einen Platz - und zwar einen wichtigen Platz - in der Gemeinschaft der Wissenschaften hat, die sich mit der derzeitigen globalen Krise befassen.
In diesem Artikel möchte ich über die Herausforderungen nachdenken, vor die die Bibelwissenschaft sich infolge der oben kurz angesprochenen Verflechtung globaler Entwicklungen gestellt sieht. Eine Untersuchung der Antworten, die in diesem Forschungsbereich möglicherweise gegeben werden, wird zeigen, inwiefern solche Wissenschaftler mit anderen Theologen und Forschern aus einer ganzen Reihe von Disziplinen an dem derzeitigen moralischen und ethischen Diskurs teilnehmen können, der für das Fortbestehen der Erde notwendig ist. Ich greife den Ausdruck „Buch des Ursprungs" auf, mit dem das Matthäusevangelium beginnt (1,1) und der auf Genesis 2,4 und 5,1-2 anspielt, und werde mich mit der Frage befassen, ob und wie wir solche Texte angesichts der Herausforderungen lesen sollen, vor die die ethischen und moralischen Werte im derzeitigen globalen Kontext gestellt werden.

## Auf dem Weg zu einer ökologischen Lesart

Die Bibelwissenschaften haben es mit einer Geschichte zu tun, einer heiligen Geschichte, die alt ist und auf Kulturen und Kosmologien zurückgeht, die sich zutiefst von der Erdgeschichte unterscheiden, wie die Kosmologen und Evolutionsbiologen der Gegenwart sie darstellen. Und doch ist diese heilige Geschichte in jedem neuen Kontext immer wieder gedeutet und umgedeutet, erzählt und neu erzählt worden. In der jüngsten Vergangenheit haben sich im Kontext der Befreiungsbewegungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, der feministischen Bewegung derselben Epoche und etwas später vor dem Hintergrund des Postkolonialismus und des wachsenden Interesses an indigenen Kulturen und ihren Deutungshorizonten auch die Bibelwissenschaftler an solchen Neuerzählungen beteiligt. Die ökologische Krise wirft die Frage auf, ob die Ökologie einfach in die verschiedenen Ansätze der kontextuellen Theologie oder in das ihnen zugrundeliegende Gerechtigkeitsparadigma eingeordnet werden kann, oder ob hier etwas ganz Neues vonnöten ist. Ehe ich mich mit dieser Frage auseinandersetze, werde ich in aller Kürze zwei moderne Ansätze der Ökotheologie analysieren.
Die ökofeministische Theologin Heather Eaton und der Ökotheologe John Haught haben beide übereinstimmend eine Herangehensweise an das Thema vom *Schrei der Erde* identifiziert, die als traditionell oder apologetisch bezeichnet werden kann.[7] Dieser Ansatz hat in den Bibelwissenschaften zu einer Fokussierung auf

Texte wie das erste Kapitel im Buch Genesis oder den achten Psalm geführt, aus denen eine positive, bejahende Einstellung zur Erde herausgelesen wird. Eine einfache Fokussierung auf solche positiven Elemente der biblischen Geschichte oder der christlichen Tradition übersieht jedoch deren Unzulänglichkeiten im Hinblick auf die neuen ökologischen Fragen - insbesondere den Anthropozentrismus, der in die Erzählungen und Texte hineingewoben ist, und die dadurch bedingte Akzentuierung zwischenmenschlicher und menschlich-göttlicher Beziehungen. Infolgedessen sind sowohl der Text als auch seine Interpretationsgeschichte von einer Wahrnehmung der Erde gekennzeichnet, die ihre nichtmenschlichen Bestandteile weitgehend ignoriert oder negiert. Der von Eaton dagegen als *erdzentriert* bezeichnete Ansatz, den Haught *sakramental* nennt, berücksichtigt die außergewöhnliche Erdgeschichte, die die Kosmologie und die Evolutionsbiologie uns in den letzten Jahrzehnten erzählt haben, sowie die darin ausgesprochene Einladung, in der Erforschung der Tradition neue Wege zu beschreiten. Für manche Bibelwissenschaftler geht damit ein kritischer Umgang mit dem gesamten biblischen Text einher. Dieser besteht nicht nur darin, den Text dort gegen den Strich zu bürsten, wo er Aspekte der Erde leugnet, sondern sowohl die Texte, in denen es eindeutig um die Erde geht, als auch die biblische Geschichte als ganze *mit der Erde und für die Erde* zu lesen.[8]

Dieser Wechsel der theologischen Perspektive wirft vor allem für jene, die sich vor dem Hintergrund der befreiungstheologischen, feministischen, postkolonialistischen und indigenen Bewegungen um einen solchen kritischen Zugang zu den biblischen Texten bemüht haben, unter anderem die Frage auf, ob der ökologische Ansatz sozusagen nur ein neuer Ableger des Gerechtigkeitsparadigmas ist oder ob hier ein einschneidenderer Wechsel gefordert wird. Generell waren diese Gerechtigkeitsbewegungen auf die Gerechtigkeit innerhalb der menschlichen Gemeinschaft fokussiert, und dies bleibt auch bei der Suche nach ökologischer Gerechtigkeit relevant. Doch die ökologische Krise und die neue Erdgeschichte zwingen uns dazu, einen anderen Blickwinkel einzunehmen und den Anthropozentrismus zu erkennen, der die meisten Gegenwartskulturen nicht nur im Westen, sondern weltweit prägt. Um den biblischen Text oder die christliche Überlieferung ökologisch zu lesen, bedarf es einer neuen Denkweise. Ein solches verändertes Denken kann sich sodann auf das Gerechtigkeitsparadigma auswirken und die überaus wichtigen Fragen nach der Gerechtigkeit in

*Die Autorin*

*Elaine Wainwright ist Professorin für Theologie und seit nunmehr sechs Jahren Leiterin der Theologischen Fakultät der Universität Auckland in Auckland, Neuseeland. In ihrer bibelwissenschaftlichen Arbeit hat sie sich auf das christliche zweite Testament, insbesondere die Evangelien, und auf die biblische Hermeneutik spezialisiert. Ihre hermeneutischen Blickwinkel haben sich im Lauf der Zeit vervielfacht; in den vergangenen Jahren hat sie auch einen Wechsel zum ökologischen Denken vollzogen, der neue Lesarten biblischer Texte mit sich bringt. Zu ihren jüngsten Publikationen gehören: Women Healing/Healing Women: The Genderization of Healing in Early Christianity (London 2006) und das gemeinsam mit Marie-Theres Wacker herausgegebene Heft 2/2007 von CONCILIUM zum Thema „Landkonflikte – Landutopien". Anschrift: The School of Theology, The University of Auckland, 24 Princes Street, Auckland, Neuseeland. E-Mail: em.wainwright@auckland.ac.nz.*

den feministischen, postkolonialistischen und anderen befreiungstheologischen Ansätzen in sich aufnehmen. Dies ist jedoch etwas anderes, als wenn man die Ökologie einfach als weiteren Aspekt der bestehenden kritischen Bezugssysteme in diese einordnen würde. Unsere Art, die Bibel zu lesen, ist von unserem Bewusstsein oder unserem Denken geprägt, und deshalb ist eine wirklich ökologische Lesart nur dann möglich, wenn das menschliche Bewusstsein oder Denken sich wandelt.

Lorraine Code hat ebendiesen Wandel erforscht und das *ökologische Denken* als neuen sozialen Vorstellungsrahmen vorgeschlagen. Dies ist ein Versuch, den sozialen Vorstellungsrahmen des Beherrschens zu überwinden, der so lange dominant gewesen ist und mit seinen Metaphern, Bildern, Denkweisen und Praktiken ökologische Schäden und Zerstörung verursacht hat und weiterhin verursacht.[9] Code deutet an, dass die menschliche Gemeinschaft sich seufzend nach diesem neuen Vorstellungsrahmen verzehrt, der ebenso vielschichtig und zart verwoben sein wird wie die Ökosysteme selbst. In ihm wird es darum gehen, wie der Platz oder Lebensraum aller Erdkonstituenten nicht nur Aufmerksamkeit für den Ort, sondern auch für die zeitlichen, sozialen und kulturellen Interaktionen beansprucht, die sich dort vollziehen - also um die Frage, wie Natur und Umwelt in die verschiedenen Schichten der Kultur hineingewoben sind. Die menschliche Gemeinschaft kann nicht aus ihren Beziehungen zu allen anderen Erdenwesen herausgelöst werden. Und innerhalb eines solchen Geflechts aus Beziehungen muss jegliche Form der Beherrschung oder Ausbeutung kritisch hinterfragt werden. Tatsächlich erfordert ökologisches Denken einen bedeutenden Bewusstseinswandel, doch ein solcher Wandel wird das Streben nach Gerechtigkeit nicht negieren, sondern auf ein Streben nach *Gerechtigkeit für alle Erdkonstituenten* ausdehnen. Auf der Basis einer solchen Perspektive oder eines solchen Denkens ist der Bibelforscher nun imstande, seinen Text ökologisch als aktiven und multidimensionalen Prozess zu lesen.

Eine solche Lesart wird auf die Stofflichkeit des Textes und die Stofflichkeit im Text sowie auf Standort und Habitat achten und sie als komplexes Geflecht deuten, in das die Handlung und Bewegung der biblischen Erzählung hineingewoben ist. Sie wird Gastfreundschaft als Kategorie des ökologischen Lesens betrachten, die die Erde uns lehrt, und sie wird diejenigen Aspekte des Texts gegen den Strich lesen, die darauf abzielen, irgendeinen Erdkonstituenten zu missachten, zu negieren oder zu beherrschen. Eine solche, vom ökologischen Denken geprägte Lesart wird es möglich machen, die heilige Geschichte der Christenheit neu zu erzählen, und sie wird gemeinsam mit anderen theologischen Erkenntnissen und Überlegungen dazu beitragen, die drängenden ethischen und moralischen Fragen anzugehen, mit denen es die Erdgemeinschaft gegenwärtig zu tun hat.

## Das „Buch der Genealogie" – ökologisch gelesen

Das Matthäusevangelium beginnt mit den Worten *biblos geneseos,* „Buch des Ursprungs" (nach der revidierten Elberfelder Übersetzung). Es weist genealogisch voraus auf eine bestimmte Person, Jesus Christus, aber es weist auch zurück. Die Formulierung spielt auf das Buch Genesis an: die Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde (Gen 2,4) und die Geschlechterfolge der menschlichen Gemeinschaft von Mann und Frau (Gen 5,1-2). Dieses Buch mit seiner ganz spezifischen Fokussierung auf Jesus Christus fügt sich nicht nur in eine einzelne menschliche Familiengeschichte, sondern in die Geschichte der gesamten Menschheitsfamilie und in die Erdgeschichte selbst, in die „Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde", ein. Die Genealogie wechselt hin und her zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen, zwischen dem Menschlichen und den mehr-als-menschlichen Andersheiten, deren Geschichte, deren Stammbaum Milliarden von Jahren vor dem Ursprung des männlich-weiblichen Menschlichen beginnt. All das ist im Beginn des Matthäusevangeliums enthalten.
Primack und Abrams rufen ihre Leser und Leserinnen dazu auf, sich selbst als eine „sich verzweigende Geschichte" zu denken und ihr Bewusstsein auf eine Reise zu schicken, die sie mit „Lichtgeschwindigkeit" durch die Zeit zurück zum Urknall trägt.[10] Das Wort Genealogie oder Stammbaum benutzen sie nicht, aber eine solche „sich verzweigende Geschichte" *ist* ein Stammbaum: der Stammbaum von Himmel und Erde. Dieser Stammbaum ist ebenso wie der Stammbaum Jesu keine Utopie. Lorraine Code erinnert ihre Leser daran, dass Ökosysteme „ebenso grausam wie freundlich, ebenso unberechenbar und überwältigend wie geordnet und nährend, ihren weniger brauchbaren Mitgliedern gegenüber ebenso zerstörerisch und gefühllos wie kooperativ und wechselseitig erhaltend" sind.[11] Kenrick Smithyman, ein neuseeländischer Dichter, fasst dies in Poesie und vergegenwärtigt sich eine Katastrophe, die lange vor Beginn der Menschheitsgeschichte die gigantischen Kauribäume des neuseeländischen Waldes gefällt und nur Spuren ihrer Stümpfe und Wurzeln zurückgelassen hat.

*Was immer geschah, ist geschehen.*
*Im Sumpf, in Niederungen finden Harzsucher Vorfahren.*
*Manchmal viele von ihnen. Sie liegen in langer Reihe,*
*Als hätte ein starker Wind*
*Ein Gehölz niedergestreckt oder gar einen Wald.*[12]

Die Genealogie, wie sie zu Beginn des Buchs, des Texts, der Erzählung des Matthäusevangeliums evoziert wird, lenkt die Phantasie des Lesers auf die gesamte Erdgeschichte mit allem, was an ihrer Entfaltung lebenspendend und todbringend ist. Es macht auf den Zyklus von Leben und Tod, der Teil dieser Entfaltung ist, und auf diejenigen todbringenden und gewaltsamen Elemente aufmerksam, die diese Entfaltung stören - wie die Möglichkeit, dass die extremen Überschwemmungen und Brände, die zurzeit nicht nur Australien, sondern den

gesamten Planeten heimsuchen, das Ergebnis unethischen Verhaltens sind, mit dem der Mensch die Ressourcen der Erde erschöpft und Ökosysteme aus dem Gleichgewicht bringt.

Der Ausdruck *Biblos* übernimmt wie *Genesis* oder Genealogie in einer ökologischen Lesart des Matthäusevangeliums eine multivalente Funktion. Vor dem Buch oder der Erzählung bezeichnete es das Mark, das innere Mark der Papyruspflanze, aus dem man die Papyrusblätter herstellte, die dann als Träger von Schrift, Erzählung, Geschichte benutzt wurden (die Urtexte der Evangelien wurden vermutlich auf Papyrus niedergeschrieben). Diese Bezeichnung führt den Leser zurück zur Papyruspflanze, doch auch vorwärts zum Pergament der frühen Kodizes, die den Papyri als *Biblos* nachfolgten, und weiter zum Papier, das in den Myriaden von Bibeln heute Träger der Erzählung ist. Auf jeder Stufe haben Flora und Fauna ein Leben aufgegeben, um diesen *Biblos* zu bilden. Ein solches Geschenk verlangt Respekt und Aufmerksamkeit für das Geschenk und das Schenken sowie für die Möglichkeit, das Geschenk auszubeuten, wenn die menschliche Gemeinschaft uralte Wälder vernichtet, um ihre Bedürfnisse oder Gelüste zu befriedigen. Dieser Begriff von Geschenk und Gegenseitigkeit wird in der Erzählung des Matthäusevangeliums, die auf diese eröffnende Anspielung folgt, entwickelt werden, und er verlangt eine besonders sorgfältige und ethische Aufmerksamkeit vonseiten derer, die heute ökologisch denken und lesen.

Für den heute ökologisch Lesenden geht es, wie in dem Smithyman-Zitat bereits angedeutet, um die Erkenntnis, dass der biblische Text nicht nur Texte, die älter sind als er selbst, sondern auch solche heraufbeschwört, die seinen zeitgenössischen Lesern zugänglich sind und aus ganz verschiedenen Bereichen wie der Dichtung, dem agrarischen Schreiben, dem Naturschreiben, den Künsten und der Philosophie und dem kritischen Denken stammen, um nur einige zu erwähnen. Genealogie oder *Whakapapa*, wie die neuseeländischen Maori sagen, ist mehr als nur der Familienstammbaum. Das zeigen die folgenden Zeilen aus Apirana Taylors Gedicht „Whakapapa":

*Whakapapa whakapapa bindet dich an das Land [...]*
*es ist dein Erbe,*
*der Himmel und die Erde und alles, was dazwischenliegt.*[13]

Familie und Land sind zuinnerst miteinander verbunden. Die *Tangata Whenua* sind die Menschen des Landes, jene, die *Whakapapa*, ihre Abstammung, mit dem Land im Allgemeinen und einem bestimmten Teil dieses Landes verbindet.

Eine ökologische Lesart der matthäischen Genealogie kann also nicht nur jede Generation im verwandtschaftlichen Sinne, sondern auch ihren Lebensraum (herauf-)beschwören. Nehmen wir beispielsweise Vers 2: „Abraham war der Vater von Isaak, Isaak von Jakob, Jakob von Juda und seinen Brüdern." Sehr schnell erkennen wir die soziokulturelle Matrix der Familie und des Wortlauts von Genesis 12–50, der intertextuell in den matthäischen Text hineingewoben ist. Doch die Inter- und Kontextualität von Mt 1,2 evoziert auch das Land Kanaan,

durch das Abraham zieht und in dem andere Völker leben, ein Land, das von einer ganzen Reihe verschiedener Ökozonen gekennzeichnet ist.[14] Am Anfang der Abrahamsgeschichte steht Gottes Forderung, er solle sein Land verlassen und in ein anderes Land ziehen, das ihm gezeigt werde. Ebenso, wie es unmöglich ist, die Verwandtschaftsverflechtungen in Genesis 12-50 nachzuvollziehen - der kurze Vers Mt 1,2 ist lediglich eine Anspielung -, ist es auch unmöglich, alle Verbindungslinien nachzuzeichnen, die in denselben Geschichten Familie und Land aneinanderknüpfen. Dennoch sind einige kurze kritische Anmerkungen angebracht.

Norman Habel hat auf die enge Verbindung zwischen der einwandernden Familie Abrahams und dem Land hingewiesen. Weder droht ihnen Vertreibung, noch beherrschen sie das Land. Vielmehr schreibt Habel, dass „die alten Wege der Vorfahren und die heiligen Stätten, die sie gründen, das Gebiet in eine ‚geschichtete' Landschaft verwandeln, in der die Geschichte der Anfänge Israels greifbar verzeichnet ist."[15] Verschwiegen wird in einer solchen Geschichte jedoch die Geschichte der Bewohner des Landes und die Art, wie *sie* es ‚geschichtet' haben - eine Art, die ebenfalls zur Genealogie von Himmel und Erde, also zur Entfaltung der Erdgeschichte gehört. Verschwiegen werden auch die Stimmen der vielfältigen Erdkonstituenten, die diese Geschichte erzählen. Nur das Land wird ‚geschichtet': erzählt mit der Stimme/den Stimmen einer kleinen Gruppe menschlicher Konstituenten, die als auserwählt bezeichnet wird.

Gene McAfee, der die Anfänge Israels aus einer spezifisch ökologischen Perspektive liest, hält einige Aspekte der Abrahamserzählung, die in die Inter- und Kontextualität des Matthäusevangeliums hineingenommen ist, für problematisch. Seiner Ansicht nach ist diese Erzählung nicht mit den Prinzipien der ökologischen Gerechtigkeit zu vereinbaren, denn keines „der zentralen Themen dieser Erzählung ist auf die natürliche Umwelt als aktiven Part in der Abrahamsgeschichte fokussiert."[16] Seine Untersuchung der Verbindung zwischen dem Land und der Fruchtbarkeit einer auserwählten Gruppe veranlasst McAfee zu der radikalen Schlussfolgerung, dass „das Desiderat des auserwählten Volks in einem auserwählten Land den Akzent auf Trennung, Andersartigkeit, hierarchische Beziehungen und Exklusivität legt. Diese Weltsicht steht in tiefem Widerspruch zu einer Sensibilität, die das Miteinanderverwobensein als Grundgegebenheit der ökologischen Existenz betrachtet."[17] Die matthäische Inter- und Kontextualität enthält sowohl eine Warnung als auch ein Potential, die Abrahamserzählung gegen den Strich zu lesen und für die verschwiegene Geschichte des Landes Kanaan und seiner Konstituenten in der abrahamitischen Zeit Raum zu schaffen, damit sie in unserem Lesen ihren Ort und ihre Stimme wiederfinden.

Im gegenwärtigen Kontext des ökologischen Lesens evoziert „Genealogie" oder „das Buch des Ursprungs" womöglich einen weiteren zeitgenössischen Text: Michel Foucault bezeichnete die Genealogie in Anlehnung an Nietzsche nicht als „verzweigte Geschichte", sondern als eine „Erforschung der Herkunft", und diese liefert, mit Foucault gesprochen, „kein Fundament: sie beunruhigt, was man für unbeweglich hielt, sie zerteilt, was man für eins hielt; sie zeigt die Heterogenität

dessen, was man für kohärent hielt."[18] Genealogie verweist, wie oben bereits erwähnt, ebenso sehr auf Diskontinuität wie auf Kontinuität.

Überdies stört die Erwähnung von fünf Frauen innerhalb der matthäischen Genealogie das Ideal einer patriarchalischen Abstammung und weckt die Aufmerksamkeit des Lesers für die Unsichtbarmachung des schwangeren Frauenleibs jeder Mutter und die Stofflichkeit ihrer Geburtsprozesse. Und auch der letzte Eintrag ins Abstammungsverzeichnis enthüllt Diskontinuität. Der Leser erwartet die Information, dass Josef Jesus gezeugt habe, doch er hört etwas anderes. Josef wird über seine Beziehung zu Maria identifiziert, von der Jesus geboren wurde. In dieser Geburt und durch diese Geburt ist etwas anderes möglich geworden, wie auch durch das ökologische Lesen dieses alten Textes etwas anderes möglich geworden ist. Es ist möglich, den sozialen Vorstellungsrahmen der Beherrschung aufzubrechen. Es ist möglich geworden, die Folgen des Klimawandels aufzuhalten. Es ist möglich geworden, als Nachfahre Abrahams und Davids geboren zu werden und die privilegierte Erbfolge so zu unterbrechen, dass der Leser Zeit gewinnt, über die enge Verbindung zwischen der sozialen Reproduktion, die den menschlichen Stammbaum (vor allem der privilegierten Linien) hervorbringt, und der Genealogie von Himmel und Erde, der Entstehungsgeschichte der Erde nachzudenken.

Die Genealogie in Mt 1,1 ist der Stammbaum Jesu Christi. Jesus, der mit dem Titel *Christos,* der Gesalbte, herausgehoben wird, wird in einer außergewöhnlichen Geschichte angesiedelt, die sich über vierzehn Milliarden Jahre zurück und in eine unbekannte, verheißungsvolle Zukunft erstreckt.[19] Und die Erde heißt Jesus als eine besondere Manifestation Gottes willkommen: Gottes, der mit uns, und Gottes, der mit der sich entfaltenden Erde ist (Mt 1,23). Die Genealogie von Himmel und Erde nimmt diesen Jesus auf, und er wird mit derselben Gastlichkeit willkommen geheißen, die die Erdgemeinschaft von jeher all ihren Konstituenten zuteil werden lässt. In Jesus tut sich der Gott, der, wie Haught sagt, „in der Evolution der Materie, des Lebens, der menschlichen Kultur und der Religionen der Welt schrittweise offenbar wird", auf neue Weise kund: nicht getrennt von der Materie, dem Leben, der menschlichen Kultur und der Religion, sondern fortwährend gegründet im Aufeinanderbezogensein der Erdgemeinschaft. Diese Geschichte von Jesus und vom Kosmos wird die Verheißung einer neuen und anderen Zukunft für Himmel und Erde und für den *anthropos* als Mann und Frau sein.

## Zum Schluss: Wie *sollen* wir lesen?

Wir sollen das „Buch des Ursprungs" insofern neu lesen, als wir es mit den kritischen Fragen eines Planeten lesen, der von Klimawandel, menschlichem Raubbau an Land und anderen natürlichen Ressourcen und von einer ganzen Reihe anderer Faktoren bedroht ist, die sich aus einem auf Herrschaft gegründeten sozialen Vorstellungsrahmen ergeben: der Herrschaft des *anthropos,* die nicht selten in einem noch engeren Sinne als die Herrschaft des Mannes

verstanden werden muss. Wir sollen es insofern neu lesen, als wir uns vom ökologischen Denken prägen lassen: einer Art, sich das Leben vorzustellen, es zu strukturieren und es zu leben, die dem Kult der Herrschaft entgegengesetzt ist. Wir sollen es insofern neu lesen, als wir dabei in einen Dialog mit kreativen Denkern und Schriftstellern unserer Zeit treten, die sich der Macht und Herrschaft, aber auch der Macht und des Potentials alter und neuer Geschichten und Kosmologien bewusst sind. Wir sollen es so lesen, dass wir auf die Aspekte von Lebensraum und Gastlichkeit achten, die in einen alten Text hineingewoben, doch von unserem Anthropozentrismus verdunkelt sind. Wir sollen ihn mit anderen Ökotheologen und ökofeministischen Theologinnen lesen, mit Philosophen, mit den Denkern unserer Zeit, die versuchen, sich mit den ethischen und moralischen Implikationen einer Wirtschafts- und Umweltkrise zu befassen, deren gigantische Dimensionen uns offenbar nur eine Hoffnung lassen: dass die Erde selbst uns ein neues Morgen verheißt.

[1] Ich möchte hier auf den in der modernen Kosmologie geläufigen Begriff des „sich ausdehnenden Universums" anspielen, vgl. Joel R. Primack/Nancy Ellen Abrams, *The View from the Center of the Universe: Discovering Our Extraordinary Place in the Cosmos*, New York 2006.

[2] Vgl. Simon Sheikh, *Fact Sheet on Australia's 'Low' Pollution Future*, Internet: www.getup.org.au/files/campaigns/cprsfactsheet.pdf (abgerufen am 26. Februar 2009).

[3] Teresita Perez, *Climate Refugees: The Human Toll of Global Warming*, 7. Dezember 2006. Internet: www.americanprogress.org/issues/2006/12/climate_refugees.html (abgerufen am 7. März 2009).

[4] Vgl. den Bericht von Campbell Cooney, *Bougainville Works to Relocate 'Climate Refugees'*, Freitag, 13. Februar 2009. Internet: www.abc.net.au/news/stories/2009/02/13/2491415.htm (abgerufen am 7. März 2009).

[5] Eine Untersuchung, die beweist, dass ein solches Ineinandergreifen globaler Vorgänge nicht neu und die derzeitige Wirtschaftskrise nicht nur das Produkt dieses Jahres ist, sondern sich bereits seit Langem anbahnt, ist Leonardo Boffs Buch *A nova era: a civilização planetária*, São Paulo 1994, das Horst Goldstein ins Deutsche übersetzt hat: *Eine neue Erde in einer neuen Zeit. Plädoyer für eine planetarische Kultur*, Düsseldorf 1994.

[6] Michael Smith, *Economic Crisis Calls for Conscience-Based Ecology Economies*, Internet: www.forceforgood.com/Blogs/Economic-crisis-calls-for-conscience-based-ecology-economies-261/1.aspx (abgerufen am 7. März 2009).

[7] Vgl. Heather Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies* (Introductions in Feminist Theology 12), London 2005, 72-74, die diesen Ansatz als „traditionszentriert" bezeichnet, und John F. Haught, *Christianity and Ecology*, in: Roger S. Gottlieb (Hg.), This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment, New York 2004, 235-236, der den Begriff „apologetisch" verwendet.

[8] Vgl. die von Norman Habel und anderen Mitarbeitern des Earth-Bible-Teams herausgegebene fünfbändige *Earth Bible*, Sheffield/Cleveland 2001ff.

[9] Lorraine Code, *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location*, Studies in Feminist Theology, Oxford 2006.

[10] Primack/Abrams, *The View from the Center of the Universe*, aaO., 85. Diese Vorstellung ist allerdings nicht neu, sondern findet sich in vielen indigenen Kosmologien. In der Überlieferung der neuseeländischen Maori wird „der Begriff ‚Te Here Tangata', wörtlich: das Seil der Menschheit, ebenfalls verwendet, um die Abstammung zu bezeichnen. Ich stelle mir mich selbst mit der Hand an diesem Seil vor, das die rund fünfzig Generationen, die ich sehen kann, in die

Vergangenheit, von dort noch weiter zurück bis zum Moment der Schöpfung und mindestens ebenso weit in die Zukunft reicht", *Whakapapa Maori: Structure, Terminology, Usage*, Internet: www.maaori.com/whakapapa/whakpap2.htm#Introduction (abgerufen am 7. März 2009).

[11] Code, *Ecological Thinking*, aaO., 6.

[12] Kendrick Smithyman, *Lone Kauri*, in: ders., Atua Wera, Auckland 1997, 197.

[13] Apirana Taylor, *Whakapapa*, in: dies. (Hg.), Soft Leaf Falls of the Moon, Wellington 1996, 10-11.

[14] David Hillel, *The Natural History of the Bible: an Environmental Exploration of the Hebrew Scriptures*, New York 2006.

[15] Norman C. Habel, *The Land is Mine: Six Biblical Land Ideologies* (Overtures to Biblical Theology), Minneapolis 1995, 119. Habel hat dieses Buch verfasst, ehe er sich einer ökologischen Hermeneutik zuwandte.

[16] Gene McAfee, *Chosen People in a Chosen Land: Theology and Ecology in the Story of Israel's Origins*, in: Norman C. Habel/Shirley Wurst (Hg.), The Earth Story in Genesis (The Earth Bible 1), Sheffield/Cleveland 2000, 159.

[17] McAfee, *Chosen People*, aaO., 174.

[18] Michel Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: ders., Von der Subversion des Wissens, Frankfurt am Main 1987, 74.

[19] Haught, *Christianity and Ecology*, aaO., 240-245, identifiziert auf der Grundlage der biblischen Erzählung einen dritten Typus der Ökotheologie, nämlich den apokalyptischen. Dieser basiert seiner Ansicht nach auf dem biblischen Begriff der Eschatologie oder künftigen Erfüllung und verbindet sich mit seiner Vorstellung, wonach der Kosmos selbst „in seinem tiefsten Wesen eine Verheißung künftiger Erfüllung" ist (S. 240). „Die Natur", so schreibt er, „verdient unsere Fürsorge nicht, weil sie göttlich, sondern weil sie mit einer geheimnisvollen Zukunft schwanger ist" (S. 245).

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Die Erde als Gaia: Eine ethische und spirituelle Herausforderung

Leonardo Boff

Bis zur Heraufkunft der modernen Naturwissenschaften mit den Gründungsvätern des herrschenden Paradigmas René Descartes, Galileo Galilei und vor allem Francis Bacon hat man die Erde als eine lebendige Wirklichkeit empfunden und erlebt, die eine Ausstrahlungskraft besitzt und das Gefühl von Ehrfurcht, Respekt und Verehrung weckt.

Unter der Herrschaft der instrumentell-analytischen Vernunft der Neuzeit wurde sie nur noch als *res extensa*, als ein totes Objekt ohne Verstand betrachtet, das dem Menschen übereignet ist, damit dieser seinen Herrschaftswillen ausleben

und sowohl schöpferisch als auch zerstörerisch in ihre Zusammenhänge eingreifen könne. Diese Sichtweise machte es möglich, dass das Vorhaben der grenzenlosen Ausbeutung der Ressourcen und Fähigkeiten der Erde umgesetzt werden konnte - das schließlich jene heutigen Ausmaße einer wahrhaftigen Vernichtung der Artenvielfalt, der Zerstörung der Gleichgewichte der Ökosysteme und der globalen Erwärmung erreichte.

Diesem Zerstörungsprozess gegenläufig taucht auf überraschende Weise das neue Empfinden dafür auf, dass Erde und Menschheit denselben Ursprung und dasselbe Schicksal haben und dass wir über die Mittel verfügen, die mögliche Tragödie der Erde zu einer Krise des Übergangs zu einem anderen Paradigma zu machen - einem Paradigma der Achtsamkeit und der Erhaltung allen Lebens.

Dieses neue Bewusstsein hat seine Grundlage in den Erkenntnissen der Wissenschaften von der Erde, der neuen Biologie, der modernen Kosmologie, der Astrophysik und nicht zuletzt der Tiefenökologie. Daraus entsteht ein neues Erstaunen über die Erde, eine neue Utopie, die uns mit Hoffnung erfüllen und uns zu neuem, wohltuendem Handeln der Errettung, Erhaltung und Förderung des Lebens und der Erde als eines lebendigen Systems motivieren kann.

## Die Erde von außerhalb der Erde betrachtet

Eine überzeugende Veranschaulichung dieser neuen Sichtweise bieten uns die Astronauten, denn sie konnten die Erde von außerhalb sehen.

Das Zeugnis des Astronauten Russel Schieckhart bringt viele andere Berichte auf den Punkt: „Von außen betrachtet, wirst du gewahr, dass alles, was Bedeutung für dich hat, die gesamte Geschichte, die Kunst, Geburt, Tod, Liebe, Freude und Tränen - dass all das in diesem kleinen blauen und weißen Punkt konzentriert ist, den du mit deinem Daumen verdecken kannst. Und von dieser Perspektive her begreift man, dass alles anders geworden ist, dass etwas Neues begonnen hat, dass das Verhältnis nicht mehr dasselbe ist, das es einmal war."[1]

Von hier aus, d.h. vom Raumschiff oder vom Mond aus, erscheint die Erde tatsächlich als ein Himmelskörper innerhalb der ungeheuren Zusammenhänge des Kosmos. Sie ist der dritte Planet der Sonne, das heißt einer Sonne, die einen Stern von mittlerer Größe unter Milliarden von Sonnen unserer Galaxie darstellt, einer Galaxie, die wiederum eine unter hundert Milliarden Galaxien oder Galaxienhaufen ist. Unser Sonnensystem befindet sich 28.000 Lichtjahre vom Zentrum unserer Galaxie, der Milchstraße, entfernt, auf der Innenseite des Orion-Spiralnebels.

Isaak Asimow hat im Jahr 1982 anlässlich des 25-jährigen Jubiläums des Weltraumflugs des Sputnik, mit dem das Zeitalter der Raumfahrt begann, in einem Interview auf Bitten der *New York Times* bekannt: Das Ergebnis dieses Vierteljahrhunderts der Raumfahrt ist die Erkenntnis, dass Erde und Menschheit aus der Perspektive eines Raumschiffes betrachtet *ein einziges Wesen* bilden (*New York Times*, 9. Oktober 1982). Das heißt, wir bilden zusammen ein einziges Sein,

das in sich komplex ist, Unterschiede und Gegensätze umfasst und mit einer großen Dynamik ausgestattet ist, die man heute üblicherweise Gaia nennt.
Eine solche Behauptung impliziert, dass sich der Mensch nicht bloß *auf der Erde* befindet. Er ist kein umherirrender Fremdling, kein Passagier von anderswo her, der anderen Welten angehört. Nein. Als Mensch, *homo*, kommt er aus der Erde, dem *humus* (fruchtbares Erdreich). Er ist *adam* (ein hebräisches Wort, das Sohn der Erde bedeutet), der aus der *adamah* (der fruchtbaren Erde) hervorging. Er ist Sohn und Tochter der Erde. Mehr noch: Er ist die Erde selbst, die an einem bestimmten Punkt ihrer Evolution zu fühlen, zu denken, zu lieben und Ehrfurcht zu empfinden begann.
Niemals mehr wird die Überzeugung aus dem menschlichen Bewusstsein zu tilgen sein, dass wir Erde sind und dass unser Schicksal untrennbar mit dem der Erde und des Kosmos, in den sie sich einfügt, verbunden ist.[2]
Diese Wahrnehmung der gegenseitigen Zugehörigkeit und der organischen Einheit von Erde und Menschheit ergibt sich glasklar aus der modernen genetischen und molekularen Biologie, aus der Komplexitäts- und Chaostheorie.[3]
Das Leben ist eine Erscheinungsform des gesamten Evolutionsprozesses, von den allerursprünglichsten Energien und Teilchen nach dem Urknall angefangen über die anfängliche Gaswolke, die Supernovas, die Galaxien, die Sterne, die Geosphäre, die Hydrosphäre, die Atmosphäre und schließlich die Biosphäre, aus der die Anthroposphäre hervorbrach (und für die Christen die Christosphäre); und mit der Globalisierung bildete sich daraus die Noosphäre im Sinne Teilhard de Chardins.
Das Leben, das nun bereits 3,8 Milliarden Jahre alt ist, geht in seiner Komplexität, seiner Selbstorganisation, seiner Bezogenheit nach allen Seiten und Selbsttranszendenz seiner Möglichkeiten aus dem Universum selbst hervor. Der russisch-belgische Chemiker und Physiker Ilya Prigogine, der im Jahr 1977 auch den Nobelpreis für Chemie erhielt, hat erforscht, wie die Thermodynamik in lebendigen Systemen funktioniert, die sich stets als offene Systeme erweisen und sich deshalb in einem prekären Gleichgewicht und in ständigem Streben nach Anpassung befinden.[4]
Sie tauschen ständig Energie mit ihrer Umwelt aus. Sie produzieren Entropie und entgehen zugleich der Entropie dadurch, dass sie die Unordnung und das Chaos verwandeln und in komplexe, sich selbst organisierende Ordnungen umschaffen. So entkommen sie der Entropie und produzieren Negentropie, die Syntropie ist. Sie sind nach Prigogine mit *dissipativen Strukturen* ausgestattet. Dieser Begriff lässt sich auf alle lebendigen Prozesse anwenden.
So sind zum Beispiel die Photonen des Sonnenlichts für die Sonne selbst nutzlos. Es ist Energie, die aus der Wasserstoffverbrennung, aus der sie lebt, freigesetzt wird. Diese Photonen, die Unordnung (Abfall) darstellen, dienen den Pflanzen über den Mechanismus der Photosynthese zur Ernährung. Unter der Sonneneinstrahlung wird bei der Photosynthese der Sauerstoff vom Kohlenstoff abgetrennt. Letzterer dient den Pflanzen als Nahrung, und der lebensnotwendige Sauerstoff wird freigesetzt.

Was für den einen Unordnung darstellt, dient dem anderen als Ordnungsstruktur. Das Leben erhält sich selbst vermittels eines dynamischen Gleichgewichts zwischen Ordnung und Unordnung.[5] Die Unordnung zwingt dazu, neue Formen von Ordnung hervorzubringen, die höher entwickelt und komplexer sind und ein geringeres Maß an Energieverlust aufweisen. Dieser Logik zufolge schreitet das Universum zu immer komplexeren Lebensformen und damit zu einer Reduktion der Entropie voran.

Auf der menschlichen und spirituellen Ebene bilden sich Beziehungsweisen und Lebensformen heraus, in denen die Syntropie die Entropie überwiegt. Das Denken, die Solidarität, die Liebe sind äußerst starke Energien mit niedriger Entropie und einem hohen Niveau von Syntropie. Aus dieser Perspektive steht uns nicht der Wärmetod bevor, sondern die Verwandlung des kosmischen Prozesses in Ordnungen höchsten Grades und äußerster Vitalität.

## Gaia: die neue Betrachtungsweise der Erde

Das Leben befindet sich nicht einfach nur *auf* der Erde und beansprucht Teile der Erde (die Biosphäre) für sich. Die Erde *selbst* als Ganzes zeigt sich als ein lebendiger Großorganismus. Was die Mythen der ursprünglichen Völker in Ost und West zum Ausdruck brachten, indem sie die Erde als die Große Mutter bezeichneten, wird von den heutigen empirischen Wissenschaften immer mehr bestätigt.[6] Wir beschränken uns hier auf den Hinweis auf den englischen Mediziner und Biologen James Lovelock, auf die Biologin Lynn Margulis und andere.[7] Sie vertreten die Meinung, dass die Erde ein riesiger Großorganismus ist, der sich selbst organisiert und sich selbst reguliert. James E. Lovelock hat die Gaia-Theorie seit 2001 entwickelt, und sie ist inzwischen als wissenschaftliche Theorie anerkannt. Gaia ist einer der Namen aus der griechischen Mythologie zur Bezeichnung der lebenden und fruchtbaren Erde.

James Lovelock behauptet: „Gaia ist ein evolvierendes System, bestehend aus allem Lebendigen und seiner Oberflächenumwelt, den Meeren, der Atmosphäre, dem Krustengestein [...] ein System, das aus der gemeinsamen und wechselseitigen Evolution der Organismen und ihrer Umwelt im Laufe der Entwicklungszeitalter des Lebens auf der Erde hervorgegangen ist. In diesem System geschieht die Regulation von Klima und

*Der Autor*

*Leonardo Boff, geb. 1938, ist Doktor der Theologie und der Philosophie, Professor emeritus für Ethik und Religionsphilosophie an der Universität des Bundesstaates Rio de Janeiro. Boff zählt zu den prominentesten Vertretern der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Er ist Autor von mehr als siebzig Büchern und hat sich in den letzten Jahren vor allem dem Thema „Ökologie" gewidmet. Auf Deutsch erschien zuletzt von ihm: „Tugenden für eine bessere Welt" (Kevelaer 2009). Die in diesem Beitrag dargestellten Reflexionen sind in seinem Buch „Aus Liebe zur Erde" ausführlich dargestellt, das demnächst auf Deutsch erscheinen wird (Kevelaer, Januar 2010). Für CONCILIUM schrieb Boff zuletzt: „Ist der kosmische Christus größer als Jesus von Nazaret?" (Heft 1/2007). Anschrift: Caixa Postal 92144, 25741-970 Petrópolis/RJ, Brasilien. E-Mail: lboff@leonardoboff.com.*

chemischer Zusammensetzung völlig selbsttätig. Die Selbstregulation bildet sich mit der Evolution des Systems heraus [...] Das Leben oder die Biosphäre regelt oder stabilisiert das Klima und die Zusammensetzung der Atmosphäre so, wie sie für den eigenen Bestand optimal sind."[8]

So ist etwa die Konzentration der Gase in der Atmosphäre für lebendige Organismen optimal. Geringe Abweichungen davon können Katastrophen nach sich ziehen, die nicht wieder gutzumachen sind. Seit Abermillionen Jahren liegt der Sauerstoffgehalt der Luft, der allen Lebewesen das Leben allererst ermöglicht, praktisch unverändert bei 21 Prozent. Wenn er sich auf 25 Prozent erhöhte, würden auf der ganzen Erde Brände entstehen, sodass schließlich die Waldflächen der Erdoberfläche vernichtet würden. Und wenn der Sauerstoffgehalt auf 15 Prozent absinken würde, verlören wir das Bewusstsein.

Der Salzgehalt der Meere beträgt 3,4 Prozent. Wenn er auf 6 Prozent anstiege, würde das Leben in den Meeren und Seen unmöglich sein (das ist ja beim Toten Meer der Fall), und das gesamte System der Atmosphäre des Planeten geriete aus dem Gleichgewicht. Und das beträfe nach und nach alle Elemente des Periodensystems. „Das Leben und seine Umgebung sind so eng miteinander verflochten, dass eine Evolution immer Gaia betrifft, nicht die Organismen oder deren Umgebung für sich genommen."[9]

Diese Feinabstimmung ist nicht nur für das System Gaia charakteristisch, als ob es sich hierbei um ein geschlossenes System handeln würde. Man kann sie auch für den Menschen nachweisen. Dieser hat in seinem Körper mehr oder weniger denselben Anteil an Wasser wie der Planet Erde (71 Prozent), und der Salzgehalt seines Blutes entspricht dem der Meere (3,4 Prozent). Das hat Al Gore in seinem Buch *Wege zum Gleichgewicht*[10] aufgezeigt.

In seinem berühmten Buch *Eine kurze Geschichte der Zeit* sagt Stephen Hawking im Zusammenhang mit dem Ursprung und weiteren Schicksal des Universums: „Wäre die Expansionsgeschwindigkeit eine Sekunde nach dem Urknall nur um ein Hunderttausendmillionstel Millionstel kleiner gewesen, so wäre das Universum wieder in sich zusammengefallen, bevor es seine gegenwärtige Größe erreicht hätte."[11] In diesem Fall gäbe es nichts von dem, was es heute gibt. Wenn die Ausdehnung andererseits ein wenig größer gewesen wäre (in der Größenordnung von Millionstel), dann hätte es keine genügend große Dichte gegeben, um die Entstehung der Sterne und der Planeten und letztendlich des Lebens zu ermöglichen. Alles vollzog sich in so ausgewogener Form, dass die für die Entstehung von Leben und Bewusstsein günstigen Bedingungen entstanden. Dies nennt man das „schwache anthropische Prinzip"[12].

Die symphonische Verbindung der vier grundlegenden Wechselwirkungen des Universums (Gravitation, elektromagnetische sowie schwache und starke Kernkraft) ist weiterhin synergetisch am Werk und sorgt dafür, dass der kosmologische Pfeil der Zeit seine Richtung beibehält und auf immer stärker miteinander verbundene und komplexere Seinsformen hin orientiert ist. Diese Wechselwirkungen stellen in Wahrheit sozusagen die innere Logik des Evolutionsprozesses, die Struktur oder besser gesagt den ordnenden „Geist" des Kosmos selbst dar.[13]

Das System Gaia erweist sich als äußerst komplex und in höchstem Maß geordnet. Dies erlaubt uns die Annahme, dass nur eine ordnende Intelligenz dazu fähig ist, all diese Faktoren auszutarieren. Diese Tatsache anzuerkennen stellt einen Akt der Vernunft dar und bedeutet keineswegs, auf unsere Vernunft zu verzichten. Es bedeutet sehr wohl, sich in Demut einer weiseren und überlegeneren Intelligenz anheimzugeben.

## Die Verwüstungen, denen die Erde ausgesetzt war

Die Gaia-Theorie zeigt uns die Widerstandsfähigkeit der Erde als Makroorganismus angesichts der Angriffe auf ihr Immunsystem. Im Laufe ihrer Lebensgeschichte von Abermillionen Jahren musste sie verschiedene, schreckliche Attacken ertragen.[14]

Vor 570 Millionen Jahren kam es zur großen Vernichtung des Kambriums, in deren Verlauf zwischen 80 und 90 Prozent der damals existierenden Arten ausgelöscht wurden. Im Perm vor 245 Millionen Jahren führte möglicherweise ein Auseinanderbrechen des Urkontinents Pangäa in zwei Stücke zu einer Dezimierung der damals lebenden Arten um 75-95 Prozent.

In der Kreidezeit vor etwa 67 Millionen Jahren erlitt Gaia den Einschlag eines Meteoriten von enormer Größe. Er war möglicherweise doppelt so groß wie der Mount Everest und schlug mit einer Geschwindigkeit ein, die dem 65-fachen der Schallgeschwindigkeit entsprach. Infolge dieser Kollision verschwanden 65 Prozent der Arten, besonders die Dinosaurier, die bis dahin mehr als 100 Millionen Jahre lang die Erde beherrscht hatten. Auch das Plankton und mit ihm die zahlreichen Lebensformen, die die Ozeane bevölkert hatten, wurden vernichtet.

Im Pleistozän vor 730.000 Jahren ereignete sich ein weiterer kosmischer Unfall, der wiederum eine Vernichtung von Arten in großem Ausmaß zur Folge hatte. In jüngerer Zeit, nämlich während der letzten Eiszeit (zwischen 15.000 und 10.000 v. Chr.), fand ein mysteriöses großes Artensterben statt, aus dem sich nur Afrika retten konnte. Schätzungen zufolge verschwanden 50 Prozent der Tiere mit mehr als 5 kg Gewicht und 75 Prozent der Tiere, die zwischen 75 und 100 kg wogen. Ebenso verschwanden alle, die ein noch größeres Gewicht hatten, wie zum Beispiel die Mammuts. Die Ursache war möglicherweise ein synergetisches Zusammenwirken von ungünstigen klimatischen Verhältnissen und dem unverantwortlichen Eingreifen des Menschen, der Jagd und Ackerbau betrieb.[15]

In all diesen Fällen wurden wahrhafte Bibliotheken voller genetischer Information, die sich während Abermillionen von Jahren angesammelt hatte, für immer vernichtet. Es gibt Wissenschaftler, die angesichts der verschiedenen großen Massenvernichtungen des Lebens auf der Erde annehmen, dass sich solche ökologischen Katastrophen vor etwa 26 Millionen Jahren zugetragen hätten und ihren Ursprung in einem hypothetisch angenommenen Zwillingsstern der Sonne (genannt Nemesis) hätten. Dieser sei etwa zwei bis drei Lichtjahre von uns entfernt. Er würde in zyklisch wiederkehrenden Perioden die Kometen aus ihren

jeweiligen Umlaufbahnen im Oort-Nebel (so benannt nach dem niederländischen Astronom Jan Oort, der diesen Gürtel von Kometen und kosmischen Trümmern entdeckte) anziehen und sie in Richtung Sonne bewegen. Einige davon seien dabei mit der Erde kollidiert und hätten große Zerstörungen der Biosphäre verursacht.[16]

Gaia musste sich an diese neuen Bedingungen von Aggression und Auslöschung anpassen, sie erneuerte ausgehend von den überlebenden Arten das genetische Erbe, schuf neue, dauerhaftere Lebensformen, erhielt sich am Leben und setzte auf diese Weise den Evolutionsprozess fort.[17]

Die heute existierenden Arten stellen lediglich 1 Prozent der Arten dar, die es seit der Entstehung des Lebens gegeben hat und die im Verlauf unterschiedlicher Katastrophen ausgelöscht wurden.

Heute steht die Erde aufgrund des übermäßigen Ausstoßes von Kohlendioxid, Methan und anderen Schadstoffen, die das IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change,* ein wissenschaftliches Gremium der UNO; Anm. d. Ü.) als Treibhausgase identifiziert, möglicherweise vor der unmittelbaren Notwendigkeit, neue Anpassungen vorzunehmen und Mechanismen zur Reduzierung der schädlichen Auswirkungen zu finden. Und diese Veränderungen wären für die Gattung Mensch, die Hauptverursacherin der Erderwärmung, nicht unbedingt günstig.

Einigen Analytikern zufolge ist es nicht auszuschließen, dass die Gattung Mensch insgesamt vernichtet wird. E. Wilson stellt fest, dass „die Menschheit die erste Gattung innerhalb der Geschichte des Lebens ist, die zu einer geophysischen Kraft geworden ist"[18] und dass sie dabei ist, die sechste große Massenauslöschung ins Werk zu setzen. Gaia könnte uns vertilgen, um das globale Gleichgewicht aufrechtzuerhalten, den anderen Arten das Weiterleben zu ermöglichen und auf diese Weise den Lauf der kosmischen Evolution weiterzuführen.[19] Wenn Gaia sich im Laufe ihrer langen Geschichte von Tausenden von Arten befreien musste, wer garantiert uns dann, dass sie sich nicht gezwungen sieht, sich auch von uns zu befreien, die wir uns eher als Satan denn als Schutzengel der Erde erwiesen haben? Deshalb haben wir Verständnis für die Warnung, die Théodore Monod, einer der letzten großen Naturalisten der Moderne, in seinem Buch *Und wenn das Abenteuer Mensch scheitert,* ausgesprochen hat: „Wir sind unvernünftiger und dummer Verhaltensweisen fähig. Von jetzt an ist alles zu befürchten, selbst die Auslöschung der Gattung Mensch. Dies wäre der gerechte Preis, den wir für unsere Torheiten und Grausamkeiten zu bezahlen hätten."[20]

Der berühmte Ökonom und Ökologe Nicholas Georgescu-Roegen vermutet, dass „es vielleicht das Schicksal des Menschen ist, ein kurzes, aber heftiges, aufregendes und extravagantes Leben anstelle eines langen, vegetativ bestimmten, monotonen zu haben. In diesem Fall würden andere Arten, die keinerlei spirituelle Ansprüche haben, wie es zum Beispiel bei den Amöben der Fall ist, die Erde erben, die noch lange Zeit von der Fülle des Sonnenlichts überflutet werden wird."[21]

Die Erde wird weiterbestehen, aber sie wird ärmer sein. Aber wer weiß, ob nicht

nach Abermillionen Jahren die im Universum angelegten Prinzipien der Intelligenz und der Liebe in einem anderen komplexen Wesen wieder zum Durchbruch kommen? (Théodore Monod hat bereits darauf hingewiesen, dass ein solches Wesen zur Gattung der Zephalopodien gehören könnte, einem Weichtier mit entwickeltem Gehirn und zweifachem Gedächtnis). Möglicherweise würden so „neue Menschen" entstehen, die ihren kosmischen und evolutiven Auftrag gewissenhafter angesichts des Universums und seines Schöpfers erfüllen. Die Erde hätte damit einen evolutiven Fortschritt wiedererlangt, den sie aufgrund der Hybris (der Überheblichkeit) der Gattung *homo sapiens et demens* eingebüßt hatte. Die Gaia-Hypothese erweist sich als sehr plausibel und findet eine immer breitere Zustimmung, sowohl in der akademischen Welt als auch im kulturellen Milieu allgemein. Es gelingt ihr auch, eine der faszinierendsten Entdeckungen des 20. Jahrhunderts zu veranschaulichen: die grundlegende Einheit und Harmonie des Universums. Sie bringt überdies in einer eleganten Metapher eine philosophisch-religiöse Sichtweise zum Ausdruck, die dem ökologischen Diskurs zugrunde liegt.[22]

Die neue Kosmologie geht nicht davon aus, dass das Universum die Summe der tatsächlichen und möglichen Seinsweisen darstellt, sondern dass es vielmehr aus einem komplexen Beziehungsgeflecht besteht, sodass jedes Wesen durch ein anderes, für ein anderes und mit einem anderen lebt. Der Mensch ist ein Knotenpunkt innerhalb eines Beziehungsgeflechts, das in alle Richtungen weist. Und die Gottheit selbst zeigt sich als eine allseits in Beziehung stehende (panrelationale) Realität.[23] Wenn alles Beziehung ist und außerhalb von Beziehung nichts existiert, dann ist das universalste Gesetz die Synergie, die Bezogenheit aufeinander, das Zusammenwirken, die kosmische Solidarität und die universale Gemeinschaft bzw. Geschwisterlichkeit.

Diese Sichtweise, die die Erde als Gaia vorstellt, ist imstande, unserem Zusammenleben mit der Erde neuen Zauber zu verleihen und dafür zu sorgen, dass eine Ethik der Verantwortung, des Mitgefühls, der Fürsorge gelebt werden kann. All dies sind Grundhaltungen, die in der aktuellen Phase eines zivilisatorischen Paradigmenwechsels unabdingbar sind.

## Wir sind Erde, die fühlt, liebt und Ehrfurcht empfindet

Der Mensch ist also die Erde selbst in einem hoch entwickelten Stadium ihrer Evolution, in dem sie begann, bewusst zu empfinden, zu denken, zu lieben, für andere zu sorgen und Ehrfurcht zu haben.

Die Erde ist ein generatives Prinzip: Sie repräsentiert das Weibliche, das empfängt, austrägt und das Licht der Welt erblicken lässt. Auf diese Weise entsteht der Archetyp der Erde als Großer Mutter, Pacha Mama und Nana. So wie die Erde alles hervorbringt und die für das Leben geeigneten Bedingungen schafft, so nimmt sie auch alles an und bewahrt es in ihrem Schoß.[24]

Die Erde hat jedoch nicht nur Menschen hervorgebracht, sondern auch Myriaden von Mikroorganismen, die 90 Prozent des gesamten Lebensgeflechts ausmachen, die Insekten, die für die Vielfalt des Lebens den bedeutendsten Anteil an Biomasse darstellen.[25] Sie hat die Gewässer ebenso hervorgebracht wie die Grünflächen mit ihrer immensen Vielfalt an Pflanzen, Blüten und Früchten. Sie hat die unzählige Vielfalt von Lebewesen (Landtiere, Vögel, Fische ...) hervorgebracht; sie sind unsere Gefährten innerhalb der heiligen Einheit des Lebens, denn ihnen allen liegt dasselbe genetische Alphabet zugrunde: die zwanzig Aminosäuren und die vier Basen. Sie hat für alle die geeigneten Bedingungen für die Entwicklung, Erhaltung und Ernährung auf dem Boden, unter der Erde und in der Luft hervorgebracht. Sich als Erde empfinden heißt sich zur irdischen Gemeinschaft zählen, mitten in einer Welt von Geschwistern. Beispielhaft hat dies Franziskus von Assisi innerhalb seiner kosmischen Mystik gelebt.

Jeder Einzelne von uns muss diese Erfahrung der organischen Verbundenheit mit der Erde von Neuem durchmachen, um an seine eigenen Wurzeln zu gelangen und seine eigene Identität radikal (d.h. von der Wurzel her) zu erfahren. Aus dieser tiefen Erfahrung der Mutter Erde geht die Erfahrung Gottes als Mutter von unendlicher Zärtlichkeit und voller Barmherzigkeit ganz selbstverständlich hervor. Diese Erfahrung, die gleichzeitig verbunden ist mit der Erfahrung des Vaters von ewiger Güte und Gerechtigkeit, wird uns für eine umfassendere und ganzheitlichere Erfahrung des Geheimnisses Gottes öffnen.

Die Vorstellung und das Wertempfinden, dass der Planet Erde unser Gemeinsames Haus, das einzige, das wir haben, ist, durchdringen immer mehr das kollektive Bewusstsein. Deshalb ist es angebracht, für sie Sorge zu tragen, sie für alle zu einem Ort zu machen, auf dem man leben kann, sie in ihrer Großzügigkeit, ihrer Integrität und ihrer Schönheit zu bewahren. Daraus entsteht ein Weltethos, auf das sich alle verständigen und das in der Lage ist, alle Menschen jenseits ihrer kulturellen Unterschiede zu einen, da sie sich tatsächlich als Söhne und Töchter der Erde empfinden, die sie als ihre eigene Mutter lieben und respektieren.

[1] Frank White, *The Overview Effect*, Boston 1987, 34.

[2] Vgl. Fritjof Capra/David Steindl-Rast, *Belonging to the Universe. Exploration on the Frontiers of Science and Spirituality*, San Francisco 1991.

[3] Vgl. James Gleick, *Chaos - die Ordnung des Universums. Vorstoß in Grenzbereiche der modernen Physik*, München 1990.

[4] Ilya Prigogine, *Order out of Chaos*, London 1984.

[5] Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et désordres. Essai sur un nouveau paradigme*, Paris 1982.

[6] Erich Neumann/Karl Kerényi, *La Terra Madre e Dea. Sacralità de la natura che ci fa vivere*, Como 1989.

[7] James Lovelock, *Gaia. Die Erde ist ein Lebewesen*, Bern 1992; ders., *Das Gaia-Prinzip. Die Biographie unseres Planeten*, Zürich 1991; Lynn Margulis/Dorion Sagan, *Micro-cosmos. Quatro bilhões de anos de evolução microbiana*, Lissabon 1990; José Lutzenberger, *Gaia, o planeto vivo*, Porto Alegre 1990; Elisabet Sahtouris, *Gaia: The Human Journey from Chaos to Cosmos*, New York 1989.

[8] Lovelock, *Das Gaia-Prinzip*, aaO., 11.

[9] Ebd., 43.

[10] Al Gore, *Wege zum Gleichgewicht*, Frankfurt am Main 1992.

[11] Stephen Hawking, *Eine kurze Geschichte der Zeit*, Reinbek 2001, 155.

[12] Hans Küng, *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*, München 2005, 166f.

[13] Amit Goswami, *O universo autoconsciente*, Rio de Janeiro 1998.

[14] Peter Ward, *O fim da evolução. Extinções em massa e a preservação da biodiversidade*, Rio de Janeiro 1997, 133-195.

[15] Brian Swimme/Thomas Berry, *The Universe Story. From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era*, San Francisco 1992, 118-120; Zaher Massoud, *Terre vivante*, Paris 1992, 27-30; 56.

[16] Margulis/Sagan, *Micro-cosmos*, aaO., 184.

[17] Edward O. Wilson, *Die Zukunft des Lebens*, Berlin 2002, 33-47.

[18] Edward O. Wilson, *A Criação. Como salvar a vida na terra*, São Paulo 2008, 38.

[19] James Lovelock, *Gaias Rache. Warum die Erde sich wehrt*, Berlin 2008.

[20] Théodore Monod, *Et si l'aventure humaine devait échouer?*, Paris 2000, 246.

[21] Nicholas Georgescu-Roegen, *The Promethean Destiny*, New York 1987, 103.

[22] Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God*, San Francisco 1992.

[23] Diarmuid O'Murchu, *Evolutionary Faith*, New York 2002.

[24] Elisabeth Moltmann-Wendel, *Gott und Gaia. Rückkehr zur Erde*, in: Evangelische Theologie 53 (1990), 406-420; Jürgen Moltmann, *Die Erde und die Menschen. Zum theologischen Verständnis der Gaia-Hypothese*, in: Evangelische Theologie 53 (1990), 420-430.

[25] Wilson, *Criação*, aaO., 42.

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

# Asche und Staub: Vom ökologischen (Nicht-)Sprechen über Gott

Anne Elvey

Am Montag, dem 2. März 2009, erhalte ich wie alle oder fast alle Handybesitzer in Victoria folgende SMS: „Für heute Abend und morgen extremes Wetter erwartet. Hohes Wind- und Feuerrisiko. Aktuelle Informationen im Lokalsender ABC. Antworten Sie nicht auf diese Nachricht." Am darauffolgenden Tag ist der Him-

mel verhangen - eine Seltenheit bei der anhaltenden Dürre in diesem Sommer und Frühherbst in Südostaustralien, und während ich diese Zeilen schreibe, achte ich mit einem Ohr ständig auf jede Windveränderung. Selbst hier in der Stadt haben wir ein ungutes Gefühl. Gerade einmal drei Wochen ist es her, dass an einem Tag, als die Temperaturen in Melbourne 46,6 Grad Celsius erreichten und der starke, heiße Nordwind gegen Abend nach einem Kälteeinbruch die Richtung wechselte und aus Süden blies, ein Feuersturm über die nördlich und östlich der Stadt gelegenen Ortschaften im Busch hereinbrach. Mehr als zweihundert Menschen und unzählige Haus- und Wildtiere starben. Zehntausende Hektar Buschland wurden vernichtet. Einige der Feuer brennen noch jetzt, da ich dies schreibe, und Freunde in den betroffenen Gebieten müssen sich entscheiden, ob sie bleiben oder ihre Häuser verlassen und in der Stadt Zuflucht suchen sollen.

Die meisten Bürger des australischen Bundesstaates Victoria sind es gewohnt, dass ihre grundlegenden Bedürfnisse in puncto Nahrung, Wasser, Obdach, Gesundheit und Bildung gedeckt werden und die Stromversorgung nur selten unterbrochen ist, und sie beginnen gerade erst wieder jene Lektionen des eingeschränkten Konsums zu lernen, die für die früheren Siedler in der Weltwirtschaftskrise und für viele Generationen von Nachkriegsmigranten zum Alltag gehörten, weil viele von ihnen nicht dieselbe Weisheit besaßen wie die indigenen Hüter des Landes. Wir haben die Überschwemmungen in den niedriggelegenen Gebieten von Bangladesch, den Tsunami des Jahres 2004 in Südostasien, den Hurrikan Katrina in New Orleans und das Ansteigen des Meeresspiegels, von dem Atolle wie Kiribati schon jetzt betroffen sind, als Folgen des Klimawandels eingeordnet, und ebenso sind auch die verheerenden Brände vom 7. Februar 2009 für die Bewohner von Victoria „das Gesicht des Klimawandels in unserem Teil der Welt".[1] Zwar wird eine königliche Kommission eingesetzt werden, die sich mit den Ursachen und der Verantwortung für diese Brände befasst, doch die Umweltbedingungen für diese massiven Brände sind, wie die australische Ökophilosophin Freya Mathews und viele andere deutlich gemacht haben, im Wesentlichen auf eine Kombination von zwei Faktoren zurückzuführen: Zum einen war das Land ohnehin schon ausgetrocknet, weil es seit vielen Jahren und insbesondere im Januar weniger regnet als früher; und zum anderen hat eine Woche extremer Hitze mit Höchsttemperaturen, die einige Tage lang über 40 Grad Celsius lagen, Land und Pflanzen noch zusätzlich ausgedörrt, sodass einheimische Tiere wie Beutelsäuger und Fledermäuse tot von ihren Ästen fielen und exotische Pflanzen wie Platanen in einem verfrühten Herbst ihre Blätter verloren.[2] Diese „Zeichen der Zeit" decken sich mit dem, was wir „in unseren Knochen spüren": dass eine zunehmende Häufigkeit extremer Wetterlagen als unsere „neue klimatische Wirklichkeit" betrachtet werden kann.[3]

Der Klimawandel hat unseren Teil der Welt erreicht, und wir können dieses Szenario - Fledermäuse, die von den Bäumen fallen, Buschfeuer, die binnen Sekunden ganze Familien dahinraffen und zu schnell und zu heftig sind, als dass man ihnen entrinnen oder sie bekämpfen könnte, und die sonst so robusten einheimischen Pflanzen, die nun halbtot an den Abhängen der Mornington Penin-

sula schmachten - als apokalyptisch bezeichnen. Vielleicht ist die apokalyptische Sensibilität, die ich aus meiner ökologischen, feministischen und postmodernen Perspektive mitbringe und auf die Zeichen des klimatischen Wandels anwende, sogar (unbewusst) vom apokalyptischen Atem der Bibel geprägt.[4]

In gewisser Hinsicht werden uns - auch den Wohlhabenderen unter uns - die biblischen Autoren durch den drohenden Klimawandel wieder näher gebracht - näher zumindest als in jener Zeit, da wir für eine Weile relativen Konsumkomfort genossen und uns in dem trügerischen Gefühl gewiegt haben, eine vermeintlich grenzenlose Welt zu beherrschen.[5] Auch wenn die apokalyptische Grundstimmung mancher Texte aus der jüdischen Zeit des zweiten Tempels und aus dem zweiten, christlichen Testament auf den heutigen Leser eher abschreckend wirken mag, gibt es vielleicht doch eine Chance, ihnen eine neue Aktualität abzugewinnen, denn diese Texte sprechen von dem Bemühen ihrer Verfasser und Gemeinschaften, dem alltäglichen Daseinskampf in einem kargen und von einer fremden Macht besetzten Land eine Bedeutung abzuringen. Die derzeitige extreme Klimaveränderung bedeutet im Grunde ja nicht, dass die Natur plötzlich unser Feind geworden wäre, sondern dass wir - genau wie die biblischen Schriftsteller vor uns - mit einer Welt aus Erde, Luft, Wasser und Feuer konfrontiert sind, die größer ist als wir selbst und die unsere Fähigkeit, sie zu beherrschen, übersteigt. Die Chance, uns selbst als Menschen in einer mehr-als-menschlichen Erdgemeinschaft neu zu begreifen, wirft spezielle Fragen auf, die auch unser Verständnis von der Beziehung zwischen dem Menschen und jenem „Mehr-Als" tangieren, das wir Gott nennen.

Erik Borgman schreibt in einer neueren Ausgabe von CONCILIUM: „Die Theologie bewahrt in ihren Traditionen Wege, mit dem Unbegreiflichen umzugehen, mit der Wahrheit, die sich immer entzieht und nie einfach nur da ist."[6] Wenn wir es angesichts eines menschengemachten Klimawandels auf uns nehmen, mithilfe von Theologie Bedeutung zu erzeugen, dann wirft das zwei einander überschneidende Fragen auf: Wie sollen wir das Göttliche im Licht dieser veränderten Situation neu denken? Und: Welche menschliche Antwort ist angemessen? Wenn das Anders-als-Menschliche uns überwältigt, erfahren wir uns selbst als verletzlich und sterblich und sind uns der Zerbrechlichkeit unseres Überlebens nur allzu deutlich bewusst. Im Fall der Feuer von Victoria waren die menschlichen Reaktionen nahezu ausnahmslos von Empathie, Mitleid, Großzügigkeit und Entschlossenheit geprägt, und man solidarisierte sich nicht nur mit den menschlichen Opfern und Überlebenden der Brände, sondern auch mit den betroffenen

*Die Autorin*

*Dr. Anne Elvey ist Wissenschaftlerin und Dichterin. Ihre gegenwärtige Arbeit, die ökologische Kritik und biblische Studien verbindet, wird unterstützt vom Centre for Comparative Literature and Cultural Studies an der Monash University von Victoria, Australien. Sie leitet außerdem eine interdisziplinäre Forschungsgruppe zur Ökotheologie und Ökospiritualität am Melbourne College of Divinity. Veröffentlichungen u.a.: An Ecological Feminist Reading of the Gospel of Luke: A Gestational Paradigm (Lewiston/ Ceredigion 2005); außerdem Gedichte in zahlreichen Zeitschriften und Anthologien. Anschrift: 5 Maranoa Crescent, Coburg VIC 3058, Australien. E-Mail: aelvey@tpg.com.au.*

nichtmenschlichen Lebewesen wie Haus- und Wildtieren. Aus solchen Nachrichten, wie die Polizei von Victoria sie versandte, lässt sich vielleicht eine neue Demut gegenüber den extremen Wetterlagen herauslesen. Der Klimawandel stellt eine bleibende Gefährdung dar. Die Katastrophe verweist auf eine Situation, die fortbesteht, und diese Situation erinnert uns daran, dass wir nicht Gott oder dass wir keine Götter sind. Aber was können wir, wenn überhaupt, von Gott sagen?

Traditionell verbindet die christliche Theologie zwei Weisen, Gott zu beschreiben: die Immanenz und die Transzendenz. Im Großen und Ganzen haben die Ökotheologien die göttliche Immanenz favorisiert, die nicht so sehr als pantheistisch, sondern als panentheistisch verstanden wird: In einer „wechselseitigen Einwohnung" ist Gott in der mehr-als-menschlichen Welt, die auch die Menschen miteinschließt, immanent und wird die Welt von ihm umfasst.[7] Denis Edwards legt den Schwerpunkt weniger auf die göttliche Gegenwart im Kosmos als auf das in Gott gegenwärtige Universum und beschreibt „eine panentheistische Weltsicht, in der der Geist als ‚raumschaffend' für ein aufeinander bezogenes Universum von Geschöpfen gedacht werden kann, das sich innerhalb des Lebens der göttlichen Gemeinschaft entwickelt"[8]. Die ökologischen und verwandten Theologien gewichten die göttliche Immanenz und die göttliche Transzendenz jeweils unterschiedlich und bewerten Erde und Kosmos als göttlich eingegossen, wobei das Gnadenwirken Gottes jedoch nicht auf irgendeine bestimmte menschliche Welt beschränkt wird.[9] Ökotheologisch gesehen sind diese Ansätze durchaus reizvoll, doch der extreme Klimawandel stellt auch diejenigen panentheistischen Konzepte in Frage, die göttliche Immanenz, göttliche Transzendenz und die Immanenz der Erde und des Kosmos in Gott miteinander kombinieren. Wo ist Gott in oder in Bezug auf einen Feuersturm, der einheimische Wildtiere, ihre unmittelbaren Ökosysteme, Menschen, Häuser, Rinder und Schafe, Pferde und Ernten und Haustiere vernichtet?

Einige der möglichen Antworten auf diese Frage lauten:

1. Gott ist nicht im Feuersturm; vielmehr transzendiert Gott die irdische Entfaltung einer nicht nur (aber auch) menschlichen Aktivität; Gottes Wirken im Feuersturm ist einfach nur das Wirken einer natürlichen Ordnung, die den von Gott in sie hineingelegten Gesetzen und Prozessen gehorcht oder sich ihnen gemäß entfaltet.
2. Gott ist im Feuersturm; durch die Inkarnation ist Gott zuinnerst mit allen Dingen verwoben und in all ihre sich energetisch, chaotisch und folgerichtig entfaltenden Prozesse eingebunden.
3. Als Folge des menschlichen Handelns (anthropogener Klimaveränderungen und Fällen von Brandstiftung) und mehr-als-menschlicher Bedingungen (das brennbare Material in den Wäldern, Dürre, Hitze und Winde) stellt der Feuersturm eine Bestrafung des menschlichen Handelns dar, bei der Gott und die mehr-als-menschliche Erdgemeinschaft zusammenwirken.
4. Gott ist weniger im Feuersturm als in der menschlichen Reaktion des Mitleids mit seinen Opfern und Überlebenden, in der Gnade des Wiederaufstehens nach dem Verlust, in der Trauerarbeit und im Neubeginn.

5. Gott ist im Land, in den Tieren und in den Menschen, die der Feuersturm verschlungen hat; Gott leidet und klagt mit seinen Opfern und Überlebenden.

Während in jeder dieser Antworten einige Aspekte der biblischen Theologie aufscheinen, möchte ich darauf hinweisen, dass die Untersuchung der Gottesrede ökologisch gesehen an einer ganz anderen Stelle beginnen muss. Wir müssen mit dem beginnen, was Deborah Rose in Anlehnung an Emil Fackenheim als „Hinwendung" zu unserem Hier und Jetzt beschreibt und worin die *Metanoia* aus dem Markusevangelium (1,15) und der Appell des verstorbenen Papstes Johannes Paul II. zur „ökologischen Umkehr" anklingen.[10] Rose argumentiert, dass wir in Australien in einem kolonisierten Raum leben; sie schreibt: „In einem Raum, der zerstückelt ist, an Orten, die zerbrochen sind, in dem Wissen, dass ein Großteil des Schadens nicht einmal sichtbar ist, sind nur bestimmte Arten von Handlungen ethisch möglich"[11]. In einem solchen Raum ist die „Hinwendung [...] auf den Dialog gegründet; das heißt auf den Austausch von Wissen und Fürsorge unter den Menschen", und „muss dort beginnen, wo man ist"[12]. Zu diesem Zweck müssen wir „die Bürde unserer Geschichte tragen und gleichzeitig hoffnungsvoll handeln"[13]. Rose erinnert uns daran, dass diese Hoffnung realistisch sein muss und nicht auf Mythen der „Eroberung oder Verlockung" basieren darf, die sich in ihrer Sehnsucht nach Ganzheit von den Brüchen des Hier und Jetzt abwenden und beispielsweise ein romantisiertes Anderes (den edlen Wilden, die wilde Ursprünglichkeit), eine ideale Heimat, eine idyllische Vergangenheit (ein verlorenes Paradies) oder eine „goldene" Zukunft (einen Himmel auf Erden oder in einer anderen Welt) heraufbeschwören.[14] Vielmehr vollzieht sich die „Hinwendung" als ethischer Prozess des Engagements gerade in der Brüchigkeit des Hier und Jetzt.

Wenn wir diese „Hinwendung" vor allem in dem besonderen Kontext des klimatischen Wandels (eines globalen Phänomens, das sich vor Ort jeweils spezifisch auswirkt) auf die mehr-als-menschliche Gemeinschaft der Erde beziehen, können wir nicht von christlichen Theologien ausgehen. Wir müssen uns zunächst auf unser Hier und Jetzt einlassen, und dieses Sich-Einlassen ist nicht passiv, sondern als aktives Engagement in der Situation der ökologischen (und sozialen) Gebrochenheit zu verstehen, in der wir uns befinden. Wenn wir das Wagnis eingehen, die Erde als ein mehr-als-menschliches Gefüge aus organischen und anorganischen stofflichen Andersheiten wahrzunehmen - die auf vielfältige Weise mineralisch, laubig, wässrig, gasig, bakteriell, viral, körperlich, aufeinander bezogen sind; und die laufen, zirpen, sprechen, schreiben, bauen, essen, sich zusammenfügen und sich zersetzen; und die je besonders auf Hitze, Kälte, Licht, Schatten, Dunkelheit, Nähe, Distanz, Klang, Berührung und Beziehung reagieren -, dann müssen wir unsere religiösen Begriffe beiseitelassen. Mit Beiseitelassen meine ich nicht, dass wir sie leugnen oder ignorieren sollen: Wir sollen sie vielmehr so beiseitelassen, wie die Mystiker dies getan haben, indem wir das, was an ihnen nützlich ist, einstweilen als gesichert voraussetzen. Doch statt unser Verstehen beiseitezulassen, um „emporzustreben [...] zu einer Einheit mit ihm [sic], der jenseits allen Seins und Wissens ist", müssen wir die kenotische

Ausrichtung der mystischen Praxis auf unseren mehr-als-menschlichen Kontext zurückorientieren und zulassen, dass das, was wir von Gott und der Erdgemeinschaft wissen, in einer „Wolke des Vergessens" bleibt.[15] In einer solchen Praxis steht die Aufmerksamkeit für unser mehr-als-menschliches Hier und Jetzt unserer Offenheit für Gott nicht im Wege, sondern ist ihre einzig notwendige Vorbedingung.

Wichtig ist, dass wir das, was wir über Gott und uns selbst zu wissen glauben, loslassen - vor allem so einfache Begriffe wie den von Gott als Schöpfer und von der Erde, unserer Heimat, als Schöpfung. Wir müssen nicht glauben, dass wir die Geschichte der Erde kennen: weder die Geschichten aus Genesis 1 und 2 oder Sprichwörter 8 noch die neue Kosmologie, die in einigen ökospirituellen Kreisen so beliebt geworden ist.[16] Gleichzeitig müssen wir unsere Überzeugung aufgeben, dass wir, wenn wir einen Klumpen Erde aufheben, wirklich wissen, was wir da in der Hand halten. Wir müssen einen Ansatz als Paradigma nehmen, der zulässt, dass Gott unser Verstehen übersteigt, und der uns offen hält für das, was wir nicht von Gott wissen, für Gottes Anderssein; und wir müssen diesen Ansatz der Offenheit für das Sein des Anderen auf die Erde übertragen. Doch wir müssen auch daran denken, dass dieses Andere von bestimmter Art ist, dass wir selbst Teil dieses Anderen sind und dass wir, indem wir uns dem Anderssein der Erde öffnen, auch in uns selbst ein Anderssein anerkennen.

All das muss mit einer Qualität der Ehrfurcht geschehen, die nicht annimmt, dass die Erde göttlich oder nicht-göttlich ist. Wir müssen vielmehr über die Trennung von Materie und Geist hinausgehen und erkennen, dass die Stofflichkeit der Erde bereits der Ort ihrer Transzendenz ist. Ich habe andernorts den Vorschlag gemacht, in den Begriffen einer materiellen Transzendenz zu denken.[17] Das ist insofern problematisch, als das Konzept einer materiellen Transzendenz den Dualismus von Geist und Materie umzukehren scheint, indem es den Schwerpunkt auf den zuvor abgewerteten Begriff der „Materie" verlagert. Das mag zwar sein, und idealerweise sollte ich von einer materiell spirituellen und spirituell materiellen Transzendenz sprechen, doch die Verlagerung des Schwerpunkts ist wichtig. Generell ist das Materielle schlimmstenfalls als nicht-spirituell oder sogar antispirituell und bestenfalls als Ort der göttlichen Immanenz dargestellt worden. Wenn wir daher das Materielle und die Transzendenz miteinander kombinieren, erstatten wir dem Materiellen aufgrund der inhärenten Andersartigkeit und spirituellen Nichtverhandelbarkeit der Materie eine gewisse Achtung zurück. Doch die materielle Transzendenz birgt noch ein weiteres Problem. Ein Feuersturm geht ganz eindeutig über menschliche und andere leibliche Wesen hinaus. Selbst dort, wo das Feuer als ein Mechanismus, bestimmte Samenkörner freizusetzen, das spätere Keimen neuen pflanzlichen Lebens ermöglicht, werden doch durch einen Feuersturm ganze Lebensräume zerstört. Angesichts seiner beängstigenden Andersartigkeit kann die Offenheit für eine materielle Transzendenz nicht als jene Art der Offenheit verstanden werden, die das Andere schlichtweg annimmt. Vielmehr muss, wenn eine materielle Transzendenz uns bei der Aufgabe, unsere ethische Beziehung zu den mehr als menschlichen Andersheiten neu

zu denken, von Nutzen sein soll, eine Offenheit für die Andersartigkeit des Anderen als Bereitschaft verstanden werden, sich vom Anderen über seine Andersartigkeit belehren zu lassen, und diese Bereitschaft kann sich in Akzeptanz, Mitgefühl, Staunen, Solidarität, Vorsicht oder auch Widerstand manifestieren. Genügt das aber?

Die überwältigende Eigenart und Wirkung des Feuersturms erinnern uns an ein „Mehr-Als", das in materieller Hinsicht anders ist und sich nicht leicht in den Begriffen der göttlichen Immanenz oder des göttlichen Gerichts fassen lässt. Es mag einfacher sein, Gott als außerhalb des Feuers zu verstehen - als vorherigen Schöpfer, der den Dingen ihren Lauf lässt, oder als Leidenden in den betroffenen Menschen, Tieren und Regionen oder in den Reaktionen des Mitgefühls und gnadenhaften Neubeginns. Letztlich bedeutet dies aber, dass wir irgendwie willkürlich entscheiden, dass Gott nur in einigen Aspekten der Stofflichkeit unseres Hier und Jetzt immanent ist. Vielleicht ist es gar nicht unbedingt angebracht zu fragen, „wo" Gott ist oder „von welcher Art Gott" wir sprechen.

Wie der Feuersturm erinnert auch die Vorstellung von Gott uns daran, dass wir nicht die Herren der Welt sind. Doch die menschliche Herrschaft ist in der Vorstellung von Gott viel zu oft durch eine göttliche Herrschaft ersetzt worden, die vor allem in der Beziehung zwischen der menschlichen Elite und der übrigen Erde zu einem Vorwand dafür wurde, die alte Dynamik des Herrschens und Dienens wieder in Kraft zu setzen. In Zeiten des Klimawandels ist die Annahme, wir könnten die Auswirkungen selbst eines freundlichen Lebens mit dem Land kontrollieren, nur eine neue Form der Herrschaftsillusion. Es ist jedoch nicht angemessen, einen göttlichen Herrn an die Stelle menschlicher Herrscher zu setzen. Die Gabe - wenn man dieses Wort benutzen kann, und ich benutze es bewusst mit allen Nuancen von Geben und Gift, auf die Jacques Derrida uns aufmerksam macht[18] - sowohl der Vorstellung von Gott als auch der Wirklichkeit des Feuersturms ist die Möglichkeit, die Demut vor dem Anderen neu zu lernen.[19] In dieser Zeit einer fortdauernden ökologischen Krise liegt unsere menschliche Berufung vielleicht in einer solchen neuen Demut (*Humilität*) mit allen Anklängen von Erdboden (*Humus*) und Menschlichkeit (*Humanität*), die darin mitschwingen.

Demut heißt vielleicht, dass das Sprechen über Gott auch im Nichtsprechen über Gott besteht. Demut lernen heißt lernen, wer wir in dieser mehr-als-menschlichen Welt, die unsere Gemeinschaft und unser Lebensraum ist, eigentlich sind. Demut lernen heißt lernen, wer wir nicht sind: weder Gott noch Götter und vielleicht nicht einmal sehr gute Ökologen. Nach dem Feuersturm, so hören wir, „müssen wir wiederaufbauen"; doch Demut heißt auch, den verbrannten Flächen zuzuhören. Ist die Zeit für den Wiederaufbau schon gekommen? Oder muss sich der Boden ausruhen von menschlicher Besiedlung? Sind Gifte mit seinen Schichten verschmolzen, die beseitigt werden müssen? Braucht das Land selbst eine Zeit der Trauer? Nach dem Feuersturm begegnen wir jenen, die die Brände heimatlos gemacht haben, und die Demut erinnert uns daran, dass wir unseren Nächsten nicht immer so bereitwillig erkennen. Auch jenseits unserer Grenzen

hat der Klimawandel viele heimatlos gemacht oder wird sie in Zukunft heimatlos machen.
Die Demut lädt uns ein zu trauern. Wenn wir trauern, erkennen wir an, dass wir nicht die Macht haben, das festzuhalten, was uns lieb gewesen ist. Die Demut lädt uns ein, uns der materiellen/leiblichen Wirklichkeit des Verlusts zu öffnen, in der wir weiterleben und in der Wechselbeziehung von Humanität und Humus getragen sind - vor allem in den Tagen nach den Bränden, als die Luft über Melbourne rauchgeschwängert war und wir die Verluste buchstäblich eingeatmet haben. Am Trauertag für die Opfer des Feuersturms sagte die Generalgouverneurin von Australien, Quentin Bryce:

*„Das Undenkbare müssen wir denken. Das Unvorstellbare müssen wir sehen. Das Unaussprechliche müssen wir aussprechen. Das Unerträgliche müssen wir beweinen.*
*Wir müssen zulassen, dass die Gedanken und Bilder und Worte, die uns gerade erst versengt und überschwemmt haben, sich setzen und in unseren Herzen und Gedanken den ihnen eigenen und gültigen Platz finden.*
*Wir müssen diese Erinnerungen als Teil von uns anerkennen, der nicht mehr von uns zu trennen ist.*
*Sie sind die Grundlagen unserer wachsenden Weisheit und unserer neuen Entschlossenheit.*
*Sie haben uns verändert, doch sie sind das, was uns für immer aufrechterhalten wird."*[20]

Die Demut trägt uns an den Rand dessen, was Menschsein bedeutet, und gemahnt uns an unser außergewöhnliches Wiederaufstehen, an unsere Offenheit, aber auch an unsere Grenzen. Sie ist eine Art Kenosis, die insofern theologisch von Belang ist, als sie uns auf die Wirklichkeit unserer Situation hinzuwenden vermag. So sehr wir auch vor den Begriffen der Wahrheit zurückschrecken, weil sie Herrschaft suggerieren, gibt diese demütige Offenheit für das, was ist, uns die Chance, uns die Idee der Wahrheit wieder anzueignen. „Diese Wahrheit", schreibt Borgman, „ist in unseren Tagen und in unserer Epoche als das kenotische Bewusstsein [...] gegenwärtig, dass wir zwar vieles von der Wirklichkeit wissen, entdecken und begreifen, dass aber ihre Verborgenheit und Unbegreiflichkeit stets größer sind."[21]
Eine demütige Hinwendung zu unserem mehr-als-menschlichen Hier und Jetzt beinhaltet keine Ethik der Passivität angesichts der Übermacht des Anderen, sondern ein Handeln *mit* der Welt, wie wir sie vorfinden, ein Handeln, das es der mehr-als-menschlichen Welt erlaubt, „sich selbst zu verändern".[22] Dieser Ansatz erinnert an das Werk der Dichter, deren Kunst von der Aufmerksamkeit für das Mehr-als-Menschliche durchdrungen ist; die eher *mit* dem Anderen als *über* das Andere schreiben und die Kunst des Schreibens als Ausdruck ihres Eingebettetseins in das Hier und Jetzt verstehen.[23] Wie Kevin Hart bemerkt: „Für viele unserer besten Dichter ist es selbstverständlich geworden, ihren Geist einfach nur zu heiligen Dingen emporzuheben, ohne diese eigentlich auszusprechen."[24]

In manchen Fällen repräsentiert dieses Phänomen vielleicht genau die Art der religiösen Kenosis, die ich hier anzudeuten versuche und in der eine Aufmerksamkeit für unser mehr-als-menschliches Hier und Jetzt einhergeht mit dem Verzicht auf das Sprechen über Gott.

Zwei Beispiele drängen sich auf. Ellen Bass' Gedicht *If There Is No God* beschwört auf liebevolle Weise eine mehr-als-menschliche Welt herauf und suggeriert, dass die Berufung des Menschen nicht so sehr darin besteht, sich auf einen göttlichen Erlöser zu verlassen, als darin, etwas „genug" zu lieben, um „darüber zu wachen".[25] Chris Wallace-Crabbes *Glory Be* richtet sein Augenmerk auf Insekten in ihren Lebensräumen; es beginnt mit dem Nichtvorkommen von Libellen und endet mit ihrem Vorkommen am Wye River, und an diesem Punkt ändert er die Blickrichtung von Gerard Manley Hopkins' *God's Grandeur:* So sind die Libellen nicht verschwunden, sondern

*„funkeln vor etwas, das Gottes Herrlichkeit sein könnte,*
*in einem gewissen, vielleicht natürlichen Rahmen von Dingen."*[26]

Bezeichnenderweise bleibt der Bezug auf Gott erhalten, obwohl das Sprechen über Gott in beiden Fällen unterlassen wird. Eine religiöse Kenosis, die sich auf unseren mehr-als-menschlichen Kontext richtet, trägt die Züge einer apophatischen (oder negativen) Theologie. In einer solchen Apophasis bleiben immer Spuren nicht nur dessen zurück, worauf sie in ihrem Nichtwissen ausgerichtet ist, sondern auch dessen, was sie in einem aktiven Vergessen zur Seite schiebt. Im Fall einer demütigen Hinwendung zu dem Mehr-als-Menschlichen, das freut und ängstigt, bewahrt und zerstört, und das ein Raum von Möglichkeit und Grenze ist, bleibt die Idee von Gott erhalten. Das „Mehr-Als" Gottes gibt uns Raum, uns selbst zu verstehen und im Rahmen eines mehr-als-menschlichen Netzwerks von Beziehungen und Herausforderungen zu reagieren, die uns vielleicht überfordern. Gelingt es uns, ein göttliches „Mehr-Als" wiederzuentdecken, das nicht mit dem „Mehr-Als" von Feuer und Klimawandel identisch, gleichzeitig jedoch auf unbestimmte Weisen mit dem größeren „Mehr-Als" der Erdgemeinschaft verknüpft ist, die unseren anthropozentrischen Blickwinkel verändern können? Die menschliche Berufung zur Demut, eine Berufung, uns zur Brüchigkeit unseres Hier und Jetzt hinzuwenden, kann auch bedeuten, dass wir für etwas offen sein sollen, das die Christen Gnade genannt haben, eine Gnade jedoch, die im Materiellen gründet. Unser Entsetzen angesichts der Buschbrände, die Victoria am 7. Februar 2009 heimgesucht haben, hat seine eigene Gnade - nicht nur in den Reaktionen menschlichen Mitgefühls, sondern auch in der neuen Situation, in der wir uns wiederfinden und die uns drängt, Wind und Wetter mit größerer Demut und damit in einer Weise zu begegnen, die viele australische Städter vergessen hatten.

[1] Freya Mathews, *The Deadly Inevitability of Climate Change,* in: The Age (10. Februar 2009), Internet: www.theage.com.au/opinion/fires-the-deadly-inevitability-of-climate-change-20090209-8289.html?page=-1 (aufgerufen am 1. 3. 2003).

[2] Ebd.

[3] Ebd.

[4] Vgl. Catherine Keller, *Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World,* Boston 1996.

[5] Zur Illusion einer Welt ohne Grenzen vgl. Garrett Hardin, *Ecology and the Death of Providence,* in: Zygon 15 (1980/1), 57f. Zur Kritik an der Logik einer Beherrschung der Natur durch den Menschen vgl. Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature,* London (Routledge) 1993.

[6] Erik Borgman, *Theologie: Wissenschaft an den Grenzen,* in: Concilium 42 (2006/2), 248-258, hier 252.

[7] Zum Pantheismus vgl. z.B. Elizabeth A. Johnson, *Women, Earth and Creator Spirit,* New York 1993, 42f; vgl. auch Sallie McFagues Beschreibung der Welt als Gottes Leib: Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology,* Minneapolis 1993, 191-195.

[8] Denis Edwards, *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit,* Maryknoll 2004, 2; vgl. auch 130-142.

[9] Vgl. z.B. Rosemary Radford Ruether, *Der Gott der Möglichkeiten. Neue Überlegungen zu Immanenz und Transzendenz,* in: Concilium 36 (2000/4), 410-419.

[10] Deborah Bird Rose, *Rupture and the Ethics of Care in Colonized Space,* in: Tim Bonyhady/Tom Griffiths (Hg.), Prehistory to Politics: Humanities and the Public Intellectual, Carlton South 1996, 190-215, insb. 215; vgl. auch Emil Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought,* Bloomington 1994. Zur „ökologischen Umkehr" vgl. Johannes Pauls II. Generalaudienz vom 17. 1. 2001, Nr. 4, Internet: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117_en.html (aufgerufen am 12. März 2009); außerdem Barry Blundell, *Editorial: The Call to Ecological Conversion,* in: Compass: A Review of Topical Theology 37 (Herbst 2003), Internet: www.compassreview.org/autumn03/1.html (aufgerufen am 12. März 2009).

[11] Rose, *Rupture and the Ethics of Care,* aaO., 214.

[12] Ebd., 214.

[13] Ebd., 214.

[14] Ebd., 208-213.

[15] Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die mystische Theologie,* in: Pseudo-Dionysius, The Complete Works, übers. von Colm Luibheid, London 1987, 133-141, insb. 133 (vgl. die deutsche Übersetzung von Adolf Martin Ritter, Über die Mystische Theologie und Briefe, Bibliothek der griechischen Literatur 40, Stuttgart 1994); Anonymus, *Wolke des Nichtwissens,* in: Willi Massa (Hg.), Wolke des Nichtwissens und Brief persönlicher Führung, Freiburg i. Br. 1999, 41.

[16] In Australien waren vor allem die Bücher von Thomas Berry und Brian Swimme erfolgreich, z.B. *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era - a Celebration of the Unfolding of the Cosmos,* San Francisco 1992.

[17] Vgl. Anne Elvey, *Material Elements: The Matter of Women, the Matter of Earth, the Matter of God,* in: Lisa Isherwood/Kathleen McPhillips (Hg.), Post-Christian Feminisms: A Critical Approach, Aldershot 2008, 53-69.

[18] Jacques Derrida, *Glas,* Lincoln 1986, 116 (dt.: *Totenglocke,* Paderborn 2006).

[19] Vgl. Lisa Gerber, *Standing Humbly before Nature,* in: Ethics and the Environment 7 (2002/1), 39-53.

[20] Ms Quentin Bryce AC, Generalgouverneurin des Commonwealth of Australia, *Address at the National Memorial Service for the Victorian Bushfire Victims,* Rod Laver Arena, Melbourne, 22. 2.

2009, Internet: www.gg.gov.au/governorgeneral/speech.php?id=522 (aufgerufen am 11. 3. 2009).

[21] Borgman, *Theologie: Wissenschaft an den Grenzen*, aaO., 255.

[22] Vgl. Freya Mathews, *Letting the World Do the Doing*, in: Australian Humanities Review 33 (August-Oktober 2004), Internet: www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-August-2004/matthews.html (aufgerufen am 12. 3. 2009).

[23] Eine eingehendere Darstellung der Probleme und Chancen des Schreibens mit dem Mehr-als-Menschlichen bietet Kate Rigby, *Earth, World, Text: On the (Im)Possibility of Ecopoiesis*, in: New Literary History 35 (2004), 427-442; vgl. auch dies., *Writing after Nature*, in: Australian Humanities Review 39f (2006), Internet: www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-September-2006/rigby.html (aufgerufen am 5. 11. 2007).

[24] Kevin Hart, *Poetry and Revelation: Hopkins, Counter-Experience and Reductio*, in: Pacifica: Australasian Theological Studies 18 (2005/3), 259-280, insb. 267.

[25] Ellen Bass, *If There Is No God*, in: Women's Studies Quarterly (2001/1+2), 194f.

[26] Chris Wallace-Crabbe, *Glory Be*, in: Island 114 (Frühling 2008), 68f.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Auf dem Weg zu einer interreligiösen Ökotheologie

Felix Wilfred

> „Früher wussten wir, wo die Götter waren. Sie waren in den Bäumen. Heute gibt es keine Bäume mehr."
> *Das Raji-Volk im Grenzgebiet von Indien und Nepal*[1]
>
> „Ich sagte zum Mandelbaum:‚Schwester, erzähl' mir von Gott', und der Mandelbaum blühte."
> *Nikos Kazantzakis*[2]

Die Krise der Erde wird auch zur Krise Gottes und zur Krise der Menschen, wenn die Natur aufhört, eine Manifestation des Göttlichen zu sein. Wenn eine Krise uns schon die Chance zum Umdenken und zur Veränderung bietet, dann müssen wir in Anbetracht ihres so noch nie dagewesenen Bedrohungspotentials die Religionen einmal in ihren gegenseitigen Vernetzungen sehen, in dem, was sie miteinander verbindet. Es bedarf nämlich einer konzertierten Anstrengung *aller* religiösen Traditionen, um der ökologischen Krise zu begegnen, wobei jede aus dem Schatz ihrer Ressourcen das Bestmögliche herausholen sollte. Eine von unterschiedlichen Glaubensrichtungen erarbeitete gemeinsame Ökotheologie könnte durchaus zu einem Bewusstseinswandel, einer neuen Grundhaltung sowie zu

einem neuen Umgang mit der Erde beitragen. Hier bietet sich uns eine Gelegenheit, einmal die Vergangenheit zu vergessen und auf eine Einheit hin zu arbeiten. Während das Gottes- und Menschenbild die Religionen noch weiterhin trennt, wird die Erde das voraussichtlich weniger tun. Ganz im Gegenteil, heute ist es die Erde, welche die Aussicht bietet, die Religionen zusammenzubringen und sie so zu einem sinnvollen Dialog über Gott und die Menschheit hinzuführen. Und der Horizont unseres Verständnisses vom Menschen, von der Schöpfung und von Gott wird sich durch einen anhaltenden, auf Natur und Umwelt ausgerichteten Dialog mehr und mehr weiten.

## Die Evolution – ein gemeinsamer Bezugspunkt

Die interreligiöse Ökotheologie, die mir vorschwebt, wird von empirischen, wissenschaftlich gesicherten Daten ausgehen. Dafür benötigen wir freilich ein dynamischeres Naturverständnis und einen Denkansatz, wie ihn uns naturwissenschaftliche Tatsachen liefern. Entscheidend dabei ist, dass wir ein Verständnis von der Natur entwickeln, das sie stärker in ihrer ganzen Komplexität und evolutiven Selbstorganisation begreift. Erst von einer solchen Sichtweise her gewinnen die wechselseitige Abhängigkeit von Naturprozessen und der Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit ihre Detailgenauigkeit. Die biologische Evolution sagt uns, dass keine Art unabhängig, in sich geschlossen oder gar statisch sei, sondern der Mutation und Entwicklung unterliegt. Sie hilft uns, die Trennwände zwischen den verschiedenen Arten in der Natur zu überwinden und ihre vielen Gemeinsamkeiten zu sehen: die evolutiven Vorläufer, den genetischen Code und die Keimungsprozesse des Lebens, sein Wachsen, Aufblühen, seinen Verfall und seine Auflösung. Die Menschen machen hier keine Ausnahme, sondern sind Teil dieser Urgegebenheiten aller Lebensprozesse. Auf diese Weise verstärkt die biologische Wissenschaft unser Verständnis von den Wechselbeziehungen im Universum und hilft uns, den Menschen selbst in einen weiteren Bezugsrahmen hineinzustellen.

Die gegenseitige Abhängigkeit, was den „Ursprung der Arten" angeht, sowie die Ähnlichkeit in den Lebensprozessen schließt jedoch das Vorhandensein von Konflikten in der Natur ganz offensichtlich nicht aus - was viele als Ärgernis empfinden - und jede Zusammenschau der Dinge, welche darüber hinwegsähe, wäre wohl gar zu idyllisch. Letztlich hilft uns die evolutive Sichtweise, einen naturzerstörenden Anthropozentrismus zu überwinden, indem sie uns klarmacht, dass die Menschen nur eine unter vielen Arten sind, und sie bekräftigt den Zusammenhang alles Geschaffenen und die Notwendigkeit eines Ganzheitsverständnisses. Insbesondere lässt sie uns erkennen, wie sehr wir Menschen Teil eines ineinandergreifenden Öko-Systems sind und wie unsere ganze Existenz von den Vorgegebenheiten des Universums abhängt - von der Erde, der Luft, vom Wasser, Feuer und vom Himmel (was die Hindu-Tradition „panchabhuta" nennt).[3]

Das Besondere an der evolutiven Betrachtungsweise der Natur ist nicht, dass sie wissenschaftlich ist, sondern dass sie sich von einer mechanistischen Wissenschaft, vor allem von deren technologischer Anwendung *unterscheidet.* Die evolutive Perspektive scheint mit der grundlegenden Weltanschauung von Hinduismus, Buddhismus, Daoismus usw. einige Berührungspunkte aufzuweisen. Sich mit deren Auffassungen auszusöhnen war für monotheistische religiöse Traditionen nicht ganz einfach, wie der anhaltende Widerstand gegenüber dem Evolutionsgedanken in der christlichen Tradition zeigt, der auch heute noch weit verbreitet ist.

## Ökotheologie – ein interreligiöses Projekt

Ein evolutiver Bezugsrahmen ist für jede interreligiöse Ökotheologie von großer Bedeutung. In einigen der religiösen Traditionen wie im Hinduismus, Buddhismus und Daoismus ist ein evolutives Denken direkt in deren Glaubensüberzeugungen und Weltbilder hineinverflochten, während andere Traditionen wie das Christentum, Judentum und der Islam wohl eine eher statische Sicht von der Natur, der Erde und vom Universum haben. Was wir daher brauchen, ist eine Konvergenz aller religiösen Traditionen. Auf jeden Fall aber fordert ein naturwissenschaftlicher Evolutionismus - wenn auch in unterschiedlichem Grad - alle Religionen und ihre Einstellungen zur Erde und ihren vielfältigen Lebensformen kritisch heraus. Die indigenen religiösen Traditionen bieten von ihrem Ursprung her keine Lehrmeinungen und Glaubensinhalte, sondern bringen die Beziehung der Menschen zum Ökosystem tendenziell in den Redewendungen ihres Alltags zum Ausdruck, in denen das Wissen der Ureinwohner von der Vielfalt des Lebens und dessen Rangordnung in der Region aufbewahrt ist.

Von ihrer gemeinsamen Verantwortung gegenüber der Erde stellt sich somit den Religionen die Aufgabe, einige ihrer Grundauffassungen über Gott, den Menschen und die Natur auf den Prüfstand zu stellen und neu zu interpretieren.

*Der Autor*

*Professor Dr. 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.: The Sling of Utopia: Struggles for a Different Society (2005); Theologie vom Rand der Gesellschaft – eine indische Vision (2006); Margins: Site of Asian Theologies (2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Das Erbe des Hinduismus und das indische Christentum" in Heft 2/2009. Anschrift: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras 600005, Indien. E-Mail: felixwilfred@gmail.com.*

*„In Anbetracht der Umweltkrise, der wir gegenüberstehen, müssen sich alle religiösen Traditionen, wenn sie überleben und weiter zu deren Lösung beitragen sollen, in einem gewissen, vielleicht sogar beträchtlichen Grad einer Neuorientierung unterziehen. Eine solche Aufgabe lässt sich ohne eine eingehende und mutige Prüfung der eigenen*

*Grundüberzeugungen nicht bewältigen. Dem Anschein nach umweltfreundliche Einzelelemente einer jeden religiösen Tradition aufzuzählen, aneinander zu reihen oder sie sorgfältig zu systematisieren und dann die Tradition als Ganze für ökologisch unbedenklich zu erklären, ohne die tieferen Hintergründe kritisch geprüft zu haben, dürfte bestenfalls eine kurzlebige Inspiration erzeugen."*[4]

In neuerer Zeit hat es in der christlichen Tradition durchaus Versuche gegeben, das Göttliche Geheimnis, das Geheimnis der Person Jesu Christi sowie des Glaubens im Allgemeinen vom Evolutionsgedanken her auszulegen, um so christliche Glaubensinhalte näher an die neuzeitlichen Erkenntnisse von den Naturprozessen heranzuführen. Wir denken hier zum Beispiel an die Überlegungen Karl Rahners zur Christologie und an Piet Schoonenbergs Schöpfungslehre.[5] Doch jetzt müssen wir unsere Beziehung zur Erde grundlegender überdenken: von der evolutiven Sicht, aber auch von dem her, was uns Hinduismus, Buddhismus, Daoismus, Konfuzianismus usw. in dieser Hinsicht zu bieten haben. Sie versuchen, den Menschen zu erklären, indem sie vom Universum ausgehen und nicht umgekehrt, wie wir es in anthropozentrischen Ansätzen finden. Das ist insofern von Bedeutung, als sich aus unserer Beziehung zur Erde schwerwiegende praktische Folgen ergeben. Wir können nicht einfach auf der Erklärungsebene stehen bleiben und traditionelle Lehrinhalte vom Evolutionsgedanken her auslegen: Es geht darum zu erkennen, welche Art von *Praxis* und welche *Grund*haltungen sie zur Folge haben.

Traditionen wie dem Hinduismus unaufgeklärt das Etikett „monistisch" und „pantheistisch" anzuheften, hinderte das Christentum daran, die tiefergehenden Einsichten dieser Traditionen *auf-* und die davon ausgehenden Herausforderungen *an*zunehmen.[6] Die christliche Tradition muss die *immanente* Dimension des Göttlichen Geheimnisses stärker als bisher entfalten, gleichsam als notwendiges Vorspiel für ein tieferes und bedeutungsvolleres Verständnis der Natur und der Erde. Daher muss die Erfahrung, Gott in allen Dingen zu erkennen, die ja auch in der mystischen Tradition des Christentums ihren festen Platz hat, gefördert werden. Hier gibt es gemeinsame Schnittmengen mit dem Hinduismus und anderen östlichen Traditionen. Im Dialog mit ihnen müssen wir die Heilsfrage neu und viel radikaler aufwerfen, um so den Weg zu Veränderungen frei zu machen.

## Partner in der Rettung der *terra mater* und der Gattung Mensch

Eine Frage, die vor nicht allzu langer Zeit viele Theologen ernsthaft umtrieb, war, ob auch bei Nichtchristen Heilselemente für die Menschheit zu finden seien. Heute sollte die Antwort so lauten: Andere religiöse Traditionen verfügen über entscheidende und unentbehrliche Visionen und Werte mit Blick auf das Heil der Erde, ohne die es für die Menschheit weder eine Rettung noch eine Zukunft geben wird. Deshalb müssen wir die Frage heute neu stellen: Was kann das Christentum

im Dialog mit anderen religiösen Traditionen von ihnen für das Heil des Planeten Erde *lernen*, sodass menschliches Heil sich ereignen kann? Ein tiefergehender Dialog wird dann dazu führen, eine interreligiöse Ökotheologie zu entwickeln.
Konvergierende Perspektiven unter den Religionen und ein gemeinsames Engagement für die Belange von Umwelt und sozialer Gerechtigkeit werden sie natürlich zu einer kritischen Anfrage an das gegenwärtig vorherrschende Wirtschaftssystem veranlassen. In diesem Sinne müssen die Religionen, ob sie wollen oder nicht, als Rettungsanker für die Menschheit *politisch* aktiv werden. Ein auf Habgier und Konkurrenz gegründetes Wirtschaftssystem sowie ein ungezügeltes Produktions- und Konsumverhalten wird die Regenerationsfähigkeit der Erde überfordern. Unkontrolliert wird dieses System und Lebensmodell die menschliche Spezies in die Katastrophe, wenn nicht gar in den Untergang führen. Das ist dann die Rache der Natur, die auch ohne die Gattung Mensch ihren Weg weitergehen wird. Wo, wenn nicht hier, sollte der für alle Religionen so entscheidende Diskurs zur Rettung der Erde beginnen?
Wo Habsucht im Spiel ist, kommt es unvermeidlich auch zur Instrumentalisierung. Eine Instrumentalisierung der Erde zieht über das Ausspielen von Macht und Dominanz eine Manipulation der Menschen und eine Verweigerungshaltung gegenüber der Gerechtigkeit nach sich. Beide stehen in einem diametralen Gegensatz zum Heil, das eine über bloße Teleologie weit hinausgehende Realität ist. So gesehen sind Erde und Natur als Eigenwert in sich selbst zu achten und nicht bloß als Objekte zur Befriedigung menschlicher Habgier. Die Erde als Mutter, die alle Seienden in ihrem Schoß trägt und für sie sorgt, hat ihren eigenen Rhythmus. Alle Bemühungen wie etwa die Einrichtung von Naturparks, Projekte zur Erhaltung der Tierwelt und dergleichen sind rein technische Lösungen, die der moralischen und spirituellen Krise nicht gerecht werden, die im habsüchtigen und verschwenderischen Gebrauch der natürlichen Ressourcen ihren Ursprung hat. Solche Lösungsversuche scheinen die Werte vom Sein zu trennen. Doch in unserer Reaktion auf die ökologische Krise müssen wir beide als Einheit zusammenhalten. Da die „Wurzel aller Übel die Habsucht ist" (1 Tim 6,10), ist diese auch die Wurzel der ökologischen Krise.
Wie radikal die Lösung ist, wird sich zeigen, wenn wir uns der Frage der Habgier zuwenden, die unter allen erdenklichen Formen von Gewalt und Aggression daherkommt, und hier wiederum müssen wir uns auf die religiösen Traditionen aufgrund ihrer Weisheit und ihrer tieferen Wesenseinsichten verlassen, besonders dann, wenn sie gemeinsam interreligiöse Perspektiven zu Grundfragen über den inneren Zusammenhang des Seins- und Wertebereich entwickeln. Ein solch gemeinsames Engagement kann die Religionen und ihre Theologien wiederbeleben und ihnen zu neuer Glaubwürdigkeit verhelfen. Der Dalai Lama hat das mit Blick auf die buddhistische Tradition so ausgedrückt:

*„In der Praxis des Buddhismus sind wir mit dieser Idee der Gewaltlosigkeit und der Beendigung allen Leids so sehr vertraut, dass wir schon gewohnheitsmäßig nichts wahllos schädigen oder zerstören. Obwohl wir keineswegs der Meinung sind, Bäume*

*und Blumen seien mit Verstand ausgestattet, behandeln wir sie doch mit Achtung. Auf diese Weise teilen wir ein Gefühl universaler Verantwortung für die Menschheit und die Natur."*[7]

Unser Lebensstil im Verhältnis zur Natur offenbart ebenfalls, wie gewaltsam oder gewaltfrei wir in Wirklichkeit sind. Ein gewaltfreies und mitfühlendes Verhalten spiegelt sich auch in der Art und Weise wider, wie wir mit der Natur und den materiellen Dingen des täglichen Lebens umgehen - ob mutwillig und mit zerstörerischer Aggressivität oder sorgsam und schonend. Eine interreligiöse Ökotheologie wird darauf bedacht sein, unsere Haltung gegenüber der Natur mit einem Gefühl von Heiligkeit (die nicht mit „Sakralisierung der Natur" zu verwechseln ist) und einem Gespür für das Wunderbare und Geheimnisvolle in ihr zu erfüllen. In christlich-theologischer Terminologie würde man von einer sakramentalen Haltung gegenüber der Schöpfung sprechen, die uns hilft, die Überbetonung des anthropozentrischen Ansatzes durch eine Schwerpunktsetzung von Zeit und Geschichte auszugleichen und so ein Gleichgewicht herzustellen. Das Bewusstsein und die Erfahrung von der Immanenz des Geistes in allem Geschaffenen hilft uns, die nach traditionellem Verständnis trennende Kluft zwischen dem Schöpfer und dem geschaffenen Universum zu überwinden:[8]

*„Die Natur spricht eine von Theologen bis auf die jüngste Zeit kaum vernommene und nur unzulänglich in Worte gefasste Wahrheit aus. In unserem Denken haben wir die für das Heil der Welt zentrale Rolle der geschaffenen Natur abgespalten oder gar völlig verbannt. Ich sage bewusst ‚in unserem Denken', denn wenn Gott sich in der geschaffenen Welt offenbart, dann ist er auch ‚in allen' Dingen (Kol 3,11) gegenwärtig. Oder anders gesagt, in allem Sichtbaren gibt es eine unsichtbare Dimension, ein ‚Darüberhinaus' über alles materiell Sichtbare. Alles Geschaffene ist bei aller konkreten Greifbarkeit letztlich doch ein ungreifbares Geheimnis, eine ins Unermessliche gehende ‚Inkarnation' von kosmischem Ausmaß."*[9]

## Die Last der Vergangenheit

Die Religionen können bei der Überwindung der ökologischen Krise nicht in die Rolle des an ihr Unbeteiligten schlüpfen, denn sie sind, wenn auch unterschiedlich, an der negativen Haltung gegenüber der Natur mitverantwortlich gewesen und haben an deren Ausbeutung als Ideengeber mitgewirkt. Diese Ausbeutung ist, das erklären uns Ökofeministinnen, mit einer Herrschaft über Frauen verbunden. Deshalb muss - wie die Evolutionstheorie - auch der Ökofeminismus aufgrund seines wichtigen Beitrags, den er leisten könnte, in das interreligiöse ökotheologische Projekt mit hineingenommen werden. Hat sich das Patriarchat naturbeherrschend ausgewirkt, so ist für den Ökofeminismus Sorgsamkeit und schonender Umgang sowie der Gesamtzusammenhang aller Realität, jenseits des Dualismus von Materie/Geist, Körper/Seele sowie von männlich/weiblich usw. von zentraler Bedeutung.[10]

Man erinnere sich hier nur an die in der christlichen theologischen Tradition übliche, strikte Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen, von der eine Abwertung des Natürlichen ausging, so als ob das Heil in einer Wegbewegung von dem bestünde, was natürlich ist. Wir können nicht erwarten, dass diese Prämisse uns einen positiven Ausblick auf die Natur oder die Erde vermittelt oder dass sie beim Überwinden der ökologischen Krise auf irgendeine Weise hilfreich wäre. Aufs Ganze gesehen wurde der gleiche Körper-Seele-Dualismus mit seiner gegenüber Frauen voreingenommenen Einstellung und Praxis von den Religionen auch mit Blick auf die Natur übernommen.
Die von den religiösen Traditionen entwickelten asketischen Ideale und ihre Spiritualität waren, jede auf ihre Weise, der Natur und ihren Grundgegebenheiten gegenüber alles andere als wohlgesinnt. Hinduismus und Buddhismus mögen zwar nicht gelehrt haben, der Mensch müsse über die Erde herrschen, doch finden sich bei ihnen gewisse asketische Ideale, die sich für eine Abkehr von der Natur und eine Flucht aus der Welt aussprechen, die im Gesamtgefüge der Natur einen Riss und Dualismus erzeugen. Selbst gutgemeinte Anstrengungen, den christlichen Glauben im Rahmen der Evolution zu interpretieren (im Sinne einer Kontinuität von Materie und Geist), haben einen Dualismus und ein Rangordnungsdenken nicht verheimlichen können, wenn, wie zum Beispiel bei Karl Rahner, der Geist als „Selbstüberbietung" der Materie gesehen wird:

*„Wir müssen dann von da aus [...] den Menschen zu verstehen suchen als das Seiende, in dem die Grundtendenz der Selbstfindung der Materie im Geist durch Selbsttranszendenz zu ihrem definitiven Durchbruch kommt, sodass von daher das Wesen des Menschen selbst gesehen werden kann innerhalb der Grund- und Gesamtkonzeption der Welt."*[11]

Die Materie hat ihre eigene Konsistenz, und ihre Wirklichkeit darf nicht von ihrer Beziehung zum Geist her als ihrem eigentlichen teleologischen Ziel gesehen werden. Wird die Zukunft des Universums wirklich einmal in einer Umwandlung aller materiellen in geistige Wirklichkeit bestehen? Was geschieht dann mit unserer Erde und ihrer ganzen stofflichen Realität?

## Eine Neubewertung

Wir müssen hier freilich noch auf einen zweiten Aspekt einen Blick werfen, den der Beziehung zwischen Schöpfung und dem unergründlichen Geheimnis, das wir Gott nennen. In den semitischen bzw. monotheistischen religiösen Traditionen wird diese Beziehung als *Kausalverhältnis* gesehen. So konnte der Psalmist sagen: „Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, vom Werk seiner Hände kündet das Firmament" (Ps 19,1). Beide sehen sie in Differenz zueinander und klar voneinander abgegrenzt: Gott als die Ursache und die Schöpfung als sein wunderbares Werk.

In der Tradition des Hinduismus dagegen sind Welt und Gott keine zwei verschiedenen Wirklichkeiten. Im *advaita*-Denken (der Nicht-Dualität) werden Gott und Welt weder als eine einzige Realität noch als zwei getrennte Entitäten gesehen. Das hat zu einer Anschauung, Haltung und Praxis geführt, die - in abgeschwächtem Sinne - eine Immanenz Gottes in der Natur voraussetzt oder - in einem stärkerem Sinne - das gesamte Universum als die körperlich greifbare Erscheinung Gottes sehen. Diese intuitiven Vorstellungen haben in der Tradition des Hinduismus über Tausende von Jahren hinweg in Poesie, im Mythos, in der Frömmigkeit und auch im Ritus ihren Ausdruck gefunden. In einem schönen Bild würde ich die grundlegende Intuition des Hinduismus so beschreiben: Die Beziehung des Schöpfers zur Schöpfung ist die eines Tänzers, der selbst ganz Tanz geworden ist. In der saivitischen Tradition des Hinduismus erschafft Shiva tatsächlich das gesamte Universum durch seinen ewigen Tanz. Die Bewegung und der Rhythmus des göttlichen Tanzes hält das ganze Universum in Bewegung.

Der Buddhismus seinerseits würde schon die bloße Kategorie der Kausalität als Grundlage für eine Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf kritisch hinterfragen. Er spricht lieber von einer „abhängigen Miturheberschaft" (*pratitya-samutpada*) der Gesamtwirklichkeit, in der es für die Vorstellung von Ursache und Wirkung keinen Platz mehr gibt. Im Gegenteil, die Ursache ist *in* der Wirkung ebenso sehr präsent wie umgekehrt die Wirkung *in* der Ursache: ein Gedanke, der uns hilft, die Immanenz Gottes intensiver und tiefer zu verstehen als die Sicht von Über- und Unterordnung, wie das Ursache-Wirkungs-Verhältnis traditionell interpretiert wird.

Auch die chinesische Vision des Daoismus ist ganz entscheidend von einer engen Beziehung zur Natur geprägt. Für ihn spiegelt tugendhaftes menschliches Verhalten nur die tragenden Prinzipien von Ausgewogenheit und Systemgleichgewicht wider, die in der Natur wirksam sind. Die Gesundheit des menschlichen Körpers selbst ist eine Situation der Homöostase, in der die aufeinander bezogenen Prinzipien von *yin* und *yang* sich gegenseitig ausgleichen und der Körper seinerseits sich im Einklang mit der Umwelt befindet. Von daher wird dieser Einklang als der Weg empfohlen, dem wir für unser allgemeines geistiges und körperliches Wohlbefinden folgen müssen. Wie kann man diese wunderbare Vision einfach als nur „natürlich" abtun und menschliches Heil als etwas Über-Natürliches ansehen? Doch sieht denn nicht andererseits auch eine tiefere christliche Intuition gerade den Körper als den Angelpunkt des Heils - *caro cardo salutis?*

## Kann man dem Christentum die Schuld geben?

Lynn Whites wohlbekannte Kritik, die dem Christentum die Schuld an der ökologischen Krise in die Schuhe schiebt, stellt die Dinge doch etwas allzu einfach dar, da sie nicht, wie es angebracht wäre, unterscheidet noch differen-

ziert.[12] Von dieser These provoziert, haben Bibelwissenschaftler versucht, den biblischen Herrschaftsauftrag als ein Verwalten, als Sorgsamkeit usw. auszulegen. Ich glaube nicht, dass diese exegetischen Turnübungen uns weiterbringen. Denn die unbestreitbare Tatsache der Konsequenzen einer bestimmten Praxis zeigt, dass Dominanzverhalten doch die Art und Weise war, wie die biblische Tradition in der Praxis ausgelegt wurde. Der Punkt jedoch ist, dass man die Schuld am Beherrschen und an einem Überlegenheitsanspruch nicht dem Christentum in seiner Gesamtheit geben kann. Die orientalischen und orthodoxen Traditionen zeigen nämlich ein viel stärker erdbezogenes Verständnis von Glaube und Schöpfung.

In Wahrheit hat man nämlich das Christentum, dem die Schuld zugeschoben wird, mit der Brille der anthropozentrischen Aufklärung des Westens ausgelegt, die einer Entzauberung der Natur als Merkmal des Fortschritts und eines säkularen Humanismus das Wort redete. Das Christentum und das christliche Erbe wurden einseitig zu Urhebern des Projekts der westlichen Aufklärung erklärt und sind dann natürlich ihrerseits von ihr maßgeblich beeinflusst worden. Die gleiche Aufklärung lehrte, dass Kreativität im Menschen dadurch entstehe, dass er kraft seiner Freiheit die Welt der Natur bzw. das Reich der Notwendigkeit transzendiere. Eine Fehlauslegung von Genesis 1,28 zugunsten menschlicher Oberhoheit diente den anthropozentrischen Zwecken der Aufklärung. Daher kann das Projekt einer interreligiösen Ökotheologie, in dem das Christentum in einen Dialog mit anderen religiösen Traditionen eintreten würde, hilfreich sein, die in seiner Botschaft verborgene ökologische Dimension zurückzugewinnen und eine Gelegenheit sein, die ökologische Sensibilität, die wir in der christlichen Tradition im Leben eines Franz von Assisi, einer Hildegard von Bingen und anderen bestätigt finden, ans Tageslicht zu fördern.

## Die Tradition neu auslegen

Zu den für umweltschädliche Einstellungen verantwortlichen Faktoren muss auch die Rolle gezählt werden, die, wie ich es nennen würde, ein *übersteigertes historisches Bewusstsein* in der christlichen Tradition gespielt hat. Die Praxis der Herrschaft geht einher mit einem übertriebenen Sendungsbewusstsein, wobei die Menschen als die mit Meisterhand in die Natur Eingreifenden gesehen werden, die in freier Selbstbestimmung die Welt und die Ordnung der Erde nach ihrem Bild neu „erschaffen". Millenniums-Ideen und apokalyptische Vorstellungen sind eng mit einer solchen Anschauung und Konzeption von Geschichte verbunden.

Die Projektion dieser Sichtweise hat die biblische Konzeption einer *zyklischen Erneuerung* verdunkelt, die dem Rhythmus der Natur näher kommt. Dem Sechs-Tage-Werk folgt eine Pause bzw. die Muße des Schabbats, und so geht es weiter. Ähnlich folgt alle sechs Jahre auf eine Zeit des Anbaus eine Unterbrechung, während der das Land brach liegt, um neue Energien zu sammeln. Sodann gibt es

den Zyklus des Jubeljahres, in dem das Verhältnis der Menschen zum Land neu geregelt wurde. Eine solche Praxis erneuert sowohl die Erde wie auch die menschliche Gesellschaft.

Diese Perspektiven werden uns helfen, zu den orientalischen Religionen engere Beziehungen zu knüpfen und deren Sicht von Natur, vom Land und der menschlichen Gesellschaft aufzugreifen. Deshalb müssen sie in den christlich theologischen Überlegungen wieder stärker betont werden, die in den letzten zweihundert Jahren tendenziell die menschliche Geschichte und deren Vorherrschaft als höchste Werte begünstigt und darüber unsere Verantwortung und Achtung vergessen haben, die wir dem Rhythmus der Erde, die uns schließlich fortwährend ernährt, schulden.

Eine so verstandene Beziehung zur Erde macht es uns leichter, sich die göttliche Immanenz zu vergegenwärtigen, so wie Paulus sie ausdrückt: „Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Apg 17,28). Diese Immanenz bezieht sich nicht nur auf die Menschen, sondern auf den gesamten Kosmos. Wir verstehen genauer, was „Gott [...] über alles und in allem" (vgl. 1Kor 15,28) meint, wenn Dionysius Areopagita uns in seiner typisch mystischen Perspektive sagt:

*„Obwohl Gott ganz in sich selbst bleibt, ist er ebenso in der Welt* (enkosmisch), *die Welt umschließend* (perikosmisch) *und alle weltlichen Maßstäbe umfassend und übersteigend* (hyperkosmisch), *jenseits von Himmel und Sein, Sonne Stern, ‚Feuer' [Dtn 4,24], ‚Wasser' [Offb 22,17], ‚Hauch' [Joh 4,24], Tau, Wolke, Autolith, Fels, alles Sein und doch nichts von dem, was ist."*[13]

Eine solch neue christliche Interpretation des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschaffenem, die auf die *Immanenz* des Schöpfers abhebt, wird sich leicht mit der Sicht vieler anderer religiöser Traditionen der Welt verbinden lassen, vor allem mit der des Hinduismus. Damit eröffnet sich auch ein weites Feld für die Entwicklung einer geeigneten interreligiösen Ökotheologie, wie unsere Zeit sie benötigt.

## Ökotheologie in der Praxis

Gandhi erging sich nicht in phrasenhafter Umweltrhetorik, wie sie heute üblich ist, noch hat er die Natur romantisch verklärt. Anders als sein Zeitgenosse, der Dichter Tagore, sprach Gandhi nur selten von Bäumen, Vögeln, Tieren, Landschaften, Flüssen oder Bergen. Obwohl er maßvoll und bescheiden lebte, gibt es auf den ersten Blick nichts, was ihn als einen begeisterten Umweltapostel ausweisen, nichts, was uns in Sachen Umwelt inspirieren würde. Doch hier würden wir uns gewaltig irren. Seine ganze Lebensweise offenbart eine *in tieferen Schichten verankerte Ökotheologie.* Er war entschieden gegen jede Verschwendung natürlicher Ressourcen und gegen alles, was das Gleichgewicht der natürlichen Umwelt stören könnte. Sich aus freien Stücken selbst im Gebrauch der Dinge

über das erforderliche Minimum hinaus zu beschränken schont die Ressourcen der Natur.

Gandhis Leben glich in Vielem dem Funktionieren eines Ökosystems. Es war ein Leben wie aus einem Guss, in dem jede, auch die geringste Tat, das geringste Gefühl oder der unscheinbarste Gedanke ihren festen Platz hatten: Der knappe Sprachstil in Gandhis überaus zahlreichen Schriften, seine spärlichen Mahlzeiten, Nüsse und Früchte, seine morgendlichen Waschungen und seine täglichen körperlichen Übungen, sein periodisch eingehaltenes Schweigen, seine Morgenspaziergänge, sein pfleglicher Umgang mit den kleinen wie den großen Dingen des Lebens, seine Abneigung gegen alles Überflüssige, seine Zuflucht zum Fasten - all das deutet auf die Harmonie hin, mit der die Symphonie gespielt wurde.[14]

Hier erhebt sich freilich die kritische Frage, wie solche Verhaltensweisen Einzelner jene Art *allgemeiner* Strukturänderung herbeiführen können, wie sie heute erforderlich ist. Damit sollen keineswegs der Wert praktizierter Selbstbeschränkung und eine Haltung des Verzichtens geschmälert werden, die ja einen maßvollen Gebrauch natürlicher Ressourcen bedeuten. Der eigentliche Punkt ist jedoch, dass wir eine Umwelt und *Strukturen* schaffen müssen, die immer mehr Menschen und Gruppen ermutigen, solche Verhaltensweisen zu übernehmen. So ähnlich wie freiwilliges Schweigen menschliche Energie schont, hilft ein maßvoller Gebrauch der Güter der Erde, das Gleichgewicht der Natur zu bewahren. Das hat insofern auch seine sozialen Auswirkungen, als es dazu beiträgt, faire Sozialbeziehungen herzustellen. Von daher werden sowohl die Implikationen einer Theologie, die den Schöpfer mit dem Geschaffenen untrennbar verbindet als auch die enge Verbindung des Menschen mit der Erde für uns verständlich.

Was viele Umweltschützer nicht sehen wollen, ist, dass es zwischen unserer Einstellung zur Natur und dem vorherrschenden Umgangsstil in einer Gesellschaft einen inneren Zusammenhang gibt. Die Zerstörung des Ökosystems verursacht zugleich Ungerechtigkeiten, die den Körper der Gesellschaft verwunden. Eine interreligiöse Ökotheologie sollte uns dann logischerweise zu einem gemeinsamen Engagement für soziale Gerechtigkeit führen. Eine faire Verteilung natürlicher Ressourcen bietet die beste Garantie, die vor ihrem ausbeuterischen Gebrauch schützt, der die gegenwärtige Umweltkrise hervorgerufen hat.

Eine religiös-inspirierte Einstellung zur Natur und zum Naturschutz kann durchaus dort erfolgreich sein, wo Appelle an die Vernunft ungehört zu verhallen scheinen. In der Tat beruft sich die Umweltschutzbewegung im Westen in letzter Zeit auf die religiöse Symbolik der *Gaia* - der Göttin der Erde.[15] Ich möchte hier hervorheben, dass die *Chipko*-Bewegung in Indien - eine der weltweit größten ökologischen Bewegungen - religiös inspiriert war und den spirituellen Wert der Natur ganz selbstverständlich bejaht. Frauen waren zum Beispiel in der Himalaya-Region Nordindiens daran beteiligt, die Bäume ihrer Dörfer zu schützen, als die Wälder aus kommerziellen Interessen abgeholzt werden sollten; sie umarmten die Bäume und verhinderten so, dass sie gefällt wurden. Es gibt zahlreiche

derartige Beispiele von eingeborenen Völkern überall auf der Welt: Ihre Haltung zur Natur hat einer Ökotheologie viele tiefe Einblicke in natürliche Zusammenhänge anzubieten.[16]

## Abschließende Bemerkungen

Allmählich setzt sich die Erkenntnis durch, dass in unserem Verhältnis zur Natur und zur Erde ein Paradigmenwechsel dringend erforderlich ist, der sich dann auch in gewandelten zwischenmenschlichen Beziehungen auswirken wird. Um diese beiden zusammenhängenden Ziele zu erreichen, braucht es mehr als rein technische, bloß am Management orientierte Lösungen, mehr als nur ein Paar kosmetische Abstriche am bisherigen Entwicklungsmodell. Ein Paradigmenwechsel erfordert eine neue Vision, eine neue Haltung und Werteordnung, welche die Religionen, trotz ihrer nicht gerade fleckenlosen Geschichte, immer noch bieten können, vor allem wenn sie gemeinsam eine geeignete Ökotheologie erarbeiten. Denn immer noch ist die Theologie - wie der Beitrag von John Clammer in diesem Heft zeigt - die Disziplin, die eine Gesamtvision von Realität zu bewahren sucht.

Von einer interreligiösen Ökotheologie erwarten wir eine richtungweisende Inspiration, die der Menschheit helfen wird, sich der ursprünglichen naturgegebenen Zusammenhänge allen Seins bewusst zu werden. In einem schönen Bild (aus der indischen Mythologie) könnte man diese Zusammenhänge mit Indras Netz vergleichen, das an jedem Knotenpunkt mit einem Kristall besetzt ist und das ganze Universum umgreift. Jeder Kristall in diesem Netzwerk spiegelt auf seiner Oberfläche alle anderen Kristalle wider und die Widerspiegelungen der Widerspiegelungen und so weiter in einem unendlichen Prozess. Aus der Erkenntnis, dass alles in der Welt mit allem verbunden und von allem abhängig ist, strömt eine Haltung einfühlsamen Mitgefühls mit allen Geschöpfen und ein tiefes Gespür für mitmenschliche Solidarität. Von einer Ökotheologie sollten wir erwarten, dass sie uns hilft, zu erkennen, dass die Grenzen, welche die unterschiedlichen Seinsbereiche trennen - den menschlichen, den kosmischen und den göttlichen - keinen bleibenden, sondern nur einen vorläufigen Sinn haben.

Die Entwicklung einer interreligiösen Ökotheologie würde voraussetzen, dass jede religiöse Tradition ihr eigenes Glaubenssystem, ihre Weltansichten und ihren Wertekanon kritisch durchleuchtet, um zu sehen, in welchem Ausmaß jede und alle, vor allem durch die Förderung eines kurzsichtigen Anthropomorphismus, für die Umweltkrise verantwortlich waren. Auf der anderen Seite hätten die gleichen religiösen Traditionen uns heute durchaus Elemente für eine Überwindung der Krise anzubieten und sie könnten einen Anfang setzen für die Entwicklung eines ausgewogenen Verhältnisses zur Natur und zur Gesamtwirklichkeit.

Eine interreligiöse Ökotheologie sollte auch unser Verständnis vom Individuum kritisch hinterfragen, wonach der Einzelmensch angeblich über der Gemeinschaft

und der Natur stehe, und sie sollte einen Beitrag leisten, einen wachsenden Verdrängungswettbewerb und die Anhäufung von immer mehr Reichtum einzudämmen, die für die Entstehung der gegenwärtigen Umweltkrise weitgehend verantwortlich sind. Eine Ökotheologie muss sich auch der Herausforderung stellen, radikale Änderungen in den heutigen Wirtschafts- und Entwicklungsstrukturen herbeizuführen, was bedeutet, dass sie in ihrer Praxis in einem wahren Sinne *politisch* werden muss.

[1] Zitiert bei Roger S. Gottlieb (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford 2006, 12.

[2] Nikos Kazantzakis, *Report to El Greco*, New York 1965; deutsch: ders., Rechenschaft vor El Greco, München 1978.

[3] Vgl. Raimundo Panikkar, *The Vedic Experience. An Anthology* of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration, Pondicherry 1977. Für die Erde vgl. *Atharva Veda* XII,1:
*„Die Erde, ungefesselt inmitten der Menschen,*
*bewundert, mit ihren Höhen und Tiefen,*
*ihren sanften Hängen*
*trägt sie Pflanzen und Kräuter*
*von verschieden heilender Kraft,*
*Möge sie sich weit vor uns ausbreiten,*
*uns Freude gewähren.*
*Trägerin aller Dinge, Hort seltener Schätze,*
*Erde, du Mutter, die uns erhält,*
*mit goldenen Brüsten,*
*die du trägst das heilige Feuer des Weltalls*
*Und deren Gemahl Indra ist -*
*Möge sie uns Wohlstand gewähren.“*

[4] Christopher Key Chapple/Mary Evelyn Tucker (Hg.), *Hinduism and Ecology*, Harvard 2000, 152.

[5] Vgl. Karl Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. V, Einsiedeln 1962, 183-221; Piet Schoonenberg, *Evolution - Hominisation - Geschichte*, in: ders., Auf Gott hin denken, Freiburg 1986, 129ff.

[6] Es gibt heute ein Bestreben, das hinduistische Erbe zu übernehmen, ohne dessen Beitrag zu würdigen, wenn zum Beispiel einige Autoren im Westen von *Panentheismus* sprechen. Vgl. die verschiedenen Beiträge in: Philip Clayton/Arthur Peacocke (Hg.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids 2004.

[7] So der Dalai Lama in seinem Vorwort zu Julia Martin (Hg.), *Ecological Responsibility. A Dialogue with Buddhism*, Delhi 1997, VII.

[8] Vgl. Gottlieb, *Oxford Handbook of Religion and Ecology*, aaO., 96f.

[9] Ebd., 97.

[10] Vgl. Vandana Shiva, *Staying Alive. Women, Ecology and Survival in India*, London 1989; vgl. die gekürzte deutsche Übersetzung: dies., *Das Geschlecht des Lebens. Frauen, Ökologie und Dritte Welt*, Berlin 1989.

[11] Rahner, *Die Christologie*, aaO., 186.

[12] Vgl. Lynn White Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in: Science 155 (10. März 1967), 1203-1207. Dieser Artikel löste eine weltweite Debatte aus.

[13] Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes.* Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Beate Regina Suchla, in: Peter Wirth/Wilhelm Gessel (Hg.), Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 26, Stuttgart 1988, 27. (Ich habe die Übersetzung durch sprachliche Zusammenfassungen leicht verändert. Anm. d. Autors.)

[14] Vinay Lal, *Too Deep for Deep Ecology: Gandhi and the Ecological Vision of Life,* in: Chapple/Tucker (Hg.), Hinduism and Ecology, aaO., 206.

[15] Vgl. Erich Neumann, *The Great Mother,* New York 1955; deutsch: Erich Neumann, *Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewussten,* Olten/Freiburg [8]1988.

[16] Vgl. John A. Grim, *Indigenous Traditions and Ecology,* Harvard 2001, vgl. zur Chipko-Bewegung auch Shiva, *Staying Alive,* aaO., 80ff.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

# Ökotheologie

## Epistemologische Annäherungen

Alirio Cáceres Aguirre

Wenn man einen interdisziplinären Dialog zwischen Ökologie und Theologie eröffnen will, der das Ziel verfolgt, zur Deutung der Umweltkrise in ihren tiefsten Aspekten beizutragen und von hier aus Wege zur Verhaltensänderung von Personen, von Gruppen und der ganzen Menschheit vorzuschlagen, kommt es darauf an, die gesamte Spannweite der Vorurteile, Begriffe und Vorstellungen zu durchschauen, die der fraglichen Problematik zugrunde liegen. Mit anderen Worten gesagt: Eine Theologie der Ökologie zu entwerfen impliziert, dass man sowohl das Verständnis der Theologie als auch der Ökologie tiefer ergründet und Kategorien entwickelt, die geeignet sind, diese Einsichten angemessen zu artikulieren. Es geht darum, genauer festzustellen, was die „theologische Dimension" der Ökologie und die „ökologische Dimension" der Theologie ist.

Zunächst einmal muss man feststellen, dass es ein semantisches Problem gibt. Schon die Worte Ökologie und Theologie sind mehrdeutig. Zum Beispiel gibt es heute eine große Anzahl von Ausdrücken wie Ökosystem, Ökotechnologie, Ökotourismus, Ökologismus, Ökofeminismus; oder man spricht von ökologischer Krise, ökologischem Bewusstsein, ökologischer Politik, ohne dass gründlich darüber nachgedacht würde, was diese Begriffe alles implizieren.

## Von der Etymologie zur Epistemologie

Das Präfix „öko-" kommt aus der griechischen Wurzel *„oikos"*, was „Haus" oder „Heimstätte" bedeutet. Manche zeitgenössische linguistische Studien präzisieren, dass *„oikos"* nicht bloß das physische Gebäude, in dem man wohnt, bedeutet, sondern auch die im Haus gelebten Beziehungen, welche die Identität einer Familie konstituieren. Der im Wort Ökologie enthaltene *„logos"* bezieht sich darauf, dass über etwas geforscht, abgehandelt oder argumentiert wird, und es impliziert den systematischen Gebrauch des Verstandes zur Formulierung von Worten, die eine bestimmte Wirklichkeit beschreiben.

Der Ursprung des Wortes „Ökologie" geht zurück auf den deutschen Biologen Ernst Haeckel, der die Worte *„oikos"* und *„logos"* miteinander verband, um damit Bezug zu nehmen auf die Gesamtheit der die Ökonomie der Natur betreffenden Erkenntnisse, auf die Erforschung aller Beziehungen des Tieres sowohl zu seiner anorganischen als auch zu seiner organischen Umwelt einschließlich vor allem der freundschaftlichen oder feindlichen Beziehungen zu den Tieren und Pflanzen, mit denen es direkt oder indirekt in Berührung kommt. Mit einem Wort gesagt: Die Ökologie ist das Studium aller komplexen wechselseitigen Beziehungen, von denen Darwin als den Bedingungen des Kampfes ums Dasein spricht.

Von dieser ersten Definition an bis heute sind verschiedene Abwandlungen des Begriffs „Ökologie" vorgestellt worden, bei denen drei Faktoren als Leitgedanken dienten:

- die Erkenntnis, dass der Mensch in das Netz der anderen Lebewesen eingebunden ist, weil er sich auf „feindliche" oder „freundschaftliche" Weise der Lebenswelt zuwendet. Dies verpflichtet zum Dialog zwischen Natur- und Gesellschaftswissenschaften.
- das Aufkommen neuer Begriffe wie „Umwelt" (Jakob von Uexküll 1919) und „Ökosystem" (Tansley 1935). Das Wort „Umwelt" bezieht sich auf die Art und Weise, wie Lebewesen ihre Umgebung wahrnehmen. Und dies bestimmt ihr Verhalten und ihre Überlebensmöglichkeit. Das Wort „Ökosystem" ist ein Kompositum aus dem Ausdruck „ökologisches System" und wird verwendet, um die Gesamtheit nicht nur der Organismen, sondern auch der anderen physischen Faktoren, welche die Umwelt bilden, zu beschreiben.
  Der Begriff „System" ist von dem griechischen Verb *„synistánai"* abgeleitet, was „verbinden" bedeutet. Die förmliche Einführung des Begriffs System geht zurück auf die um 1940 entwickelte „Allgemeine Systemtheorie" des Biologen Ludwig von Bertalanffy (1949), der das Verständnis von Systemen über die von Mathematikern erforschten physischen Systeme hinaus ausweitete, indem er den Blick auf den Organismus als eine von seiner Umwelt untrennbare Einheit richtete, die daher bei ihrer Erforschung nicht als isolierte Größe betrachtet werden könne. Dies führte zum Entstehen einer anderen Logik des Verständnisses des Lebens, zur „Öko-Logik".
- die Dimension des Maßstabes von *„oikos"*, insofern damit nicht nur der Lebensraum einer Spezies, sondern der planetarische und kosmische Charakter

des Lebens gemeint ist. So blieb die Ökologie nicht nur die Beschäftigung mit den Beziehungen innerhalb des Lebensraumes der Tiere, sondern richtete sich auf die wechselseitigen Beziehungen zwischen allen Lebewesen innerhalb dieses Hauses, den wir den Planeten Erde nennen.

## Die Ursachen der ökologischen Krise

Seit der *Club of Rome* sein Memorandum *Die Grenzen des Wachstums* veröffentlicht und die UNO 1972 zum ersten Gipfeltreffen über die menschliche Umwelt nach Stockholm eingeladen hatte, kam es öfters als bisher zu Auseinandersetzungen über die Bevölkerungsexplosion und über den verstärkten Einfluss der Menschheit auf die Umwelt, sodass „Ökologie" zu einem Wort des alltäglichen Gebrauchs wurde, das aber gleichzeitig vielfach in unterschiedlichem Sinn verwendet und interpretiert wurde.

In diesem Rahmen gibt es viele Bemühungen, die unterschiedlichen Strömungen zu klassifizieren. So entwirft z.B. Félix Guattari (1989) drei unterschiedliche Konzeptionen von Ökologie:

- das naturwissenschaftliche Verständnis, das sich auf die Beziehungen zur natürlichen Umwelt bezieht;
- das soziale Verständnis, das sich auf die Beziehungen innerhalb der Gesellschaft bezieht;
- das mentale Verständnis, das sich auf das subjektive Verhalten des Menschen bezieht.

Leonardo Boff (1995) fügt noch ein weiteres Verständnis hinzu, das er „integrale Ökologie" nennt. Und er versteht die drei erstgenannten Konzeptionen aus einer religiösen Sicht, d.h. aus der Rückbindung an Gott als das Große Geheimnis, als die Quelle des Lebens.

Roy H. May (2002) nennt fünf in der hermeneutischen Debatte mögliche Modelle:

- die konventionelle Ökologie, die sich auf technologische und ökonomische Kriterien gründet, indem sie die Natur in ihrem instrumentellen Wert, als Ressource und Kapitalquelle betrachtet;
- die Verwalter-Ökologie, abgeleitet von dem biblischen Bild, wonach Gott die Leitung des *„oikos"* dem Menschen überträgt;
- die soziale Ökologie, die aus Sorge um die Gerechtigkeit die sozialen, ökonomischen und politischen Probleme mit der Krise der biophysischen Umwelt in Bezug setzt;
- die Tiefenökologie, welche die Wertvorstellungen der Moderne kritisiert und auf eine Biozentrik setzt, d.h. auf die Gleichbewertung jeder Form von Leben;
- die Integration der ökologischen Bemühungen in die feministische Bewegung und in die Befreiungstheologie; sie mündet schließlich in das Entstehen des Ökofeminismus und der lateinamerikanischen Ökotheologie.

Eine derart unterschiedliche Vielfalt von Weisen, Ökologie zu verstehen, entspricht den ungezählten Erklärungen der Krise, welche die Menschheit und alle

Arten von Leben auf diesem blauen Planeten, den wir Erde nennen, betrifft. In dem Maße, wie immer tiefer greifende Ursachen erkennbar werden, werden auch Dimensionen und Grundzüge dieser „neuen" Ökologie sichtbar. So entspricht der technischen und ökonomischen Deutung eine Ökologie, die technologische Lösungen betont. Eine soziale Ökologie bewegt sich mehr in Richtung der Kritik an den gesellschaftlichen Strukturen und am Typus der derzeitigen Zivilisation. Die Tiefenökologie greift das Thema der Wertvorstelllungen auf, indem sie ethischen, moralischen, spirituellen und religiösen Betrachtungsweisen Raum gibt. Hier ist ein Übergang von dem, was man eine auf die Außenwelt gerichtete Ökologie nennen könnte, auf eine auf das Innere des Menschen gerichtete Ökologie.

## Ökologie: Von der Wissenschaft zum Paradigma

Aus der Sicht der Wissenschaften gesehen, trägt die Ökologie dazu bei, die Natur zu verstehen und die Wirklichkeit zu interpretieren, indem sie Antwort gibt auf die Frage nach den Folgen unseres Handelns und erklärt, warum geschieht, was geschieht. Die Sachverständigen für Ökologie leisten der Menschheit einen großen Dienst, wenn sie versuchen, die Struktur, die Dynamik und die Funktionsweise der Ökosysteme zu erklären. Andere Menschen und Gruppen machen dann Gebrauch von diesen wissenschaftlichen Daten, um neue Techniken zu entwickeln, welche die nachhaltige Existenz des Lebens auf unserem Planeten ermöglichen. Von hierher speisen sich die „ökologistischen" Bewegungen (die sich mehr für Schutz und Bewahrung der Natur einsetzen) und die „ambientalistischen" Bewegungen (die sich mehr der Debatte über Modelle der Entwicklung und den ökonomischen, politischen und kulturellen Komponenten widmen).

Etwas ganz anderes ist es, von Ökologie als einem großen Paradigma, dem ökologischen Paradigma, zu sprechen. Das bezieht sich dann auf einen Komplex von philosophischen Voraussetzungen, der die Möglichkeit bietet, die Wirklichkeit in den Blick zu nehmen und zu deuten. In diesem Sinn ist der Vorschlag von Edgar Morin (1999) zu verstehen, das Denken zu „ökologisieren"; ebenso der Beitrag von Gregory Bateson (1973) bezüglich der Kultivierung einer mentalen Ökologie.

Das *III. Weltforum für Theologie und Befreiung*, das Anfang 2009 in Belém (Brasilien) zum Thema „Wasser, Erde, Theologie für eine andere Welt" stattfand, war

*Der Autor*

*Alirio Cáceres Aguirre ist Ständiger Diakon der Erzdiözese Bogotá, Kolumbien und Umweltchemiker mit einem Ingenieurgrad, Magister der Theologie mit Schwerpunkt Religionspädagogik, Mitglied von Amerindia-Colombia. An der Päpstlichen Universität Javeriana ist er Dozent und Mitglied einer Forschungsgruppe zum Thema „Ökotheologie". Er berät Projekte zu den Themen Umwelt, Erziehung und Pastoral. Veröffentlichung u.a.: Educación Religiosa Escolar (Bogotá 2008). Anschrift: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Carrera 5 numero 39-00, Edificio Arrupe-piso 2, Bogotá, Kolumbien. E-Mail: acaceres@javeriana.edu.co.*

bestimmt von der Tendenz, für eine integrale Ökologie zu optieren und diese nicht so sehr als eine isolierte Wissenschaft zu betrachten, sondern als ein großes Paradigma zum Verstehen der Dynamik und der Beziehungen des Lebens.
Kurz gesagt: Die Ökologie besteht nicht nur im Studium der Beziehungen zu jener anderen nichtmenschlichen Wirklichkeit, die unser biologisches Umfeld bildet, das im allgemeinen Natur genannt wurde, sondern sie bezieht sich auf viel mehr, nämlich auch auf die kulturelle (soziale, wirtschaftliche, politische und religiöse) Dynamik, auf die ihr zugrundeliegenden Vorstellungen, auf die Vernunftgründe, die sie stützen, auf das ganze Bündel von Denkbildern, welche die Beziehungen zu sich selbst, zu den anderen Menschen, zu allem anderen und zu Gott (oder dem Bild, das man von der Transzendenz oder dem Sinn des Lebens hat) beschreiben.
Das neu entstehende ökologische Paradigma geht davon aus, dass die Natur Subjekt ist, dass sie „jemand" (Mutter Erde, Schwester Erde, Gaia etc.) ist und dass wir Menschen ein Teil von ihr sind. Darüber hinaus überwindet die vom Glauben geprägte Sichtweise die Mentalität, das, was existiert, als „natürliche Ressource" zu betrachten; auf diese Weise schafft sie Raum für dessen Wert in sich als Schöpfung und stellt so eine Beziehung zum Schöpfergott her. Innerhalb dieser Atmosphäre tauchen Stimmen auf, die die Anklage erheben, dass die ökologische Krise ihre Wurzeln in der jüdisch-christlichen Tradition habe (White 1967), ein moralisches Problem darstelle (Johannes Paul II. 1989), auf den Verlust der „Rückbindung" zurückzuführen sei (Boff 1995) und die Folge einer Krise der Wahrnehmung und damit der Spiritualität sei (Capra 1996). Man entwirft das Profil der Ökotheologie als einer Einheit von Empfinden, Denken und Handeln im Hinblick auf die Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung: Öko-theologie als *logos* (Wort) über *theos* (Gott) in wechselseitiger Beziehung mit dem *oikos*.

## Umweltphilosophie und Ökotheologie

Die Trilogie *„logos", „theos", „oikos"* weist hin auf ein Wissen von den Beziehungen Gottes zum Haus der Schöpfung, und sie steht für die Sorge um das Zusammenleben in diesem Haus. Einen Diskurs über Gott zu führen steht unter einem sehr hohen Anspruch, denn „Gott ist nicht das Monopol irgendeiner menschlichen Tradition; weder der theistisch genannten noch der ‚gläubig' genannten. Er ist auch nicht ‚Objekt' irgendeiner Denkschule. Ein Diskurs, der Gott in irgendeine Ideologie einsperren wollte, wäre sektiererisch" (Panikkar 1995, 12).
Die Bezugnahme auf Gott geschieht in metaphysischen Begriffen, da ja das Wort „Gott" weniger ein Begriff als vielmehr ein Symbol ist, das durch eine bestimmte Kultur vermittelt ist und das immer auf eine konkrete Lebenserfahrung zurückgeht. Darum muss anerkannt werden, dass das Große Mysterium auf dem Hintergrund bestimmter Denkweisen, Modelle und Vorstellungen von Gott angesprochen wird, und dies bewirkt, dass die Gottesbilder immer parteilich, also einseitig sind.

Wenn man daher die Frage nach Gott in die Ökologie einführt, um eine Ökotheologie zu betreiben, nimmt man Bezug auf den Sinn des Lebens und das rechte Verständnis des Kosmos, sodass man notwendigerweise einige Fragen der Umweltphilosophie übernehmen muss, weil die Wirklichkeit, die wir Gott nennen, sich nicht trennen lässt von der Wirklichkeit des Menschen oder der Erde. Die beiden ersten Fragen lauten:

- Ist der Mensch Teil der Natur oder nicht?
- Ist die Natur Objekt oder Subjekt?

Wie auch immer die Antwort lauten mag: Sie muss Folgen haben für die Formung des theologischen Denkens.

Der Mensch „ist" Natur, er steht nicht außerhalb der Natur. Die Genetik behauptet, dass der Mensch eingebunden sei in die Kette der Entwicklung und dass er mit allen Lebensformen verwandt sei. Zweifellos wird man bemerken, dass es einen Unterschied ausmacht, ob man sich als Teil von *Gaia* empfindet (das heißt, dass es eine innerste Verbindung zur Natur gibt) oder ob man die Natur Mutter Erde nennt (eine Kindheitsbeziehung) oder aber Schwester Erde (also eine geschwisterliche Beziehung). Die kennzeichnenden Unterschiede dieser Verständnisweisen von Beziehung dürfen nicht auf die leichte Schulter genommen werden, denn sie definieren verschiedene Typen einer Umweltethik und bilden die Grundlage für die Weise, wie Ökotheologie verstanden wird.

Wenn man nach dieser Logik selbstverständlich den Ausdruck „natürliche Ressourcen" ablehnt, dann ist es auch nicht statthaft, von „menschlichen Ressourcen" zu reden. Auf dem *Weltforum für Theologie und Befreiung* 2009 wurde die Tendenz sichtbar, den inneren Wert der Natur höher zu veranschlagen als ihren instrumentellen Wert. Dies beweist, dass es eine starke Bewegung gibt, die sich gegen den in den zwischenmenschlichen Beziehungen und in der Beziehung zur Natur herrschenden Utilitarismus wendet.

Außerdem behauptet der Glaube, der als Antwort auf den sich offenbarenden und sich selbst mitteilenden Gott entsteht, das Wesen der Natur bestehe darin, dass sie „Schöpfung" ist. Deshalb ist die Kategorie „Schöpfung" für die ökotheologische Arbeit von größter Wichtigkeit. Tatsächlich kennzeichnet das Verständnis der Natur als Schöpfung einen wesentlichen Unterschied zu allen anderen Verständnisweisen. Man kann den Menschen jetzt nicht mehr als „das eine hier" und die Natur als „das andere dort" verstehen, denn sowohl wir Menschen als auch die Natur sind Schöpfung.

Zu behaupten, alles was existiert, sei Schöpfung, führt hin zu einem Schöpfergott. Aber zu welcher Art von Schöpfergott? Was die jüdisch-christliche Tradition betrifft, nennt Campbell (2000) drei Modelle:

- die nicht geführte Schöpfung: Gott ist ein Nichtverantwortlicher, der die Welt erschafft und sie dann ihrem zufälligen Schicksal entsprechend laufen lässt;
- die geführte Schöpfung: Gott ist eine Art von Puppenspieler, der den Weg, den das Universum nimmt, bis in die kleinsten Details vorherbestimmt;
- die gewagte Schöpfung: Gott fährt fort zu schaffen, „von innen her" und „von unten her", indem er am Werden der Welt solidarisch Anteil nimmt.

Wo aber ist dieser Schöpfer? Ist er der Welt transzendent, ist er außerhalb der Geschichte? Ist er der Welt immanent, ist er innerhalb der Materie? Oder ist er, wie Boff sagt, transparent und daher sowohl immanent als auch transzendent? In diesem Fall wäre die Schöpfung ein göttliches Sakrament, *schechiná*, Wohnung Gottes (Moltmann 1996).

Beim *Weltforum für Theologie und Befreiung* 2009 ging die Tendenz dahin, zu erkennen, dass Gott in seiner Schöpfung anwesend ist und Wasser, Erdboden, Luft und Feuer bewohnt. All dies gehört zur Diskussion über den Pantheismus (alles ist Gott) und über den Panentheismus (*in* allem ist Gott). Das epistemologische Verständnis der Weise der Beziehung zwischen dem Schöpfergott und seiner Schöpfung hat Konsequenzen für die Weise, wie man Ökotheologie treibt und für die Sinngebungen, die daraus abgeleitet werden.

Das Verständnis der Schöpfung als *„oikos"* hat aber auch seine Grenzen. Aus Kreisen des „Ökofeminismus" wird Kritik an der Metapher des Hauses geübt, und zwar wegen seines patriarchalischen, äußerlichen und utilitaristischen Sinngehaltes. Sallie McFague (1987, 1993) schlägt die Metapher „Schöpfung als Leib Gottes" vor. Wir alle sind Teile des göttlichen Leibes, und darin wurzelt die heilige Dimension der Sorge für diesen Leib. Beim *Weltforum für Theologie und Befreiung* bestanden einige Teilnehmer nachdrücklich auf dieser leiblichen Dimension der Schöpfung, wodurch sich ein weiteres Feld der Erkenntnis und der Debatte eröffne. Vielleicht sei der Begriff „Ökologie" auch nicht mehr angemessen, um das Handeln, zu dem wir auffordern, zu benennen. Daher werde die Ökotheologie auf eine irrige Einstellung gegründet. Sie sei nicht das, was das Objekt der Untersuchung oder die Fragestellung verändert; was Änderung bewirken würde, seien die epistemologischen Vermittlungen zur Deutung des Lebens, zum Erklären und Verstehen dessen, was geschieht, warum geschieht, was geschieht, und was Gott mit dem zu tun hat, was geschieht.

## Ökologie und Gottesbilder

Darum ist es der Mühe wert, zu bedenken (und dies bedeutet bereits, Ökotheologie zu treiben!), welche Konsequenzen es hat, wenn wir uns die Idee zu eigen machen, dass wir nicht bloß den Leib Gottes bewohnen, sondern dass wir Teil des Leibes Gottes sind. In diesem Rahmen müsste z.B. das Bild eines Hauses erforscht werden, oder denken wir uns nur, wir wären im Mutterschoß (Susin 2008). In eben diese Linie ordnen sich die Bilder Gottes ein, Gottes als des Kämpfers, des Verkünders, des solidarisch Handelnden, des Freundes, des Vaters, der Mutter, auch die Metapher von Gott als dem Ökosystem, als dem Ergebnis dessen, was die Ökologie zur Theologie beiträgt (mehr zu einer Theoökologie als zu einer Ökotheologie). Ein Gott, der verstanden wird als Ökosystem der Liebe, d.h. als ein grenzenloses Netz von Liebesbeziehungen. Ein offener Gott, stets in Bewegung, stets in Beziehung. So könnte man mit Torres Queiruga (2003) sagen, dass Gott nicht so sehr Liebe (Substantiv!), sondern

Lieben (Verb!) ist. Gott ist Bewegung, Dynamik, wechselseitige Beziehung. Gott „ist" liebend, und indem er liebt, rettet er, erschafft er aufs Neue. Das soll heißen: Gott ist unaufhörlich Schöpfung wirkend. Gott ist in dem Maße der Seiende, wie er Liebesbeziehungen hat, indem er eine Art Lebenssphäre erzeugt, die uns umgibt. Könnte es dies sein, was Paulus in seiner Rede auf dem Areopag meint, wenn er sagt: „In ihm leben wir, in ihm bewegen wir uns und in ihm sind wir" (Apg 17,28f)?

Das hat zur Konsequenz, dass wir unsere Vorstellung von Gott umgestalten. Es ist etwas anderes, ob wir ihn als „den Anderen" oder „die Andere" (als Person, Vater, Mutter, Freund/Freundin) verstehen oder als den uns umgebenden Lebensraum, ein Milieu, ein Gewebe, als so etwas wie das Wasser, das alles Leben in einem Teich durchwirkt. Wenn dies so wäre, würde die Ökotheologie sich nicht bloß mit den Problemen der baulichen Struktur jenes Hauses, das wir Erde nennen, befassen, sondern mit den Liebesbeziehungen in seinem Innern. Wo Liebe gelebt wird, dort ist Gott. Gott existiert, wo Liebe ist. Die Liebe ist immer eine Beziehung. Die Ökotheologie würde sich also mit der Ökologie der Liebe befassen. Aus allen unterschiedlichen Varianten in den epistemologischen Voraussetzungen zu den Themen „Gott", „Mensch", „Schöpfung" lassen sich leicht die Gründe ableiten, warum es nicht nur eine einzige Ökotheologie gibt. Man müsste daher von Ökotheologi*en* reden.

So nennt Rosemary Radford Ruether (1993) drei Strömungen:

- die Thesen von Matthew Fox, die ihr Zentrum in einer Spiritualität der Schöpfung haben;
- den gläubigen Evolutionismus Pierre Teilhard de Chardins;
- die Prozesstheologie Alfred Whiteheads.

K. C. Abraham (1994) dagegen gibt einen Überblick über die christlichen Positionen zum Thema Schöpfung, indem er folgende Modelle nennt:

- das asketisch-monastische Modell;
- das sakramental-eucharistische Modell;
- das an Befreiung und Solidarität orientierte Modell.

Angesichts dieser bunten Streulage von Positionen entwirft Panikkar (1994) die kosmotheandrische Intuition als Kritik an der westkirchlichen Begriffstrennung der Trilogie Gott-Welt-Mensch, und er schlägt einen ganzheitlichen Blick auf das Leben vor. So würde das Paradigma, das den Aufbau einer Ökotheologie leitet, sich radikal ändern hin zu der Weise, wie Gott „ist" und wie er in der Natur „wirksam ist"; und zu dieser Natur gehört auch der Mensch. In dieser Anordnung der Ideen ist es aufgrund des komplexen Charakters der Wirklichkeit, den die Ökologie uns vor Augen geführt hat, erforderlich, die logischen Regeln des linearen Denkens zu überwinden, um zu einem ganzheitlichen Denken zu gelangen und auf die Suche zu gehen nach einer Vision, die das Ganze mit seinen Teilen und die Teile mit dem Ganzen verbindet. Mittlerdienste tun könnte dabei die allgemeine Theorie der Prozesse und Systeme und das Verfahren interdisziplinärer und transdisziplinärer Arbeit.

Aus diesem Grund muss man sich helfen lassen von den Erklärungen, welche die

empirisch-analytischen Wissenschaften anbieten, und diese ins Gespräch bringen mit den Interpretationen der hermeneutischen und emanzipatorischen Wissenschaften.

So wird die Theologie wird mit der Arbeit der Sinnsuche, im aufmerksamen Hören auf den Gott, der Liebe ist, der sich in seiner Schöpfung selbst mitteilt, ihre spezifische Rolle finden. Auf diese Weise wird die Theologie ihren Platz einnehmen als Vermittlerin (Lonergan 1972) zwischen dem von der derzeitigen ökologischen Krise gekennzeichneten kulturellen Muster einerseits und dem Angebot des aus dem Evangelium erwachsenden Lebens und all jenen Lebenserfahrungen, die zur Wirklichkeit der kosmischen Gemeinschaft hinführen, andererseits.

Eine derartige Ökotheologie ist nicht ausschließlicher Besitz irgendeiner besonderen Religion. Die globalen Kennzeichen der Krise laden ein zu einer Reflexion im Rahmen eines Pluralismus der Religionen, d.h. zu einer „makroökumenischen" Betrachtungsweise, wobei man sich daran erinnern sollte, dass das Wort „Ökumene", verstanden als Einheit in der gesamten bewohnten Welt von derselben Wurzel *„oikos"* abgeleitet ist, aus der auch die Worte „Ökologie" und „Ökonomie" entstanden sind.

Etwas anderes ist es, dass jede religiöse Erfahrung auf die Suche nach ihren eigenen „Ökoquellen" geht, indem sie Besonderheiten Raum gibt wie z.B. einer christlichen, einer muslimischen oder jüdischen Ökotheologie, um nur die monotheistischen Traditionen zu nennen. Der Horizont der Ökotheologie aber ist die Reflexion auf die Trias Gott-Natur-Mensch, eine Reflexion auf der Suche nach einer immanent-transzendenten Sinngebung.

Auch so muss man noch demütig die Grenzen der Glaubenserkenntnis anerkennen, denn um *über* Gott zu sprechen, muss man *mit* Gott sprechen, muss man in Gemeinschaft, im Dialog, in einer Suchbewegung leben, muss man offen sein für den Gott, der Liebe ist. In diesem Sinn ist die Theologie der zweite Schritt nach einer Phase der Stille, wie Gustavo Gutierrez (1996, 82) und Raimon Panikkar (1994, 7) sagen. Die Spiritualität ist die Grundlage der Theologie. Ohne Spiritualität gibt es keine Theologie. Umgekehrt aber gilt: Eine Theologie ohne umgestaltendes Handeln bleibt steril und unwirksam.

In der ökotheologischen Zuwendung zur Welt sind die Schönheit, der Schmerz, das Erlebnis der Leere, die Liebe und die Befreiung einige der Kräfte, die den Kontakt zum Großen Geheimnis ermöglichen. Die dramatische Zerstörung der Ökosysteme, die Agonie der Armen ohne Wasser, ohne Land oder ohne die zu einem menschenwürdigen Leben erforderlichen gesundheitlichen Voraussetzungen, die Anhäufung der Reichtümer in den Händen einiger weniger, die Bedrohung durch Nuklearwaffen und chemische Produkte, die Unsicherheit angesichts der Auswirkungen von Klontechnik und genveränderten Nahrungsmitteln stehen heute im Gegensatz zum Farbenspiel des Tukan und des Ara, zum strahlenden Glanz der Wasserfälle oder zum unberührten Weiß der Schneefelder, zum Brausen der Winde in den Gebirgen, zu Erntesegen von Mais und Maniok, zur Faszination des Atoms und zum Staunen angesichts der Doppelhelix des DNS-

Moleküls oder der Ekstase, welche die Sternbilder und Galaxien auslösen können. Im Grunde genommen führt jede Beziehung zu Gott, jede Beziehung verweist auf die Liebe, den letztgültigen Sinn des Daseins, die Lebenskraft des Großen Geheimnisses.

Wenn das theologische Denken der zweite Schritt ist und die Theologie der Befreiung die Praxis als Ausgangspunkt nimmt, dann hat das befreiende Handeln eine spirituelle Komponente. Dann versteht man, dass die Spiritualität nicht ein weiterer rationaler theologischer Traktat ist, der von der Moral abgeleitet ist, und er ist auch nicht nur ein Teilabschnitt des Lebens, sondern sie ist Heiliger Geist, der wie ein Kraftstrom aus den Wurzeln der Theologie hervorquillt. Deswegen muss man von der Ökotheologie überwechseln zu der Deutung, welche die Weisheitslehre, die wir *Ökosophie* nennen können, anbietet.

## Von der Ökotheologie zur Ökosophie

In dem Begriff *Ökosophie* werden mehrere Quellen wirksam. Félix Guattari betrachtet sie als Ergebnis dreier Arten von Ökologie (Umweltökologie, soziale und mentale Ökologie). Raimon Panikkar und Arne Naess haben, jeder auf seine Weise, diesen Begriff bearbeitet, der eine mehr im Verständnis der mystischen Theologie, der andere in den philosophischen Kategorien der vertieften Ökologie. Diese Konvergenz eröffnet Wege einer neuen Annäherung an die Wirklichkeit.

Dieser Begriff bedarf zweifellos einer neuen Deutung. Die Ökosophie als die Weisheit des *„oikos"* muss auf zweifache Weise verstanden werden:

- als Verstehen der in der Schöpfung waltenden Weisheit, als Verstehen ihrer Gesetze, die es ermöglichen, in Harmonie mit ihr zu leben;
- als Verstehen der Weisheit, die es ermöglicht, in diesem *„oikos"* zusammenzuleben aus dem größeren Bewusstsein, dass die Erde das gemeinsame Haus der lebenden Menschen und ihr Lebensraum ist.

So gründet sich der Übergang von der Ökotheologie zur Ökosophie auf zwei Betrachtungsweisen:

- auf der Einsicht in die Unzulänglichkeit des „logos", wo es darum geht, gewahr zu werden, was es mit der Liebe auf sich hat, und auf der Einsicht in die Notwendigkeit, das symbolische Denken und das analytische und instrumentelle Denken miteinander zu verbinden;
- auf der Öffnung zu anderen Formen der Weisheit, die aus jahrtausendealten Quellen stammt oder sich in neu entstehenden Gruppen bildet, zu einer Weisheit, die nicht immer als System auftritt und die nicht mit den Maßstäben der westlichen Logik gefasst werden kann.

Auf dem *Weltforum für Theologie und Befreiung* gab es eine Art von Spannung zwischen Ökotheologie und Ökosophie. Da gab es das Bestreben, eine Theologie zu entwerfen, die sich auf die Praxis der Befreiung gründet, die der Option für die Armen entspricht und dabei die Umweltproblematik einbezieht, die ihre Konzepte und Methoden zu einem System ausbaut und den Dialog mit den Erzählungen der

Bibel und der Botschaft von der Gottesherrschaft sucht. Andererseits gab es das Erkennen und Anerkennen der Ökosophien der indigenen und aus afrikanischen Wurzeln stammenden Völker, der Ökosophie, die aus den Gemeinschaften der Landlosen, der Ausgebeuteten, der Verarmten, der von Wassermangel und dem Fehlen der grundlegenden sanitären Versorgung Leidenden kommt. Diese Weisheit neigt dazu, in der mündlichen Tradition verborgen zu bleiben oder sich bloß in Erzählungen und Symbolen Ausdruck zu verschaffen.

Selbstverständlich schließen Ökologie, Ökotheologie und Ökosophie einander nicht aus. Wenn im Christentum Christus als die Weisheit Gottes verstanden wird, dann ermöglicht dies, den Dialog mit anderen Formen der Weisheit zu suchen und engere Bande der Liebe zu knüpfen mit der übrigen Schöpfung als dem Rahmen für ein Zusammenleben in gegenseitiger Achtung und in einer Gemeinschaft von Verschiedenen.

Daher ermöglicht der epistemologische Zirkel, der Affektivität und Vernunft integriert, einen sakramentalen Blick auf die Welt. Es genügt nicht, die Welt mit dem Kopf zu verstehen, man muss sie mit dem Herzen begreifen. Es ist dringend erforderlich, der affektiven Dimension, dem Recht auf Zärtlichkeit wieder Geltung zu verschaffen. Die auf Disziplin und Gewaltlosigkeit gegründete Mystik, die Solidarität, die dem Mitmenschen zugewandte Dienstbereitschaft und das Mitleid bilden die Stützpfeiler für das Suchen nach allen Formen von Zusammenwirken und für die Schaffung der Voraussetzungen für eine ökologische Ethik, die für dauerhafte Lebensmöglichkeiten sorgt, zur größeren Ehre Gottes, die nichts anderes ist als der Mensch, insofern er in vollkommener Harmonie mit der Schöpfung lebt.

*Literatur*

Abraham, K. C. 1994: *A Theological Response to the Ecological Crisis,* in David G. Hallman (Hg.), Ecotheology: Voices from South and North, Maryknoll, NY.

Bateson, Gregory 1973: *Steps to an Ecology of Mind,* London.

Bertalanffy, Ludwig von 1949: *General System Theory,* in: Biologia Generalis 1 (1949), 114-129.

Boff, Leonardo 1995: *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres,* Petrópolis; deutsch: *Schrei der Erde, Schrei der Armen,* Düsseldorf 2002.

Cáceres Aguirre, Alirio 2008: *Presupuestos epistemológicos y criterios metodológicos para una Pastoral Ecológica Pertinente,* Bogotá.

Campbell, Anthony F. 2000: *Evolutionstheorie und biblische Schöpfungslehre,* in: CONCILIUM 36 (2000/1), 81-91.

Capra, Fritjof 1996: *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems,* New York.

Guattari, Félix 1989: *Les trois écologies,* Paris; deutsch: *Die drei Ökologien,* Wien 1994.

Gutiérrez, Gustavo 1996: *Lengaje teológico: plenitud de silencio,* in: Paginas 21, Nr. 137.

Haeckel, Ernst 1866: *Allgemeine Morphologie der Organismen,* Berlin.

Johannes Paul II. 1989: *Message for the Celebration of the World Day of Peace,* 1. Januar 1990, Vatikanstadt 1989.

Lonergan, Bernard 1972: *Method in Theology*, New York.

May, Roy H. 2002: *Etica y Medio Ambiente: Hacia una vida sostenible*, San José de Costa Rica.

McFague, Sallie 1987: *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia.

McFague, Sallie 1993: *The Body of God: An Ecological Theology*, Minneapolis.

Moltmann, Jürgen 1996: *Sobre la teología ecológica*, in: Paginas 21 (1996), Nr. 141.

Moltmann, Jürgen $^{3}$1983: *Gott in der Schöpfung*, München.

Morin, Edgar 1999: *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris.

Panikkar, Raimon 1994: *Ecosofía para una espiritualidad de la tierra*, Madrid.

Panikkar, Raimon 1995: *La experiencia de Dios*, Madrid.

Radford Ruether, Rosemary 1993: *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco; deutsch: *Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*, Luzern 1994.

Susin, Luiz Carlos 2008: *Mãe Terra que nos sustenta e governa: por uma teologia de sustentabilidade*, in: Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Hg.), Sustentabilidade da vida e espiritualidade, São Paulo, 191-214.

Torres Queiruga, Andrés 2003: *A imaxe de Deus na nova situación cultural*, in: Encrucillada 27 (2003), 221-243.

White, Lynn Jr. 1967: *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in: Science 155 (1967), 1203-1207, wiederabgedruckt in: D. Van De Veer/C. Pierce (Hg)., Environmental Ethics and Policy Book, Belmont, CA 1994, 45-51.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Umwelttheologien als Prozesse der Ekklesiogenese und des gemeinsamen Urteilens

Jacques Haers

Ökologische Herausforderungen, deren wichtigste Faktoren in unseren Tagen der Klimawandel und der Energieverbrauch sind, sind *glokale* (global/lokal) Gegebenheiten. Obwohl wir ihre Auswirkungen in unserem unmittelbaren Kontext erfahren, betreffen sie den gesamten Planeten. Deshalb wäre es kurzsichtig, uns lediglich auf unsere lokale Realität zu beschränken, ohne die globale Perspektive in den Blick zu nehmen. Nichtsdestoweniger ist die Art, wie wir diese Herausforderungen sehen, durch den lokalen Kontext bedingt: Brasilianer, Indonesier,

Australier, Somalier, Kanadier und Europäer nehmen die Dinge unterschiedlich war. Ich bin ein westeuropäischer römisch-katholischer Theologe und bewohne eine der wohlhabendsten Regionen des Planeten, die ökologisch gesehen auf untragbar großem Fuß lebt. Mir ist bewusst, dass ich in diesem Bereich sehr behutsam auftreten sollte, doch ich weiß auch, dass die europäische Geschichte des vergangenen Jahrhunderts uns einige kostspielige und wertvolle Lektionen lehrt, die den Theologen vielleicht von Nutzen sein könnten, wenn sie sich mit den globalen Umweltherausforderungen unserer Tage auseinandersetzen. Aus dieser Haltung heraus möchte ich einen Beitrag leisten und hoffe, dass meine Theologenkollegen aus anderen Weltgegenden meine Wissenslücken korrigieren werden. Ich werde im Folgenden vier Lektionen der europäischen Geschichte herausarbeiten, die ich für wichtig halte.

*Erstens* wissen die Europäer um die Ambivalenz von Strukturen und Mustern der Gewalt, die man selbst verursacht hat und aufrechterhält, obwohl man gleichzeitig in ihnen gefangen ist. Das gilt für einen Großteil der Gewalt, die in den vergangenen hundert Jahren in Europa geherrscht hat: zwei Weltkriege, die entsetzlicher waren als alles, was Menschen sich jemals hätten vorstellen können; mörderische politische Regime, die als Ideale eines besseren Lebens aus dem sozialen Chaos hervorgingen; soziale Ungerechtigkeit, die man als notwendige Voraussetzung der wirtschaftlichen Entwicklung legitimierte; koloniale Ausbeutung, die beschönigend als Ausbreitung von Zivilisation dargestellt wurde; und die neokolonialen Allüren der Festung Europa in einer globalisierten Welt - das alles sind Belege für vielschichtige und heimtückische Strukturen der Gewalt. Es überrascht nicht, dass Fragen der Schuld und Verantwortung in Europa regelmäßig an die Oberfläche steigen, während die Menschen zur gleichen Zeit den Strukturen der Gewalt, die außer Kontrolle geraten zu sein scheinen, mutlos und ohnmächtig gegenüberstehen. Sicherlich ist es oft so, dass Einzelpersonen bis zu einem gewissen, jeweils unterschiedlichen Grad zur Verantwortung gezogen werden können und sollen, doch die Situation ist komplexer und tragischer. Die Menschen fühlen sich von Strukturen der Gewalt überwältigt, die sich ihrer Kontrolle entziehen, sie entmachten, sie beherrschen und sie umgarnen. In dem aufschlussreichen Essay *Nach zehn Jahren,* der am Anfang seiner Gefängnisbriefe steht, beschreibt Dietrich Bonhoeffer die notwendige Fähigkeit der Unterscheidung in Situationen, wo der Mensch perversen, bösen Strukturen, die sich selbst als wünschenswert und moralisch gut darstellen, machtlos gegenübersteht. Natürlich darf bei aller tragischen Ambivalenz niemals zugelassen werden, dass die Stimmen derer, die Gewalt erleiden, unterdrückt werden.

*Zweitens* versuchen Europäer heute ihre Konflikte zu lösen, indem sie sich in gemeinschaftlichen Projekten engagieren, die sie in die Realität eines neuen gemeinsamen Lebens einbinden. Um von der Gewalt des Krieges zu einem dauerhaften Frieden zu gelangen, haben die Europäer gelernt zusammenzuarbeiten, indem sie die Vielfalt der Kulturen und Sprachen nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung verstehen. Im Herzen des europäischen Einigungsprozesses steht die Schaffung von Gemeinschaft als Weg der Konfliktlösung. Europa hat

diese Lektion innerhalb seiner eigenen Grenzen gelernt; es ist nicht abzusehen, ob es fähig und bereit sein wird, sich in der globalen Welt auf dieselbe Weise zu verhalten und sich in einem weltweiten Gemeinschaftsprojekt zu engagieren. Hier liegt die Chance zu einer gemeinsamen Antwort auf die globalen ökologischen Herausforderungen.

*Drittens* blickt Europa auf eine Geschichte der kolonialen Gewalt gegenüber der nichteuropäischen Welt zurück. Diese Gewalt beruhte auf der Annahme, die eigene Zivilisation und Kultur sei dem Rest der Welt überlegen, wobei man zuweilen auch das Christentum als Argument benutzte. Die Prozesse der Kolonisation und Dekolonisation haben bei den früheren Kolonien und europäischen Kolonialmächten einen bitteren Nachgeschmack und ein tiefes Versöhnungsbedürfnis hinterlassen, das jedoch auf keinen Fall als schlauer Deckmantel für neokoloniale Allüren in einer globalen Welt missbraucht werden darf. Diese Realitäten und Empfindungen müssen berücksichtigt werden, wenn europäische Theologen in globalen und ökologischen Fragen ihre Meinung äußern. Wenn Europa anderen Ländern sein „Umweltevangelium" predigt, wird es immer - und das ist nur verständlich - in den Verdacht geraten, dass es lediglich Machtspiele spielt, um seinen eigenen Wohlstand und seine eigenen Interessen zu schützen.

*Viertens* wäre ein geeintes Europa nicht möglich ohne die Visionen großer Männer wie Jean Monnet, Robert Schuman und Jacques Delors. Ein visionärer Führungsstil - der in diesem Fall darauf ausgerichtet war, weitere Kriege in Europa zu verhindern - gibt den Menschen Hoffnung und Perspektive, ohne jedoch klar definierte Vorlagen zu bieten. Vielmehr weckt er Begeisterung und Energie und zeigt eine Richtung auf, und auch wenn das Ziel noch nicht feststeht, kann diese aufgezeigte Richtung doch als Anreiz dienen, bestehende Haltungen und Handlungen zu formen, in denen die Vision Gestalt annimmt und gleichzeitig klarer zutage tritt. Auf Europa bezogen zielt eine solche Vision auf ein Zusammenleben in wechselseitiger Abhängigkeit ab. Die Europäer setzen diese Vision um, indem sie eine wirtschaftliche und politische Interdependenz schaffen.

Diese vier Lektionen - die Ambivalenz von Gewaltstrukturen, das Engagement in gemeinschaftsstiftenden Projekten, die Überwindung kolonialer Machtspiele und die Notwendigkeit von Visionen - verweisen auf theologische Perspektiven, die in der Auseinandersetzung mit den globalen Umweltherausforderungen unter Umständen hilfreich sein könnten. Diese Herausforderungen sind komplexe Zeichen der Zeit. Sie sind menschengemacht, entziehen sich jedoch unserer Kontrolle und offenbaren

*Der Autor*

*Jacques Haers, geb. 1956, ist Jesuit und unterrichtet gegenwärtig Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Leuven. Dort ist er zugleich Vorsitzender des Centers für Befreiungstheologie. Er ist auch Mitglied des Europa-Büros der Jesuiten in Brüssel (OCIPE – Office Catholique d'Information et d'Initiative Pour L'Europe) und seines ignatianisch-ökologischen Netzwerks. Veröffentlichungen u.a.: Geloften aan de grens (2000), Theology and Conversation (zus. mit P. de Mey, 2004); Postcolonial Europe in the Crucible of Cultures: Reckoning with God in a World of Conflicts (2007). Anschrift: Windmolenveldstraat 44, B-3000 Leuven, Belgien. E-Mail: jacques.haers@theo.kuleuven.be.*

gleichzeitig einen von Gott ergehenden Ruf. Dieser Ruf richtet sich auf die gemeinschaftsstiftenden Prozesse, die wir als *Ekklesiogenese* und gemeinsame Unterscheidung bezeichnen könnten; als Bemühungen, die Verschiedenheiten in unserer Welt auf kreative Weise miteinander zu versöhnen und unsere Machtspiele kritisch zu hinterfragen; und als symbolische und liturgische Ausdrucksformen einer Vision der Hoffnung, die sich theologisch in unseren Vorstellungen von der Schöpfung und vom Himmelreich fassen lässt. Davon soll im weiteren Verlauf die Rede sein.

(a) Die heutigen ökologischen Herausforderungen sind komplexe „Zeichen der Zeit": Es geht in ihnen nicht nur für den Menschen, sondern auch für den Planeten als Ganzes um Leben und Tod, und sie stellen einen zentralen *locus theologicus* dar, in dem eine ermächtigende und lebenspendende Begegnung mit Gott offenbar wird. Ähnlich wie die Europäer Gefangene der von ihnen sowohl verursachten als auch erlittenen Gewalt sind, weil sie zu einer Struktur wird, die sie auf destruktive Weise überwältigt und die sie gleichzeitig weiterhin aufrechterhalten, sind wir heute alle in einer weltweiten Umweltkrise gefangen, die durch menschliches Handeln ausgelöst worden ist und weiter verschärft wird. Denn an den anthropogenen Ursachen der globalen Erwärmung oder daran, dass unser vom Wettbewerb bestimmter unstillbarer Hunger nach Energie und natürlichen Ressourcen von einer unverantwortlichen Habgier zeugt, kann es keinen Zweifel geben. Auf globaler Ebene, soviel steht fest, ist der Konsumismus des sogenannten westlichen Lebensstils langfristig untragbar. Überdies ist es eine völlig inakzeptable Ungerechtigkeit, dass einige wenige sich diesen Lebensstil auf Kosten anderer leisten. Die Natur oder Umwelt ist so sehr strapaziert worden, dass sie neue Wege geht, um das globale Gleichgewicht wiederherzustellen, und diesen Prozess können wir nicht kontrollieren. Es ist ein grausames Paradox, dass die Ärmsten unter uns, die am wenigsten in der Lage sind, den Folgen der ökologischen Veränderungen zu begegnen, am stärksten unter einer Krise leiden werden, die durch die Lebensstile der Reichsten unter uns verursacht worden ist. Die Veränderungen, die sich gegenwärtig in der Natur vollziehen, sind komplex, facettenreich, gefährlich, übersteigen unser alltägliches Vorstellungsvermögen und geraten außer Kontrolle. Sie haben weitreichende soziale Auswirkungen und werden das Erscheinungsbild der Erde auch in physischer Hinsicht verändern. Die klassische Mixtur, mit der wir solche Probleme normalerweise lösen - eine Kombination aus wissenschaftlichen und technologischen Rezepturen, die durch wirtschaftliche, politische und militärische Maßnahmen ergänzt werden - wird dieses Mal nicht greifen. Wir müssen uns bewegen und unsere Lebensweise verändern, und das erfordert auch bestimmte spirituelle Einstellungen, wie sie beispielsweise in den Ordensgelübden enthalten sind. Um ihre Überlegungen zu Sünde, Leid und Hoffnung zu vertiefen - und dabei ein neues Gleichgewicht der Verantwortung und Rechtfertigung in den Strukturen des Bösen in Betracht zu ziehen - werden die Theologen sich auf seriöse fächerübergreifende Forschungen stützen und beispielsweise die Arbeit des Weltklimarats mit dem Denken eines

Soziologen wie Zygmunt Bauman sowie mit theologischen und spirituellen Perspektiven kombinieren müssen.
Wir wissen auch, dass schon jetzt dramatische ökologische Veränderungen im Gang sind. Ein seriöses globales Krisenmanagement ist unvermeidlich geworden. Theologisch gesprochen erfordert unsere Inkarnation in die Welt - die darin besteht, dass wir uns auf die Wirklichkeit unseres Planeten einlassen, indem wir die Grundlagen für ein nachhaltiges Zusammenleben unter den Menschen und mit der Natur schaffen - konkrete und gemeinsame Entscheidungen darüber, wie man auf Katastrophen und Bedrohungen reagieren soll, die das Leben von Millionen von Menschen und zahllosen anderen Geschöpfen gefährden. Die Kirchen und die Religionen sind gut ausgerüstet, um eine aktive Rolle der globalen Solidarität zu übernehmen. Sie bilden weltweite Netzwerke und können sich in puncto Ressourcen auf die Menschen vor Ort, auf Bildungsinstitute, Kommunikationsmedien, Spiritualität, Liturgien und Sakramente sowie auf politischen Einfluss stützen. Es wäre eine schwere Unterlassungssünde, in der heutigen Zeit auf diesem sehr praktischen Feld der Inkarnation nicht vorbereitet zu sein. Eine weltweite Solidargemeinschaft zu schaffen bedeutet darüber nachzudenken (relegere), wie man angesichts großen Leids die Strukturen und Muster der Solidarität und des Mitgefühls fest mit der Realität verknüpfen kann (re-ligare). Das ist die Herausforderung, vor der die Religion heute steht.
Die ökologische Krise ist so bedrohlich und vielschichtig, dass viele Menschen in einem Prozess des Leugnens gefangen sind. Ihr Ökoskeptizismus kann viele Formen annehmen: Manche ignorieren die Krise, andere pflegen fundamentalistische Anschauungen wie beispielsweise einen unerschütterlichen Kreationismus, der jegliche wissenschaftliche Herangehensweise an die Realität ablehnt, wieder andere leugnen die anthropogenen Züge der Krise, und manche schließlich behaupten, die geforderten Veränderungen des Lebensstils würden die weltweite Armut und Ungerechtigkeit nur weiter vergrößern. Auch hier tragen die Religionen und Kirchen eine große Verantwortung. Sie müssen die Verzweiflung und die Ängste beim Namen nennen, die einen solchen Ökoskeptizismus hervorbringen, und so für jenen vernünftigen Realitätssinn Raum schaffen, der erforderlich ist, wenn man der Krise begegnen will. Wenn wir aus den Ergebnissen seriöser Wissenschaften Einsichten gewinnen und das Leid derer nicht missachten, die als die Ärmsten unter uns infolge der ökologischen Veränderungen den höchsten Preis zu zahlen haben, haben wir vielleicht alle eine Chance, neue Wege zu finden, um die Strukturen unseres Lebens unter dem Aspekt der Nachhaltigkeit gemeinsam umzugestalten.

(b) Die zentrale Herausforderung der ökologischen Krise besteht darin, dass wir uns am gemeinsamen Projekt einer nachhaltigen Welt beteiligen, das die Gemeinschaft unter den Menschen weltweit und die Gemeinschaft mit der Natur engmaschiger und stärker machen wird. Das Ziel ist ein nachhaltiges Zusammenleben, in dem alle Lebewesen in einer Weise behandelt werden, die ihr „Geschöpfsein", das heißt die Tatsache respektiert, dass sie von Gott geliebt und geachtet sind

und deshalb denselben Respekt verdienen, der auch Gott gebührt. Die Schaffung eines nachhaltigen Zusammenlebens und der Respekt der geschöpflichen Würde in Leben und Tod verlangen ein gemeinsames Urteilen, wobei die Stimmen aller gehört werden - vor allem die Stimmen derer, die in Gefahr sind, vergessen und nicht berücksichtigt zu werden, seien dies nun die Stimmen ausgegrenzter Menschen, anderer Geschöpfe oder sogar der Schöpfung als ganzer.

Die christliche Erfahrung hat mit Begegnungen und mit Zusammenleben zu tun. Sie ist auf verschiedenen Ebenen zutiefst relational: auf der Ebene der Beziehungen zu Gott, zu sich selbst, zu anderen Menschen sowie zur Natur und zur Schöpfung. Christen vergessen mitunter, dass die gute Nachricht *(eu-angelion)* Jesu auf unsere Fähigkeit abzielt, miteinander zu leben - auch mit denjenigen Menschen zu leben, die wir aus diesem Miteinander ausschließen, und uns sogar an Prozessen der Vergebung und Versöhnung zu beteiligen, die unsere Kräfte übersteigen. Viele Begriffe in der christlichen Tradition drücken diesen relationalen Charakter aus: Schöpfung, Reich Gottes, Kirche, Dreifaltigkeit usw. Ich werde die visionäre Kraft dieser Begriffe noch erläutern und mich zunächst auf die Bedeutung der Wörter Schöpfung und Kirche konzentrieren.

Das Wort „Schöpfung" hat viele Dimensionen, die für eine Theologie der Umwelt von größter Bedeutung sind und zuweilen vor allem deshalb vernachlässigt wurden, weil wir dazu neigen, die Schöpfung lediglich als den Beginn der Zeit oder als die Beziehung Gottes zum einzelnen Menschen zu verstehen. Schöpfung meint jedoch die Gesamtheit der Schöpfung, die Welt, das Universum als ein dynamisches Ganzes miteinander verflochtener Beziehungen. Keiner ihrer Teile - und der Mensch ist ein solcher Teil - kann aus der Schöpfung herausgelöst werden, als ob er von ihr unabhängig wäre. Zudem ist die Schöpfung nicht einfach nur die Summe der in ihr enthaltenen Geschöpfe - schon allein die Frage, was genau als Geschöpf zu bezeichnen ist, lässt sich übrigens kaum präzise beantworten -, sondern besteht darüber hinaus aus den Beziehungen zwischen all ihren Teilen, und weil diese Beziehungen ein Schöpfungsgewebe bilden, kann auch die Schöpfung selbst als lebendiges und dynamisches Geschöpf betrachtet werden. Diesem Ansatz gemäß sind die Menschen Teile des größeren Geschöpfes „Erde" oder des Geschöpfes „Schöpfung" selbst. Sie stellen einen Teil der Schöpfung dar, dem die Schöpfung die Gelegenheit gegeben hat, sich eigenständig zu entwickeln, um aus der Neukombination einiger ihrer Elemente neues Potential zu gewinnen. Denn mithilfe der Menschen erreicht die Schöpfung ein Stadium der Selbstbewusstwerdung. In diesem Sinne haben die Menschen zwar einen besonderen Platz innerhalb der Schöpfung, können jedoch nicht aus der Schöpfung herausgelöst werden. Diesen Standpunkt, der uns verstehen lässt, warum die Menschen etwas Besonderes innerhalb der Schöpfung und gleichzeitig untrennbar mit dieser verbunden sind, nenne ich „relationalen Anthropozentrismus". In ihren Beziehungen zum Rest der Schöpfung, zu der sie gehören, genießen die Menschen einen Sonderstatus und bleiben doch Geschöpfe und das Produkt eines evolutionären Prozesses, in dem aus einzelnen Bestandteilen ein Ganzes geschaffen wird und die Beziehungen zwischen diesen Bestandteilen dergestalt sind, dass

das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile. Karl Rahner hat in diesem Zusammenhang von „Selbstüberbietung" gesprochen, während wir heute infolge neuerer Entwicklungen des wissenschaftlichen Denkens den Begriff der „Emergenz" bevorzugen.

Das kreative Zusammenspiel der Vielfalt, das die Schöpfung als Grundlage ihrer weiteren Entwicklung entfaltet, charakterisiert auch die Prozesse, über die Christen ihre Gemeinschaften aufbauen - Gemeinschaften unter Christen, aber auch Gemeinschaften mit Nichtchristen. Diese Prozesse können als *Ekklesiogenese* bezeichnet werden, weil in ihnen Kirche emergiert: Gemeinschaften von Menschen, die von Gott zusammen- und aufgerufen sind, die Konflikte zwischen den Mitgliedern dieser Gemeinschaften zu überwinden und zu verwandeln, indem sie die Beziehungen zwischen ihnen neu gestalten und dabei zuweilen auch die radikalen Wege der Vergebung und Versöhnung beschreiten. Die Perspektive der *Ekklesiogenese* kann auch erweitert und dazu benutzt werden, jene Prozesse zu erklären, über die neue, nachhaltige Beziehungen zu Gott, zwischen Menschen und zur Natur aufgebaut werden, um den ökologischen Herausforderungen zu begegnen. Die gegenwärtige weltweite Krise macht auf schmerzliche Weise deutlich, dass die ökologische Herausforderung zeitlos ist und dass die Schöpfung nie aufhören wird, die Anstrengung einer gemeinsamen Unterscheidung einzufordern, die uns erkennen lässt, welche ökologischen Beziehungen lebenspendend sind und die Würde der Schöpfung respektieren. Dieser Prozess der unterscheidenden Neuorientierung grundlegender Schöpfungsbeziehungen betrifft den Kern der christlichen Erfahrung in einer Welt des Wandels, des Lebens und des Sterbens. Er betrifft auch die Übel der Ausgrenzung und pervertierter Beziehungen, in denen andere missachtet und benutzt werden, um den eigenen Interessen zu dienen. Die vorrangige Option für die Armen brandmarkt solche missbräuchlichen Beziehungen oder Ausgrenzungen als ungerecht, indem sie den Opfern dieser Ausgrenzungen und Missbräuche Gelegenheit gibt, ihre aus der Beziehung zu Gott erwachsende geschöpfliche Würde geltend zu machen. Indem sie dies tun, beanspruchen sie diese Würde nicht nur für sich selbst, sondern für die Schöpfung als Ganzes.

Die relationalen Merkmale der Wirklichkeit, die im Konzept der Schöpfung zum Vorschein kommen und auch den Aufbau von Kirche strukturieren, haben ein universales Ziel: Der Aufbau von Gemeinschaft im Kern der Umwelttheologie hat ein universales Ziel, strebt immer nach mehr und will nicht nur Teile, sondern die Schöpfung in ihrer Gesamtheit miteinbeziehen, auch wenn im historischen Prozess des Gemeinschaftsaufbaus immer nur bestimmte und begrenzte Gemeinschaften realisiert werden können. Wir sind versucht, innerhalb der begrenzten Gemeinschaften zu bleiben, in denen wir uns zu Hause fühlen, und uns nicht mit einer Vielfalt auseinanderzusetzen, die über solche begrenzten Gemeinschaften hinausgeht. Deshalb kann die Schaffung von Gemeinschaft, wenn sie nicht universal ausgerichtet, das heißt, wenn sie nicht bereit ist, auch die mit einzubeziehen, die noch nicht mit einbezogen sind, zu einem Werkzeug der Ausgrenzung missraten. Wenn ich auf diesen Seiten von Prozessen des Aufbaus nachhaltiger

Gemeinschaften spreche, die die geschöpfliche Würde respektieren, dann gehe ich von einer universalen Offenheit und einer ganzheitlichen Ausrichtung aus, die sich nicht nur auf Menschen, sondern auf die Schöpfung in ihrer Gesamtheit erstreckt.

(c) Manche fürchten die Vielfalt, weil in den Gesprächen, die aus der Vielfalt erwachsen und den Drang erzeugen, zu vergleichen und auf der Grundlage des Vergleichs zu bewerten, unter Umständen die eigenen Verletzlichkeiten und Schwächen zutage treten und im Wettstreit der Machtspiele missbraucht werden. Koloniale Beziehungen, in denen die Vielfalt ausgelöscht oder unterdrückt wird, sind eine echte Bedrohung. Feministische Theologinnen haben auf diese kolonialen und patriarchalen Versuchungen hingewiesen, die in den Beziehungen zu uns selbst, zu Gott, zu anderen Menschen (vor allem in *Gender*-Beziehungen) und zur Natur gegenwärtig sind. Und so ist es nicht erstaunlich, dass der Ökofeminismus im Umgang mit den ökologischen Herausforderungen derzeit die wichtigste theologische Strömung ist. Tatsächlich ist die ökologische Krise in hohem Maß durch koloniale Beziehungen zur Natur bedingt, die dort entstehen, wo Menschen versucht sind, sich zu Herrschern über die übrige Schöpfung aufzuwerfen, und die suggerieren, dass auch der Schöpfer selbst in einer kolonialen Beziehung zu seiner Schöpfung steht. Um sich kolonialen Denkansätzen in den Weg zu stellen, muss man die komplexe Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz in der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung, zwischen Menschen untereinander sowie zwischen Menschen und der Natur neu überdenken. Sehr hilfreiche theologische und spirituelle Metaphern sind in diesem Kontext der Begriff „mestizaje", wie ihn Virgilio Elizondo entwickelt hat; „Freundschaft" als Prozess der Inkarnation und trinitarischen Begegnung, wie sie uns in der mystischen Erfahrung Egied van Broeckhovens und in den *Geistlichen Exerzitien* des Ignatius von Loyola vorgestellt wird; und das Spannungsfeld zwischen den „Grenzräumen der Begegnung" und den „Grenzlinien der Trennung".
Inmitten der derzeitigen ökologischen Herausforderungen muss auch auf das hingewiesen werden, was man als „epistemologischen Kolonialismus" bezeichnen könnte, nämlich die Überzeugung, man könne der Krise mit der von uns so genannten traditionellen Mischung aus wissenschaftlichen, technologischen, ökonomischen, politischen und militärischen Ansätzen begegnen. Die Beschränkung auf einen solchen Maßnahmenkatalog ist bereits Teil des Problems, denn sie verwendet ein Kontrollparadigma, bei dem das kontrollierende Subjekt dem kontrollierten Objekt übergeordnet wird, während die Herausforderungen, mit denen wir uns hier befassen, außerhalb dieses Katalogs gedacht werden: Es geht nicht um Kontrolle, sondern um eine neue Art von nachhaltigen und respektvollen Beziehungen, die Demut und eine veränderte Einstellung verlangt. Hier können Spiritualität und Theologie und hier können, ausgehend von den grundlegend relationalen Strukturen der Realität, auch die Religionen und die - metaphysischen und ontologischen - Philosophien ihren Beitrag leisten.

(d) Wenn man uns nach dem spezifischen Charakter der Theologie als Wissenschaft und nach ihrem unverwechselbaren Beitrag im Umgang mit den ökologischen Herausforderungen fragt, werden wir wohl auf ihre visionäre und eschatologische Struktur verweisen müssen. In ihrem Nachdenken über die Schöpfung hat Dorothee Sölle angemerkt, dass man vorsichtig damit sein sollte, unsere Welt eine „Schöpfung" zu nennen, weil sie diese Bezeichnung im Grunde nicht wirklich verdient. Das Wort „Schöpfung" scheint sich eher darauf zu beziehen, wie wir unsere Welt gerne hätten, als darauf, wie sie wirklich ist. Dennoch benutzt Sölle den Begriff „Schöpfung" weiter, denn mit dem Wort „Schöpfung" machen wir offenbar, was diese Welt sein kann und in ihrer tiefsten Tiefe ist. Wir führen auf diese Weise ein dynamisches Prinzip ein, das uns in die Lage versetzt, die Welt so zu verändern, dass sie sich als die Schöpfung entfaltet, die sie ist. Im Prozess der Veränderung entdecken wir auch oder beginnen wir zu entdecken, was wir eigentlich meinen, wenn wir das Wort „Schöpfung" verwenden.

In ähnlicher Weise können wir uns die Hölle offenbar leichter vorstellen als den Himmel. Die Hölle lässt sich anhand unserer alltäglichen Wirklichkeiten von Missbrauch, Gewalt, Krieg, Folter, Ungerechtigkeit, Ausgrenzung, Armut usw. leicht veranschaulichen. Weitaus schwieriger ist es dagegen, sich vorzustellen, wie der Himmel oder das Reich Gottes aussehen könnten, obwohl unsere Erfahrungen der Liebe, Freundschaft und Solidarität uns eine Ahnung davon vermitteln, wie dieses Reich sein könnte. Was bedeutet es, nachhaltig und im Respekt vor der geschöpflichen Würde miteinander zu leben? In unserer konkreten Wirklichkeit scheint dies unmöglich, und oft verzweifeln Menschen an dem Versuch, ein solches nachhaltiges und respektvolles Zusammenleben zu verwirklichen. Dennoch reagieren Christen auf die Versuchung zu verzweifeln mit der Vision vom Himmelreich, das in der Beziehung mit Gott aufscheint: Auch wenn sie auf die Frage, wie dieses Himmelreich aussieht, keine klare Antwort geben können, gibt Gottes Zusage in Jesus von Nazaret ihnen eine Person, auf die sie sich beziehen können, wenn sie ihr Leben einsetzen, um in ihren konkreten gebrochenen Realitäten das Reich Gottes aufzubauen. Bei ihren praktischen Versuchen, im Bewusstsein ihrer Gottesbeziehung in Jesus von Nazaret nachhaltige und respektvolle Gemeinschaften für alle und für die Schöpfung in ihrer Gesamtheit zu schaffen, entdecken sie Merkmale des Himmelreichs, die sie in ihren Liturgien und Sakramenten feiern, wie um das, was noch nicht Gegenwart sein kann, zu vergegenwärtigen, und wie um eine Wirklichkeit abzubilden, die im konkreten Sinne noch nicht wirklich ist, es aber sein wird. Die eschatologische Spannung besteht in der Spannung zwischen einer Vision, die jenseits unserer Vorstellungskraft liegt, und ihrer gebrochenen Konkretisierung. Diese Vision im konkreten Engagement zu artikulieren erfordert Kommunikation und gemeinsames Urteilen, und in diesem Prozess wird eine Gemeinschaft gebildet, die, wenn auch gebrochen, schon im Hier und Jetzt die Vision vom Himmelreich verkörpert. Erneut rühren wir an die Zwillingsbegriffe des *gemeinsamen Urteilens* und der *Ekklesiogenese.*

Unsere Welt steht vor einer beängstigenden ökologischen Krise, und die Versuchung, sie in apokalyptischen Farben zu schildern, ist groß. In dieser Situation brauchen wir eine Vision, mit der wir die Versuchung der Hoffnungslosigkeit überwinden und im praktischen Aufbau einer Gemeinschaft der Würde und Nachhaltigkeit die Vision selbst entdecken können.

## Fazit

Vier zentrale Erfahrungen der jüngeren europäischen Geschichte - die tragischen Dimensionen der Gewalt, die Bedeutung der Schaffung von Gemeinschaft, die Versuchung kolonialer Beziehungen und die Notwendigkeit einer Vision - haben uns die Gelegenheit gegeben, einige entscheidende Dimensionen einer Theologie herauszuarbeiten, die versucht, die heutigen ökologischen Herausforderungen als Chance für das Wachstum und die Vertiefung der Theologie im Allgemeinen zu nutzen. Umwelttheologien betonen die tiefen relationalen Merkmale der christlichen Erfahrung auf verschiedenen Ebenen - der Ebene der Beziehungen mit Gott, mit anderen Menschen und mit der Natur - und sind auf den nachhaltigen Gemeinschaftsaufbau fokussiert, der die geschöpfliche Würde respektiert und universal ausgerichtet ist. Sie erforschen Prozesse der Ekklesiogenese, der gemeinsamen Unterscheidung, der Emergenz und der eschatologischen Spannungen, die in der Vision vom Himmelreich enthalten sind. Sie befassen sich mit Gegebenheiten menschlicher Verantwortung inmitten komplexer ökologischer Veränderungen, die sich der Kontrolle des Menschen entziehen, und sie versuchen, die spezifische Rolle des Menschen als eines unter vielen Geschöpfen der Schöpfung zu verstehen. Umwelttheologen sind sich ihrer Rolle in den fächerübergreifenden Prozessen, die im Kontext der globalen Umweltkrise notwendig sind, und ihrer eigenen Verantwortung bewusst, wenn es darum geht, auf glokale Weise auf die von den Umweltveränderungen verursachten Leiden der Menschen und der Natur zu reagieren.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Asketische Theologie, Spiritualität und Praxis

Neil Darragh

Noch immer sind die Politik und die Erwartungen der Regierungen in den demokratischen Ländern von Wachstumsphilosophien bestimmt, die steigende Lebensstandards propagieren. Motiviert ist die Übernahme solcher Philosophien nicht nur durch die Zufriedenheit der Konsumenten, sondern auch durch die Aussicht auf verbesserte Zugänge zu Gesundheit, Bildung, Wohnen und Sicherheit. Dieser Vorstellung vom Wachstum begegnet man jedoch mit Misstrauen, seit offensichtlich geworden ist, dass der Planet Erde keine unendliche Größe, das heißt kein unerschöpflicher Vorrat an Energie und natürlichen Ressourcen ist und auch den von Menschen produzierten Abfall nur bis zu einer gewissen Grenze recyceln kann. Die Hoffnung, dass die Wissenschaft die meisten unserer Probleme zu lösen vermag, ist bescheidener und auf jeden Fall teurer geworden.

Den Philosophien des wirtschaftlichen Wachstums stehen die verschiedenen Erdspiritualitäten oder grünen Bewegungen gegenüber, die Schlagwörter wie Nachhaltigkeit, Wachstumsschwellen, „besser statt mehr", Vorsorgeprinzip oder „bewahren statt ausbeuten" propagieren und innerhalb eines weiter gesteckten Rahmens von Erdprozessen nach Gleichgewicht und Unversehrtheit streben. Ich werde die Philosophien, Theologien, Spiritualitäten oder Ideologien, die solche Ideen vertreten, im vorliegenden Artikel unter dem Begriff der „Erdspiritualität" zusammenfassen.[1] Die Motivationen, die solchen Erdspiritualitäten zugrundeliegen, sind nicht ganz so offensichtlich wie die Beweggründe, die Menschen dazu treiben, die unmittelbaren Vorteile eines wachsenden Lebensstandards anzustreben.

Ich schreibe diesen Artikel, weil ich deutlich machen will, dass es zu den wichtigen Aufgaben der christlichen Theologie gehört, auf die kontinuierlichen Appelle vieler Umweltschützer zu reagieren und Argumente zu formulieren, die über die unmittelbare Praxis hinausweisen und die Öffentlichkeit dazu bewegen könnten, Strategien der ökologischen Nachhaltigkeit zu unterstützen. Um diese Aufgabe zu erfüllen, müsste die Theologie a) den öffentlichen Dimensionen der christlichen Spiritualität ebenso große Aufmerksamkeit schenken wie dem persönlichen Bereich und b) sich auf ihre eigenen asketischen Traditionen besinnen, um mit dem Verzicht umzugehen, den die ökologische Nachhaltigkeit von uns verlangt.

## Verknüpfung persönlicher und öffentlicher Motivationen

Die Hinwendung zu einer Erdspiritualität kann in ihrer Motivation selbstfokussiert sein, wenn diese Spiritualitäten als gesünder, spirituell heilsamer oder als Wege zur Ruhe in Harmonie mit der Natur und der lebendigen Erde gesehen werden. Zwar gehört zu einer konsequenten Erdspiritualität auch ein inneres Ringen mit einigen unserer grundlegendsten Antriebe wie Habgier, Neid und Geltungsdrang, doch dieses Ringen reicht über den persönlichen Bereich hinaus in die öffentliche Sphäre hinein. Ein verantwortungsbewussteres und weniger zerstörerisches Handeln des Menschen auf der Erde hängt davon ab, dass solche Spiritualitäten in der öffentlichen Politik Fuß fassen. Dazu bedarf es einer Spiritualität, die nicht nur persönlich ist, sondern sich auch darin äußert, dass der Einzelne sich öffentlich in der Gesellschaft engagiert und als Bürger agiert.[2] Ihre Implikationen sind sozial und strukturell, nicht nur individuell. Sie schafft die Voraussetzungen für eine politische Veränderung, die auch wirtschaftliche Anreize für ein ökologisch verantwortungsbewusstes Handeln oder legale Sanktionen für Umweltverschmutzer beinhalten kann.

Auf diesem öffentlichen Forum bedürfen die Erdspiritualitäten insofern einer öffentlichen Rechtfertigung, als auch ihre politischen oder persönlichen Gegner mit Gründen und Argumenten von ihrer Gültigkeit überzeugt werden müssen. Wenn sie eine öffentliche Wirkung entfalten sollen, müssen sie Argumente und Motivationen bieten oder ihren Altruismus so gut verkaufen, dass er es mit den Lockungen persönlicher Zufriedenheit, der glamourösen Faszination eines zur Schau gestellten Konsums oder auch mit der Trägheit aufnehmen kann, die sich wünscht, dass alles so bleibt, wie es ist. Im gegenwärtigen Kontext bringen Erdspiritualitäten zumindest für die Überkonsumenten dieser Welt Einschränkungen mit sich und müssen daher mit Spiritualitäten der persönlichen Erfüllung, der immer größeren Auswahl, der Selbstsucht und des Geltungsdrangs konkurrieren. Die Gründe oder Motive dafür, dass *Einzelne* eine Spiritualität oder Ethik der ökologischen Verantwortung übernehmen, sind vielfältig. Die Gründe oder Motive, die eine *öffentliche Politik* beeinflussen könnten, sind weit weniger zahlreich.

Gewiss gibt es einige Gründe, die für eine öffentliche Politik der ökologischen Nachhaltigkeit sprechen und in vielen Gesellschaften akzeptabel und attraktiv sind. Am weitesten verbreitet ist das Argument der Rechenschaftspflicht gegenüber den künftigen Generationen. Was werden Ihre Enkel sagen, wenn sie die Welt sehen, die Ihre Habgier und Maßlosigkeit ihnen hinterlassen hat? Auch das Argument der nationalen Identität ist in vielen Ländern wirkungsvoll. Manche Elemente ihrer natürlichen Umwelt stellen für die Einwohner eines Landes einen wichtigen Teil ihres nationalen Erbes dar und sind Symbole ihrer unverwechselbaren Identität. Ein drittes Argument stammt eher aus dem wirtschaftlichen Denken und bezieht sich auf die Vorteile von Handel und Tourismus. Dieses

Argument wird umso wichtiger, je stärker das ökologische Interesse in den wohlhabenden Ländern zunimmt und die Konsumentscheidungen zugunsten derjenigen Erzeugerregionen oder Urlaubsziele beeinflusst, die ein „sauberes grünes" Image vorweisen können.

Ein Argument, das seit kurzem im Vordergrund steht, erwächst aus der weitverbreiteten Sorge angesichts der klimatischen Veränderungen und der Knappheit an Öl, Wasser und Boden. Dieses Argument der „neuen Sparsamkeit" besagt im Wesentlichen, dass wir unseren Energieverbrauch und unsere Kohlenstoffemissionen reduzieren müssen, weil sie zu teuer werden: Die Reinigung wird noch teurer werden, als die wissenschaftliche Forschung und Lösungssuche es jetzt bereits ist, und wenn wir unseren Verbrauch nicht sofort drosseln, werden die Kosten weiter steigen. Hier ist die Einschränkung des Verbrauchs keine persönliche Entscheidung, sondern geschieht aus öffentlicher Verantwortung. Dieses Argument ist zwar in der Hauptsache ein wirtschaftliches, aber es ist kein Argument für wirtschaftliches Wachstum.

Diese öffentlichen Beweggründe werden durchzogen und bereichert von eher persönlichen Motivationen wie einer spirituellen Sensibilität für und Sorge um das Wohl anderer Arten oder Ökosysteme und einem Sinn für die mystische Teilhabe an lebendigen Erdprozessen oder für die Gegenwart Gottes in allem, was ist.[3]

## Information und die Reaktionen darauf

Wenn es darum geht, die Voraussetzungen zu schaffen, damit diese Motivationen greifen können, ist die öffentliche Information ein entscheidender Faktor. Seit die wissenschaftliche Forschung sich stärker auf die Umwelt konzentriert und die Umweltindikatoren differenzierter geworden sind, hat auch die Information über Ressourcenabbau und Verschmutzung exponentiell zugenommen. Information ist eine der mächtigsten Waffen in diesem Kampf. Information über die langfristigen Folgen des menschlichen Handelns und die Entwicklung von Umweltindikatoren bedeutet, dass unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse umfangreicher sind als jemals zuvor. Dennoch können die Reaktionen auf diese Information nach wie vor unterschiedlich ausfallen.

Nachdem wir dank der physikalischen und biologischen Wissenschaften heute mehr darüber wissen, wie der Mensch den Planeten beeinflusst, haben die Sozialwissenschaften festgestellt, dass dieses Wissen um den ökologischen Verfall und die Kenntnis der Gefahrenbereiche unterschiedliche und nicht immer wünschenswerte Reaktionen hervorrufen können. Eine dieser Reaktionen ist das von purem *Eigennutz* bestimmte „Iss, trink und sei glücklich", das sich in keiner Weise um ethische Fragen schert. Die Umweltfolgen sind langfristig, das heißt, sie betreffen uns nicht - warum sollten wir uns also Sorgen machen? Eine leicht davon abweichende Reaktion ist der *Selbstschutz:* Unser Handeln ist von dem Wunsch bestimmt, uns und unsere Familien vor den Folgen zu schützen; mit den

nötigen finanziellen Mitteln können wir mehr für die knappen Ressourcen bezahlen oder in ein weniger verschmutztes Land umziehen. Wieder eine andere Reaktion ist das schlichte Gefühl, von der gesamten Problematik *überfordert* zu sein; sie ist einfach zu komplex, als dass wir eine Lösung finden oder auch nur darüber nachdenken könnten. Dieses Gefühl der Überforderung kann zur Folge haben, dass man die vorliegenden Informationen *leugnet*, das heißt für falsch oder stark übertrieben erklärt. Eine andere Folge der „Überforderung" ist der *Fatalismus*, das heißt die Überzeugung, dass wir ohnehin nichts ändern und deshalb einfach so weitermachen können wie bisher. Und schließlich ist da noch jene Reaktion, die einige Ökologen als *„Ersatzhandlung"* bezeichnet haben und die darin besteht, als Ausgleich für die durch unseren Lebensstil verursachten Umweltschäden etwas Positives zu tun, den Lebensstil selbst jedoch nicht zu ändern. Eine recht neue und in großem Umfang betriebene Form dieser Reaktion ist der Handel mit Emissionszertifikaten (der Erwerb von Verschmutzungsrechten) insbesondere für den Luftverkehr.

## Der christliche Schöpfergott

In den Erdspiritualitäten begegnen sich Christen, Mitglieder anderer Religionen, Menschen ohne Religion und solche, für die die grüne Bewegung eine Alternative zu den traditionellen Religionsformen darstellt. Die klassischen christlichen Glaubensbekenntnisse beginnen mit den Worten „Ich/Wir glauben an Gott [...], den Schöpfer des Himmels und der Erde". Man könnte also erwarten, dass Christen einen tiefen Respekt vor Gottes Schöpfung hegen. Und doch scheinen christliche Gemeinschaften mit ihrer natürlichen Umwelt nicht weniger zerstörerisch umgegangen zu sein als alle anderen auch.

Solange sich die Menschen als überlegene Herrscher über die anderen Erdenwesen fühlten, mag es ihnen ganz natürlich erschienen sein, den Rest der Schöpfung zu instrumentalisieren. Dennoch stellte Gott ein Problem dar! Für ein so uneingeschränktes Verständnis menschlicher Macht und Ausbeutung musste man den Schöpfergott konsequenterweise abschaffen, damit die mächtigsten Menschen niemandem Rechenschaft schuldeten; oder man postulierte einen Gott, der die Menschen liebte und ihnen vergab, was auch immer sie taten, oder aber einen Gott, der wollte, dass einige Menschen mächtig waren und die Zügel in die Hand nahmen, um im Namen ebendieses Gottes alles andere zu beherrschen. Verschiedene Bereiche der christlichen Theologie waren imstande, diesen Anforderungen zu genügen. Die säkulare Theologie schaffte Gott einfach ab und übertrug dem Menschen sämtliche Verantwortung. Eine personalistische Theologie lieferte einen Gott, der die Menschen einfach nur liebte, ihnen alles vergab und sie in einer Weise begünstigte, mit der keine andere Art, kein Ökosystem und kein Erdprozess mithalten konnte. Eine eher industriell geprägte Theologie schließlich lieferte einen Gott, der es gerne sah, wenn der Mensch hart arbeitete, und der ihm zu diesem Zweck den Rest des Planeten als Werkstoff in die Hand gab.

## Schlüsselbegriffe der christlichen Erdspiritualität

Obwohl die christliche Theologie oft unabsichtlich einen Teil jener Argumente geliefert hat, die eine menschliche Herrschaft über den Rest des Planeten stützen, gibt es im Christentum auch Schlüsselbegriffe, die eine solche Herrschaft bestreiten und eine christliche Haltung des Respekts und der Fürsorge für jene anderen Erdenwesen und Erdenprozesse befürworten, mit denen und innerhalb deren wir interagieren. Einer dieser Begriffe ist die Vorstellung vom „sakramentalen" Charakter aller Dinge, die alle geschaffenen Realitäten als Verkörperung des Göttlichen und als Quelle der Erkenntnis des Schöpfers und der vertrauten Nähe zu ihm begreift.[4] Jedes geschaffene Wesen hat seinen eigenen Wert, der unabhängig von seinem Nutzen für den Menschen einzig daher rührt, dass der göttliche Schöpfer es geschaffen hat. Ein weiterer traditioneller Begriff stammt aus der „Eschatologie", insofern diese als zukunftsgerichtete Sicht des Kosmos verstanden wird, der auf dem Weg zu seiner Erfüllung in Gott ist und den Menschen miteinschließt.[5] Die Zukunft ist mindestens ebenso wertvoll wie die Gegenwart. Einige weitere wichtige Vorstellungen sind Erweiterungen bereits bestehender Konzepte der sozialen Gerechtigkeit. So wird das Ideal einer Gerechtigkeit für *alle Menschen* (und nicht nur für meine eigenen Freunde, Kollegen und Verwandten) auf das Ideal einer Gerechtigkeit für *alle lebenden Geschöpfe* ausgedehnt. Das Ziel des Gemeinwohls *aller Nationen* (und nicht nur meiner eigenen Nation) wird zum planetarischen Gemeinwohl *aller Wesen und Prozesse*, die den Planeten Erde bilden. Das Ziel der (sozialen, wirtschaftlichen, politischen) *Entwicklung* der Nationen wird zum Ziel der *nachhaltigen Suffizienz*, das heißt der Fairness oder Billigkeit für alle Menschen, die innerhalb der erneuerbaren Kapazitäten der Erde leben. Und *Solidarität* mit den *Ausgegrenzten* (anstelle einer Gleichbehandlung, die nicht auf bestehende Ungleichheiten achtet) wird zur Solidarität mit der *verletzlichsten Art*.[6] Neben diesen älteren und bekannten Konzepten musste die christliche Gegenwartsspiritualität neue Begriffe aus anderen Fachbereichen übernehmen. Dazu gehören Begriffe wie „Ökosystem", „Eigenwert" und „Nachhaltigkeit". Sie alle weisen Berührungspunkte mit der traditionellen christlichen Theologie auf, haben diese älteren Vorstellungen jedoch um bestimmte Details und Akzentuierungen ergänzt. Hier wäre auch das Konzept der „Ökogerechtigkeit" zu nennen, das die Gerechtigkeit

*Der Autor*

*Dr. Neil Darragh widmet sich gegenwärtig der theologischen Forschung und der Gemeindeentwicklung. Er unterrichtet an der School of Theology der Universität von Auckland und am Catholic Institute of Theology, Auckland, Neuseeland. Seine Forschungsinteressen liegen vor allem auf dem Gebiet der kontextuellen Theologie, den christlichen Ritualen und der ökologischen Theologie. Veröffentlichungen u.a.: Doing Theology Ourselves (Auckland 1995); When Christians Gather: Issues in the Celebration of Eucharist (New York/Mahwah 1996); At Home in the Earth: Seeking an Earth-centred Spirituality (Auckland 2000). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Heimat, Paradies und Landschaft" in Heft 2/2007. Anschrift: Newman Hall, 16 Waterloo Quadrant, Auckland City 1010, Neuseeland. E-Mail: n.darragh@auckland.ac.nz.*

unter den Menschen mit dem Respekt für die nichtmenschlichen Wesen, Prozesse und Ökosysteme der Erde kombiniert.

## Zurück zu den Wurzeln der christlichen Theologie

Die Achtung vor dem Schöpfergott und die Einstellung zu Schöpfer und Schöpfung, in der das Christentum wurzelt, findet ihren biblischen Ausdruck in den Seligpreisungen (Mt 5,1-12). Die Seligpreisungen spiegeln eine Spiritualität, die Gott zum Zentrum hat und in den Beziehungen zu Gottes Schöpfung verkörpert ist. Bisher haben wir die Spiritualität der Seligpreisungen meist so gedeutet, dass sie sich in unseren Beziehungen zu anderen Menschen konkretisiert: Selig sind die Armen vor Gott, die Trauernden, die Sanftmütigen, die, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, die, die reinen Herzens sind, die Friedensstifter und die Verfolgten.[7] Sie lassen sich jedoch ebenso gut als Zusammenfassung der Beziehungen verstehen, die wir durch Gott zu der ganzen uns umgebenden Welt und nicht nur zu den darin lebenden Menschen knüpfen. Es sind Seligpreisungen derer, deren Geist der freiwilligen Armut nicht nach Konsum und Besitz strebt; die um ausgestorbene Arten und zerstörte Ökosysteme trauern; die sich nicht rücksichtslos, sondern sanft im Lebensraum Erde bewegen; die sich um ein angemessenes Verhältnis zu anderen Lebewesen bemühen; deren Herzensreinheit ihnen einen klaren Blick auf den Zustand der Welt erlaubt; die weitestgehend gewaltlos und friedlich mit anderen Geschöpfen zusammenleben; und die sich auch dann, wenn sie verfolgt oder verlacht werden, ihre Integrität bewahren.

Natürlich sind die Seligpreisungen nicht der einzige Weg, diesen Kern der christlichen Erdspiritualität zusammenzufassen. Die zentralen Punkte der christlichen Überzeugung von unserer aktiven Teilhabe am *Reich Gottes* in unserer Welt und an der *Auferstehung* liefern auch eine Grundlage für eine Erdspiritualität, die nicht ausbeuterisch und verschwenderisch ist. Das Reich Gottes besteht nicht nur in gerechten und friedlichen Beziehungen der Menschen untereinander, sondern schließt auch den weiteren Kosmos mit ein und geht über den eigentlich menschlichen Bereich hinaus. Die Auferstehung unserer Leiber ist eine zentrale Glaubensüberzeugung, die uns individuell und als Mitglieder einer Art an die Zukunft des Planeten bindet, der weiterhin unsere leibliche Heimstatt sein wird. Diese zentralen Überzeugungen richten uns spirituell und ethisch darauf aus, an der Erde teilzuhaben, statt sie zu beherrschen und uns letztlich von ihr zu lösen.

## Askese

Im Großen und Ganzen hat die christliche Theologie in puncto ökologischer Nachhaltigkeit keine führende Rolle gespielt, sondern von den ökologischen Wissenschaften und öffentlichen Bewegungen gelernt. Und vielleicht wird die

Theologie auch in Zukunft sehr aufmerksam auf die Fortschritte in diesen Bewegungen achten müssen, die für uns ein Anstoß sind, unseren theologischen und spirituellen Umgang mit der Welt, in der wir leben, zu überdenken.

Einer dieser Anstöße ist die „neue Sparsamkeit", die als Reaktion auf die ökonomischen Kosten der klimatischen Veränderungen und schwindenden Energieressourcen propagiert wird. Ein Großteil dieser inzwischen populär gewordenen Forderungen nach Konsumbeschränkung erscheint uns vielleicht krass und selbstsüchtig, zu spät und zu wenig umfangreich. Eher zynische Kommentatoren haben darauf hingewiesen, dass die Menschen sich spontan immer für den einfachsten Weg entscheiden. Ein sparsamer Lebensstil ist gut fürs Portemonnaie und meistens, aber nicht immer, auch für die Umwelt. Geld zu sparen und ethischere Entscheidungen zu treffen geht nicht immer Hand in Hand. Eier von Hühnern aus Käfighaltung sind billiger als Eier von Hühnern aus Freilandhaltung. Zwei Aspekte dieser neuen Sparsamkeit sind für uns jedoch ein guter Grund, sie ernst zu nehmen. Zum einen ist sie ein plausibles Argument, das der breiten Öffentlichkeit leicht vermittelt werden kann. Letztlich hängt der Erfolg der ökologischen Nachhaltigkeit von der öffentlichen Unterstützung ab. Und die öffentliche Unterstützung ist es auch, die es den demokratischen Regierungen erlauben wird, eine ökologische Politik zu betreiben. Zum anderen hat „Sparsamkeit" etwas mit Selbstdisziplin zu tun. Sie erinnert uns daran, dass Selbstdisziplin in vielen Lebensbereichen wichtig ist und heutzutage etwa im Sport, in der internationalen Friedenssicherung und in einem Bildungssystem nachdrücklich eingefordert wird, in dem langfristige Ziele nur durch Selbstverleugnung erreicht werden können. Sie erinnert uns auch an die Tradition der christlichen Askese[8], die im modernen christlichen Bewusstsein zugunsten von Spiritualitäten in den Hintergrund getreten ist, die eher die unmittelbar positiven Haltungen wie das Feiern und die Schönheit des Lebens betonen.

Die Askese ist in der jüngeren christlichen Spiritualität ein wenig in Ungnade gefallen, weil ihre Praktiken inzwischen in vielen Fällen als pathologisch betrachtet werden. Dennoch kann man sie auch heute positiv bewerten, weil sie tief im menschlichen Geist verankert und eine Voraussetzung für alle Arten des menschlichen Strebens ist.[9] Askese lässt sich ganz allgemein als disziplinierter Lebensstil beschreiben, der höheren Zielen dient.[10] Disziplin hat etwas mit dem lateinischen Wort „discipulus", „Schüler" oder „Jünger", zu tun. Der Begriff der Askese impliziert, dass man sich physisch oder moralisch anstrengt, um ein Ziel zu erreichen. Und es ist an dieser Stelle durchaus nicht unangemessen, daran zu erinnern, dass Asketen das genaue Gegenteil von Konsumenten und Umweltverschmutzern sind. Eines der einflussreichsten biblischen Bilder für den christlichen Askesebegriff ist Paulus' Vergleich seines eigenen spirituellen Lebens mit dem Training der Athleten, die im Wettkampf siegen wollen (1 Kor 9,24-27).

Die asketische Theologie war meist auf den Weg des Einzelnen zur Vollkommenheit ausgerichtet. Eine moderne Erdspiritualität wäre vermutlich weniger individuell fokussiert. Dennoch würde auch in ihr die Vorstellung bestehen bleiben, dass die Achtung vor Gottes Schöpfung und eine neu definierte Rolle des Men-

schen innerhalb der Erde ein verändertes Denken und Fühlen und damit einen inneren Wandel der menschlichen Person erfordern. Eine asketische Spiritualität im modernen Sinn beinhaltet einen Wandel des Herzens, der sich in einer Veränderung des Lebensstils und vor allem in einer Abkehr von untragbaren Konsum- und Produktionsstrukturen konkretisiert.

Vielleicht liegt es uns fern, eine moderne Erdspiritualität als „asketisch" zu bezeichnen. Schlagwörter wie „freiwillige Einfachheit" oder „einfach leben" lassen sich in der heutigen Welt womöglich leichter vermitteln, doch diese eher vorsichtigen Formulierungen täuschen darüber hinweg, dass es sich um eine mühsame und anspruchsvolle Aufgabe handelt. In jedem Fall erinnert uns die Beschäftigung mit den asketischen Ansätzen der Vergangenheit daran, dass der Kampf sich nicht nur „draußen" abspielt. Er findet auch in unserem Inneren statt. Für Menschen, die in Konsumgesellschaften leben, ist es in erster Linie ein negativer Kampf der Selbstbeschränkung, der im Gegensatz zu überkommenen Konsumverhaltensmustern steht. Positiv gesehen beinhaltet er die Praxis moderner Tugenden wie Reduzieren, Wiederverwerten, Recyceln, Energiesparen sowie den Erhalt der Arten und unberührter Landschaften.

Dies ist letztlich nichts anderes, als die Seligpreisungen mit einer neuen Sensibilität für eine Umwelt zu praktizieren, die heute bedrohter ist als früher und deshalb unsere Aufmerksamkeit verlangt. Die Tradition der Askese fokussiert diese Aufmerksamkeit auf den Kampf gegen die destruktive Seite des menschlichen Lebens, die in den vergangenen Jahrzehnten in der christlichen Spiritualität weniger Beachtung gefunden hat, als dies in der Vergangenheit der Fall war.

Dennoch dürfen wir hoffen, dass eine Erdspiritualität, die auf die Ressourcen der christlichen Askese zurückgreift, in der Umweltpolitik eine positive Rolle spielen könnte, indem sie die Regierenden und die Vertreter großer Konzerne ermutigt, eine Politik der Nachhaltigkeit zu betreiben. Und vielleicht noch mehr, indem sie das Bewusstsein fördert, dass auch die kleinen Dinge zählen. Wenn viele Menschen kleine Beiträge leisten, um Energie zu sparen, den Konsum zu reduzieren oder die Umwelt zu bewahren, dann können sie nicht nur in ihrer unmittelbaren Umwelt, sondern auch in der großen Politik etwas bewirken, die ja letztlich ebenfalls von der öffentlichen Meinung, dem öffentlichen Vorbild und der Mikropolitik von Gesprächen in der Nachbarschaft oder im Freundeskreis abhängt. Diese Art der Spiritualität wird zudem inzwischen von zahlreichen Webseiten unterstützt, die Tipps zum Energiesparen, zur Bewahrung und zu umweltfreundlichen Lebensstilen geben.

## Zum Schluss: die Konvivialität

Ich habe diesen Artikel geschrieben, weil ich die Auffassung unterstützen wollte, dass die christliche Theologie gut aufgestellt ist, um zu einem Gesinnungswandel beizutragen, wie ihn die heutige ökologische Situation erfordert. Dies setzt jedoch voraus, dass wir in der Lage sind, uns mit unserer Theologie an die Öffentlichkeit

zu wenden und sie nicht als eine rein persönliche bzw. kirchen- oder fakultätsinterne Angelegenheit zu betrachten. Es setzt auch voraus, dass wir uns in einer positiven Weise auf die christlichen Traditionen der Askese berufen können, indem wir ihre Praktiken - zumal die, die heute als pathologisch bewertet werden - nicht einfach nachahmen, sondern daraus die Motivation gewinnen, uns jene Einschränkungen aufzuerlegen, die notwendig sind, um in der Gesamtheit des Planeten Erde eine respektvolle Rolle zu spielen.

Damit wir uns nicht allzu sehr auf die Einzelheiten konzentrieren und so den Sinn für das Ganze verlieren, möchte ich diesen Artikel mit einer Anmerkung zum Aspekt der Konvivialität beschließen. Die Askese ist nur ein Teil einer weiter gefassten Spiritualität der Achtung und Fürsorge. Askese ist kein Ziel um ihrer selbst willen, sondern ist in der Regel immer als ein Weg zur Kontemplation verstanden worden. In einer öffentlicheren und moderneren Spiritualität könnten wir dies als *Pfad zur Konvivialität* beschreiben, das heißt als die fortschreitende menschliche Integration in die Fülle des Lebens auf der Erde.

Eine Erdspiritualität, die unsere Aufmerksamkeit auf Askese und Beschränkung lenkt, muss durchaus nicht trübsinnig sein. Wie die freiwillige Armut soll sie keine Traurigkeit hervorrufen. Selbst in ihrer säkularen Form muss man die „neue Sparsamkeit" mit ihren Einschränkungen in puncto Geldausgeben nicht als „Opfer" empfinden - zumindest nicht mehr als der Graffitisprüher oder der Zigarettenraucher, wenn sie sich entschlossen haben, aufzuhören. Vielmehr haben wir es hier mit jener Art von Einschränkung zu tun, die es uns erlaubt, uns auf das daraus erwachsende Gute, Gesunde und Schöne zu fokussieren. Sie schafft ein Gefühl der Befreiung von Abhängigkeiten und Konsumhaltungen, die zu mentalen und emotionalen Fesseln geworden sind. Die neue Askese eröffnet neue Möglichkeiten einer Konvivialität, die keinen Besitz oder Konsum verlangt. Wenn wir aufhören, vielen trivialen Befriedigungen nachzulaufen, werden wir fähig, nach den wenigen Dingen zu streben, die uns wirklich etwas bedeuten und die wir in den meisten Fällen nicht besitzen oder konsumieren, sondern nur genießen und bewundern können.

[1] Dieser Begriff umfasst eine breite Palette von Ansätzen wie z.B. Navdanyas Vision einer globalen Demokratie, www.navdanya.org; den Appell der biologischen Wissenschaft an die Religion wie bei E. O. Wilson, *Creation: An Appeal to Save Life on Earth*, New York/London 2006; ökologische Spiritualitäten wie bei Ursula King, *One Planet, One Spirit: Searching for an Ecologically Balanced Spirituality*, in: Ecotheology 10 (2005/1), 66-87; eine ökologische Ethik wie bei Patrick Curry, *Ecological Ethics: An Introduction*, Cambridge 2006; die Politik der „grünen" Parteien sowie die inzwischen sehr umfangreiche ökotheologische Literatur.

[2] Einer der produktivsten Befürworter eines öffentlichen Engagements der christlichen Theologie ist Sean McDonagh; vgl. z.B. sein Buch *Climate Change: The Challenge to All of Us*, Dublin 2006.

[3] Innerhalb der christlichen Spiritualität lassen sich hier z.B. anführen: Mary C. Grey, *Sacred Longings: Ecofeminist Theology and Globalization*, London 2003; Denis Edwards, *Ecology at the Heart of Faith*, New York 2006; oder Norman Wirzba, *The Paradise of God: Renewing Religion in an Ecological Age*, Oxford 2003.

[4] Mit diesem Gedanken hat sich John Hart erst kürzlich ausführlich auseinandergesetzt: *Sacramental Commons: Christian Ecological Ethics*, Lanham, MD 2007.

[5] Ein frühes Beispiel ist John F. Haught, *The Promise of Nature: Ecology and Cosmic Purpose*, New York/Mahwah 1993; einen neueren Beitrag bietet Richard Woods, *The Seven Bowls of Wrath: The Ecological Relevance of Revelation*, in: Biblical Theology Bulletin 38 (2007/2), 64-75.

[6] Diesen Ausdehnungsprozess hat James Malone präzise beschrieben: *Environmental Degradation and Social Justice*, in: Origins 22 (1993), 686-694.

[7] Vgl. z.B. Brendan Byrne, *The Beatitudes and 'Poverty of Spirit' in the Ignatian Exercises*, in: The Way 47 (2008/1-2), 29-46.

[8] Beispielsweise die Traditionen der keltischen Askese, des Franziskus und der Klara von Assisi oder der spanischen Mystiker Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz.

[9] Wie z.B. in einer jüngeren Ausgabe von *Cross Currents*, die ganz dem Thema „Askese heute" gewidmet war: Cross Currents 57 (2008/4).

[10] In einer traditionelleren Terminologie bezeichnet der Begriff der Askese die Bemühungen der christlichen Seele um Vollkommenheit, vgl. Adolphe Tanquerey, *The Spiritual Life: A Treatise on Ascetical and Mystical Theology*, Tournai ca. 1930.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Lateinamerikanische Frauen: „Wir lassen patriarchalische Konstrukte zurück und drängen auf etwas Neues hin"

Mary Judith Ress

Ich bin ökofeministische Theologin und arbeite seit 1991 in Chile auf dem Gebiet der ökofeministischen Theologie, Spiritualität und Ethik. Dort habe ich zwei Frauenorganisationen mitbegründet: Con-spirando, ein Frauenkollektiv, das eine Zeitschrift aus einer ökofeministischen Perspektive herausgibt (*Con-spirando: Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología*), und Capacitar-Chile, ein Frauen-Team, das sich einem ganzheitlichen Verständnis von Gesundheit und Spiritualität widmet.[1] Frauen aus diesen beiden Gruppen treffen sich jedes Jahr, um für Aktivistinnen in ganz Lateinamerika, die zum größten Teil eine theologische Ausbildung erhalten haben, eine „Schule" für Ökofeministische Spiritualität und Ethik anzubieten. In diesem Artikel möchte ich die Entwicklung

dieser Schulen skizzieren und beschreiben, wie sie das ökofeministische Bewusstsein und die Glaubensgemeinschaften von Frauen geformt haben.

Die gemeinsame Suche nach einer Spiritualität, die unsere Seelen erquicken könnte, während wir für eine gerechtere und menschlichere Welt kämpften, hat diese beiden Gruppierungen vor anderthalb Jahrzehnten zusammengebracht. Wir alle waren Feministinnen: Einige waren Organisatorinnen an der Basis und Volkspädagoginnen, deren Ausbildung auf der Methode von Paulo Freire beruhte, andere arbeiteten in unseren Kirchen und Basisgemeinden in Programmen, in denen es um Frauen ging; wieder andere lehrten Geschlechterforschung an regionalen Hochschulen. Wir suchten nach spirituellen Übungen, die im Körper verankert, auf Erfahrung beruhend und kontextbezogen waren. Wir mussten von unseren eigenen Körpern ausgehen, unser eigenes Erwachsenwerden und unsere Lebenszyklen feiern - um uns dann mit anderen Frauen zu verbinden, die mit einer ähnlichen Suche befasst waren. Wenn wir auf unsere Anfänge zurückblicken, besteht gar kein Zweifel, dass wir nach neuen Möglichkeiten dürsteten, zusammen zu feiern, wer wir als Menschen wirklich waren. Wir sehnten uns nach neuen Möglichkeiten der Gemeinschaftsbildung, nach einer neuen Kosmologie, Theologie und Ethik, nach neuen Ursprungserzählungen, neuen Bildern des Heiligen - kurzum, nach einem neuen Sinn-Paradigma, das die deprimierenden Zwänge des Patriarchats überwand, die wir uns unbewusst zu eigen gemacht hatten. Wir begannen, diese Spiritualität als *ökofeministisch* zu beschreiben.

Im Jahr 1992 lud das Con-spirando-Kollektiv Frauen in ganz Lateinamerika zur Bildung eines Netzwerks ein. Die erste Ausgabe unserer Zeitschrift *Revista Conspirando* vom März 1992 drückt die Ziele des Netzwerkes wie folgt aus: Es „trägt zur Schaffung einer Kultur bei, die es der theologischen Reflexion und der Spiritualität ermöglicht, aus der reichen Vielfalt unserer Körper, unserer Gemeinschaften und der Erde selbst zu strömen. Wir rufen nach Kosmologien, die den Anthropozentrismus in Frage stellen und Verhältnisse entlarven, die sich auf die Dominanz einer Klasse, einer Volksgruppe, eines Geschlechts, eines Alters oder einer sexuellen Orientierung über andere und die Vorherrschaft des Menschen über andere Lebensformen gründen. Solche Kosmologien werden weitreichende politische Folgen haben. Diese ökofeministische Perspektive demaskiert die Hierarchien, in denen wir leben, und weist auf eine ganzheitlichere Vision von unserem Verbundensein miteinander hin. Innerhalb dieses Kontextes suchen wir nach einer Spiritualität, die sowohl heilt als auch befreit. Um das zu tun, atmen wir zusammen oder in Verbindung miteinander: *con-spirar juntas,* eine Redewendung, die versucht, ein Bild des Planeten als eines lebenden, atmenden Organismus zu vermitteln, mit dem wir in einem großen, jedoch unzählig vielfältigen Lebenshauch immanent verbunden sind."

Im Laufe der Jahre haben sich beide Gruppen folgende Verpflichtungen zu eigen gemacht:

- Glauben an die Weisheit unserer Körper und an die Priorität des Erkennens durch unsere Körperlichkeit in Verbundenheit; Intuition als Weg zur Erkenntnis;

- die Suche nach nicht-hierarchischen Seinsweisen, die auf „Macht mit" statt auf „Macht über" gründen;
- neue Wege miteinander zu teilen und neue Riten zu entwickeln, die unsere Spiritualitäten und unser Engagement fördern;
- die Überprüfung jener grundlegenden Mythen, auf denen die westliche christliche Kultur beruht, um sie zu relativieren, und die Suche nach anderen Mythen - vor allem nach denen unserer indigenen Vorfahren -, die unsere im Entstehen begriffene Spiritualität, Theologie und Ethik unterstützen;
- die Förderung einer ökofeministischen Ethik der Nachhaltigkeit, die sich auf eine Vernetzung der ganzen Erdengemeinschaft hin bewegt.

Beide Gruppen haben versucht, diese Verpflichtungen durch gegenseitige Unterstützung in die Praxis umzusetzen: Unsere Workshops, Sommerkurse, pädagogischen Modelle, Riten, Diskussionsrunden und Seminare befruchten unsere Veröffentlichungen und unsere Webseite und werden wiederum von ihnen befruchtet, wobei sie alle ein Netzwerk lateinamerikanischer Frauen schaffen, die sich miteinander und mit den großen Fragen unserer Zeit beschäftigen. Diese Frauen bilden einen neu entstehenden Kader von Führungskräften, deren Stil viel intuitiver, viel relationaler und deshalb, so meinen wir, viel besser geeignet ist, die kulturellen Veränderungen herbeizuführen, die in dieser Geschichtsepoche so ersehnt werden.

Schon früh erkannten die Con-spirando- und Capacitar-Gruppen, dass wir unsere theologischen Konzeptionen von Gott wie auch vom Menschen verändern müssten, wenn wir das Engagement und die Begeisterung finden wollten, um der Zerstörung des Planeten ein Ende zu setzen. Wir müssten unsere Vorstellungen vom Heiligen und unsere Entstehungsmythen überprüfen, wie auch unser Ziel und unseren Weg. Eine Möglichkeit, mit der wir versucht haben, das zu tun, ist ein alljährlicher Sommerkurs, der bei uns „Summer School" heißt.

## Schule der ökofeministischen Spiritualität und Ethik

Da der Sommerkurs ein Mikrokosmos dessen ist, wonach wir streben, möchte ich seinen Ablauf ausführlicher beschreiben. Vom Jahr 2000 an schlossen sich Frauen beider Teams zusammen, um die *Schule der ökofeministischen Spiritualität und Ethik* zu organisieren, die alljährlich ungefähr 40 leitende Aktivistinnen aus Lateinamerika zusammenbringt. Diese Initiative erwuchs aus einem früheren Projekt namens *Shared Garden* („Gemeinsamer Garten"), das in Chile von Con-spirando, in Brasilien von der ökofeministischen Theologin Ivone Gebara und in den USA von den feministischen Theologinnen Mary Hunt und Diann Neu von WATER mitgesponsert wurde. Im Verlauf des *Shared-Garden*-Projekts tauchte zum ersten Mal das Thema „Mythen und ihre Macht über uns" auf. Teilnehmerinnen führten zunächst die Schöpfungsgeschichte von Adam und Eva auf, die sich in Genesis 2 findet, und analysierten anschließend diesen grundlegenden Mythos,

der unsere gegenwärtige patriarchalische christliche Kultur untermauert. Während dieses Prozesses begannen wir zu erkennen, wie sehr wir diesen Mythos internalisiert haben, der unseren Kulturen und Kosmologien unterliegt und auf einer sehr tiefen, wenn auch häufig unbewussten Ebene in uns weiter wirkt.

Unsere Erkenntnis der Notwendigkeit, dass wir uns intensiver mit der Entstehung von Mythen und ihrer Fähigkeit, das Patriarchat als „normal" oder „gottgegeben" zu wahren, beschäftigen mussten, führte dazu, dass wir uns verpflichteten, alljährlich einen Sommerkurs zu veranstalten. Diese „Schule" sollte Frauen zehn Tage lang einen umgrenzten Raum und eine umgrenzte Zeit bieten, ihre theologischen Fragen ohne Angst stellen zu können. Sie sollte „ein sicherer Ort" sein, der den Teilnehmerinnen erlauben würde, gemeinsam nach mehr lebensspendenden Theologien und Kosmologien zu suchen und Möglichkeiten zu entdecken, unsere entstehenden Spiritualitäten zu feiern. Sie sollte ein Raum sein, in dem wir gemeinsam suchen und unser eigenes Gedankengut, unsere Forschung und unsere Reflexion als lateinamerikanische Frauen, die sich mit den religiösen Auseinandersetzungen unserer Gegend befassen, formulieren können.

Das Team war überzeugt, dass es für Frauen in Lateinamerika der erste Schritt sein müsse, unsere Analyse und theoretische Dekonstruktion vom Genesis-Mythos wie auch von Mythen insgesamt zu vertiefen, um sehen zu können, wie sie in unserem Unterbewusstsein agieren, und um ihren Einfluss auf unser Verhalten untereinander festzustellen. Gleichzeitig waren wir überzeugt, dass wir anfangen mussten, neue Handlungsformen und Machtverhältnisse aufzubauen, während wir nach Möglichkeiten suchten, auf der persönlichen wie auch der gemeinschaftlichen Ebene in Hinblick auf Sinn-Konstrukte zu bestehen. Das beinhaltete die Suche nach neuen Sinn-Erzählungen, neuen Mythen und Riten.

„Mythen und ihre Macht über uns" war das Hauptthema des ersten Sommerkurses, in dem wir den überaus wichtigen Prozess der Dekonstruktion begannen. Während dieses Kurses im Januar 2000 entwickelten wir unser eigenes Verständnis von Mythos, das auf unseren Erfahrungen beruhte, und fassten vor allem die Mythen ins Auge, die mit dem weiblichen Körper zu tun haben. Wir richteten unseren Blick darauf, wie sie sich in der menschlichen Psyche wie auch im Lebenszyklus einer einzelnen Frau herausbilden. Wir analysierten sowohl unser kulturelles als auch unser psychologisches Bedürfnis nach Mythen und untersuchten, wie wir Mythen verwandeln und ihre Macht über uns zu unserer eigenen Stärkung nutzen könnten. Wir konzentrierten uns auf die vier grundlegenden

*Die Autorin*

*Mary Judith Ress, eine US-amerikanische katholische Laienmissionarin der Maryknoll-Schwestern, lebt und arbeitet seit 1970 in Lateinamerika (El Salvador, Peru und Chile). Sie promovierte an der San Francisco Theological School in California mit einer Arbeit zur Feministischen Theologie und besitzt weitere Studienabschlüsse in Volkswirtschaft, Spanisch und Spanischer Literaturwissenschaft. Veröffentlichungen u.a.: Ecofeminism in Latin America (New York 2006); Lluvia para florecer: Entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina (Santiago 2002), Virgenes y diosas en América Latína: La resignificación de lo sagrado (als Mitherausgeberin, Santiago 2004). Anschrift: Casa Central de Maryknoll, Casilla 204, Correo 17, Santiago, Chile. E-Mail: judyress@yahoo.com.*

Archetypen, die uns als Frauen prägen - Mutter/Lebensspenderin; Geliebte/Gefährtin; Amazone/Kriegerin; Weise/Medium - und erblickten ihre Spiegelbilder in den vielen Göttinnen, die im Wandel der Zeiten erschienen sind.

Da sowohl die Teilnehmerinnen als auch das Team diese Themen als so auf ihr Leben zutreffend empfanden, wurde im Januar 2001 als Hauptthema für den zweiten Kurs einstimmig „Mythen und ihre Macht über uns II" gewählt. Wir konzentrierten uns insbesondere auf die vier weiblichen Archetypen, wie sie von Toni Wolff, einer engen Mitarbeiterin von C. G. Jung, entwickelt wurden. Zwei Jung'sche Psychologinnen, beide Expertinnen für das Werk von Toni Wolff, haben uns während der Kurse begleitet: zunächst Frau Dr. Madonna Kolbenschlag, die am Ende des ersten Kurses im Jahre 2000 plötzlich starb, und darauf Frau Dr. Rachel Fitzgerald, die uns weiterhin hilft, unser Wissen über die Archetypen aus einer ökofeministischen Perspektive zu vertiefen.

Auf Grund der Bewertungen von Teilnehmerinnen und Moderatorinnen entschied sich das Team, für den dritten, im Januar 2002 gehaltenen Kurs bei diesem Thema zu bleiben, sich aber dieses Mal auf die Schattenseite jedes der vier Archetypen zu konzentrieren und den Prozess der Stereotypisierung der ursprünglichen Energie eines jeden zu untersuchen. Das umfasste die vielen auf Frauen und ihren Körper bezogenen ethischen Normen, die sich im Laufe der Zeit entwickelt haben, als die patriarchalische Perspektive zur Norm wurde. Daraus ergab sich das Thema für den dritten Kurs: „Mythen und Macht III: Die Körper von Frauen - ethische Implikationen".

Wir haben eine bedeutende neue Erkenntnis gewonnen, nämlich dass es möglich ist, den christlichen Mythos im breiteren Horizont unserer Evolution als Spezies zu orten und ein viel größeres Gespür für die Geschichte des Universums und das hohe Alter unserer Wurzeln zu entwickeln. Ein Teil dieses Prozesses ist die Wiederentdeckung von weiblichen Bildern des Göttlichen[2], die bei unseren indigenen Völkern als *Pachamama,* Erd-Mutter noch vorhanden sind. Wenn das Weibliche weder gegenwärtig ist noch in den Riten einer Kultur oder in ihrem heiligen Bild des Göttlichen verehrt wird[3], ist das gesamte soziale Gefüge betroffen und die Gewalt gegen Frauen wird alltäglich.

Durch die Sommerkurse haben wir gelernt, dass der Ausgangspunkt der ökofeministischen Methodologie eine Verpflichtung gegenüber körperhaftem Lernen bedeutet - das Hören auf unsere eigenen Körper, die Körper unserer misshandelten Schwestern, den Erden-Körper. Das beinhaltet, dass wir mit Träumen, Intuitionen, Gefühlen, Empfindungen und der in den Riten von Frauen zu findenden Weisheit zutiefst verbunden bleiben. Diejenigen unter uns, die mit diesem Prozess beschäftigt sind, setzen sich dafür ein, unsere Unterschiede anzuerkennen, flexibel zu bleiben und starre Haltungen abzulehnen. Wir nehmen die Verpflichtung ernst, uns weiterzubilden und darauf hinzuarbeiten, Verbindungen der Solidarität unter uns aufzubauen. Uns gegenseitig zu stärken und unser Netzwerk sichtbarer zu machen sind Hauptziele.

## Auf ein nach-patriarchalisches Paradigma hinarbeiten

Aus dem aus den Kursen entstehenden Netzwerk entwickelt sich eine neue Anthropologie (die Art, wie wir uns jetzt als Menschen verstehen), eine neue Kosmologie (unser Verständnis unseres Ursprunges, das wiederum unsere Bilder des Heiligen verändert hat) und eine neue Erkenntnislehre (die Quellen unseres Wissens). Diese Veränderung wirkt sich auf unsere ethischen Haltungen und unsere spirituellen Praktiken aus und ist sichtbar im Zeugnis, das von vielen Frauen, die an den Kursen teilgenommen haben, abgelegt wurde. Während des Zeitraums von 2001 bis 2002 habe ich einige dieser Frauen aus zehn verschiedenen lateinamerikanischen Ländern befragt, die sich in den befreiungstheologischen Bewegungen ihrer Heimat engagierten und heute auf dem Gebiet der feministischen Theologie arbeiten.[4]

Auf verschiedenartige Weisen bekundeten die befragten Frauen eine Veränderung in ihrem Verständnis davon, *wer wir als Menschen sind.* Ihr Gefühl für sich als individuelle eigenständige Egos entwickelt sich auf ein größeres Gefühl für das Selbst hin. Wir Menschen sind dem Rest der Lebensgemeinschaft nicht überlegen; wir sind Teil der natürlichen Welt, Teil der Materialität des Universums - oder, wie Agamedilza aus Manaus im Amazonasgebiet Brasiliens uns zu bedenken gibt, „wir sind Brüder und Schwestern der Natur". „Alles, was der Erde geschieht, geschieht mir", reflektiert Silvia aus Costa Rica. In Bezug auf ihren Kampf gegen Brustkrebs sagt sie: „Mein kranker Körper steht auch in Beziehung zur Verwüstung der Erde." Alcira aus Bolivien spricht von ihrem eigenen internen Ökosystem als einem Spiegelbild des externen Ökosystems, in dem sie lebt, und sie weiß, dass sie in Wechselseitigkeit mit beiden leben muss, da jedes von jedem abhängt. Einige Frauen sprachen von sich als „Wesen im Werden", als unvollständig in sich, aber dennoch mit allen verbunden, die ihnen vorangegangen sind und die nach ihnen kommen. Mehr als alles andere finden diese Frauen zu einem tiefen Gefühl der Zugehörigkeit - der Intimität und Teilnahme - zur Erde und zum ganzen Kosmos. Die Veränderung, die sich vollzieht, besteht hierin: Wir erkennen, dass wir zu einem größeren, bedeutenderen Selbst als unserer augenblicklichen Gestalt von Fleisch und Knochen gehören. Indigene Völker haben das intuitiv schon immer gewusst; die „neue Wissenschaft" sagt uns jetzt empirisch das Gleiche. Alles ist mit allem verbunden und nichts ist unabhängig. Wir sind ein miteinander verknüpftes Gewebe mit allem und in allem.

Die *Gottesvorstellungen* dieser Frauen verlagern sich deutlich von einer Gottheit außerhalb und oberhalb des geschaffenen Universums hin zu einem Gespür für etwas, das innerhalb und trotzdem jenseits ist; es ist eine Beziehung, die alles zusammenhält. Um diese sich verändernde Sichtweise ihrer Gottheitsvorstellungen zu beschreiben, haben sie Begriffe wie Energie, Präsenz, Weisheit, Matrix, Komplementarität, Gedächtnis, intuitiven Raum, Größere Wirklichkeit, Umhüllung, Quelle des Lebens verwendet. Sie alle sprechen von der *Erfahrung* dieser Energie, nicht aber davon, wie sie sie definieren könnten.

Marcia aus Ecuador sagt: „Für mich ist Gott nicht allmächtig, sondern etwas, das über das Vorstellbare hinausgeht, das in jedem Augenblick unserer Existenz entdeckt werden muss; dort wird das menschlich-göttliche Geheimnis gefunden, da beide letztendlich ‚Geheimnis' sind. Gott ist der Antrieb meines Körpers, die Kraft meiner Gedanken, das Behältnis meiner Gefühle und die Energie hinter allem, das ich schaffe. Gott ist die ganze Vitalität, die ich in Menschen wie auch in der Natur finde."

Nach Coca aus Argentinien verhält es sich so: „Kontakt mit der Natur wie Kontakt mit anderen Menschen, Kontakt mit Zärtlichkeit wie auch mit Schmerz - für mich sprechen diese von einer Existenz, die uns umgibt und gleichzeitig im Fluss ist." Alcira sagt: „Ich verstehe und spüre das Heilige als eine Energie-Erfahrung, die ein offeneres Bild ist. Es ist eine Energie, die hier ist, in mir, in den Bäumen, in Tieren, in Beziehungen, oder in der Art, wie wir lieben und unseren Verpflichtungen nachgehen. Diese Energie ist heilig; sie wird durch viele Symbole und Namen, Rituale und Mythen, und in Beziehung mit anderen gefunden und erfahren. Diese Energie, die ich göttliche oder heilige Energie nenne, ist kreisförmig. Sie ist wie ein Strom, der fließt und Leben einflößt: Diese Energie sorgt dafür, dass alles Leben aufblüht und wächst."

Doris aus Chile sagt: „Es gibt kein außen/innen, kein oben/unten - alles ist Teil des Heiligen. Folglich ist das Leben heilig, unsere Körper sind heilig - und deshalb müssen wir kämpfen, um Folter, Gewalt gegen Frauen und Kinder, Hunger und Kälte unter den Millionen marginalisierter Menschen zu beenden. Alle sind in Gott, alle sind heilig - wie auch die Flüsse, die der Blutkreislauf der Erde sind; wenn sie verunreinigt werden, zirkuliert der Tod im ganzen Körper."

Die Veränderung, die sich in der Kosmologie vollzieht, wird nirgends deutlicher als in den *Glaubensüberzeugungen der Befragten hinsichtlich des Todes und der Auferstehung.* Die Mehrheit sieht Tod und Leben nicht als getrennt, sondern als Teile des gleichen Zyklus. Sie sprechen von einer Rückkehr zu jener Urenergie, jener ursprünglichen Güte, aus der sie gekommen sind. Die meisten äußerten sich zutiefst zufrieden über die Rückkehr zu dieser „Matrix", eine Art „Heimkehr", bei der sie sich in der Erde auflösen. Wie Gladys aus Venezuela es ausdrückte: „Wenn ich sterbe, kehre ich zum Ort meines Ursprungs zurück und begebe mich in die Obhut dieser ursprünglichen Güte." Einige dieser Frauen hatten vor kurzem ihre Eltern verloren und sprachen davon, wie der Tod dieser Geliebten sie überzeugt habe, dass eine tiefe Verbindung fortdauere. Sie redeten vom Gedächtnis - wie jene zutiefst Geliebten in den Erinnerungen, die wir an sie haben, gegenwärtig sind.

Silvia, die sich eingehend mit ihren afro-brasilianischen Wurzeln befasst, drückte es so aus: „Die afro-brasilianischen Religionen haben diese Dimension der Gemeinschaft - dass wir mehr sind als das, was wir jetzt in unserem Körper sind. Diejenigen, die hier sind, bilden eine Gemeinschaft, aber auch die, die vorausgegangen sind, sind Mitglieder dieser Gemeinschaft. Die Menschen, die sterben, werden Ahnen und vermitteln uns Energie. Das verstehe ich unter ‚Ahnengemeinschaft': die Fortsetzung eines Lebens, eines Auftrags. Positive Energie und

Kraft sterben nie. Diese Ahnen werden in der Natur als Steine oder Flüsse usw. fortleben. In den Afro-Religionen werden diese Menschen wirklich dadurch unsterblich, indem sie an einem Ort in der Natur eine dauerhafte Präsenz sind. Folglich begleiten ihre Geschichten uns für immer und die Person ist uns eher gegenwärtig als abwesend." Diese Geliebten leben in unserer Erbmasse weiter, in eben den Merkmalen, die aus uns Blutsverwandte machen - in einem bestimmten Lachen, einer Art zu gehen, einer Geste. Wie Alcira es ausdrückt, wenn sie ihre Mutter beschreibt: „Sie lebt in all der Liebenswürdigkeit, mit der sie mein Leben gezeichnet hat. Auf Grund dieser Erfahrung kann ich sagen, dass ich die Auferstehung im Leben gespürt habe. Sie ist anwesend in der Musik, die sie mochte, im Essen, das sie kochte, in all den Ratschlägen, die sie mir über die Jahre erteilte, im Garten, den sie pflanzte."

Nirgends ist die Veränderung auf eine nach-patriarchalische Seinsart hin sichtbarer als in der Art, wie die interviewten Frauen wahrnehmen oder „erkennen" (*Epistemologie*). Der Körper und die körperliche Erfahrung werden zum Ort des Verstehens, des Fühlens von Freud und Leid, der Unterscheidung von Recht und Unrecht. Der Körper - nicht rein theoretisch, sondern in den sexuellen, sinnlichen, missbrauchten und verletzten Körpern von Frauen - ist der Ort, wo diese Frauen ihre Kosmologien und Theologien, ihre Ethik und ihre spirituellen Praktiken weben. Diese Betonung des Körpers ist eine deutliche Reaktion auf Millennien patriarchalischer Unterdrückung, in der der Körper der Frau als Eigentum gesehen wurde, das zu gebrauchen und als Behältnis zur Fortpflanzung der Spezies dominiert werden sollte, und eine Reaktion auf Jahrhunderte jüdisch-christlicher Lehre, in der Frauen als Ursache für den Sündenfall der Menschheit und folglich als Quelle des Bösen, der Versuchung und der Begierde gesehen wurden. Somit ist das feministische und ökofeministische Bestehen darauf, dass wir aus dem Körper heraus Theologie betreiben sollen, zumeist eine zornige Reaktion auf Schichten patriarchalischer Herrschaft wie auch ein brennendes Verlangen, alle Dualismen zu durchschneiden, die Verstand, Geist und Seele vom Leib trennen. Nicht nur die Frauen, die ich befragt habe, sondern zahlreiche Frauen in ganz Lateinamerika fordern ihre Körper als heilig, als Quelle der Heiligkeit zurück. Diese Nachdrücklichkeit berichtigt ein längst überfälliges Missverhältnis, bei dem Männer/Verstand/Geist gegenüber Frauen/Körper/Materialität als überlegen galten.

Alle Frauen verlangen eine *neue Ethik*, die auf den Erfahrungen des eigenen Körpers samt seiner ganzen Geschichte, Weisheit und seinen Sehnsüchten beruht. Mit dem Körper zu beginnen ist demzufolge wesentlich. Und wenn ethische Entscheidungen auf der eigenen Erfahrung beruhen, werden sie in ihren Zusammenhängen erfasst, pluralistisch sein und die Vielfalt respektieren.

Nichts fängt die Veränderung besser ein als die Art, wie Frauen ihre erstarkenden Vorstellungen davon hegen, wer sie sind und was sie für den Sinn des Lebens halten. Die meisten werden von den Liturgien und Gottesdiensten, die ihre Kirchen anbieten, nicht mehr sonderlich gut genährt. Während jedoch die Teilnahme an offiziellen Gottesdiensten der Kirchen abnimmt, gibt es überall in

Lateinamerika einen wahren „Boom" von *Riten und Feiern von Frauen* - und die meisten Frauen in unserem Netzwerk sind sowohl bei der Gestaltung als auch der Einberufung dieser Feiern aktiv engagiert und nehmen daran teil. Das Kennzeichen dieser Rituale ist das Feiern mit dem ganzen Körper - durch Bewegung und Tanz.

Was feiern sie?

- Leben - ihr eigenes Leben, das Leben der geliebten Nahestehenden, anderer Frauen, der Leidenden, ihrer Ahnen;
- Verbindung - miteinander, mit ihrer Bio-Region, mit dem Zyklus der Jahreszeiten, mit den Elementen, mit der Erde selbst und mit dem ganzen Kosmos;
- Träume - ihre eigenen, die der Gemeinschaft, die des Planeten.

Viele dieser Rituale sind von indigenen Kosmologien inspiriert. Die bemerkenswerte Kreativität, die diesen Ritualen innewohnt, scheint eine aufgestaute Sehnsucht befreit zu haben, aus unseren Köpfen auszubrechen und ungehindert mit unserem ganzen Körper zu feiern.

Diese Frauen pflegen ihre Spiritualität auch durch die Praxis der Kontemplation und Meditation. Sie haben traditionelle Formen der Meditation hinter sich gelassen, obwohl manche noch über biblische Schriftstellen reflektieren. Die große Veränderung liegt hier darin, dass sich nun alle der natürlichen Welt zuwenden, um ihren Frieden zu finden und ihr Wesen zu erneuern. Jeden Tag besteigt Gladys den Berg Avila - einen Berg am Stadtrand von Caracas. Alcira hat ein außergewöhnliches Verhältnis zu Bäumen und kommuniziert mit ihnen durch die Jahreszeiten. Doris und Coca praktizieren Körperbewegungen wie Tai Chi, um sich mit dem Kosmos zu verbinden. Graciela aus Uruguay arbeitet im Garten. Sandra malt, koloriert und macht Fotos von der Natur. Kontakt mit der Sinnlichkeit - Dichtung, Farbe, Musik - wie auch mit dem Schmerz der anderen ist ebenfalls ein wesentliches Element dieser neu entstehenden Spiritualität.

Eine weitere Quelle der Spiritualität sind Freundschaft und Gemeinschaft - Orte, um Herzensfreude und Herzensleid zu teilen. Frauenkreise sprießen überall aus dem Boden und sind Orte der Freiheit und Heilung geworden. Sandras Erfahrung ist weitverbreitet: „Mein feministisch-theologisches Kollektiv (im Nordosten von Brasilien) ist eine wesentliche Quelle meiner Speisung. Gemeinsam kultivieren wir die Samenkörner neuer Glaubensüberzeugungen und Werte für uns selbst. Es ist unser Raum, ein Ort, wo wir uns angenommen fühlen können, wo wir gemeinsam denken, miteinander teilen und feiern können. Für mich vollzieht sich das Heilige im Teilen, im Teilen unserer Erfahrungen mit anderen, die auch ihre Lebenswege mit uns teilen. In diesen Augenblicken weiß ich, dass ich nicht allein bin."

## Schluss

Es ist klar ersichtlich, dass wir patriarchalische Konstrukte zurücklassen und zu etwas Neuem hindrängen - auch wenn wir es nur intuitiv erahnen und noch nicht definieren können. Wir befinden uns am Beginn einer neuen gemeinsamen

Schöpfung, die sowohl aufregend als auch beängstigend ist. Während wir uns auf die lange seelische Reise begeben, uns und die Welt von einer patriarchalischen Mentalität zu befreien, die so in uns verwurzelt ist, dass sie uns so normal vorkommt wie die Luft, die wir atmen, haben wir nur eine schwache Ahnung davon, wie eine nach-patriarchalische Welt aussehen könnte. Wir haben lediglich Intuitionen, Träume, Ahnungen. UND einen wachsenden Kreis von gleichgesinnten Sucherinnen, von denen jede weiß, dass sie in ihrer Suche nicht allein ist.

[1] *Capacitar-Chile* ist Teil eines größeren Netzwerkes von Heilern und Heilerinnen, die in Konflikt- und Armutsgebieten auf fünf Kontinenten arbeiten, vgl. www.capacitar.org.

[2] Das Team bietet weiterhin Kurse und Einkehrtage über *Mythen, Göttinnen und Archetypen* an.

[3] Das Ritual ist ein wichtiger Bestandteil in den Kursen gewesen: eine Aufführung des sumerischen Mythos von Inanna, ein Gang durch das Labyrinth und vieles mehr.

[4] Diese Untersuchung war Teil meiner Dissertation: Mary Judith Ress, *Ecofeminism in Latin America*, Maryknoll, NY 2006.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

# Von der Erde lernen: Überlegungen zur theologischen Ausbildung vor dem Hintergrund der Umweltkrise

John Clammer

Die ökologische Krise, die heute das künftige Leben auf der Erde bedroht, ist nicht nur Folge einer Fehlentwicklung: dass nämlich der Modernisierungsprozess mit seinen Zielen von Wachstum, Industrialisierung und Urbanisierung, auf die fast alle Gesellschaften unseres Planeten ihre Hoffnungen gesetzt haben, gescheitert ist; die Krise hat vielmehr auch etwas mit dem Versagen unserer Vorstellungskraft zu tun. Die Rede davon, dass die Krise im Grunde spiritueller Natur ist, verdeckt - während das in gewissem Sinne zweifellos zutrifft - die Tatsache, dass Spiritualität ja selbst gesellschaftlich verortet ist. Die Formen, die sie annimmt, sind von der Kultur, die sie ausdrückt und an der auch das Bildungswesen einen maßgeblichen Anteil hat, tief beeinflusst. Das Versagen der Vorstellungskraft ist somit in hohem Maße ein Versagen des Bildungswesens,

dem es darum gehen müsste, zu informieren, vorausschauend zu denken, zu analysieren und die nächste Generation auf die sich ihr stellenden Herausforderungen vorzubereiten.

Man kann die Auffassung vertreten, dass dieses Unvermögen, die tiefer liegenden Strukturen in den Veränderungen der neuzeitlichen Welt zu verstehen und sie beim Namen zu nennen, der theologischen Ausbildung ebenso zuzuschreiben sei wie den säkularen Studienzweigen, Ersterer vielleicht sogar noch mehr. Denn die Theologie sollte sich ja der grundlegenden Natur des Seins und der Wirklichkeit widmen, während die säkularen Fachdisziplinen sich mehr mit den Mechanismen empirischer Prozesse beschäftigen sollten. Tatsächlich aber waren es Letztere, die mit Mitteln wie der Umwelt- und Entwicklungsforschung der Benennung und Bearbeitung der wahren Natur der Probleme näher gekommen sind. Diese Probleme betreffen heute aufgrund unserer Kurzsichtigkeit oder Habgier nicht nur die gesamte Menschheitsfamilie, sondern alle Bewohner der gesamten Biosphäre, die wir Erde nennen und die uns als außergewöhnliches und zerbrechliches Geschenk anvertraut ist und von uns so systematisch missbraucht wurde.

Die Tatsache, dass Theologen, Aktivisten und Beobachter vieler Glaubensrichtungen das Ausmaß der ökologischen Krise sowie das in den eigenen Glaubenstraditionen schlummernde Potential, Gegenkräfte zu mobilisieren, ziemlich spät erkannt haben, hat eine rasch anwachsende Literatur entstehen lassen.[1] Größtenteils spricht jedoch diese Literatur die Frage der theologischen Ausbildung und die kritische Frage, inwieweit diese gerade in unserer Zeit sozusagen eher auf Erden als im Himmel wurzeln sollte, nicht an.

Der gegenwärtige Zustand der Welt bescheinigt uns jedoch das Scheitern der Modernisierungs- und „Entwicklungs"-prozesse, nach denen wir geradezu süchtig waren, sowie das Versagen der Zivilisation, die der gegenwärtigen Systemkrise zugrunde liegt und sie hervorgerufen hat. In ihr ist die Umweltzerstörung nur ein Teil einer viel umfassenderen und ganzheitlichen Tragödie. Zu dieser Tragödie gehören der Raubbau an den Ressourcen, tiefste, völlig inakzeptable Armut, die in den reichen Nationen mit einem außer Kontrolle geratenen Konsum einhergeht, schreiende soziale Ungerechtigkeit und Ausgrenzung, Krieg, Konflikte und Militarisierung, massive Korruption sowie die Erosion der kulturellen und religiösen Weltanschauungen, die in der Vergangenheit unseren Beziehungen zur Welt der Natur, unserem Umgang mit kollektiven Ressourcen und unseren Wirtschaftsbeziehungen festen Bestand gaben.

In all dem spielte die Religion eine zweideutige Rolle: sie war einerseits Ursprung ausbeuterischer Beziehungen zur Natur und zu den Mitmenschen, andererseits fundamentale Quelle der Moral und bestimmter Weisen des In-der-Welt-Seins. Einige würden behaupten, und ich würde dem zustimmen, dass der größte Schwachpunkt für die Religion in der Welt (wo sie ja ausnahmslos zu wirken hat) die Praxis ist, die innere Zusammengehörigkeit von Glauben und Tun, die Ableitung von Praktiken aus dem Glauben, welche die Welt verändern und nachhaltig bewahren und die sich dabei immer dem Härtetest der Praxis selbst unterziehen - inwieweit sie nämlich sowohl soziale wie ökologische Gerechtigkeit fördern.

Hier stellt sich dann unabweisbar die Frage, ob denn die übliche theologische wie auch säkulare Bildung geeignet ist, die noch nie dagewesenen Herausforderungen anzugehen, vor denen wir auf globalem, sozialem, kulturellem, ökonomischem und ökologischem Gebiet mit absoluter Unausweichlichkeit stehen. Wir könnten in der Tat behaupten, dass sich die herkömmliche theologische Ausbildung dieser Aufgabe gegenüber nicht nur als unzulänglich erwiesen hat, sondern dass sie diese drängenden Fragen größtenteils noch nicht einmal in ihren Lehrplan bzw. ihre Lehr- und Lernmethoden aufgenommen hat. Menschen in einer sozialen und globalen, eindeutig und zutiefst funktionsgestörten Ordnung auf bloßes Erfüllen von Funktionen vorzubereiten, verrät eindeutig „altes Denken", das völlig außerstande ist, die neuen Fragen anzugehen, die das alte Paradigma so sträflich vernachlässigt hat.[2]

Jeder theologisch Ausgebildete, ob in einer pastoralen Funktion, ob als Lehrender, Schreibender oder Forschender, sollte, allein schon aufgrund seines Fachgebiets, zu denen gehören, die gegenüber dem gegenwärtigen Aufstöhnen des Universums in höchstem Grade alarmiert sind. Diese hohe Berufung des Theologen fordert uns auf, über die Notwendigkeit einer Neuorientierung unserer Bildungseinrichtungen und ihrer pädagogischen Methoden nachzudenken. Sie sollten nämlich die notwendige Ausbildung, die analytischen Fähigkeiten, die intellektuellen, praktischen und imaginativen Ressourcen vermitteln, die notwendig sind, um sich den mächtigen Kräften entgegenzustellen, die gegen die Hinführung der Menschheit zu einem gesicherten und erfüllten Leben aufgeboten werden, einer Menschheit, die sich nachhaltig und kreativ zur natürlichen Umwelt verhält, die - theologisch gesehen - Gott in seiner Schöpferkraft und Virtuosität sichtbar macht und nicht bloß ein Betätigungsfeld menschlicher Autonomie darstellt.

Wenn wir uns einmal fragen, gleichsam als Übungsaufgabe für unsere Vorstellungskraft, wie eine solche alternative Ausbildung aussehen könnte, was wäre dann wohl die Antwort? Meiner Meinung nach müssten wir dabei von den Überlegungen des Ökotheologen Thomas Berry über „das Große Werk" ausgehen (so auch der Titel seines beeindruckenden Buches), wo er im Vorwort sagt:

*„Von den Institutionen, die uns in eine lebensfähige Zukunft führen sollten, nimmt die Universität einen besonderen Platz ein, da sie all jene Berufe lehrt, die menschliches Mühen und Schaffen leiten. In den letzten Jahrhunderten haben die Universitäten mit ihrem Lehrbetrieb in den verschiedenen Berufen, in den Natur- und Ingenieurswissenschaften, im Recht, in den Erziehungs- und Wirtschaftswissenschaften die Ausbeutung der Erde gefördert. Nur in der Literatur, der Dichtkunst, in der Musik und in der Bildenden Kunst, gelegentlich auch in der Religion und in den biologischen Wissenschaften, hat die natürliche Welt die ihr zustehende Zuwendung gefunden. Unsere Bildungseinrichtungen sollten ihr Ziel nicht in der Heranbildung von Personal zur Ausbeutung der Erde sehen, sondern in der Hinführung von Studenten zu einem inneren Verhältnis zu ihr. Denn schließlich ist es der Planet Erde, der uns das Sein schenkt, uns am Leben erhält und mit seinen Wundern erfreut. In diesem Zusammenhang müssen wir uns über die richtungweisenden intellektuellen, politischen und*

*ökonomischen Koordinaten Gedanken machen, die uns befähigen werden, die vor uns liegende historische Aufgabe zu bewältigen - einen gangbaren Weg in die Zukunft zu bauen."*[3]

Das schließt natürlich ein, dass die Theologie nicht nur politische, wirtschaftliche und soziologische Themenbereiche umfassen sollte, sondern auch ein tiefes Verständnis für das, was manche heute „Öko-Spiritualität" nennen, d.h. ein Bewusstsein von der Großartigkeit und Zerbrechlichkeit des Kosmos sowie von einer Natur, die uns nicht nur physisch erhält, sondern auch emotional und künstlerisch zutiefst befriedigt.
Dieser neue historische Auftrag hat nichts mit Luxus zu tun, sondern stellt sich mit unausweichlicher Notwendigkeit. Berry bemerkt an anderer Stelle: „Klar ist, dass die Erde der menschlichen Gemeinschaft den Auftrag erteilt, eine Verantwortung zu übernehmen, wie sie noch keiner Generation zuvor übertragen wurde"[4], und klar ist auch, dass Bildung und Erziehung darin eine Schlüsselrolle spielen - nämlich Visionen zu entwerfen und nicht bloß Menschen für spezialisierte technische Rollen auszubilden. Doch während Berry und seine Mitarbeiter das neue Verständnis von Kosmologie hervorheben, das uns von der Naturwissenschaft überkommen ist (wenngleich das schon eine Generation zuvor Denker wie Teilhard de Chardin auf ganz andere und viel anthropozentrischere Weise erkannt haben) - ein Verständnis nämlich von der Großartigkeit, vom hohen Alter der Erde, ihrer Komplexität und eines Universums, das sich in ständiger Evolution befindet -, erteilt uns Leonardo Boff zu Recht den Rat:

*„Eine neue Kosmologie zu haben, damit allein ist es nicht getan. Das Problem ist, sie den Menschen so zu vermitteln und innerlich so spannend erscheinen zu lassen, dass sie von dorther neue Verhaltensweisen entwickeln, neue Träume träumen und der Erde mit einem neuen Wohlwollen begegnen. Das Ganze ist ohne Zweifel auch eine pädagogische Herausforderung. Wie das alte Paradigma, das atomisierte, mit Gegensätzen operierte und den Menschen vom Universum und von der Gemeinschaft der Lebenden isolierte, durch alle Poren in unser Leben eingedrungen war und eine kollektive, seinen Anliegen entsprechende Subjektivität geschaffen hatte, so muss das neue Paradigma auch neue Subjektivitäten ermöglichen und in alle Instanzen der Existenz, der Gesellschaft, der Familie, der Medien und der Erziehungs- und Bildungseinrichtungen eindringen, um einen neuen planetarischen und kosmisch solidarischen Menschen - Mann wie Frau - zu schaffen, in Einklang mit der globalen Zielrichtung des Evolutionsprozesses."*[5]

Daraus ergeben sich zahlreiche und vielfältige Konsequenzen: wir brauchen einen neuen, ökologisch ausgerichteten Ansatz von Erziehung und Bildung im Allgemeinen, eine neue Rolle für die Theologie, die potentiell integrativste aller Fachdisziplinen, sowie eine Überwindung der althergebrachten Gegensätze von sakral/weltlich, materiell/geistig, Körper/Geist und Entwicklung/Ökologie. Die neue, von sogenannten „New-Age"-Denkern (die aber wie zum Beispiel Ken

Wilbur[6] in Wirklichkeit oft hochintegrativ dachten) angekündigte Ganzheitskonzeption ist in der Tat jene Modellvorstellung vom Universum, die wir heute benötigen. Sie löst die Unterscheidung zwischen religiöser und „säkularer" Erziehung auf, da in einem lebendigen, sich ausdehnenden und schöpferischen Universum, in dem, um mit Rabbi David Cooper zu sprechen, „Gott ein Verb ist"[7], alles ohne Unterschied sakral ist, wenn unser erweitertes Bewusstsein es uns so sehen lässt. Ein solches Bewusstsein weist auch auf das hin, was der Entwicklungsethiker Denis Goulet eine „integrale authentische Entwicklung" nennt, wo er zwar einräumt, dass die heutige Bedrohung der Natur von der üblicherweise so titulierten „Entwicklung" herkommt, der geläufige Gegensatz zwischen jener Entwicklung auf der einen und der Ökologie auf der anderen Seite aber überwunden werden muss (eine solche Entwicklung sieht Goulet und viele andere mit ihm - trotz der vielen damit verbundenen begrifflichen und praktischen Schwierigkeiten - als den heute vorrangigen Weg für eine Inangriffnahme der wirklich vorrangigen ethischen Probleme unserer Zeit, einschließlich der weltweit weiterbestehenden massiven Armut). Der Grund dafür liegt im Wesentlichen darin, dass die Streitfragen über soziale Gerechtigkeit und Ökologie innerlich zusammenhängen, was Goulet prägnant so ausdrückt: „Es kann keine gesunde Entwicklungsethik ohne kluge Umweltorientierung und umgekehrt keine kluge Umweltorientierung ohne eine verlässliche Entwicklungsethik geben."[8]

Während in einer säkularisierten und globalisierten Welt viele Religionen um Aufmerksamkeit wetteifern, so wie das auch die hinterhältigen Ansprüche der Konsumkultur des Neo-Liberalismus tun, mag die Theologie (in ihrem spezifisch christlichen Kontext) wohl den Anschein erwecken, ihren Status als „Königin der Wissenschaften" verloren zu haben. Vielleicht aber doch nicht ganz, da die (christliche) Theologie in einer globalisierten und pluralen Welt nicht nur gezwungen ist, sich der Realität anderer Glaubenstraditionen zu stellen und mit ihnen in einen Dialog einzutreten, sondern weil sie weiterhin - auch heute noch - der integrativste aller Wissenszweige ist, finden doch in ihr Geschichte, Sprachwissenschaft, Archäologie, Anthropologie, Textkritik, Soziologie, Psychologie und deren Anwendungsfelder in der pastoralen Fürsorge, in der Beratungs-, Entwicklungs- und Sozialarbeit ebenso ihren Platz wie natürlich die spezifisch „religiösen" Dimensionen und deren Ausdrucksformen etwa in der Liturgie.

Mit der zunehmenden Wahrnehmung, dass die Wurzeln unserer gegenwärtigen

*Der Autor*

*John R. Clammer ist Professor für Entwicklungssoziologie und Direktor des internationalen Programms an der Universität der Vereinten Nationen in Tokio, Japan. Von 1989 bis 2007 war er Professor für vergleichende Soziologie und Asienforschung an der Sophia-Universität in Tokio. Zu seinen Forschungsgebieten gehören die Entwicklungssoziologie, die Soziologie der Kultur und die Religionssoziologie. Veröffentlichungen u.a.: Diaspora & Identity: The Sociology of Culture in Southeast Asia (2001); Modern Anthropological Theory (2003); Diaspora and Belief: Globalization, Religion and Identity in Postcolonial Asia (2009). Anschrift: Office of the Rector, United Nations University, 53-70 Jingumae 5-chome, Shibuya-ku, Tokyo 150-8925, Japan. E-Mail: clammer@hq.unu.edu.*

Krise im wesentlichen spiritueller Natur sind, gewinnt die Theologie neue Relevanz, wie die zahlreichen Studenten weltweit bezeugen, die das Fach ohne die Absicht studieren, je eine pastorale Laufbahn einzuschlagen. In einer Welt, in der neue Bildungsmodelle dringend benötigt werden, steht die Theologie, falls sachkundig und von einer Spiritualität der Erde beseelt, (die im christlichen Horizont zu definieren selbst schon eine abenteuerliche Herausforderung wäre) bereit, sich neu zu orientieren und so in der sich weitenden Welt eine Erneuerungskraft zu bilden, auch weit außerhalb der Grenzen einer eng definierten Glaubensgemeinschaft.

Im Diskurs über den Charakter der tiefgreifenden Veränderungen - fundamentale Wandlungsprozesse im Bewusstsein und in den sozialen und institutionellen Einrichtungen, die uns aus der gegenwärtigen Zwangslage herausführen könnten - kommen die Autoren des beachtenswerten Sammelbandes *Presence: an Exploration of Profound Change in People, Organizations and Society* zu dem Schluss: „Als Ergebnis möchten wir festhalten, ein Verständnis der Gegenwart und der Veränderungsmöglichkeiten in weiten Fach- und Wirklichkeitsbereichen kann nur von einer Vielfalt von Perspektiven herkommen - von der aufkommenden Wissenschaft lebender Systeme, von den schöpferischen Künsten, von den tiefen Erfahrungen organisatorischer Veränderungen und vom direkten Kontakt mit den generativen Fähigkeiten der Natur. Nahezu alle indigenen bzw. inländischen Kulturen haben die Natur bzw. das Universum oder die Mutter Erde als letztgültige Lehrmeisterin angesehen. Nur wenige Zeitabschnitte in der Geschichte hat es gegeben, wo die Notwendigkeit, diese Lehrmeisterin neu zu entdecken, größer gewesen wäre."[9] Tiefgreifende Veränderungen entspringen einer geschärften Wahrnehmung der objektiv vorgegebenen Bedingungen der Welt und ihrer zusammenhängenden ökonomischen, politischen, sozialen und ökologischen Prozesse, die in einer Hochschätzung von Spiritualität, Psychologie und Kreativität verankert ist oder - wie es die Autoren des oben erwähnten Buches ausdrücken - in „einer mit Weisheit gepaarten Wissenschaft".

Genau von dieser Erziehung zu einem ganzheitlichen Verständnis von Entwicklung spricht Edmund O'Sullivan in seinem einflussreichen Buch *Transformative Learning*[10]; es ist eine Erziehung, die nicht nur den traditionellen und konfessionellen Inhalt einer allgemein üblichen theologischen Ausbildung einschließt, sondern in gleicher Weise den Schwerpunkt auf die Hinführung zu einem ökologischen Bewusstsein setzt, zu Lebensqualität im vollsten Sinne des Wortes, d.h. zu einer Lebensqualität, die Kreativität und Einfachheit höher bewertet, die geistige Entdeckungsreisen und Entfaltungsmöglichkeiten fördert, die ein Verständnis für den planetarischen Kontext des Lebens und seiner kosmischen und evolutiven Dimensionen pflegt sowie die Erziehung zu Frieden, Gerechtigkeit und Vielfalt. All das meint John Paul Lederach, wenn er in seinem erhellenden Buch über Frieden und Konfliktlösung von „moralischer Imagination" spricht, d.h.: „von der Fähigkeit, sich mit Hilfe der Vorstellungskraft in ein Netz von Beziehungen hineinzudenken, das unsere Feinde mit einschließt; einer Fähigkeit, eine paradoxe Wissbegier lebendig zu erhalten, welche Komplexität bejaht, ohne

sich auf eine dualistische Polarität zu verlassen; den grundlegenden Glauben an die kreative Tat und das Streben danach; die Hinnahme des naturgegebenen Risikos, in das Geheimnis des Unbekannten einzutreten, das sich jenseits der uns allzu sehr vertrauten Landschaft der Gewalt ausbreitet."[11]

Thomas Berry, den wir weiter oben schon ausführlich zitiert haben, bringt in seiner kritischen Anfrage an die Hochschulbildung im Allgemeinen auch eine kritische Anfrage an die Universitäten im Besonderen an: „Die Universitäten müssen sich entscheiden, ob sie weiter Studenten für ein zeitweiliges Überleben des absterbenden känozoischen Zeitalters ausbilden oder ob sie anfangen wollen, sie für das heraufziehende ökozoische Zeitalter zu schulen."[12] Die Reaktion der Theologen auf diese kritische Anfrage ist in seinem Band *The Great Work* sowie in der ständig anwachsenden Literatur zu beobachten, die nun anfängt, sich ernsthaft den Schnittflächen zwischen dem Glauben und der Welt der Natur zuzuwenden. Inzwischen sind wir als Kollektiv an dem Punkt angelangt, wo wir sehen, dass die ökologische Krise zu unserer größten planetarischen Herausforderung geworden ist.

Als Nicht-Theologe, aber auch als Individuum, das Tag für Tag mit der Gewalt konfrontiert ist, die von der Entwicklung und der heutigen Kultur und Zivilisation gegenüber der Natur, den Mitmenschen und insbesondere gegenüber den Verwundbaren in der Gesellschaft ausgeht - den Frauen, Kindern, den Alten und den an den Rand Gedrängten - kann ich immer nur das Eine erkennen: die Notwendigkeit einer ganzheitlichen Entwicklung - einer Entwicklung, welche die spirituellen mit den praktischen Belangen der geschaffenen Welt verknüpft, einer Entwicklung, die dem Glauben zugesteht, einer verzweifelt aufstöhnenden Welt nicht bloß Worte der Hoffnung zuzusprechen, sondern Worte, die eine Veränderung bewirken. Der Schlüssel hierzu liegt in einer Form von Bildung, die selbst eine „Konversion" durchgemacht hat: von einer manipulativen und ausbeuterischen Beziehung gegenüber der lebenserhaltenden Erde hin zu einer Beziehung, in der die Erde selbst zu unserer Lehrmeisterin wird und zur Wiege einer neuen Menschheit und einer neuen Form von Kultur. Und gerade die Theologie als die Brücke zwischen unseren tiefsten existentiellen Ängsten und der Welt, die ja eine Bühne für Aufklärung und nicht für Zerstörung und Ungerechtigkeit sein sollte, - gerade sie, die Theologie, ist es, welche jenen Schlüssel in Händen hält, wenn sie sich nur selbst als Orientierungsinstanz für die Erde als unsere Heimat und als das potentiell irdische Paradies neu definiert, das immer noch die Substanz unserer Träume und Utopien ist.

[1] Eine kleine Auswahl sei hier angeführt: Roger S. Gottlieb, *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*, London/New York 2004; Dieter T. Hessel (Hg.), *Theology for Earth Community*, New York 1996; Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God: Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco 1994; deutsch: *Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*, Luzern 1994; Stephanie Kaza/Kenneth Kraft (Hg.), *Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism*, Boston/London 2000.

[2] Vgl. Robert Ornstein/Paul Ehrlich, *New World New Mind: Changing the Way We Think to Change Our Future*, London 1991.

[3] Thomas Berry, *The Great Work*, New York 1999, x.

[4] Thomas Berry, *The Dream of the Earth*, San Francisco 1988, 47.

[5] Leonardo Boff, *Schrei der Erde, Schrei der Armen*, Düsseldorf 2002, 192.

[6] Vgl. Ken Wilbur, *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality*, Dublin 2004.

[7] Vgl. David A. Cooper, *God is a Verb: Kabbalah and the Practice of Mystical Judaism*, New York 1997.

[8] Vgl. Denis Goulet, *Development Ethics: A Guide to Theory and Practice*, New York 1995, 119.

[9] Peter Senge u.a., *Presence: An Exploration of Profound Change in People, Organisations and Society*, New York 2004, 14-15.

[10] Vgl. Edmund O'Sullivan, *Transformative Learning: Educational Vision for the 21st Century*, Toronto/London/New York 1999.

[11] John Paul Lederach, *The Moral Imagination - The Art and the Soul of Building Peace*, Oxford/New York 2005, 5.

[12] Berry, *The Great Work*, aaO., 71.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

concilium
Theologisches Forum

# Theologie und Ökologie: Wissenschaftstheoretische Überlegungen

Josias da Costa Júnior

Ziel dieses Beitrages ist es, das Verhältnis von Theologie und Ökologie ausgehend von den beiden Theologen Jürgen Moltmann und Leonardo Boff zu untersuchen. Ich möchte die jeweiligen Besonderheiten der beiden Theologen aufzeigen und wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte näher betrachten, die das betreffen, was sie verbindet: das Kontextuelle, die affektive Dimension und das inklusive, einbeziehende Denken.

Im Zuge der Selbstkritik der christlichen Theologie, die ihre Komplizenschaft mit der patriarchalischen Unterdrückung und mit einer engen Auffassung von Monotheismus erkannte, der in einen Transzendentalismus mündet, wurde auch ihre antiökologische Grundhaltung sichtbar. Heute stellt die Ökologie eine Herausforderung für die Theologie dar, denn sie ist eine Einladung, die Erkenntnisse auf neue Weise zu systematisieren. Etwas wissen zu wollen, was uns angeht, bedeutet, den Bereich der Wissenschaftstheorie zu betreten.

In der uns zur Verfügung stehenden Literatur aus ökologischer Perspektive, in der es darum geht, die unterschiedlichen Aspekte des Lebens einer neuen Lesart zu unterziehen, haben wir es mit einer breit angelegten Suche und Interpretationsversuchen dessen zu tun, wie wir die Umwelt am angemessensten zu behandeln haben oder wie wir zu einem „guten Gebrauch der Natur“[1] finden können. Das heißt, die Ökologie diente dazu, die Haltung des modernen Menschen kri-

tisch in Frage zu stellen. Dabei handelt es sich um eine Kritik, die die Infragestellung ihrer anthropologischen und ethischen Voraussetzungen mit einschließt und so die Forderung nach einem neuen Paradigma laut werden lässt.[2]
Die christliche Theologie hat auf positive und negative Weise zur Schaffung des Paradigmas des modernen Menschen beigetragen, sofern wir die technologische Entwicklung auf Kosten einer erbarmungslosen Zerstörung der Natur in Betracht ziehen. Dies machte die Theologie zur Zielscheibe der Kritik am Verhältnis von Mensch und Natur.[3] In diesem Sinne ist das Verhältnis zwischen Theologie und Ökologie ein Verhältnis der Infragestellung, denn auf Erstere fällt der Schatten der Anklage, zu einer Tradition zu gehören, die die Zerstörung der Umwelt verursacht hat.

## Befreiung und Ökologie

Der brasilianische Theologe Leonardo Boff ist sicherlich derjenige, der am meisten über die Ökologie im lateinamerikanischen Kontext nachgedacht hat. Sein bezeichnendstes Werk zu diesem Thema versucht zwei „Schreie" miteinander in Verbindung zu bringen: den Schrei des Unterdrückten und den Schrei der Erde. „Der Schrei des Unterdrückten fand seinen Widerhall in einer einflussreichen Reflexionsarbeit auf der Grundlage einer Praxis der Befreiung."[4] Für Boff ist es die Ökologie, die die Theologie der Befreiung neu orientiert.
In der jüngsten Phase seines theologischen Schaffens trägt Boff der Tatsache Rechnung, dass die Theologie der Befreiung die neue Kosmologie in sich aufnehmen muss, die die Erde als einen „lebendigen Großorganismus" betrachtet, „der innerhalb des Prozesses der Kosmogenese mit dem gesamten Universum verbunden ist"[5]. Er betont, dass die moderne Theologie den Ausdruck Panentheismus geprägt hat - Gott ist in allem, ohne dass alles Gott wäre -, der ihm zufolge die Konsequenz aus der zeitgenössischen Kosmologie und deren Vertiefung darstellt. Er erlaubt sich den Rückgriff auf diese neue ökologische Weltsicht, die die Immanenz Gottes betont. Gott durchdringt alle Prozesse, ohne sich in ihnen zu verlieren.
Boff schlägt eine Ökospiritualität vor, die in Verbindung mit einer Ökotheologie steht. Im Panentheismus, wie ihn Boff auffasst, ist Gott ständig und auf prägende Weise in seiner Schöpfung gegenwärtig. Gott und die Welt sind unterschieden, ohne jedoch voneinander getrennt oder jeweils in sich verschlossen zu sein. „Sie sind füreinander offen. Sie sind ständig wechselseitig ineinander enthalten."[6] Trennung gibt es, damit Kommunikation und Einheit durch Gemeinschaft und wechselseitige Präsenz stattfinden; diese ist Transparenz (*diaphania*), die Transzendenz in der Immanenz. Eine selbstverständliche Folgerung aus dieser Perspektive ist die Sakralität aller Dinge, denn Gott ist in jeder Daseinsform und in deren Geschichte gegenwärtig.
Der ökologische Diskurs macht auch die Rede von Gott als Drei-Einheit (Trinität) von Personen möglich und plausibel. Die Trinität ist ein Spiel von Beziehungen.

Das Ökologische ist es, das das relationale und gemeinschaftliche Verständnis von Gott entstehen lässt. Die gesamte Komplexität, Vielfalt, Einheit, gegenseitige Verflechtung und allseitige Vernetzung der Welt ist ein Spiegelbild der Trinität.[7] Die Trinität ist also die Ausdrucksgestalt der Letzten Wirklichkeit: Gott.
Für Boff ist der Monotheismus Ursache und Grundlage für die Unterdrückung in Gesellschaft und Kirche. In dieser Perspektive ist seine trinitarische Theologie eine Suchbewegung nach einer kosmischen und ökologischen Demokratie. Das Bestreben, seiner Theologie einen wissenschaftlichen Status zu verleihen und klare wissenschaftstheoretische Grundlagen mit theoretischen, analytischen und wissenschaftlichen Instrumenten zu suchen, ist nicht über jeden Zweifel erhaben. Ausgehend von einem „neuen Paradigma" liegt der Akzent auf der Mystik, und von diesem Interesse geleitet strebt er nach einer ökologischen Spiritualität.
Er schlägt eine Verbindung von Spiritualität und Ökologie vor, die ihre Grundlage in der kosmischen Mystik hat.[8] Diese Spiritualität muss dem Leben einen neuen Sinn verleihen - dem Leben, das mit allem, mit der gesamten, in sich vielfältigen und doch einen Realität des Universums verbunden ist. Die moderne Rationalität versuchte, die Phantasie, die Sehnsucht, die Erfindungsgabe auszuschließen, doch in der von der Theologie Leonardo Boffs aufgezeigten Perspektive müsste die Wissenschaftstheorie im Sinne von Michel Mafesoli inklusiv (einbeziehend) und affektiv sein.

## Trinität und Schöpfung

Für Jürgen Moltmann hat die Theologie im Kern nur ein Problem: Gott.[10] Ökologische Theologie muss die Bestätigung eines komplexen Universums theoretischer Begriffe sein, das danach strebt, etwas über Gott zu wissen, und Begriffe sowie Denkgebäude zu überwinden versucht, die Gott ausgehend von Kategorien der Macht denken. Sie versucht, die monotheistische Epistemologie zu überwinden, die dem göttlichen absoluten Monarchen den Vorzug gibt und deren Absicht es ist, eine Lehre über Gott mit dem Ziel zu entfalten, dessen Souveränität und Herrschaft zu festigen - das sind Vorstellungen von Gott und seinem Verhältnis zur Welt, die in gewisser Weise zur Stärkung eines Bildes vom Menschen als Beherrscher beitragen.
Bei Moltmann ist die Ökologie nicht der Gegenstand der Reflexion, und genauso wenig löst sie seinen theologischen Diskurs auf, der seine Grundlagen in betont

*Der Autor*

*Josias da Costa Júnior ist in Rio de Janeiro geboren. Er ist Magister der Religionswissenschaften und Doktor der Theologie (Promotion an der Päpstlichen katholischen Universität von Rio de Janeiro). Zurzeit ist er Professor der Theologie und Geschichte am Centro Universitário Metodista Bennett (Rio de Janeiro). Veröffentlichungen u.a.: O Espírito criador. A ecologia na teologia trinitária de Jürgen Moltmann (2008); Religião em diálogo. Considerações interdisciplinares sobre religião, cultura e sociedade (als Mitautor, 2008). Anschrift: Centro Universitário Metodista Bennett, Rua Marques de Abrantes, 55 – Flamengo, 22230-000 Rio de Janeiro/RJ, Brasilien. E-Mail-Adresse: josiasdacosta@gmail.com.*

theologischen Bezugnahmen hat und nicht in der neuen Kosmologie oder Physik, wiewohl mit ihnen ein Dialog stattfindet. Er hält unbeirrbar fest an Gott als dem Gegenstand der Theologie. Er sucht innerhalb der theologischen Traditionen nach einem angemessenen Begriff, um die Rede von Gott auf solche Weise zu entfalten, dass sie immer relational bleibt. Die Lehre von der Trinität stellt sich als Ausgangspunkt für diese theologische Reflexion in ökologischer Perspektive dar, deren grundlegender Begriff die *Perichorese* ist: die Zirkularität des göttlichen Lebens durch die Gemeinschaft und Einheit der drei göttlichen Personen. Dieser Begriff ermöglicht es, hierarchische Vorstellungen, Vorstellungen der Unterordnung und autoritäre Vorstellungen von Gott zu überwinden und sie zugunsten eines relationalen, nicht-hierarchischen Verständnisses aufzugeben. In gleicher Weise setzt Gott sich zur Welt in Beziehung, ist er in seiner Schöpfung. Diese Beziehung Gottes zur Welt fügt sich in eine dynamische Kreisbewegung ein, in der Gott für Welt und Geschichte von Bedeutung ist, so wie ihrerseits Welt und Geschichte für Gott von Bedeutung sind.

Die trinitarische Perichorese bildet das theoretische Fundament für ein ökologisches Verständnis der Schöpfung. Dies bildet das Zentrum der Frage nach der Trinität bei Moltmann. Wir haben es also mit einer Neuinterpretation der Perichorese aus der Tradition heraus zu tun, die in eine kontextuelle Trinitätstheologie mündet. Die Perichorese zerfetzt die starren hierarchischen Schemata der Schöpfungsordnung wie alte Pergamente. Es gibt ein grundlegendes Element innerhalb der Kreisbewegung der Gemeinschaft der göttlichen Personen: die Liebe. Diese Gemeinschaft öffnet sich für das, was jenseits des trinitarischen Zirkels liegt, und schließt die gesamte Schöpfung mit ein: integrierende, einbeziehende, Einheit schaffende Gemeinschaft des dreieinigen Gottes, die von Moltmann „offene Trinität" genannt wird.[11] Sie ist „offen" in der überbordenden Fülle der „Liebe, die den Geschöpfen den Lebensraum für ihre Lebendigkeit und den Freiraum für ihre Entfaltung gibt"[12]. Moltmann denkt jede Person der Trinität in einer Bewegung innerhalb der anderen, sodass sie sich gegenseitig Raum geben. Jede Person ist Lebensraum für die anderen. Auf diese Weise ist Gott ebenso in der Welt, wie die Welt in Gott ist. Es ist die Perichorese, die seine ökologische Schöpfungslehre bestimmt.

Ein anderer grundlegender Aspekt für die ökologische Schöpfungslehre bezieht sich auf den kosmischen Geist und das menschliche Bewusstsein. Er umfasst die verschiedenen Organisationsformen und Kommunikationsweisen offener Systeme, angefangen von der formlosen Materie bis zu lebendigen Systemen, dem Ökosystem der Erde bis hin zum Sonnensystem, unserer Milchstraße und den Galaxien des Universums. Die Organisationsprinzipien des Geistes lassen sich auf zwei Ebenen finden: auf der synchronen Ebene: Selbstbehauptung und Integration; auf der diachronen Ebene: Selbstbewahrung und Selbsttranszendenz.[13] Der Geist zeigt eine Tendenz, offene, komplexere Systeme innerhalb von symbiotischen Lebensformen und innerhalb der Evolution des Lebens zu entwickeln.

Wir sehen hier, dass die Option für die Ökologie wissenschaftstheoretische Implikationen an den Tag legt, denn eine Theorie der Schöpfung in ökologischer

Perspektive tritt dafür ein, mit einem analytischen Denken und dessen Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt zu brechen, und bemüht sich, einen neuen Weg in den Prozessen des Erkenntniserwerbs zu bahnen.[14] Dieser neue Denkweg geht in die Richtung, von der Anmaßung der Vernunft abzulassen, dem Modell der modernen Physik als Modell der exakten Wissenschaft nachzueifern. Dieses Modell ist in Frage gestellt worden, und im Sinne dieser Infragestellung macht Moltmann den Vorschlag, dass Wissen auf partizipative Weise und nicht nach dem Modell der Beherrschung erworben werden muss.[15] Die Perspektive, die eine Theorie der Schöpfung mit diesen Merkmalen eröffnet, ist die, dass sie für andere Rationalitäten offen ist, die sich nicht allein auf die instrumentelle Vernunft, wie sie für die moderne Naturwissenschaft charakteristisch ist, reduzieren lässt. Schließlich ist mit der von Moltmann vorgeschlagenen Methode die große Herausforderung verbunden, mit der Integration von wissenschaftlicher Erkenntnis und Weisheit unterschiedliche Rationalitäten zu erfassen.

## Schlussüberlegungen

Innerhalb der Perspektive der modernen Rationalität ist es immer zweifelhaft, von einer Methodologie der Erkenntnis zu sprechen, die jene Charakteristika aufweist, wie wir sie für die beiden behandelten theologischen Ansätze aufgezeigt haben. Wenn man Perspektiven wie Weisheit, Intuition und Affektivität mit einbeziehen will, dann führt das immer zu Fragestellungen hinsichtlich der Methode. Doch wenn man auf andere Weise zu denken beginnen will, dann erfordert dies eine andere Grundhaltung in Bezug auf die Erkenntnis. Wissenschaftstheoretisch arbeiten heißt, Prozesse der Vermittlung von Erkenntnis anregen zu wollen und zu versuchen, in die hierarchische Struktur der Macht einzugreifen, die auf der Basis unserer Gesellschaft und unserer Erkenntnisweise reproduziert wird.

Was die hier behandelten Theologen betrifft, so können wir sehen, dass Leonardo Boff von einer eher praktischen Sorge ausgeht, wenn er eine Verknüpfung zwischen Spiritualität und Ökologie schafft; Moltmann hingegen hat ein eher theoretisches und wissenschaftstheoretisches Anliegen. Es ist deutlich, dass der spezifische Beitrag Moltmanns die Suche nach einem theologischen Diskurs ist, der sich auf gesellschaftlicher und politischer Ebene angesichts der ökologischen Realität als wirkungsvoll erweist. Boff seinerseits nimmt die neue Kosmologie zum Ausgangspunkt, von dem aus er seinen befreienden theologischen Diskurs entwickelt.

Nach meinem Verständnis kommt bei beiden eine kontextuelle Epistemologie zum Tragen, denn beide Ansätze stellen sich der Herausforderung des historischen Augenblicks, in dem man lebt, und werden ausgehend von lokalen Kontexten entwickelt, die mit der globalen Ebene verbunden werden. Innerhalb einer Auswertung des Kontextes werden die Erfahrungen und die Erkenntnis entfaltet, die sich auf weiterreichende Verknüpfungen hin öffnen.

Einen anderen Aspekt stellt die Aufnahme der Affektivität in den Erkenntnisprozess dar. Bei objektiveren Denkern löst das ein großes Erschrecken aus, denn die Affektivität hat mit Emotionen und mit Sinnen zu tun, die sich uns entziehen und flüchtig sind. Hinterfragt wird die Affektivität, die die Auflösung der Klarheit in der Bestimmung der Grenzen zwischen Subjektivität und Objektivität nahe legt und die Tore für die Emotionen als Quelle von Erkenntnis öffnet. Es geht nicht um eine Verneinung der Vernunft, sondern darum, deutlich zu machen, dass diese nicht als unabhängige Instanz existiert.

Der letzte Aspekt, den ich erwähnen will, ist der Inklusivismus. Die Theologie muss inklusiven, einbeziehenden Charakter haben, um die Vielfalt unserer Erfahrungen zu erfassen. Die Erfahrung Gottes ist vieldeutig, vielstimmig, vielsprachig und einbeziehend. Eine inklusive Wissenschaftstheorie spricht von der wechselseitigen Abhängigkeit und räumt mit dem Herrschaftsanspruch auf, denn das, was wir erkennen, ist mit anderen Erkenntnissen untrennbar verbunden. Darüber hinaus sammelt sie vielfältige Erfahrungen, die sich in verschiedener Weise ausdrücken, auf der Suche nach Einheit.

Von den oben behandelten Theologen bleibt in der Tat die Idee entscheidend, dass wir neue Weisen der Erkenntnis schaffen müssen, die in irgendeiner Weise mit den neuen Kosmologien und neuen Weltsichten in Beziehung stehen. Es kommt darauf an, dualistische und hierarchische Aufspaltungen zu überwinden, die noch immer unsere Erkenntnisweisen durchdringen. Schließlich brauchen wir eine inklusive, offene, ökumenische Theologie. Das vermitteln uns neben Moltmann und Boff auch die Ökofeministinnen und die Prozesstheologen, die wir hier nicht behandeln konnten.

[1] Vgl. Catherine Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement,* Paris 1997, 16-17.

[2] Hier verstanden als grundlegendes Deutungsmodell der Wirklichkeit; vgl. Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen,* Frankfurt am Main 1976, 122ff.

[3] Lynn White Jr. machte die jüdische und christliche Tradition dafür verantwortlich, denn sie seien die großen Schuldigen für die Zerstörung der Natur, die sich auf den biblischen Text vom „dominium terrae" stütze (Gen 1,28): *The historical roots of our ecological crisis,* in: Science 155 (1967), 1203-1207. (Im Sinne dieser Argumentation war wohl im deutschen Sprachraum die wirkungsgeschichtlich einflussreichste Veröffentlichung Carl Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums,* Reinbek 1974; Anm. d. Ü.)

[4] Leonardo Boff, *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres,* Rio de Janeiro 2004, 11. Deutsche Ausgabe: *Schrei der Erde, Schrei der Armen,* Düsseldorf 2002.

[5] Ebd., 157. (Wesentlich ausführlicher hat Boff diese These sowie seine Ökotheologie und -spiritualität insgesamt ausgeführt in: *Aus Liebe zur Erde:* Dieses Buch wird auf Deutsch im Januar 2010 bei Butzon & Bercker, Kevelaer, erscheinen; Anm. d. Ü.)

[6] Boff, *Ecologia,* aaO., 210.

[7] Vgl. Leonardo Boff, *Von der Würde der Erde. Ökologie, Politik, Mystik,* Düsseldorf 1994, 54.

[8] Ebd.

[9] Michel Mafesoli, *Elogio da razão sensível,* Petrópolis 2008.

[10] Vgl. Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh 1999, 34.

[11] Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 110-112.

[12] Moltmann, *Erfahrungen*, aaO., 283.

[13] Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 31.

[14] Ebd., 16.

[15] Ebd., 16ff.

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

# Schwester Dorothy Stang: Ein Modell für Heiligkeit und Martyrium

Luiz Carlos Susin

Am 12. Februar 2005, einem Samstag, überraschte die Nachricht von der Ermordung von Schwester Dorothy Stang ganz Brasilien. Tatsächlich hat ein großer Teil Brasiliens erst bei dieser Gelegenheit von der Existenz und dem missionarischen Engagement der kleinen, 73-jährigen Schwester mit der sanften Stimme und dem breiten Lachen erfahren.

An diesem Morgen hatten sie die angeheuerten Pistolenschützen, die Schwester Dorothy beseitigen sollten, allein auf einem Weg mitten im Amazonas-Urwald angetroffen. Sie hatte ihr Neues Testament und einige schriftliche Unterlagen mit Informationen über das PDS (*Projeto de Desenvolvimento Sustentável* = Projekt für nachhaltige Entwicklung) bei sich. Diesem Projekt widmete sie sich mitten im Urwald leidenschaftlich zusammen mit den Mitschwestern aus ihrer Ordensgemeinschaft und einigen führenden Persönlichkeiten aus dem Volk. An diesem Morgen war Schwester Dorothy wie so oft zu einigen Familien unterwegs, die im Urwald wohnten und in das PDS einbezogen waren. Als sie den bewaffneten jungen Männern auf dem Weg begegnete, wurde ihr, die schon Todesdrohungen erhalten hatte, die unmittelbare Gefahr bewusst, und sie versuchte mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Fast wäre es ihr gelungen, ihnen die Hinrichtung auszureden, und sie begann ihnen einige Verse aus dem Evangelium vorzulesen, wobei sie ihnen sagte, ihre Waffe sei dieses heilige Buch. Doch die Stimme des wenigen in Aussicht gestellten Geldes war lauter, und sechs Schüsse aus einer Entfernung

von weniger als einem Meter streckten die Schwester nieder. Sie fiel in der Einsamkeit des Waldes mit dem Gesicht auf den Boden. Dann setzte ein heftiger tropischer Regen ein, und das Blut der Schwester tränkte den Boden, den sie liebte und verteidigte. Und in dieser Atmosphäre der Trostlosigkeit, gemeinsam mit dem Urwald in Tränen, fanden sie die Familien, zu denen sie unterwegs gewesen war, auf. Der leblose Körper blieb bis in den späten Abend auf die Erde ausgestreckt, da man auf die Polizei wartete, und um ihn herum weinte und betete die Bevölkerung der Gegend zusammen mit den Mitschwestern ihrer Kongregation, und sie nahmen sich dabei an den Händen. Dies war ein Tag, an dem der Amazonas eine Kämpferin verlor und einen Engel dazubekam, wie es Felício Pontes Júnior, der junge Staatsanwalt und Mitstreiter von Schwester Dorothy im Kampf für die Völker des Regenwaldes ausdrückte.

Warum hat man Schwester Dorothy umgebracht? Warum stellte sie eine Gefahr dar, sie, die schon so alt war, eine so sanfte Stimme und ein so herzhaftes Lachen hatte? Dafür bekamen wir beim *Weltforum für Theologie und Befreiung* in Belém (Hauptstadt des Bundestaates Pará) von Staatsanwalt Felício Pontes eine klare Erklärung: Schwester Dorothy wurde im Zuge des Aufeinanderprallens zweier großer Projekte ermordet: des Projektes des Lebens und des Projektes der Wirtschaft. Beide befinden sich zurzeit im Bundesstaat Pará, der zusammen mit dem Bundesstaat Amazonia die größte Fläche des Amazonasregenwaldes umfasst, in erbittertem Kampf.[1] Mehr als andere Gegenden des Amazonasgebietes stellt Pará heute die Frontlinie, oder um es mit den Worten der brasilianischen Ex-Umweltministerin Marina da Silva auszudrücken, die „Raubgrenze" des Amazonasgebietes dar. Auf der einen Seite gibt es da das traditionelle Leben der Menschen, die im Regenwald und in harmonischer Einheit mit ihm an den Ufern seiner zahlreichen Flüsse, bei den Seitenarmen der Flüsse, in den Flussbetten und den *igarapés* (falschen Flüssen) leben. Der Wald, aus dem sie ihre Ressourcen beziehen, ist die Grundlage ihrer Wirtschaft, auf seinen Lichtungen pflanzen sie und errichten sie ihre Siedlungen. Es handelt sich nicht nur um indigene Völker, die ihre Sprache und Kultur bewahren, sondern in deutlich größerer Zahl um eine Mischbevölkerung, einfach um amazonische Bevölkerung. Sie verfügen über keine verbrieften Eigentumstitel an dem Land, das sie von ihren Vorfahren übernommen haben; sie sind Söhne und Töchter der Erde. Und auf der anderen Seite gibt es das Projekt des Agrobusiness, des Holzexports, des Handels mit Bodenschätzen, Fleisch und Soja. Die großen Landbesitzer (*fazendeiros*) sind mit Gewalt ins Amazonasgebiet eingedrungen, um es auszuplündern, ihre groß angelegten Systeme von Anpflanzungen, Weiden und Viehzucht zu etablieren. Natürlich ist das Exportgeschäft im Rahmen der zurzeit stattfindenden ökonomischen Globalisierung der Weg, um mehr Geld zu verdienen und mehr Reichtum anzuhäufen. Und das Agrobusiness ist der wichtigste Teil des brasilianischen Exportsektors.

Doch das geschieht auf Kosten der Umwelt und der Bevölkerung, die in den riesigen Gebieten des Landesinneren lebt. Schwester Dorothy hat Vorläufer: Beim Aufeinanderprall dieser beiden Projekte starb Chico Mendes an einer anderen

Stelle des Urwalds. Er war ein führender Gewerkschafter, der auf Befehl von mächtigen Landbesitzern aus der Gegend ermordet wurde. So starb auch der junge Priester Josimo Tavares, der Koordinator der Kommission für die Landpastoral, so starb auch Schwester Adelaide Molinari. Doch darüber hinaus geht die Zahl der führenden Persönlichkeiten aus dem Volk im Rahmen dieses Aufeinanderprallens in die Hunderte, und man hat ganze Gruppen niedergemetzelt.

Doch eine permanente Konfrontation inmitten der Bevölkerung geht diesen extremen Fällen der Ermordung Schwester Dorothys und so vieler anderer voraus. Einerseits ist das Volk in Regionen, in denen es dem Staat noch nicht gelungen ist, sich durchzusetzen - wo es kein Finanzwesen, keine offiziellen Aufzeichnungen, keine durch eine Polizei garantierte Sicherheit gibt und wo die Institutionen in hohem Maß korrupt sind -, bedroht und wird von seinen Wohnorten vertrieben. Gewaltbereite Großgrundbesitzer eignen sich auf unsaubere Weise Land an, sie bringen fingierte Dokumente bei und dehnen ihre Besitztümer in so missbräuchlicher Weise aus, dass eine Länderei drei oder mehr Besitztitel haben kann. Andererseits werben dieselben Grundherren Arbeiter an, die aus unterschiedlichen Regionen Brasiliens kommen, vor allem aus dem Landesinneren des Nordostens, wo Trockenheit und Armut herrschen. Auf diese Weise nimmt die *Sklavenarbeit* zu, eine wahrhafte Pest, die verborgen im Inneren der riesigen Großgrundbesitze wütet. Innerhalb dieses komplizierten und von Gewalt geprägten Szenarios muss man den Tod, aber zuvor noch das missionarische Leben und die geniale Initiative von Schwester Dorothy begreifen.

Sie kam aus dem Nordosten, aus dem Bundesstaat Maranhão, wo sie zusammen mit ihren Mitschwestern von der Kongregation Notre Dame de Namur mitten in der armen Landbevölkerung arbeitete. Ihre Familie stammte ursprünglich aus Irland; sie selbst kam aus den Vereinigten Staaten mit missionarischem Geist nach Brasilien, ließ die geordneteren Arbeitsmöglichkeiten an Lehranstalten und Instituten hinter sich, um sich in die arme Landbevölkerung zu integrieren. Sie erinnert ein wenig an eine Schwester Teresa von Kalkutta für Brasilien. Doch sie hat auch etwas, was sie von ihr unterscheidet: Sie setzte sich dafür ein, dass die Leute aus dem Volk, insbesondere die Frauen, zu Subjekten ihres eigenen Geschicks werden - was schwierig und vor allem gefährlich ist. Vier Jahrzehnte lebte sie in Brasilien und ließ sich einbürgern, um auf noch radikalere Weise mit dem Volk verbunden zu sein. Als sie jedoch sah, dass die Bevölkerung ihrer Gegend des

*Der Autor*

*Luiz Carlos Susin gehört dem Kapuzinerorden an und ist Professor für Systematische Theologie an der Päpstlichen Universität von Rio Grande do Sul sowie an der Höheren Schule für franziskanische Theologie und Spiritualität, beide in Porto Alegre, Brasilien. Er war Vorsitzender der Brasilianischen Gesellschaft für Theologie und Religionswissenschaften und ist Generalsekretär des Weltforums für Theologie und Befreiung. Thema seiner aktuellen Forschungsarbeit ist das Verhältnis von Theologie und Ökologie. Veröffentlichungen u.a.: A Criação de Deus (2003); Deus Pai, Filho e Espirito Santo (2003); Jesus, Filho de Deus e Filho de Maria (1997). Für CONCILIUM gab er zuletzt das Heft „Migration und Globalisierung" (5/2008) mit heraus. Anschrift: Rua Juarez Távora, 171, 91520-00 Porto Alegre/RS, Brasilien. E-Mail: lcsusin@pucrs.br.*

Nordostens in Maranhão ins Amazonasgebiet nach Pará auswanderte, kam sie zusammen mit den Schwestern ihrer Ordensgemeinschaft zum Entschluss, dass sie ihre Zelte abbrechen und die Auswanderer begleiten müssten. Nach einer Reise durch verschiedene Teile Parás, auf der sie an der Seite des Volkes Leid und Verfolgung durchmachten, ließen sie sich in Anapu, im „Land der Mitte" auf öffentlichem, also staatlichem Grund und Boden, 670 km von Belém, der Hauptstadt Parás entfernt, nieder. Auf Einladung des Bischofs der Diözese Altamira, Erwin Kräutler, ging sie in eine konfliktträchtige Gegend im Regenwald. Erwin Kräutler ist einer der drei katholischen Bischöfe, die zu dem guten Dutzend derer gehören, gegen die im Bundesstaat Pará Todesdrohungen ausgesprochen wurden. Mit Unterstützung des Bischofs und mit Zustimmung der INCRA (*Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agraria,* das ist die staatliche Behörde, die mit der Landvergabe beauftragt ist) erreichte es Schwester Dorothy, dass die staatlichen Ländereien der Region dem PDS übereignet wurden. Die Grundlage dieses Projektes war, dass 20 Prozent des Bodens für die Landwirtschaft genutzt wurden und auf 80 Prozent der Fläche der Regenwald erhalten werden sollte; sie unterlagen einer „dem Regenwald angepassten Nutzung", die die unermessliche Artenvielfalt respektiert. Dabei geht es um eine nachhaltige Nutzung der Naturressourcen und eine Förderung des natürlichen Baumbestandes, der Früchte und andere nutzbringende Güter hervorbringt. Das PDS bekam die Unterstützung von Organisationen der Zivilgesellschaft, von Seiten der Regierungsbehörden des Bundesstaates und Brasiliens, darunter auch vom Umweltministerium, von Universitäten und pastoralen sozialen Bewegungen. Und sie begannen, Früchte und Hoffnung zu produzieren.

Doch dann begannen die Konfrontationen: Die *grileiros* (das sind Großgrundbesitzer, die sich auf gewaltsame Weise Land aneignen, gefälschte Dokumente vorlegen und die Bevölkerung vertreiben) drangen in dieselben Gebiete vor. Sie stießen auf den organisierten und gut vernetzten Widerstand der Bevölkerung, und in der Hauptstadt des Landes wurden Rechtsstreitigkeiten ausgefochten. Und da beschlossen sie, Schwester Dorothy zu beseitigen. Es wurde hinterher klar, dass der Auftraggeber des Mordes ein ganzes „Konsortium" war. Man hat sich zusammengetan, um einen Mittelsmann zu bezahlen, der seinerseits die jugendlichen Pistolenschützen anheuerte und das Leben Schwester Dorothys zum Preis von fünfzig Reais verkaufte, das sind etwa zwanzig US-Dollar.

Bei der Begräbnisfeier in Anapu sagte eine ihrer Mitschwestern im Angesicht der brasilianischen Umweltministerin, des Bischofs und des Volks, das sie liebte: „Wir werden Schwester Dorothy jetzt nicht beerdigen, wir werden sie vielmehr *pflanzen.*" Die Bedeutung ihres Namens ist tatsächlich „Geschenk Gottes", und sie ist ein wahres Geschenk für den Regenwald und die Völker des Amazonasgebietes. Der Same, den sie ausgesät hat, hört nicht auf, Früchte zu tragen: Ihr Kampf um ein harmonisches Miteinander von Regenwald und Bevölkerung hat ganz Brasilien ergriffen. Im Bundesstaat Pará wurde das *Komitee Dorothy* gegründet, das sich mit verschiedenen Organisationen und Einzelpersonen, Juristen, Ordensleuten. Politikern, Akademikern und vielen Jugendlichen vernetzt.

Dieses Komitee führt Aktionen auf verschiedenen Gebieten durch: Es betreibt Bewusstseinsbildung, klagt Missstände an, führt Projekte durch und begleitet Aktionen zugunsten des Regenwaldes und der in ihm wohnenden Bevölkerung. Auf diese Weise führen viele Dorothys *Traum* weiter. In der Tat gibt es viele Dorothys in der Gegend, deren Namen man kaum kennt. Einer der größten Erfolge war die Übernahme der Elemente des PDS für ganz Brasilien durch das Umweltministerium. Jetzt müssen kraft Gesetz 80 Prozent des Regenwaldes im ganzen Land der „waldgemäßen Nutzung" vorbehalten bleiben. Dies ist ein großer Erfolg - so groß wie ganz Brasilien - der kleinen und sanften Schwester Dorothy, die bis zum Ende, selbst angesichts ihrer Mörder, standhaft und liebenswürdig blieb.

Nicht nur die Mörder selbst, sondern auch der Mittelsmann und der Hauptauftraggeber des Mordes wurden verhaftet und vor Gericht gestellt. Das *Komitee* Dorothy begleitete den Prozess sehr intensiv, damit es auch vor Gericht zu einer exemplarischen Verurteilung komme und die Straflosigkeit der Gewalt gegen die Bevölkerung und den Regenwald in dieser Region abnehme. Alle Angeklagten wurden in erster Instanz verurteilt, doch man ging in Berufung und änderte die Version vom Mordgeschehen. Dies führte zu skandalösen Freisprüchen, die, wie dies bei den meisten Mordfällen in der Gegend der Fall ist, das Problem der notwendigen tatsächlichen Gerechtigkeit ungelöst lassen. Nun zeigt der Dokumentarfilm eines jungen amerikanischen Regisseurs, *Por que mataram Irmã Dorothy* (Warum haben sie Schwester Dorothy getötet?), auch diese dunkle Seite, wie sich die Justiz lächerlich macht. Dieser Film dokumentiert auch den Versuch des Rechtsanwaltes des Angeklagten, glaubhaft zu machen, dass Schwester Dorothy eine vom CIA eingeschleuste Amerikanerin gewesen sei. Und er dokumentiert den entsprechenden Kommentar des Richters: „Schwester Dorothy ist keine Amerikanerin und keine Brasilianerin, sie ist Weltbürgerin."

Unsere theologische Schlussreflexion hat tatsächlich mit folgender These zu tun: Schwester Dorothy kann als neues Paradigma von Heiligkeit und Martyrium in Zeiten der Einbeziehung der Mutter Erde in die Spiritualität und Gerechtigkeit betrachtet werden. Die Heiligkeit im christlichen Sinn ist durch die Liebe definiert, und das Martyrium im christlichen Sinn ist Hingabe dieser Liebe bis zum Ende, *usque ad sanguinem.* In einem traditionellen Verständnis fügt man hinzu: *propter Christum,* das heißt als Zeugnis des Glaubens an Christus. Die Zeitschrift CONCILIUM hat zweimal das „jesuanische" Martyrium behandelt[2], d.h. das Martyrium derer, die in der Nachfolge Christi und von seinem Wort und Geist bewegt ihr Leben bis hin zum Blut *propter Regnum* hingaben und noch immer hingeben, das heißt aus demselben Grund, aus dem auch Christus sein Blut gegeben hat. So wurde zum Beispiel Bischof Oscar Romero nicht ausdrücklich „aufgrund des Hasses gegen den christlichen Glauben", sehr wohl aber „aufgrund des Hasses gegen die Gerechtigkeit" ermordet - einer Gerechtigkeit, wie sie von Gott und Christus gewollt ist. Es könnte wie ein leeres Gedankenspiel erscheinen, wenn man behauptet, dass Gott die Gerechtigkeit gegenüber seinen Geschöpfen mehr liebt als den Glauben an ihn, dass dies gerade das Eigentüm-

liche der reinen und keineswegs narzisstischen Liebe Gottes ausmacht. Denn in Wahrheit war es ein und derselbe Akt des Glaubens und der Liebe zu Gott, der für Schwester Dorothy die Liebe zu Gottes Geschöpfen, die Liebe auf die Weise, wie Gott selbst sie liebt, einschloss.

Im Martyrium von Schwester Dorothy wird dem historischen Jesus selbst etwas hinzugefügt, was vielleicht Jesus zu seiner Zeit und an seinem konkreten Ort nicht widerfahren konnte: der Hass gegenüber der Mutter Erde, der sich in deren Ausplünderung, in der gewaltsamen und ungerechten Aneignung äußert und der einhergeht mit dem Hass gegenüber den Söhnen und Töchtern der Erde, dem Hass gegenüber dem Volk, das auf dieser Erde lebt. Im Gegensatz dazu liebte sie das Volk und den Regenwald, die Artenvielfalt und die Gerechtigkeit in ein und derselben Liebe, in der Liebe zu Gott. Sie half schließlich mit, die Tische der Händler abzuräumen oder zumindest an ihnen zu rütteln, der Händler, die den Tempel der Schöpfung schänden und das Volk in Verzweiflung stürzen. Und deshalb wurde sie umgebracht. Ihr Leben und Tod in der Nachfolge Jesu bringen etwas Neues an Jesus selbst zum Ausdruck: Die Schöpfung mit ihrer Artenvielfalt, mit ihren Söhnen und Töchtern begreift das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit in sich ein, das Reich Gottes, das die Hingabe von Leben und Tod bis zum Ende wert ist. Deshalb ruft das Volk Amazoniens: Schwester Dorothy, mit dem offenherzigen Lachen und der sanften Stimme: Bitte für uns!

[1] Der Regenwald umfasst praktisch halb Brasilien und erstreckt sich über acht Bundesstaaten. Dazu kommen noch weitere fünf lateinamerikanische Staaten.

[2] Vgl. die CONCILIUM-Hefte „Martyrium heute" (3/1983) und „Martyrium in neuem Licht" (1/2003).

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

# An Tairseach: Eine dominikanische Antwort auf ökologische Herausforderungen[1]

Marian O'Sullivan

*An Tairseach* ist ein Projekt des Irischen Dominikanerinnenordens, das im Jahre 1977 in Wicklow, Irland, ins Leben gerufen wurde. Es ist ein ökologisches Zentrum, das auf einem ökologisch-biodynamischen Bauernhof und in einem

Naturschutzgebiet für Tiere angesiedelt ist. Sein Ziel ist es, junge und alte Menschen über das Leben auf diesem wunderschönen Planeten zu informieren, der vom Untergang bedroht ist. Wir fürchten, dass wir zur Zeit ein Massenaussterben von Arten erleben, das mit dem vergleichbar ist, was vor 65 Millionen Jahren geschah, als die Dinosaurier und viele der damals bekannten Arten vernichtet wurden. Wenn dieses Aussterben andauert, wird es die Ursache eines Zusammenbruches der Ökologie der Erde sein, es sei denn, wir vollziehen als Spezies einen Sinneswandel, beenden die Verwüstung der Erde, die durch unser Konsumverhalten und unsere Konsumpraktiken bedingt ist, und werden zu einer wohltuenden Präsenz auf dem Planeten. Der Name *An Tairseach* (die Schwelle) impliziert die Hoffnung, dass wir an der Schwelle einer neuen Ära stehen, in der Menschen erkennen werden, dass wir mit der Erde zwar eng verbunden sind, die Prozesse der Erde jedoch nicht beherrschen können. Wir sind Teilnehmer und Teilnehmerinnen an ihrem Leben, nicht Herren und Herrinnen der Schöpfung. Dieses neu entwickelte Bildungszentrum in *An Tairseach* ist eine Reaktion auf die Bedürfnisse unserer Zeit und aus einer langen Bildungstradition der irischen Dominikanerinnen erwachsen.

## An Tairseach im dominikanischen Kontext

Der irische Orden, der allgemein als die Cabra-Dominikanerinnen bekannt ist, hat seine Wurzeln im Galway des 17. Jahrhunderts und hat sich im Laufe der Zeit auf andere Teile Irlands wie auch andere Länder verzweigt. Die Umstände ihrer Gründung waren jedoch alles andere als vielversprechend. Das nachreformatorische Irland war unter der englischen Herrschaft ein Ort politischer Wirren. Dennoch geschah es gerade unter diesen Gegebenheiten, dass eine Gruppe von Frauen, die häufig die Dominikanerkirche in Galway besuchten und den Wunsch hegten, als Ordensschwestern zu leben, von dem im Jahre 1643 in Kilkenny gehaltenen irischen Provinzkapitel der Ordensbrüder die Genehmigung für eine Nonnengemeinschaft ersuchten und erhielten. Während der schrecklichen Jahre der Verfolgung unter Cromwell taten die Nonnen alles mögliche, um die Bedürftigen zu unterstützen, im Jahre 1652 jedoch war es offensichtlich, dass sie entweder ihren religiösen Gelübden abschwören und als Laien leben oder ins Exil gehen mussten. Sie entschieden sich für das Exil. Mehr als dreißig Jahre später, nachdem der katholische König Jakob II. im Jahre 1686 den englischen Thron bestiegen hatte, wurden zwei Nonnen, Julian Nolan und Mary Lynch, vom dominikanischen Provinzial eingeladen, nach Galway zurückzukehren, um die Gemeinschaft neu zu gründen.

Damals war die überwiegende Mehrzahl der Bevölkerung katholisch und arm, obwohl es einigen Geschäftsleuten und Berufsständen wohl besser ergangen sein dürfte. Die Nonnen gingen auf die speziellen Bedürfnisse in ihrer Umgebung ein und gründeten Schulen für die Armen, die in der Nähe der Klöster lebten, wie auch Internate für diejenigen, die von zu Hause weit entfernt waren. Später

wurden die Nonnen in Cabra bei Dublin auf Kinder in ihrer Umgebung aufmerksam gemacht, die hochgradig schwerhörig waren. Daraufhin schickten sie zwei ihrer Nonnen nach Caen in Frankreich, um Unterrichtsmethoden für schwerhörige Kinder zu erlernen.[2] Für die Schwestern war ihre Kanzel das Klassenzimmer, wo sie Herz und Verstand der jungen Menschen formten, damit sie integer leben und ihre Freiheit zunehmend nutzen konnten, während sie erwachsen wurden.

## An Tairseach im Kontext des 21. Jahrhunderts

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts sind die Herausforderungen, denen wir uns gegenübersehen, genauso zahlreich und genauso dringlich wie diejenigen, die sich unseren Gründermüttern in den schweren Zeiten in Galway stellten. Während manche Menschen im Luxus leben, erleiden andere als Folge von Armut, Krieg, Krankheit und Naturkatastrophen unsägliche Not. Unsere Systeme funktionieren nicht. Institutionen, ob politisch, sozial oder religiös, sind unfähig oder nicht gewillt, die Probleme umfassend anzugehen. Seit die Astronauten auf ihrer Reise zum Mond die Erde zum ersten Mal in ihrer Gänze sahen, wächst das Bewusstsein, dass unser Planet ganz winzig, überaus schön und höchst zerbrechlich ist. Nicht länger vertretbar ist die Vorstellung, dass er wie selbstverständlich in souveräne Staaten zerstückelt werden darf, die das absolute Recht besitzen, seine Mineralien abzubauen, Sondermüll zu produzieren, seine fossilen Brennstoffe zu verbrauchen, Luft und Wasser zu verschmutzen und sein Klima zu verändern. Der Klimawandel wird heutzutage allgemein als ernste Bedrohung für die Zukunft des Planeten anerkannt. Ein radikales Überdenken der Rolle des Menschen im kosmischen Plan ist dringend erforderlich und eine radikale Umstrukturierung ist notwendig. Der Ökologe Thomas Berry sagt:

*„Die Erde kann die Last, die ihr aufgebürdet ist, einfach nicht ertragen. Vielerorts ist die Luft verschmutzt. Das Wasser des Planeten ist auf unabsehbare Zeit vergiftet. Der Erdboden ist von Chemikalien durchdrungen. Wir haben kaum eine Ahnung von den Folgen für das physische und psychische Leben der menschlichen Gemeinschaft, vor allem der Kinder, die seit ihrer Zeugung in dieser chemisch verseuchten Umgebung leben.*

*Physische Schädigung der Naturwelt ist auch eine Schädigung der Innenwelt des Menschen. Die Primärwälder abzuholzen bedeutet nicht nur die Zerstörung der letzten fünf Prozent der in diesem Land noch vorhandenen Urwälder. Es bedeutet, das Wunderbare und Majestätische, die Poesie, die Musik und die spirituelle Begeisterung zu verlieren, die durch solch eine ergreifende Erfahrung der tiefen Geheimnisse der Existenz heraufbeschworen werden. Es ist viel eher der Verlust der Seele als der Verlust von Bauholz oder Geld.“*[3]

Das hat für uns die folgende Frage aufgeworfen: Kommt uns Dominikanerinnen als einem Orden, der sich dem Studium und der Suche nach Wahrheit widmet, bei

diesem dringenden Handlungsbedarf eine Rolle zu? Die Untersuchung unserer Ursprünge legt es wohl nahe, dass wir eine solche Rolle haben. Denn in den Wertvorstellungen unserer dominikanischen Tradition findet sich vieles, das für unsere gegenwärtigen Herausforderungen von Belang ist. Zum Beispiel liefern sowohl Albertus Magnus als auch Thomas von Aquin, die in ihrer Zeit neue theologische Perspektiven und Ansätze entwickelt haben, wichtige Erkenntnisse und sind für uns Beispiele einer mutigen Aufgeschlossenheit für neue Denkansätze.

Als Dominikanerinnen, die sich der Suche nach Wahrheit verpflichtet haben, sind wir zu der Überzeugung gekommen, dass wir uns unsere enge Verbindung mit der Erde und unsere Verantwortung, für diesen Planeten zu sorgen, bewusster machen und zerstörerische Praktiken - unsere eigenen wie die der anderen, einschließlich die der großen Unternehmen - in Frage stellen müssen. Zusätzlich herausgefordert durch die Ermahnung des Papstes Johannes Paul II., dass „Christen insbesondere erkennen [sollen], dass ihre Verantwortung für die Schöpfung und ihre Pflicht gegenüber der Natur und dem Schöpfer wesentliche Komponenten ihres Glaubens sind“[4], erkannten wir, dass dies in der Tat eine religiöse Angelegenheit ist und dass wir es anderen Menschen in der Kirche ins Bewusstsein rufen sollen. Folglich haben sich die Schwestern entschieden, Schritte zu unternehmen. Auf ihrem im Jahre 1992 gehaltenen Generalkapitel haben sich die Nonnen individuell und gemeinschaftlich verpflichtet, „den Ruf nach Bewahrung der Erde zu unterstützen und zu fördern“, indem sie ihre eigenen Erkenntnisse vertiefen und ihre Fähigkeiten als Pädagoginnen wie auch ihre Ressourcen nutzen, um dieses Bewusstsein in der breiteren Gemeinschaft zu fördern.[5]

Aus dieser Entscheidung heraus wurde *An Tairseach* geboren. Das Frauenkloster in Wicklow bot mit seinem etwa 28,3 Hektar großen Bauernhof den idealen Ort. Seit dem Jahr 1870 hatte das Wicklow-Kloster auf der Primar- und Sekundarstufe unterrichtet, und noch immer sind ungefähr 1000 Schüler und Schülerinnen auf dem Campus. Mehrere Jahre lang wurde sorgfältig geplant: Diese Planung umfasste das gemeinsame Handeln der Dominikanerinnen und einiger Ortsansässiger wie auch Austausch-Besuche mit der Genesis-Farm, einem ökologischen Bildungszentrum, das von den Caldwell-Dominikanerinnen in New Jersey in den USA gegründet worden war. Das Wicklow-Projekt nahm allmählich Gestalt an: Es sollte dreipolig werden und einen ökologisch-biodynamischen Bauernhof, ein Naturschutzgebiet für Tiere und ein Studienzentrum für Ökologie und Spiritualität einschließen.

*Die Autorin*

*Marian O'Sullivan ist eine irische Dominikanerin. Sie war viele Jahre Lehrerin und Schulleiterin in Südafrika, wo sie während des Apartheidregimes an den Verhandlungen teilnahm, katholische Schulen allen Rassen zu öffnen. Während ihrer Zeit als Priorin ihrer Kongregation (1986–1998) erstreckte sich ihr Einsatz für Bildung auf viele Länder. Gegenwärtig ist Marian Leiterin von* An Tairseach *in Wicklow, Irland. Anschrift: Dominican Farm and Ecology Centre, Wicklow Town, Irland. E-Mail: marian@ecocentrewicklow.ie.*

In der ersten Phase wurde das Land von Chemikalien gereinigt - ein Unterfangen, das zwei Jahre dauerte - und in ein ökologisch-landwirtschaftliches System umgewandelt. Sobald der Hof als Bio-Bauernhof anerkannt war, wurde Gemüse angebaut und im Hofladen verkauft. Gleichzeitig wurde mit der Entwicklung des Naturschutzgebiets begonnen. Das beinhaltete die Pflanzung von 8000 Bäumen, die Erhaltung von Feuchtgebieten, die Reinigung eines Baches, die Ausbesserung von Hecken und das Anlegen von Fußwegen. Ein Teich wurde ausgehoben, Wildblumen wurden auf die Wiesen gepflanzt und Bestandsaufnahmen von Vögeln, Motten, Libellen und Wildblumen wurden durchgeführt. Viele Ortsansässige haben bei dieser Arbeit geholfen, und so entwickelte sich um *An Tairseach* allmählich eine Gemeinschaft.

Um ein nachdenkliches und lebensspendendes Eintauchen in diese Umgebung zu fördern, wurde ein Programm von Aktivitäten und Ritualen entwickelt, das Menschen helfen sollte, mit Herz und Verstand im Einklang mit dem natürlichen Rhythmus der Jahreszeiten zu sein. Wir können vielleicht meinen, dass wir in unserem modernen Leben Wärme und Licht auf Knopfdruck haben können, es ist jedoch wichtig zu erkennen, dass wir die nicht-erneuerbaren Ressourcen des Planeten mit einer besorgniserregenden Geschwindigkeit verbrauchen und für unser Leben, unsere Nahrung und unsere Gesundheit auf das Sonnensystem und insbesondere auf unseren Planeten, die Erde, schlichtweg angewiesen sind.

Der dritte Teil des Projekts war die Entwicklung des Zentrums für Ökologie und Spiritualität. In sanierten Gebäuden auf dem Campus stellt das Zentrum Unterrichts- und Konferenzräume wie auch Übernachtungsmöglichkeiten bereit. Mit Kursen für Erwachsene und Kinder bieten wir hier ein umfangreiches Programm an, das sich, um es ganz allgemein zu beschreiben, mit den Themen Ökologie und Spiritualität befasst. Mit unseren Angeboten versuchen wir, den Menschen die zur Zeit besten wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Entstehung unseres wunderbaren Universums und über unseren Platz in ihm zu vermitteln. Wir teilen die Ansichten von Propheten des 20. Jahrhunderts wie Teilhard de Chardin im Westen und Sri Aurobindo im Osten, die erkannten, dass die Entfaltung des Universums sowohl eine physische als auch eine spirituelle Evolution ist. Sie und andere zeigen uns auf überzeugende Weise, dass Geist und Materie zwei Seiten derselben Medaille sind. Sie sind untrennbar miteinander verbunden. So kehren wir zum Ausgangspunkt zurück, um dem Dualismus - eben der Häresie, für deren Bekämpfung der Orden gegründet wurde - entgegenzutreten, wie Dominikus es tat, und um die uralte Wahrheit zurückzugewinnen, dass alles eins ist und dass die ganze Schöpfung gut ist. Wenn Dominikus heute lebte, würde er seine Gefolgschaft, Männer wie Frauen, gewiss auffordern, sich der Erkenntnisse der modernen Wissenschaft völlig bewusst zu werden und in ihrer Suche nach der Wahrheit darüber zu reflektieren.

Somit versuchen wir in *An Tairseach,* Menschen eine ganzheitliche Erfahrung zu vermitteln. Im Kontext eines funktionierenden Bio-Bauernhofes sehen Menschen, wie Gemüse ohne die Verwendung von Kunstdünger angebaut wird und wie das Vieh bis auf extreme Wetterverhältnisse draußen aufgezogen wird, wo es das

saftige Gras des Hofes genießt und seine eigenen Jungtiere säugt. Soweit wie möglich kommt das im Speiseraum servierte Essen vom Bauernhof und wird mit Sorgfalt zubereitet und dankbar verzehrt. Das Habitat der Wildtiere wird erhalten und gefördert, um Zeugnis für die Wichtigkeit der Bemühungen abzulegen, dem Verlust der Artenvielfalt entgegenzuwirken, die durch moderne landwirtschaftliche Methoden wie auch sich schleichend ausbreitende Wohnsiedlungen verursacht wird. Die angebotenen Kurse können sehr unterschiedlich sein, wie *Gemüse aus biologisch kontrolliertem Anbau, Vegetarisches Kochen, Anlegen eines Schulgartens, Lösungen für erneuerbare Energie, Spiritualität durch Kunst, Meditatives Tanzen, Meditation,* oder sie geben Menschen einfach die Möglichkeit, in einer wunderschönen Umgebung von Meer, Bergen, Bächen und Wäldern über die Vernetzung der ganzen Schöpfung zu reflektieren.

Andere Kurse sind im Ansatz deutlich philosophischer oder intellektueller. Sie bieten die Möglichkeit einer Erkundung der Theologie oder Spiritualität im Kontext unseres sich entwickelnden Universums, der Gefährdung unseres Planeten und der Herausforderung, umweltverträglicher auf der Erde zu leben und sich auf eine öl-arme Zukunft einzustellen.

Um den ganzen Körper einzubeziehen und die tieferen ästhetischen Sinne zu wecken, verwenden wir Ritual, Kunst, Musik und Bewegung als Hilfen, um unsere Fragen und Erfahrungen in unserem Inneren zu bewegen. So gibt es beispielsweise den kosmischen Garten, der die wichtigsten Momente im Epos der Evolution spiralförmig auf dem Boden markiert. Wie laden Menschen ein, diesen spiralförmigen Weg zu gehen, damit sie ein Gespür für die unermessliche Zeit bekommen, die erforderlich war, um zunächst die Sterne und danach die Planeten einschließlich der Erde zu schaffen und schließlich zu ermöglichen, dass die Erde selbst zum Leben erwacht.

Die Weisheit der Mystiker und Mystikerinnen umgreift und durchflutet all diese Aspekte des Programms in *An Tairseach.* Wir reflektieren über die Einsichten von Pierre Teilhard de Chardin, Hildegard von Bingen und Juliana von Norwich; und innerhalb unserer eigenen dominikanischen Tradition streben wir danach, die Weisheit von Meister Eckhart zurückzugewinnen, der in Anlehnung an Thomas von Aquin auf Folgendem bestand: „Alle Kreaturen sind ein Sprechen Gottes."[6] Diese mystischen Erkenntnisse waren den Traditionen unserer keltischen Ahnen auch nicht fremd: Lange bevor Gott in Jesus Mensch wurde, kamen sie durch ihre Vertrautheit mit der Natur bereits zu einer Erkenntnis des Göttlichen. Wegen dieses Bewusstseins von der Gegenwart Gottes im Ganzen der Schöpfung waren irische Kirchen in der frühchristlichen Zeit tatsächlich sehr klein, da der Gottesdienst trotz schlechten Wetters normalerweise im Freien inmitten der Natur stattfand. Das waren weniger verhätschelte Zeiten. Das nahegelegene Kloster Glendalough erinnert uns an unser Erbe aus jenen Zeiten; wir schätzen uns glücklich, weniger als eine halbstündige Autofahrt von diesem historischen Zentrum entfernt zu wohnen, einem der heiligsten Klosterorte in Irland, der aus dem 6. Jahrhundert stammt.

Das sind die Besonderheiten, die unsere Programme in *An Tairseach* prägen.[7]

Durch sie bemühen wir uns, unserer dominikanischen Verantwortung nachzukommen, die Suche nach Wahrheit als wesentlich für alle Menschen hervorzuheben, wenn wir unserer Berufung als Kreaturen, die sich ihrer selbst bewusst sind, gerecht werden wollen. Keine andere Spezies hat diese Verantwortung. Folglich wäre es für uns ein Vertrauensbruch, die modernen wissenschaftlichen Forschungsergebnisse nicht in unsere Suche einzubeziehen. Bei unserer stetigen Suche werden wir durch die Worte von Elizabeth Johnson sowohl ermutigt als auch herausgefordert:

*„Die Vernachlässigung des ‚Kosmos' durch die vorherrschende katholische Theologie der letzten Jahrzehnte hat zwei schädliche Folgen. Sie schwächt die Theologie bei ihrer Grundaufgabe, die* ganze *Wirklichkeit im Lichte des Glaubens zu deuten, und schadet damit der intellektuellen Integrität der Theologie. Und sie blockiert, was der kraftvolle und in diesem Augenblick der beispiellosen ökologischen Krise unseres Planeten so dringliche Beitrag der Theologie zur religiösen Praxis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit für die bedrohte Erde sein sollte, und gefährdet somit die moralische Integrität der Theologie."*[8]

Indem wir in *An Tairseach* unseren kleinen Teil dazu beitragen, dieser Vernachlässigung des Kosmos entgegenzuwirken, erkennen wir, dass wir mit ständig wachsenden Zahlen engagierter Menschen rund um den Globus zusammenarbeiten, die uns auch in das ökologische Zeitalter vorantreiben.

[1] Dieser Beitrag erschien ursprünglich in Gabrielle Kelly/Kevin Saunders, Hg., *Towards the Intelligent Use of Liberty: Dominican Approaches in Education*, Adelaide 2007. Er wird hier mit Erlaubnis des Verlags nachgedruckt. Für die Veröffentlichung in CONCILIUM habe ich einiges überarbeitet.

[2] Die Schule für schwerhörige Kinder, die die Nonnen im Jahre 1846 in Cabra gründeten, war die „erste katholische Institution für Schwerhörige in Großbritannien", vgl. *Annals of the Dominican Convent of St. Mary's, Cabra, with Some Account of Its Origin, 1647-1912*, Cabra (ohne Jahr), 108.

[3] Thomas Berry, *The Great Work*, New York 1999, 110.

[4] *Botschaft von Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages*, 1. Januar 1990, Nr. 15 (aus dem Englischen übersetzt: Message of His Holiness Pope John Paul II for the Celebration of the World Day of Peace, 1 January 1990, Vatikanstadt 1989).

[5] Akten des Dreizehnten Generalkapitels des Dominikanerinnenordens, Cabra 1992, 7.

[6] Meister Eckhart, Die deutschen Werke, Bd. II, hg. und übersetzt von Josef Quint, Stuttgart 1971 (unv. Nachdruck 1988), Predigt 53: *Dann streckte der Herr seine Hand aus / Misit dominus manus suam:* „Alle creaturen sint ein sprechen gotes."

[7] Für aktuelle Informationen vgl. www.ecocentrewicklow.ie.

[8] Elizabeth Johnson, *Turn to the Heavens and the Earth: Retrieval of the Cosmos in Theology*, Ansprache der Präsidentin auf der einundfünfzigsten Jahresversammlung der Catholic Theological Society of America, in: CTSA Proceedings 51 (1996), 1.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

# Der ethische Umgang mit natürlichen Ressourcen

Jayapaul Azariah

## Die eine Heimat Erde

Das Universum setzt sich aus Galaxien, Sonnensystemen, Sternen und Planeten zusammen. Viele Galaxien bilden ein Universum. In unserem Universum gibt es etwa 120 Milliarden Galaxien. Jede Galaxie hat 200 bis 400 Milliarden Sterne. Aber wie viele Universen gibt es eigentlich? Die String-Theorie „entwirft die Vorstellung von winzigen kleinen Fäden als Grundbausteine der Natur - eine elegante Idee, die alle Naturkräfte erklärt, aber praktisch zur Annahme von wenigstens $10^{500}$ möglichen Universen führt“[1]. Unser Universum wäre demnach bloß ein Bläschen in einem riesigen Schaumbad von Universen. In der Milchstraße ist unser Sonnensystem an einem Ort am Rand versteckt und nimmt keineswegs eine zentrale Stellung ein. Im Zentrum der Galaxie befindet sich ein riesiges schwarzes Loch, das nicht einmal Licht durchdringen lässt.
Die Kosmologen stimmen darin überein, dass der Kosmos etwa 13,7 Milliarden Jahre alt ist. Die Zahl der extrasolaren Planeten wächst mit jeder neuerlichen Suche des Menschen nach einer bewohnbaren Erde wie der unseren. Unter den 347 extrasolaren Planeten ist keiner so wie die Erde geeignet für menschliches Leben.[2] In unserem Sonnensystem ist die Erde der einzige Planet, der innerhalb der „bewohnbaren Zone“ liegt. Die auf der Erde herrschenden ökologischen Bedingungen eignen sich in idealer Weise dafür, Leben zu erhalten, und deshalb gibt es nur diese *eine Erde* in diesem Multiversum, auf der pflanzliches, tierisches und menschliches Leben möglich ist. Obwohl das Universum von unermesslicher Größe ist, findet man dynamisches und intelligentes Leben - sofern uns das die Wissenschaften bis heute sagen können - nur auf der Erde. Deshalb ist die Erde die einzige „Biosphäre“, die Leben dauerhaft beherbergen kann.

## Wasser und Nahrung

Die Biosphäre ist voller natürlicher Substanzen. Eine natürliche Substanz wird dann zu einer natürlichen Ressource, wenn Menschen dafür eine nützliche Verwendungsmöglichkeit finden. Drei natürlichen Ressourcen kommt der Status von lebenswichtigen Ressourcen zu: Land, Wasser und Luft.[3] Natürliche Ressourcen kann man in drei Kategorien unterteilen:

*Kategorie 1:* Natürliche Ökosysteme mit natürlichen Ressourcen, die man in zwei große Gruppen einteilen kann, nämlich erneuerbare Ressourcen wie Pflanzen und nichterneuerbare Ressourcen wie Erdgas, Kohle und Erdöl.
*Kategorie 2:* Von Menschen geschaffene Ressourcen wie Währung, Bildung, Elektrizität, Medizin, Zement, Beton und öffentliche Güter wie Sanitäranlagen und Trinkwasser.
*Kategorie 3:* Humanressourcen - Menschen mit einer bioethischen Perspektive im Hinblick auf natürliche Ressourcen.[4]

## Die Bedeutung des Wassers

Wasser ist die Lebensader eines Landes, ein wertvoller natürlicher Wohlstandsfaktor und eine gemeinsame Ressource für die gesamte Menschheit. Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* aus dem Jahr 1948 anerkennt in ihrem Artikel 25 das Recht auf Leben als Grundlage der Menschenrechte. Man geht deshalb allgemein davon aus, dass es ohne „Recht auf Wasser" kein „Recht auf Leben" geben kann. Gorbatschow stellte fest: „Wasser ist das wichtigste einzelne Element, dessen es bedarf, damit das allgemeine Menschenrecht ‚auf einen angemessenen Lebensstandard' für den Einzelnen verwirklicht wird, der ‚seine und seiner Familie Gesundheit und Wohlbefinden' (Artikel 25) gewährleistet. Ohne Zugang zu sauberem Wasser werden Gesundheit und Wohlbefinden nicht nur auf gefährliche Weise aufs Spiel gesetzt, sondern verunmöglicht. Menschen ohne die grundlegende Wasserversorgung führen ein in höchstem Maß reduziertes und verarmtes Leben und haben kaum die Möglichkeit, ihren Kindern eine bessere Zukunft bereitzustellen." Die Deklaration der UNO-Weltkonferenz über die menschliche Umwelt vom 5.-16. 6. 1972 in Stockholm bekräftigt dies: „Die natürlichen Ressourcen der Erde einschließlich Luft, Wasser, Land, Flora und Fauna und besonders repräsentative Beispiele natürlicher Systeme müssen für das Wohl der gegenwärtigen und der künftigen Generationen mittels sorgfältiger Planung und einem sorgfältigen Umgang in geeigneter Weise erhalten werden [...] Die Erhaltung der Natur einschließlich ihrer unberührten Teile muss deshalb für die Planung der wirtschaftlichen Entwicklung einen bedeutenden Stellenwert bekommen." Schließlich unterstreicht auch die Gesetzgebung ein solches grundlegendes Konzept. „Flüsse, Wälder, mineralische Bodenschätze und dergleichen Ressourcen bilden den natürlichen Reichtum eines Landes. Diese Ressourcen dürfen nicht von einer Generation vergeudet und erschöpft werden. Jede Generation hat eine Verpflichtung gegenüber den nachfolgenden Generationen, die natürlichen Ressourcen eines Landes auf die bestmögliche Weise zu entwickeln und zu bewahren. Das ist im Interesse der Menschheit. Es ist auch im Interesse des Landes [...] "
Wasser ist keine erneuerbare Ressource. Es ist jedoch eine recyclebare Ressource aufgrund des weltweiten Wasserkreislaufes. Die Menge des Wassers innerhalb der Biosphäre bleibt unveränderlich gleich (1400 Millionen km$^3$). Wenn eine

bestimmte Menge Wasser in den 1950er Jahren vorhanden war, um den Durst von 1 Milliarde Menschen zu stillen, dann müssen sich im Jahr 2009 sechs Milliarden Menschen dieselbe Menge teilen. Logischerweise wird der Pro-Kopf-Konsum von Wasser im Jahr 2030 entsprechend sinken, wenn es acht Milliarden Menschen auf der Erde gibt.

Die Knappheit einer natürlichen Ressource fördert die Gewalt. Wasser ist eine Ressource, die nur einmal zugeteilt wird. Wenn eine Ressource abnimmt, dann muss man im Sinne distributiver Gerechtigkeit einen Ausgleich schaffen. Die Menschen haben bereits begonnen, von „Kriegen um das Wasser" zu sprechen. Wasser gibt es in vierfacher Form: 1. in fünf Ozeanen und Meeren (etwa 97,44 Prozent); 2. in Form von Eis an den Polkappen (ca. 2 Prozent); 3. als Süßwasser in Flüssen und Seen (0,6 bis nicht ganz 1 Prozent) und 4. als Grundwasser (8 Millionen $km^3$, das sind 0,2 Prozent). Wenn das in den Punkten eins bis drei aufgezählte Wasser in einen Behälter von einer Gallone (ca. 4,546 l; d. Übers.) passen würde, dann entspräche dem verbleibendem Süßwasser bloß so viel, wie auf einen Löffel passt.[6] Süßwasser ist eine sehr knappe natürliche Ressource, die eines juristisch, bioethisch und spirituell verantwortungsvollen Umgangs bedarf.

## Feldfrüchte: ein schmales Auswahlspektrum

Von insgesamt 300.000 Pflanzen sind nur etwa 120-139 essbar. Die Auswahl wird geringer. Nur etwa zwanzig Getreidesorten können 80 Prozent der Energie liefern, der Mensch nutzt in der Regel jedoch nur zehn. Die Zahl der Hauptgetreidesorten für die Ernährung des Menschen reduziert sich schließlich auf drei: Reis, Weizen und Mais.[7] Das Szenario der weltweiten Ernährung wird von einer begrenzten Ressource von Feldfrüchten bestimmt.

Indien hat seit seiner Unabhängigkeit im Jahr 1947 bemerkenswerte Fortschritte auf dem Gebiet der Getreideproduktion gemacht. Im Jahr 1947 produzierte Indien ungefähr 50 Millionen Tonnen Getreide, um seine 300 Millionen Menschen zu ernähren. Zu dieser Zeit betrug die Weltbevölkerung 1 Milliarde. Jetzt (2007/2008) produziert Indien etwa 230,67 Millionen Tonnen Getreide, um seine 1,2 Milliarden Menschen zu ernähren. Das sind 13,39 Mio. Tonnen mehr Nahrungsmittel, als 2006/2007 produziert wurden (217,28 Mio. Tonnen).[8] Eine so stark forcierte Nahrungsmittelproduktion ist nur um den Preis der Verschlechterung der Böden

*Der Autor*

*Dr. Jayapaul Azariah promovierte in Meereswissenschaften und war 38 Jahre lang Professor für Zoologie an der Universität Madras. Ein Schwerpunkt seiner Forschungen war der Umgang mit Küstengebieten und ihr Schutz. Auch im Bereich der Bioethik entfaltete er eine reichhaltige Forschungstätigkeit und organisierte dazu Kongresse und wissenschaftliche Arbeitsgruppen. Als erster Inder seit 1920 wurde er mit dem renommierten Preis des britischen Plymouth Marine Laboratory für das Jahr 1991 ausgezeichnet. Zu seinen publizistischen Tätigkeiten gehören die Herausgeberschaft mehrerer wissenschaftlicher Zeitschriften zum Themenbereich Bioethik und Biomedizin und die Mitherausgeberschaft des „Living Dictionary of Bioethics". Anschrift: New No. 4, 8th Lane, Indiranagar, Chennai 600020, Indien; E-Mail: jazariah@yahoo.com.*

zu haben. Fruchtbares Land ist inzwischen versalzt.[9] An diesem kritischen Punkt der Getreideproduktion pendelt sich deren Mengenniveau ein, d.h. ein größeres Angebot ist gerade ausreichend, um die Nachfrage zu bedienen. Zweitens gibt es ein Missverhältnis zwischen der Rate des Bevölkerungswachstums (1,9 Prozent) und der Rate der Produktionssteigerung (1,2 Prozent). Drittens geht das „Welternährungsprogramm" davon aus, dass in Indien mehr als ein Viertel der Hungernden in der Welt zu Hause ist, d.h. etwa 230 Millionen Menschen. Darüber hinaus gibt es in Indien einzelne Bundesstaaten wie etwa Madhya Pradesh, die eine extrem angespannte Situation der Nahrungssicherheit aufweisen. Ihr Hungerindex entspricht dem von Tschad oder Äthiopien.[10] Jahr für Jahr gab es solche Warnungen bezüglich der gefährdeten Nahrungssicherheit.

Bis 2025 muss die Getreideproduktion verdoppelt werden. Es bedarf einer zweiten „Grünen Revolution". „Wir müssen neue Durchbrüche erzielen und neue Größenordnungen erreichen."[11] Jedes Jahr gab es Warnungen im Hinblick auf die Ernährungssicherheit. Im Jahr 2007 sprach die FAO (die Welternährungsorganisation der UNO; Anm. d. Ü.) eine zusätzliche Warnung aus: „In einer ‚unvorhergesehenen und noch nie da gewesenen Schieflage' schwindet das weltweite Nahrungsangebot in raschem Tempo dahin und Lebensmittelpreise erreichen historische Höchststände [...]" Eine solche Situation könnte zur „ernsthaften Gefahr führen, dass weniger Leute in der Lage sein werden, an Nahrungsmittel zu kommen"[12]. Es wurde vorhergesagt, dass es, wenn Indiens Bevölkerungszahl im Zeitraum von 2030 bis 2050 auf 1,5 Milliarden Menschen ansteigt, zu einer weiteren Lücke von etwa 45 Millionen Tonnen Getreide kommen wird.[13] Den Boden über seine Produktionskapazität hinaus zu strapazieren, ist mit vielen Risikofaktoren verbunden. Ein Risiko ist ein Zufallsereignis, das demnächst eintritt. Ein größeres Risiko ist es, zu warten.

## Gefährliche Nebenwirkungen

Um die Getreideproduktion zu fördern, ist ein breites Spektrum an Insektiziden, Herbiziden und Fungiziden im Einsatz. Es ist bekannt, dass sie hormonelle Störungen verursachen, da sie Schadstoffe wie Dioxine, PCB und DDT enthalten. Die Süßwassermuschel *Elliptio complanata* ist vom Unkrautvertilger Atrazin und vom Insektizid Bifenthrin betroffen, das die Produktion eines dem weiblichen Hormon Östrogen vergleichbaren Proteins anregt.[14] Die Umwelttoxikologen führen diese Chemikalien als „umweltwirksame Nachahmerstoffe" des Hormons Östrogen auf. Das Ergebnis ist eine sexuelle Veränderung, die bei Populationen Schieflagen in der Geschlechterzusammensetzung verursacht, sodass ein unverhältnismäßig hoher Anteil an weiblichen Exemplaren entsteht. Es ist dies der Prozess der Feminisierung männlicher Exemplare. Bei männlichen Exemplaren einer Welsart, des in Südafrika vorkommenden *Clarias ganepinus*, wurden Frühformen von Eizellen im Testikulargewebe gefunden, die zu einer Veränderung des Geschlechterverhältnisses führen.[15]

## Gentechnisch veränderte Getreidesorten

Eine weitere Strategie, um die Nahrungssicherheit zu verbessern, sind gentechnisch veränderte Getreidesorten. Doch das ist mit vielen Risiken verbunden. Die Möglichkeit kann nicht ausgeschlossen werden, dass zu viel Genmanipulation den Reis letztendlich von unserem Speiseplan entfernt. Die Gefahr von Hunger und Unterernährung wird dann wesentlich größer, als wir erwarten.

Um die Getreideproduktion zu erhöhen, entwickeln viele Konzerne Herbizid-resistente Getreidesorten durch gentechnische Veränderungen. Diese transgenen Getreidesorten werden den Einsatz von Herbiziden und Insektiziden nur noch erhöhen. Diese Chemikalien werden sich in der Nahrungskette anreichern und im Wasser wieder auftauchen. Die Firma Monsanto hat transgene Pflanzen wie Sojabohnen und Gemüse entwickelt, die umfassend resistent gegen Pestizide („Roundup Ready"), sind. Andere Pflanzen, die nicht mit dieser Eigenschaft ausgestattet sind, werden vom Pestizid vernichtet. Das ist ein Szenario, das nur zum vermehrten Einsatz von Pestiziden führt. In gentechnisch veränderten Pflanzen ist die Aktivität der Aminosäure Tryptophan erhöht, die der Auslöser für Nebenprodukte wie die Isoflavonoide ist. Diese weisen eine bemerkenswert ähnliche Wirkweise wie menschliches Östrogen auf; daher werden sie auch Phyto- bzw. Pflanzenöstrogene genannt.[16] Diese Pflanzenöstrogene sind „Öko- und Xenoöstrogene, das heißt Fremdöstrogene" und haben ähnliche Wirkungen, wie z.B. das Absterben von Samenzellen, eine vorzeitige Geschlechtsreife und Brustkrebs. Eine vermehrte Aktivität von Östrogenen bei Männern wird zu einer geringeren Spermienzahl führen, und bei Frauen wird es das Alter der Geschlechtsreife herabsenken.

## Einer eingeschlechtlichen Gesellschaft entgegen?

Die wachsende Zahl von Östrogen-Mimetika (d.h. im selben Sinn wie Östrogen wirkende Stoffe; Anm. d. Ü.) wurde mit der frühen Pubertät von Mädchen in Verbindung gebracht. Das normale Durchschnittsalter für das Einsetzen der Pubertät liegt zwischen 12 und 13 Jahren. Eine neue Studie, in deren Zuge 17.000 Mädchen in den Vereinigten Staaten untersucht wurden, zeigte, dass 7 Prozent der weißen und 27 Prozent der schwarzen Mädchen im Alter von sieben Jahren körperliche Zeichen der Geschlechtsreife aufwiesen. Bei den zehnjährigen Mädchen erhöhte sich der Prozentsatz auf 68 bzw. 95 Prozent. Studien aus Großbritannien, Kanada und Neuseeland wiesen ähnliche Veränderungen bezüglich des Alters der einsetzenden Pubertät auf.[17]

Dies alles hat weitere Auswirkungen. Es kommt zu männlicher Sterilität. Paare, die keine Kinder auf natürlichem Weg bekommen können, werden auf medizinisch unterstützte Fortpflanzungstechniken zurückgreifen. Innerhalb einer eingeschlechtlichen Bevölkerung mit unfruchtbaren Paaren gibt es den Wunsch und die Möglichkeit, ein Kind durch medizinische Hilfe technisch herzustellen, was viele epigenetische Folgen zeitigen könnte.

## Zukunftsaussichten

Die ökotheologischen Beiträge von William Buckland (1784-1856), Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) und Lynn White Jr. (1907-1987) haben das Christentum dazu gebracht, die Evolutionstheorie zu akzeptieren. Im September 2008 hat sich die Church of England posthum bei Charles Darwin für ihren „antievolutionären Eifer" entschuldigt. Als Reaktion auf den Entschuldigungsbrief wiederholte der Vatikan seinen schon früher geäußerten dogmatischen Standpunkt, dass „die Evolutionstheorie mit der Bibel vereinbar ist [...]"[18]
Die moralischen Probleme, die durch den raschen Fortschritt hoch technisierter Naturwissenschaften aufgeworfen werden, sind zahlreich und komplex. Es bleibt abzuwarten, wie die Kirche auf dem Gebiet ultramoderner Biowissenschaften und der Medizin, die die Tendenz zu „unmoralischen Errungenschaften"[19] aufweist, geistige Orientierung bieten kann.

[1] Dennis Overby, *Dark, Perhaps Forever*, in: New York Times, 3. Juni 2008.

[2] Vgl. *The Extrasolar Planets Encyclopaedia*, Internet: www. Exoplanet.eu, 2009.

[3] Vgl. Eugene P. Odum/Gary W. Barrett, *Fundamentals of Ecology*, Philadelphia [3]1971, 574.

[4] Vgl. Jayapaul Azariah, *Bioethics for Enhanced Sustainability*, in: ders./Hilda Azariah/Darryl R.J. Macer (Hg.), Bioethics in India, Christchurch 1988, 403.

[5] Gerichtsverhandlung Staat Tamil Nadu gegen M/S Hind Stone (AIR 1981 SC 711).

[6] Vgl. Jayapaul Azariah, *Emerging Biblical Insights in Bioethics*, in: Dharma Deepika, 10. Januar 2006, 5-23.

[7] Jayapaul Azariah, *wFood and Bioethics*, in: M. Gabriel/K. Joshua/J. Azariah (Hg.), Bioethics and Environment, Chennai 2001, 121-131.

[8] Vgl. *India's food grain output at 230 mn tons may moderate prices*, in: Thaindian News, 9. Juli 2008.

[9] Vgl. *Call for soil research unit at TNAU*, in: The Hindu, 30. Januar 1998, 5.

[10] Vgl. Somini Sengupta, *As Indian Growth Soars, Child Hunger Persists*, in: New York Times, 12. März 2009.

[11] *Manmohan wants farm output increased to match demands*, in: The Hindu, 24. September 2006, 8.

[12] Elisabeth Rosenthal, *World Food Supply is Shrinking. U.N. Agency Warns*, in: New York Times, 18. Dezember 2007.

[13] Vgl. Lester R. Brown, *Who will feed China?*, New York 1995, 163.

[14] *Pesticides mimic estrogen in shellfish*, in: The Free Library, 16. Dezember 2006; gleichlautende Berichte in: Science News, 2. November 2002, 275, und Science News, 4. Februar 2006, 74.

[15] Vgl. Irene E. J. Barnhoorn u.a., *Histological evidence of intersex in feral sharptooth catfish (Clarias gariepinus) from an estrogen-polluted water source in Gauteng, South Africa*, in: Environ Toxicol 19 (2204), 603-608.

[16] Vgl. Marc Lappé/Britt Bailey, *Against the Grain: Biotechnology and the Corporate takeover of your Food*, Monroe, ME 1998, 164.

[17] Vgl. Kendall Morgan, *Wrong number: Plastic ingredient spurs chromosomal defects*, in: Science News 163, 5. April 2003, 213.

[18] *Vatican says it does not owe Darwin an apology*, in: New Scientist Staff und Reuters Online, 17. September 2008.

[19] Dan Jones, *Immoral advances: Is science out of control?*, in: New Scientist, Nr. 2690, 9. Januar 2009.

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

# Eine Reflexion zum Weltjugendtag 2008

## ... von einer Pilgerin aus der Erzdiözese Brisbane, Australien

Jill Gowdie

Ich schreibe diese Reflexion als Teilnehmerin am Weltjugendtag, nicht als bloße Beobachterin. Und ich schreibe sie aufgrund meiner Beteiligung als Mentorin von 25 jungen Mitarbeitern aus unseren Schulen und Gemeindezentren. Ich schreibe auch als Mutter, deren 13-jähriger Sohn seinen Vater und mich begleitet hat und der seine Zeit zum Teil mit uns und zum anderen Teil mit einer großen Gruppe aus Italien, der er sich angeschlossen hatte (und mit der auch jetzt noch Verbindung hält!), verbracht hat.
Aufgrund der vielfältigen Zugangspunkte zu dieser besonderen Erfahrung habe ich mich entschlossen, bei der Interpretation meiner Erfahrung eine Methode anzuwenden, wie man sie auch anwendet, wenn man bei der Bibellesung nach den verschiedenen Schichten des Schriftsinns fragt, und ich biete diese Überlegungen nur an, um Sie anzuregen, bei ihren eigenen Überlegungen von Ihren persönlichen Voraussetzungen in Beziehung zum Weltjugendtag 2008 auszugehen.

### Im Literalsinn betrachtet

### Oder: Was hat sich, oberflächlich gesehen, ereignet?

Um es ganz einfach zu sagen: Die weltweite katholische Glaubensgemeinschaft wurde zunächst informiert und ermutigt, eine Versammlung junger Menschen aus aller Welt vorzubereiten, die im Juli 2008 in Sydney, Australien, stattfinden sollte. In Brisbane wurde drei Jahre vorher ein besonderes Vorbereitungskomitee gebildet, das sich erstens der von Übersee kommenden Pilger annehmen sollte,

die sich zunächst hier aufhalten und dann nach Sydney reisen sollten; und zweitens sollte es die Aktivitäten unserer Erzdiözese koordinieren, besonders die sogenannten „Tage in der Diözese". In Sydney begann zu gleicher Zeit eine noch fieberhaftere Aktivität. In allen Städten an der Ostküste Australiens wurden, um Subventionen und logistische Unterstützung rund um den Weltjugendtag und während der Zeit der Vor- und Nacharbeit zu erhalten, Verhandlungen mit Regierungsstellen aufgenommen.

In unserer Erzdiözese machten alle Ordinariatsabteilungen mobil, um diesem Ereignis vorrangige Unterstützung zukommen zu lassen, was Folgen hatte für die kärglichen finanziellen Mittel der Arbeitsstellen der Diözese, die dadurch noch mehr als sonst strapaziert wurden. Eine Neuplanung der Schwerpunkte der Arbeit im Dienst für junge Menschen richtete sich mehr auf die langfristigen Strategien aus als auf das Ereignis des Weltjugendtages selbst, weil sie darauf zielte, mögliche Aktivitäten für die Zukunft zu planen. Pfarrgemeinden und Schulen luden Schüler und Jugendgruppen ein zu lernen, worum es bei den Pilgerfahrten und der praktischen Vorbereitung der Versammlung in Sydney ging. Das Problem der für die Organisation aller Aktivitäten und die Pilgergruppen sowie die Logistik eines solch riesigen Unternehmens erforderlichen Finanzmittel wog schwer für alle damit Befassten. Dazu kam noch, dass es Befürchtungen gab, wir könnten zum Ziel für Angriffe von Terroristen werden, und deswegen wurden verschärfte Sicherheitsmaßnahmen vorgesehen.

Ungeachtet all dieser Probleme wurden die erforderlichen Energien aufgebracht, und die Vorbereitungen liefen sehr gut. Dann fanden die „Tage in den Diözesen" statt, und in Brisbane gelangen sie wunderbar. Die Pilgerfahrt nach Sydney und das große Ereignis des dort stattfindenden Weltjugendtags verlief ohne Zwischenfälle und wurde von der Bevölkerung der Stadt im allgemeinen positiv und von den Pilgern sogar begeistert aufgenommen. Sie zogen in hellen Scharen in Sydney ein, ließen ihre Fahnen flattern, waren zu Fuß überall unterwegs, füllten Eisenbahnzüge, Busse und Fähren, wobei sie, wenn sie warten mussten, enorme Geduld und guten Willen zeigten. Die Polizei und die Armee waren überwältigt von der friedlichen Stimmung, die dazu führte, dass es während der Woche des Weltjugendtages bei Eisenbahnzügen und Bussen keinerlei Unfälle gab - etwas, was es in Sydney noch nie gegeben hatte.

Die Art der katechetischen Veranstaltungen, die Eucharistiefeiern und die Gebetsversammlungen waren aussagekräftig und gut besucht. Einige der wichtigsten Stimmführer der kirchlichen Hierarchie Australiens riefen zu einer neuen Ära vermehrter Berufungen zum kirchlichen Dienst auf. Der Papst selbst schien, je weiter die Tage fortschritten, von seinen Erfahrungen bewegt zu sein. Bilder von Bischöfen und jungen Menschen füllten die Zeitungen und die Fernsehsendungen. Der Weltjugendtag wurde ganz allgemein als ein großer Erfolg betrachtet.

## Das Ereignis, in christologischem Sinn betrachtet

### Oder: Was haben wir hier von Jesus begriffen, das uns gezeigt hat, wie wir in vollerem Sinne menschlich werden können?

In der Folge dieser Ereignisse gab sich das Antlitz Jesu selbst zu erkennen. Eine der Weisen (übrigens die am meisten fotografierte), wie sich das Antlitz Jesu zeigte, war, wie es sich darstellte in der Körperschaft der Kleriker und Ordensleute (Papst, Bischöfe, Priester und Ordensmänner und Ordensfrauen), alle schon, wenn man es so sehen möchte, durch ihre einheitliche Kleidung dazu angetan, die Gegenwart Jesu darzustellen. Jesus aber war jedenfalls zumindest genauso kraftvoll in den Gesichtern der jungen Leute gegenwärtig, die so offen waren und alle akzeptierten, denen sie begegneten, und gegenwärtig war er auch in den Gefährtinnen und Gefährten, die ihnen zu Diensten waren, also in der größeren Gruppe, in denen sie den Leib Christi erfuhren. Ich erlebte das im Kreis der jungen Leute, die einander doch alle noch fremd waren, die aber spontan miteinander in ihre Lieder einstimmten. Ich erlebte es, als ich sah, wie kleine Gruppen überall beieinander saßen, wo sie ein Plätzchen fanden, als Australier einem Pilger zuhörten, den sie gerade getroffen hatten und der nun von der unglaublichen und schmerzvollen Realität seines Lebens sprach, und als sie ihm voller Mitleid in die Augen blickten. Ich erlebte es, als einer unserer Bischöfe die Geschichte von seiner Reise zu den Ureinwohnern unseres Landes erzählte. Ich erlebte es, als ein australisches Mädchen in seinen alten Jeans mit einem europäischen Priester in klerikalem Schwarz voller Freude die Straße entlang tanzte. Ich erlebte es, als ich sah, wie zwei junge Männer sich irgendwo miteinander zum Essen niedersetzten und nachts drei Obdachlosen zuhörten. Ich las es aus dem strahlenden Gesicht meines Sohnes, der sich einer großen Schar von Italienern angeschlossen hatte, die er während der „Tage der Diözese" in Brisbane kennengelernt hatte, und ich wurde mir bewusst, dass sein Herz mit dem gleichen Feuer schlug wie das ihre. Ich erlebte es, als ich sah, wie eine barfüßige kleine Frau aus einem der Stämme der Ureinwohner unseres Landes von offiziellen kirchlichen Würdenträgern auf ein Podium geholt wurde und mit ihrer Geschichte vom Heiligen Geist tausende Zuhörer in ihren Bann schlug.

*Die Autorin*

*Jill Gowdie, verheiratet und Mutter von vier Kindern, ist im Ordinariat der Erzdiözese Brisbane Leiterin der Abteilung Katholische Erziehung, Evangelisierung und spirituelle Bildung. Die Erzdiözese hat in diesen Bereich mehr als 9500 Mitarbeiter und unterhält 155 Primär- und Sekundärschulen sowie Schulen für Schüler von 5 bis 17 Jahren. Gowdie arbeitet an der Australischen katholischen Universität (ACU) an einer Dissertation über zeitgemäße Zugänge zu spiritueller Bildung. Anschrift: GPO Box 1201, Brisbane 4001 Qld, Australien. E-Mail: jgowdie@bne.catholic.edu.au.*

Das Bild, das die Evangelien von Jesus zeichnen, und die Früchte des Heiligen Geistes waren so spürbar, dass man sie fast mit Händen greifen konnte. Liebe, Vergebungsbereitschaft, Mitleid, Freude, Frieden, dies alles leuchtete in den

Pilgern auf und sprang auch auf die Menschen im Umkreis über. Die Verwandlung der Einwohner von Sydney - und auch des Papstes - war mit Händen zu greifen. Aus den Leuten von Sydney, die zunächst argwöhnische oder gar feindselige Beobachter des Weltjugendtages mitsamt den Zumutungen für ihr Alltagsleben waren, die das alles über sich ergehen ließen, wurden schließlich lächelnde, ja eifrige und gesprächige Helfer, da sie von der reinen Freude und der Offenheit dieser Woge junger Menschen mitgerissen wurden. Selbst der Papst, der zunächst mit einer leicht vorsichtigen und reservierten Miene zugeschaut hatte, schien sich zu verändern, da er an den letzten Tagen der Woche viel offener und freundlich lächelnd an dem Geschehen teilnahm. Auch er wurde von der mächtigen Ausstrahlung dieser jungen Menschen mitgerissen. Dieses Empfinden menschlicher Verbundenheit und wirklicher Gemeinschaft ist die Frucht des Geistes Jesu, eines Menschseins, das so auf die Wellenlänge Gottes gestimmt ist, dass alle Beziehungen um uns herum verändert wurden.

## Das Ereignis, in mystischem Sinn betrachtet
### Oder: Was lernen wir daraus über das Herz Gottes und die vom Heiligen Geist ausgelöste Bewegung?

Wir erkennen aufs Neue, worum es bei geistlicher Gemeinschaft im Innersten geht: zu lernen, wer wir sind, wenn wir einander wahrnehmen, indem die einen sich mit den Augen der anderen anschauen lassen; dass wir am besten Jesus in seinen Fußspuren nachfolgen, wenn wir einander dort begegnen, wo wir tatsächlich sind und nicht dort, wo man uns vermutet; dass es ein kraftvoller, respektvoller und umgestaltender Akt menschlicher Solidarität und ein sicherer Weg zum Herzen Gottes ist, wenn die einen zuhören, wenn die anderen ihre Geschichten erzählen. Wieder einmal habe ich mich an Karl Rahners Weckruf erinnert, wonach die Kirche der Zukunft mystisch sein wird oder Gefahr laufen wird, gar nicht mehr zu sein. In meiner Arbeit und meiner Erfahrung kommt die Wahrheit dieser Worte immer wieder zum Klingen, und der Weltjugendtag 2008 hat bestätigt, dass dieses Urteil realistisch ist.

Wir begreifen heute von neuem, dass der Geist Gottes weht, wo er will. Der größte Erfolg des Weltjugendtages kann daher nicht mit der klerikalen Messlatte gemessen werden. Dies war ein tiefgehender Energiefluss, der nicht aufzuhalten ist. Es war auch kein bloßer Begeisterungstaumel allzu vieler junger Menschen, die in einen Rauschzustand geraten wären. Es war vielmehr ein außerordentliches Empfinden der Einigkeit, das unterschwellig, unabhängig vom Veranstaltungsprogramm wirksam wurde und am besten in tausenden ungefilmter Augenblicke sichtbar wurde. Es handelt sich hier um Lebenszeichen, die eher trotz allen Bemühungen, Zäune zu errichten, etwas zu formen und aufzuzwingen, aufblühten; hier entwickelt sich etwas im Untergrund und jenseits allen respektvollen Festhaltens am derzeit herrschenden kirchenamtlichen Selbstverständnis.

Und wir erkennen in all dem die mystische Wirklichkeit von Gottes Liebe. Eine Gemeinschaft, die wahrhaftig und ehrlich ist und alles beiseite räumt, was ihr im Weg steht. Dies war für mich die nicht erzählte Geschichte des Weltjugendtages. Und es bedeutete, dass ungeachtet einiger sehr beunruhigender Konfrontationen mit Klerikern von Übersee mein Empfinden von Hoffnung und Freude an der Zukunft der Kirche stärker war denn je zuvor.

## Umgestaltende Aktion

### Oder: Welche Veränderungen sind gefordert, wenn wir uns für die Welt engagieren wollen?

Abgereist bin ich in einem Bewusstsein des Vertrauens in den Heiligen Geist. So wie Sara lachte, als sie von den überraschenden Möglichkeiten Gottes erfuhr, so lache auch ich. Ich bin abgereist in einem Gefühl des Stolzes und in dem festen Vertrauen, dass der Dienst der Kirche für die katholische Erziehung bei unseren jungen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in guten Händen ist. Sie eine ganze Woche lang auf der Reise ihrer persönlichen Glaubenserfahrungen begleiten zu dürfen, war für mich ein großes Privileg. Sie werden die Frohe Botschaft kraftvoll und mit allem, was sie sind, leben. Und sie haben schon damit begonnen!
Ich bin abgereist mit dem Bewusstsein, dass junge Menschen wirklich die Hoffnung der Welt sind.
Diese Einsichten befreien uns von dem belastenden Gefühl der Verantwortung für die Zukunft und das Leben der Kirche, das so viele von uns niederdrückt. Es ist gut, daran erinnert zu werden, dass es niemals nur auf uns ankommt. Wie unsere keltischen Vorfahren wussten, ist Gott gegenwärtig, ob gebeten oder ungebeten.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Rezensionen

## Schöpfungsglaube neu verantwortet

*Medard Kehl: Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung. Unter Mitwirkung von Hans-Dieter Mutschler und Michael Sievernich, Freiburg ²2008, 430 S., € 24,90*

*Andrés Torres Queiruga: Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion. Aus dem Spanischen übersetzt von Uwe Petersen, Darmstadt 2008, 221 S., € 49,90*

„Geh aus mein Herz und suche Freud ..." in diesen sommerlichen Tagen, in denen die Natur mit ihren Gerüchen, Farben und Vogelgezwitscher selbst in der Stadt nachdrücklich auftrumpft, kommen Dankbarkeit und die Deutung der Natur als Schöpfung leicht auf. Zumindest für manche. Und da sind wir schon mitten im Thema: Gegenwärtig wird der christliche Schöpfungsglaube verstärkt angefragt und damit auch wieder zum Gegenstand neuer Publikationen.

Die Anfragen an den jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben kommen aus den gegensätzlichsten Ecken: zum einen durch das evolutionäre Denken der Naturwissenschaften und deren „vielfach praktizierte Erhebung der Evolutionslehre zur allumfassenden Weltanschauung" (Medard Kehl), zum anderen aus Strömungen, die die Natur verklären. Und sie kommen aus der fundamentalistischen Ecke des Kreationismus, der die Worte der Schöpfungsgeschichten für bare Münze nimmt. Herausgefordert wird der Schöpfungsglaube außerdem im interreligiösen Dialog und im Lebensalltag, weil wir vieles nicht wirklich glauben, was wir an christlichen Wahrheiten propagieren: „Darum, daß Er den Hunger in Somalia beendet (was er bestimmt nicht tun wird), laßt uns den Herrgott bitten!" (Andrés Torres Queiruga).

Diese unterschiedlichen Herausforderungen greifen zwei aktuelle Bücher zur Schöpfungstheologie auf, deren Autoren sich inspirieren lassen, diese Anfragen konstruktiv und gewinnbringend für die christliche Botschaft des Schöpfungsglaubens zu bearbeiten und die Verheißung in eine neue Sprache zu kleiden.

Medard Kehl legt mit seinem 430 Seiten umfassenden Werk *Und Gott sah, dass es*

*gut war* ein Grundlagenwerk zur Schöpfungstheologie vor. Zunächst vergewissert er sich, wie der Schöpfungsglaube gegenwärtig in der Liturgie gelebt wird, dabei geht er etwa auf die Dramaturgie der Osternacht oder auf das Vierte Eucharistische Hochgebet ein. Im Folgenden widmet er sich den biblischen Grundlagen und dem Wandel des Schöpfungsglaubens in der Theologiegeschichte, festgemacht an den Theologen Irenäus, Augustinus, Thomas und (nach einem Sprung in die Neuzeit) Guardini. Nach den biblisch-geschichtlichen Teilen entfaltet Kehl seine Schöpfungstheologie, in der er Schöpfung als grundlegende Gabe des sich selbst mitteilenden dreieinen Gottes fokussiert. Die Welt, so Kehl, sei im Ganzen und in all ihren Einzelheiten aus der Beziehung zum schöpferisch handelnden Gott zu verstehen, so impliziere Schöpfungstheologie den Glauben an den sich selbst offenbarenden Gott. Unsere Geschichte ist eine Geschichte des Heils. Daraus ergeben sich theologische Fragen, denen sich Kehl stellt: Wie ist zu verstehen, dass Gott in der Welt handelt? Was kann man theologisch legitim von Gott im Bittgebet erwarten? Ist das Böse in der Welt Teil der Schöpfung? Wie ist die Erbsündenlehre heute zu verstehen? Dieses Kapitel stammt aus der Feder von Michael Sievernich, der gekonnt eine Schneise durch dies sperrige theologische Thema schlägt, dabei auf die kreatürliche Freiheit des Subjekts fokussiert und die hermeneutischen Potentiale heutiger Rede von Erbsünde herausarbeitet. Und immer wieder wird die Theodizeefrage angesprochen.

Kehl bietet, mit vielen biblischen Bezügen, verschiedene Verstehensmodelle an, diskutiert kenntnisreich das Für und Wider der Ansätze. Besonders in diesem Teil wird spürbar, dass dem Werk Vorlesungen zugrunde liegen, deren Struktur und Charakter beibehalten wurden. Das ist für die Lektüre nicht störend, vielmehr verlockt es, das Buch als Kompendium zu nutzen.

Der fünfte Teil schließlich bezieht sich auf die zu Beginn der Rezension angesprochenen externen Anfragen an den christlichen Schöpfungsglauben. Hier führt zunächst Hans-Dieter Mutschler profund in die Problematik von Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft ein, Kehl schließlich nimmt u.a. den Dialog mit muslimischer Theologie und ökologischer Ethik auf. Durch den Vergleich christlicher mit muslimischer Theologie wird das eigene Profil geschärft, ein Blick in die weithin unbekannten Quellen des Koran eröffnet und die Möglichkeit genutzt, den interkulturellen Dialog mit Muslimen zu befruchten.

Kehls Botschaft bezieht sich auf die Heilszusage an uns Menschen, die sich mit der Schöpfungsgabe verbindet und die Verantwortung der Menschen nach sich zieht. Diese Frage nach dem Heil liegt auf einer grundsätzlich anderen Ebene, als die Erklärungsversuche zur Entstehung der Welt. In diesem Sinne schließen sich Evolutionslehre und Schöpfungsglaube nicht aus, eine Erkenntnis, die übrigens mittlerweile laut Lehrplan Religion für Gymnasien in Hessen bereits ab der Klasse Fünf zu vermitteln ist.

Das Buch von Kehl ist verständlich geschrieben, klar gegliedert und versteht sich auch als Lehrbuch für Studierende sowie als Anregung für theologisch Interessierte. Einzig die sehr kleinschrittigen Unterkapitel und die Platzierung der Fußnoten am Ende des Bandes stören zuweilen den Lesefluss.

Andrés Torres Queiruga Werk *Die Wiederentdeckung der Schöpfung* hat pastoralen Charakter. Er arbeitet sich am real existierenden, gelebten Christentum ab, das er scharfsinnig - und dennoch die Protagonistinnen und Protagonisten nicht vorführend oder verurteilend - als inkohärent nach innen und unglaubwürdig nach außen qualifiziert. Glaubende sprächen einst gelernte Gebete und benutzten theologische Begriffe, ohne deren Bedeutung zu verstehen und zuweilen ohne wirklich an die eigenen Worte zu glauben: Der Glaube erstarre in Routine. Dabei erscheine Gott vielen als Gegner des menschlichen Lebens und als Bedrohung der Autonomie, statt als sich der Liebe hingebender Gott, der unsere Freiheit fördert. Eine in seinen Augen überholte Frömmigkeit und ein destruktiver Umgang mit der Traditionsgeschichte sind für Torres Queiruga der Nährboden für den gegenwärtigen Atheismus.

Ohne erhobenen Zeigefinger, aber mit großem persönlichem Engagement plädiert er für eine sprachliche und alltagspraktische Neufassung des Christentums. Dies sei nötig, denn theologische Begriffe „gehören im Grundsatz gerade der Welt an, welche die heutige Kultur schon lange überwinden möchte, weil sie jene Welt als etwas Überlebtes und nicht mehr wirklich Bedeutsames empfindet" (18). Es ist ein hermeneutisches Problem, die bestehenden und gültigen Inhalte neu zu beschreiben, ohne den Respekt vor der Tradition zu verlieren. Hier ist es gelungen. Es bleibt allerdings unbestimmt (er spricht etwa von „landläufiger Vorstellung"), wie die heutige Kultur zu qualifizieren ist, wer die Kulturtragenden sind oder ob sich Torres Queirugas Erfahrungen in der Lehre und Seelsorge denn bei den Gläubigen tatsächlich eruieren lassen. Allein die „landläufige Erfahrung" der Rezensentin gibt ihm Recht.

Torres Queiruga teilt sein Werk in zwei Abschnitte: Zunächst wirbt er in den „Grundlagen" - mit konkreten Anwendungen und Beispielen - für die Sicht eines menschenfreundlichen Gottes, der „aus Liebe schöpft" (Kapitel 2), Gnade walten lässt und die Menschen als Mit-Schöpfer erschaffen hat. Dabei arbeitet er sich etwa an dem paradoxen Verhältnis der Kirche zur Liebe der Geschlechter ab, die der Liebe einerseits eine übermäßige Bedeutung zubillige, sie andererseits aber mit schrecklicher Negativität überfrachte, so dass sich viele Menschen von der Kirche abgewendet haben. Er wirbt dafür, jede Form wirklicher Liebe auch als Möglichkeit zu sehen, ihre Durchlässigkeit für den göttlichen Grund sichtbar zu machen.

Im zweiten Teil, den „Anwendungen", setzt sich Torres Queiruga mit drei Gebieten religiöser Alltagserfahrungen auseinander, zunächst mit dem praktischen Verhalten und dessen Beurteilung: der Moral. Er fragt, welches Verhalten entspricht der Auffassung eines Gottes, der aus Liebe schöpft und der den Menschen in Freiheit setzt, die er bis zum äußersten achtet? Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit dem Scheitern dieses moralischen Verhaltens, mit der Sünden sowie Schuld und Vergebung. Die dritte Anwendung schließlich setzt sich mit dem Bittgebet auseinander. Die Frage nach dem Allmachtsverständnis Gottes nimmt im Buch großen Raum ein. So wird ausgeführt, wie fatal Fürbittgebete wirken können, wenn sie suggerieren, dass Gott helfen könne, wenn er nur wolle. Torres

Queiruga führt gelungen aus, dass Gottes Allmacht in ihrem Verhältnis zur menschlichen Freiheit seine Grenzen habe, seine Liebe aber stetig „wirke". Der Professor für Religionsphilosophie an der Universität Santiago de Compostela fordert in einem persönlich gehaltenen Ton Denkanstrengungen, er wirbt für ein mystisches Einlassen und Einfühlen in die Gnadengegenwart Gottes uns sucht damit letztlich, die Gläubigen für einen „erwachsenen", desillusionierten Glauben zu gewinnen.

*Stefanie Rieger-Goertz*

## Weitere Literatur zu Themen dieses Hefts

Margit Eckholt/Sabine Pemsel-Maier (Hg.): *Unterwegs nach Eden. Zugänge zur Schöpfungsspiritualität,* Ostfildern: Grünewald 2009, 192 S., € 19,90

Andrea Günter: *Geist schwebt über Wasser. Postmoderne und Schöpfungstheologie,* Wien: Passagen 2007, 112 S., € 14,90

Angelika Krebs (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion,* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, 402 S., € 14,00

Stefan Weigand (Hg.): *Gott ist grün ... Christliche Spiritualität und Schöpfungsverantwortung. Ein Lesebuch,* Würzburg: Echter 2007, 111 S., € 9,90

Günther Boss: *Verlust der Natur. Studien zum Naturverständnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg,* Innsbruck: Tyrolia 2006, 372 S., € 36,00

Hans-Peter Dürr/Daniel Dahm/Rudolf zur Lippe: *Potsdamer Manifest 2005. „We have to learn to think in a new way",* München: Oekom 2006, 118 S., € 12,80

Albrecht Müller/Uta Eser (Hg.): *Umweltkonflikte verstehen und bewerten. Ethische Urteilsbildung im Natur- und Umweltschutz,* München: Oekom 2006, 200 S., € 31,80

Christoph Baumgartner: *Umweltethik - Umwelthandeln. Ein Beitrag zur Lösung des Motivationsproblems,* Paderborn: Mentis 2005, 344 S., € 38,00

Beate Littig (Hg.): *Religion und Nachhaltigkeit. Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen,* Münster: Lit 2004, 352 S., € 29,90

Hans Lenk/Matthias Maring: *Natur - Umwelt - Ethik,* Münster: Lit 2003, 312 S., € 24,90

Bruno Latour: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie,* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, 363 S., € 20,80

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

BUTZON BERCKER




Leonardo Boff

**Tugenden für eine bessere Welt**

352 Seiten | gebunden |
mit Schutzumschlag | mit Lesebändchen
€ [D] 29,90 | € [A] 30,80 | SFr 49,50
ISBN 978-3-7666-1285-4

„Wenn du die Welt verändern willst, fang bei dir selbst an" – Leonardo Boff formuliert zeitgemäße Tugenden für eine Welt, die auch bei fortschreitender Globalisierung ein menschliches Antlitz behält.

Verlag Butzon & Bercker · D - 47623 Kevelaer · Tel. 02832/929-293 · www.bube.de

concilium

# Zu diesem Heft

# „Du sollst keinen anderen Gott haben außer mir" (Dtn 5,7)

## Die Einheit Gottes in einer pluralen Welt

Erik Borgman, Maria Clara Lucchetti Bingemer und Andrés Torres Queiruga

Für jemanden, der in der westlichen Welt lebt, hatte es noch vor einigen Jahrzehnten sehr stark den Anschein, als sei der Monotheismus die einzig mögliche religiöse Einstellung. Das deckt sich mit dem, was die biblischen Traditionen - jüdisch und christlich - sowie der Koran behaupten und verteidigen: dass die Einheit Gottes auch eine Frage der Offenbarung und damit des Glaubens sei. Die Aufklärung und vor allem die großen Philosophen der Neuzeit und des Idealismus stellten die gesamte Weltsicht, die vor ihrer Zeit bestimmend war, in Frage, und damit trat auch die Frage nach der Einheit Gottes allmählich deutlicher hervor. Einigen Teilen der Gesellschaft und der Kirche zufolge war der Glaube an einen einzigen Gott nicht länger nur eine Glaubenswahrheit, sondern sogar eine Einsicht der reinen Vernunft. Die Pluralität der heutigen Welt hingegen, der Zerfall der scheinbar so festgefügten Moderne, brachte eine ebenso plurale Weltsicht hervor. Und das hatte auf die Religion einen ebenso großen Einfluss wie auf andere Dimensionen des menschlichen Lebens.

Das Ergebnis davon war, dass in der jüngsten Kritik an der Aufklärung mit dem Aufkommen der sogenannten Postmoderne das Denken der *Einheit* in besonderer Weise in Frage gestellt wurde. Als Kernbestandteil des modernen Denkens machte man die Einheit verantwortlich dafür, dass sich die Logik des hierarchischen

Denkens und der Ausgrenzung des Anderen etablieren und behaupten konnte. Und dies zum Vorteil jener, die im Zentrum der Macht stehen und darüber befinden und entscheiden, was und wie die Welt ist und vor allem wie sie sein muss. Gleichzeitig würden sie allen, die sich am Rand des Prozesses der Moderne und des Fortschritts befinden, den Zugang zu Alternativen versperren. Deren Sichtweise erscheint vielfach als abwegig, obsolet und einer Täuschung unterliegend, ihre Überzeugungen als Aberglaube und Magie. Sie selbst werden zu „Anderen" in Bezug auf die zentrale Norm des westlichen Denkens. Sie werden eher als „Exoten" toleriert und im Extremfall kulturell ausgelöscht, ja selbst physisch zerstört.

Nach den Ereignissen um den 11. September 2001 stellten sich andere wichtige Fragen: Ist der monotheistische Glaube der Nährboden für Fanatismus und Fundamentalismus, die ihrerseits Gewalt hervorbringen, die sich über den ganzen Planeten verbreitet? Sind die monotheistischen Religionen Quelle von Ausgrenzung und damit von Gewalt und Intoleranz? Ja noch mehr: Ist in diesem Gott selbst, den die sogenannten monotheistischen Religionen verehren und verkünden, eine so ausgrenzende und zerstörerische Logik begründet?

Vielfach geäußerter Kritik zufolge verhält es sich tatsächlich so. Der Gott des Judentums, des Christentums und des Islams sei nicht nur *faktisch* gewalttätig, was klar aus zahlreichen Texten der heiligen Schriften dieser Religionen hervorgehe, sondern diesen Religionen wird auch vorgeworfen, *ihrem Wesen nach* gewalttätig zu sein. Dies sei in ihrer Sehnsucht nach Einheit und ihrem ständigen Bestreben, die Vielfalt und die Mehrdeutigkeit aus ihrer Weltsicht auszuschließen, wie sie im Festhalten an einem einzigen Gott zum Ausdruck kommt, begründet.

Die Aufklärung betrachtete den Monotheismus als die geistig am höchsten entwickelte Form des religiösen Bewusstseins. Man ließ sich hierbei von der Überzeugung leiten, dass das Absolute als Eines und Einziges gedacht werden müsse. Andererseits könnte gemäß der Logik und Kritik der Aufklärung der Polytheismus wiederum als ethisch höher stehend angesehen werden, da er mit der Besessenheit von Einheit und Hierarchie bricht und die Pluralität begünstigt, ja sogar anregt.

Im Buch Deuteronomium wird die Einheit Gottes als ein Aspekt der Macht und des befreienden Charakters des einzigen Gottes vorgestellt: „Ich bin der Herr, dein Gott, der Einzige, der dich aus Ägypten herausgeführt hat, aus dem Land der Sklaverei; du sollst keine anderen Götter neben mir haben." (Dtn 5,6-7) Das Volk Gottes wird dazu aufgefordert, nicht irgendwelche anderen Götter außer dem Befreiergott anzubeten. Was hierbei ausgeschlossen wird, ist nicht die Pluralität, sondern die Möglichkeit, unterdrückerische Mächte als wahrhaft göttlich zu denken. Der Befreiergott ist Gott bereits vor der Schöpfung bis zum Ende der Geschichte; dann werden alle anderen Mächte klar als nicht existierend und ohnmächtig offenbar.

Mit anderen Worten: Es gibt mehr als genug Gründe, um theologisch von Neuem zu ergründen, was „Einheit" und „Vielfalt" in den religiösen Traditionen bedeu-

tet. Über diese mit Hilfe der Bezeichnungen „Monotheismus" und „Polytheismus" zu sprechen, kann irreführend sein. Deshalb analysieren die unterschiedlichen Beiträge im ersten Abschnitt des Thementeils dieser Ausgabe das Wesen der Einheit in ihrem Verhältnis zur Unterschiedlichkeit und Vielfalt in verschiedenen Religionen. Der letzte Beitrag dieses Abschnitts unterzieht die Verwendung der Begriffe „Monotheismus" und „Polytheismus" im Lauf der Geschichte der Erforschung von Religion einer Kritik.

Doch selbst wenn man zeigen kann, dass die Einheit und Einzigkeit Gottes in den monotheistischen Traditionen nichts mit der ausgrenzenden Einheit zu tun hat, wie sie von der Aufklärung kritisiert wurde, so ist es doch wahr, dass der monotheistische Glaube im Lauf der vergangenen Jahrhunderte oftmals im Zentrum von Konflikt und Streitigkeiten stand. Und das gilt auch für heute. Für die Erben der biblischen Traditionen kann das Gebot, keinen anderen Gott als den wahren, befreienden Gott zu haben, in einer bestimmten Perspektive verstanden, den Eindruck vermitteln, dass es jede andere Weise zu glauben ausgrenzt.

In einem zweiten Abschnitt des Thementeils dieser Ausgabe werden darum alternative Möglichkeiten im Hinblick darauf vorgestellt und entfaltet, wie die Einheit in den christlichen Traditionen verstanden und praktisch gelebt werden kann. Dieser Teil schließt mit einer Auffassung von der Einheit und Einzigkeit Gottes, die befreiend und nicht ausgrenzend ist, und mit einem Glaubensverständnis der Gemeinde derer, die an diesen Gott glauben: Es hat sein spezifisches Profil, ohne eine statische und ausgrenzende Identität zu begründen.

Danken möchten wir Rosino Gibellini, Diego Irarrázaval, Puy Ruiz de Larramendi, Fritz P. Schaller, Marie-Theres Wacker und Felix Wilfred für ihre Ratschläge während der Vorbereitung dieses Hefts.

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

concilium

## Thema: Monotheismus – Gottheit und Einheit

# Monotheismus und Polytheismus: die philosophischen, politischen und ethischen Probleme von Einheit und Vielheit

## Ein einleitender Überblick

Pierre Gibert

„Ich fühle mich auf geheimnisvolle Weise vom Polytheismus angezogen [...] Zumindest intellektuell scheint mir der Polytheismus befriedigender oder, anders ausgedrückt: Der Monotheismus scheint mir mehr Probleme zu schaffen als er löst, falls er denn überhaupt welche löst [...]"

*Hervé Tremblay OP*

Mit diesem kühnen Geständnis hat kürzlich ein Exeget und Theologe des Dominikanerordens in einer theologischen Zeitschrift den zweiten Teil eines Beitrags über „Jahwe gegen Baal?" eröffnet, in dem er nach den Ursprüngen des biblischen Monotheismus fragt. Und er fährt fort:

*„Denn wenn es nur einen einzigen, ewigen und allmächtigen Gott gibt, muss man seine Beziehung zur Welt in Betracht ziehen, muss man das Böse in all seinen Formen rechtfertigen, muss man erklären, warum die Ereignisse auf der Welt so wenig mit seinem wohlwollenden Plan übereinstimmen. Es ist so viel befriedigender für die Intelligenz, gute und böse Götter als nur einen einzigen Gott für alles zu haben."*[1]

Ein solches „Geständnis" ist gewiss ungewöhnlich - nicht nur, weil es aus der Feder eines Christen stammt, der überdies Exeget und Theologe ist, sondern auch, weil es auf so rationale Weise vorgebracht wird. Denn im gegenwärtigen Kontext - seit den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts - erwartet man eher eine noch nicht dagewesene und reichlich radikale Rede: die von der Gefährlichkeit, d.h. der Perversität des Monotheismus. Und das besagt zugleich auch etwas über seinen traditionellen Widerpart und Gegenspieler, den Polytheismus, denn der wird seinerseits für eine Pluralität gepriesen, die man für „humaner" hält: Der Polytheismus, so glaubt man, verurteile die „Monität" aufgrund ihrer spekulativen Selbstgefälligkeit und der Gewalt, zu der sie verleite - wohlgemerkt im Namen eines „Gesetzes", das ihr der einzige Gott wie ein Diktator oder ein totalitäres System auferlegt habe. Und so würde man im Namen einer Art neuen Humanismus wieder von einem Erkenntnisgewinn zurücktreten, der sämtliche Formen des rational eigentlich schon erledigten Polytheismus auf der Müllkippe der Menschheit entsorgen ließ.

Denn zumindest im Okzident hatte man mit dem Polytheismus ja längst abgeschlossen; und die polytheistischen Restbestände in anderen Kulturen und Religionen waren ein Thema, dem sich - zuweilen nicht ohne Herablassung - Volkskundler und Religionshistoriker widmen konnten. Diese durften ruhig auch behaupten, eine gewisse Sympathie und - selbstverständlich rein wissenschaftliche! - Neugier für diesen Gegenspieler der allzu engagierten, allzu interessierten Missionare zu empfinden, die in ihrem Eifer häufig einen mehr oder weniger bewussten Stolz auf ihren exklusiven Monotheismus an den Tag legten.

Tatsächlich wäre der Monotheismus - der heute allein schon aufgrund der zahllosen Formen des Atheismus nicht mehr selbstverständlich ist - aus kultureller oder sogar anthropologischer Sicht anfechtbar, und zwar aus eben dem Grund, dass seine „Monität" zunächst auf intellektueller, dann auf historischer und schließlich sogar auf existentieller Ebene zur Gewalt verleitet. Vielleicht ist es das, was heute auf dem Spiel steht - unabhängig davon, ob die Fragen, die gestellt werden, oder einige dieser Fragen gültig sind oder nicht.

Könnten aber diese nicht immer ganz unpolemisch gestellten Fragen nicht im Hinblick auf eine Erneuerung der Gegebenheiten und damit auch des Denkens vielleicht auch positive Überraschungen bereithalten?

Was meinen wir genau, wenn wir von „Monotheismus" sprechen? Ist sein Gegenteil wirklich so „unvernünftig", wie es den Anschein hat? Ist man sich der Genauigkeit der Sprache und ihrer Folgen so sicher, wenn man spricht und insbesondere wenn man von den „drei großen monotheistischen Religionen" spricht, so als ob ihre Unterschiedlichkeit angesichts dieser grundlegenden Gemeinsamkeit gewissermaßen zweitrangig wäre?

Man darf zunächst vor allem eines nicht vergessen oder ignorieren: Der Monotheismus ist und bleibt ein Kind des Polytheismus - was auch immer sich über eine Art grundlegenden, mehr oder weniger bewussten Monotheismus sagen lässt, der bisweilen im Hintergrund jedes polytheistischen Kults vermutet wird und der

Ordnung eines absolut transzendenten höheren Wesens entspricht, aus dem alles andere einschließlich der vielfältigen Gottheiten des Polytheismus entspringt. Letztere besaßen eine Zugänglichkeit und vor allem eine Gefährlichkeit, die man irgendeinem unberührbaren und mithin ungefährlichen, aber auch unbeteiligten Göttlichen nicht zuerkannte. Deshalb wandten sich die Gläubigen, die ihre Verwundbarkeit im alltäglichen Leben auf unmittelbarere Weise erfuhren, an die verschiedenen von ihren Problemen betroffenen oder herausgeforderten Gottheiten: an jene berühmten Götter und Göttinnen der Erde und des Himmels, des Monds und der Sterne, der Bäume und der Quellen und so fort, die allesamt jener göttlichen Ordnung unterworfen waren, die man zwar ahnte, um die man sich jedoch keine Sorgen machen musste.

Parallel dazu ließe sich auch in der persönlichen Entscheidung für eine Gottheit, der man sich auf individueller oder familiärer oder staatlicher Ebene zugehörig fühlt, eine Art Wahl- und Kultmonotheismus erkennen und damit in der Praxis ein Polytheismus relativieren, der durch seine mehr oder weniger genealogische Unbestimmtheit de facto unbrauchbar geworden war, ohne sich deshalb zu jenem Monotheismus zu entwickeln, wie ihn das biblische Korpus auf seinem lehrmäßigen Höhepunkt diktieren sollte.

Andererseits haben sich jedoch unsere eigenen Terminologien, um eine exklusive göttliche Einigkeit zu postulieren, beim Polytheismus Oberbegriffe ausgeliehen, die von den Eigennamen der verschiedenen Gottheiten abgeleitet sind. Das lateinische Wort *Deus* etwa bewahrt wie sein praktisch homonymes griechisches Pendant *Theos* die Erinnerung an Zeus; ebenso kann weder das generische *El* - geschweige denn sein in Israel als Singular verstandener Plural *Elohim* - noch das arabische *Allah,* das aus derselben semitischen Wurzel stammt, die chthonische Gottheit verleugnen, die es ursprünglich bezeichnete. Und was *JHWH,* in seiner biblischen Bedeutung den Einzigen schlechthin, betrifft, so gilt heute als sicher, dass der Name ursprünglich einen Gott des kanaanäischen Pantheons bezeichnet hat, der sogar eine Gefährtin gehabt haben soll.

Mit anderen Worten: Jede Bezeichnung des einzigen Gottes, die sich historisch aus einem früheren Polytheismus abzuleiten scheint, birgt wie eine Art Wasserzeichen eine semantische Erinnerung an diese frühere polytheistische Phase und damit auch eine gewisse lehrmäßige Doppeldeutigkeit. In diesem Zusammenhang sei auch daran erinnert, dass der einzige Gott Israels, der einem älteren, verworfenen und im Prinzip vergessenen Polytheismus unwiderruflich entrissen wurde, auch eine Zwischenetappe der Monolatrie durchlaufen hat, in der der einzige Gott eines Volkes es dulden konnte, dass bei anderen Völkern und sogar innerhalb seines eigenen Volkes andere Gottheiten anerkannt wurden.

Schon aus religionshistorischer Sicht lässt sich also weder der Monotheismus noch der Polytheismus so rasch abhandeln, denn beide sind von einer Komplexität, auf die die Religionsgeschichte und sogar die Religionsphilosophie uns immer wieder hinweisen. Und vielleicht sind auch die jüngsten Einwände gegen den Monotheismus, die den Polytheismus in der Regel mehr oder weniger explizit

aufwerten - auch wenn letzterer noch nicht als Ersatz für ersteren verstanden wird -, nur eine weitere Erscheinungsform jener Angelegenheit, die das Christentum und der Islam als Erben eines mit Mühe vom Polytheismus befreiten Judentums womöglich noch nicht zu den Akten gelegt haben.

Denn es war eine langsame und vielschichtige Entwicklung, die - beginnend mit einer Handvoll Philosophen im antiken Griechenland - dazu führen sollte, dass sich der Monotheismus dank einer triumphierenden Rationalität eines Tages unangefochten durchsetzte. An dieser Stelle soll es genügen, auf die ersten Kapitel der *Summa* des heiligen Thomas zu verweisen, um nicht noch weiter in die Geschichte namentlich des Abendlandes zurückgehen zu müssen, wo sich alle mehr oder weniger antichristlichen Deismen und Theismen, die etwas auf sich hielten, mithilfe einer auf der Vernunft gründenden Evidenz rechtfertigen mussten.

Was ist in den letzten Jahrzehnten geschehen? Was hat dazu geführt, dass dieses Spiel der Evidenz und des gesunden Menschenverstands zwischen Monotheismus und Vernunft erneut in Frage gestellt werden konnte - und das zuweilen mit einer Heftigkeit der Worte und in einem apodiktischen Tonfall, der keinerlei Widerspruch duldet? Genügt der Verweis auf den Zeitgeist, die besonderen Umstände, die diese Anprangerung eines gewaltverursachenden Monotheismus mehr denn je begünstigt hätten? Und heißt das, dass man aufgrund seiner per se ausschließlichen „Monität" jeglichen Monotheismus abschaffen muss - ohne deshalb zwangsläufig zu irgendeiner Form des Polytheismus zurückzukehren -, weil er ein übeltätiges und gefährliches Werkzeug ist?

Meines Erachtens und Wissens ist diese Argumentation von zwei Strömungen getragen: Die eine beruht auf Beispielen aus der Vergangenheit und noch mehr aus der Gegenwart dieser oder jener monotheistischen Religion; die andere auf einer persönlichen Ablehnung familiären Drucks und einer religiösen Tradition, die man beschuldigt, jeder Forschung und jeder Achtung vor dem anderen das Wasser abzugraben. Im ersten Fall soll der traditionelle Hinweis auf die Inquisition in der abendländischen Kirche sowie auf die jüngsten Manifestationen des „Islamismus" die Anklage gegen einen „mörderischen" Monotheismus stützen; im zweiten Fall erwächst die Anklage aus der persönlichen Erfahrung und betrachtet die Religion als „gewaltsame" Entfremdung, bei der ein einziger, totalitaristischer Gott, zu dem es keine Alternative gibt, dem individuellen Gewissen seine Grundsätze und Gesetze aufzwingt.

Vermutlich ließen sich solche Anfeindungen unschwer mit dem Argument widerlegen, dass sie allzu sehr den Stempel der Leidenschaft und der Polemik tragen -

*Der Autor*

*Pierre Gibert SJ, geb. 1936, hat Doktorate in Philosophie und Theologie inne und ist Professor emeritus für Altes Testament an der Katholischen Universität Lyon. Von 1998 bis 2008 war er Chefredakteur von Recherches de Science Religieuse (RSR). Er ist Herausgeber einer kritischen Ausgabe von Richard Simons „Histoire critique du Vieux Testament" (1678); demnächst erscheint seine Geschichte der biblischen Exegese „L'invention critique de la Bible. XVe–XVIIIe siècle" (Paris 2009). Anschrift: 15 rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich.*

ganz zu schweigen davon, dass hier das Ganze mit seinen Teilen verwechselt wird und der Monotheismus problemlos etliche und völlig unanfechtbare Adelsbriefe zu seiner Verteidigung vorweisen könnte. Doch ein solches Vorgehen wäre an dieser Stelle zu einfach und drohte ins Leere zu laufen, wenn nicht zwei oder drei Elemente innerhalb des Monotheismus (oder gar des Polytheismus) selbst zu einer anderen Wahrnehmung der Dinge führen und auf diese Weise verhindern würden, dass man schlicht auf das zurückgreift und zu dem zurückkehrt, was so lange Zeit akzeptiert war, bis die Evidenz ihm ein Ende bereitete.

Denn manche der jüngsten Anschuldigungen führen dazu, dass etwas wieder neu hinterfragt wird, das seit Jahrtausenden als sichere Errungenschaft zunächst der Philosophie und dann der Theologie galt und als Ganzes obendrein von der biblischen „Offenbarung" besiegelt wurde. Sollte der Monotheismus - wenn einerseits die „Übeltaten" der für ihre todbringende Gewalt berüchtigten monotheistischen Religionen angeprangert und andererseits die grundlegenden Begriffe von Einheit und Einigkeit implizit als intellektuelle Verarmung und Einschränkung betrachtet werden - endgültig zur Unrechtmäßigkeit verurteilt sein, auch wenn das nicht unbedingt eine Stärkung des Polytheismus zur Folge hätte, der heute stellenweise so globale Züge aufweist, dass sich jegliche Kategorisierung und jede Vernachlässigung oder Unkenntnis der Gegebenheiten verbietet? Ist der Monotheismus nicht einfach nur der Exponent einer rationalen Position, die eben deshalb ein früheres Stadium des Bewusstseins und des Denkens nur relativ und vielleicht sogar missbräuchlich überwunden hat?
In diesem Stadium verstünde man unter „Religion" zunächst einmal eine Institution der kollektiven Zugehörigkeit und keinen expliziten Ausdruck eines wie auch immer gearteten Glaubensgefühls, das der Rationalität natürlich ohnehin nicht zugänglich ist. Und auch die moralischen und rituellen Praktiken erwüchsen aus einem Konsens, in dem die Verhaltensweisen ebenfalls relativ wären. Oder wäre es vielleicht doch angemessener, diese antimonotheistische Position nicht als Alternative zu akzeptieren, weil es schwierig ist, dem Polytheismus im Allgemeinen und seinen verschiedenen besonderen Erscheinungsformen - nicht zuletzt den in den Rang staatlicher Legitimität erhobenen Atheismen - Tugenden zuzuschreiben und zuzuerkennen? Doch da die Verbrechen der einen nicht zur Rechtfertigung der Verbrechen der anderen herangezogen werden dürfen, stellt sich die Frage nach der Gültigkeit und Rechtmäßigkeit der monotheistischen Position heute sowohl unter historischen als auch unter rationalen Gesichtspunkten. Hier allerdings muss man sich fragen dürfen, was es mit diesen Kategorien eigentlich - existentiell - auf sich hat.

Monotheismus und Polytheismus sind zunächst einmal Abstraktionen, die, da sie auf einem Prinzip der Verallgemeinerung beruhen, nicht unbedingt geeignet sind, die Dinge zu präzisieren oder zu konkretisieren. Wir haben bereits angedeutet, dass es unter Umständen oberflächlich oder sogar falsch sein könnte, von den „drei großen monotheistischen Religionen" zu sprechen: Sind - von einigen un-

bestimmten Überschneidungen und einer gemeinsamen mythischen Quelle (sie alle sind „Kinder Abrahams") einmal abgesehen - die Unterschiede und Gegensätze zwischen ihnen nicht größer als ihre vermeintlich wesentliche Grundübereinstimmung?

Setzt man sich mit ihren im eigentlichen Sinne theologischen Vorstellungen auseinander, treten Abweichungen ans Licht, die so weit gehen, dass selbst dieser gemeinsame „Monotheismus" wieder ins Wanken gerät, da der Islam das Christentum als Idolatrie, das heißt letztlich als polytheistische Religion betrachtet, während das Judentum - etwa im Namen des *Schma' Jisra'el* aus dem Buch Deuteronomium - nicht akzeptieren kann, dass Jesus von Nazaret in einem so starken Sinn als „Sohn Gottes" und nicht einfach nur als Messias aufgefasst wird.

Auf der anderen Seite weisen die derzeitigen Forschungen zu den Ursprüngen des Islam und ihren Beziehungen zu den judenchristlichen wie auch zu den antitrinitarischen und damit häretischen christlichen Gemeinden auf deutlich komplexere Gegebenheiten hin, die auch polytheistische Manifestationen, denen Mohammed sich hätte widersetzen müssen, nicht ausschließen.

Will man nun auf die mehr oder weniger von allen „drei Monotheismen" anerkannte oder akzeptierte Quelle zurückgehen, so gibt uns auch das Alte Testament Stoff zum Nachdenken, was die Verwendung allzu strikter oder einfacher Kategorien betrifft. Mit anderen Worten: Wer sich über eine Quelle informiert, wird unter Umständen nicht nur die Gegebenheiten und Bedingungen einer Emergenz - der des Monotheismus im vorliegenden Fall -, sondern auch die Gegebenheiten und Bedingungen dessen entdecken, was diese Emergenz zur Entfaltung gebracht hat, während sich ein Korpus verfestigte, das bis zu seiner Einmündung in das Neue Testament vielschichtig bleibt.

Wenn die Einzigkeit Gottes und damit die letztgültige Grundlage des Monotheismus aus den Büchern Deuteronomium und Exodus und namentlich aus dem ersten Teil des Dekalogs hervorgeht, so fehlt es andererseits auch nicht an Texten, in denen die Abstraktion dieser Einzigkeit auf den ersten Blick untergraben wird. Ohne hier über poetische Wendungen diskutieren zu wollen, die namentlich in den Psalmen mehrere „Elohim" unterzubringen scheinen, denke ich hier insbesondere an die schöpferische Weisheit gemäß Kapitel 8 des Buchs der Sprichwörter (insbes. Spr 8,22-31). Und auch wenn die Propheten als Verfechter des Kults und der Anerkennung des einzigen JHWHs selbstverständlich über jeden Zweifel erhaben sind, so ist doch bei ihren apokalyptischen Erben die Welt der „Wolken" mit Gestalten bevölkert, die den einzigen Gott durchaus nicht als einsam erscheinen lassen.

Parallel zu diesen Gegebenheiten aus der apokalyptischen und der Weisheitsliteratur, der man ganz sicher keinerlei Abirrungen in die Idolatrie vorwerfen kann, muss man auch eine Kritik der Gestalten und Darstellungen berücksichtigen.

Dass die alttestamentlichen Texte bis in die Gemeinplätze hinein idolkritisch sind, ist unbestreitbar - fast noch unbestreitbarer als der geradezu primitive Charakter der Ablehnung der „Bilder", deren Ästhetik für die mehr oder weniger überzeugten „Anikonisten" eine Versuchung blieb. Doch ebenso sehr werden die

Gestalten und Bilder der Gegenwart Gottes kritisiert oder zumindest relativiert. Denken wir nur an die „Kritik" der Theophanien in der Wahrnehmung des unfassbaren Säuselns, in dem Gott sich dem Propheten Elija am Berg Horeb offenbart.

Vielleicht aber ist der Einmündungspunkt des kanonischen Korpus hier das eigentlich Wichtige: Die Tatsache nämlich, dass alle göttlichen Manifestationen und Darstellungen im Neuen Testament in den einen Satz am Ende des johanneischen Prologs einmünden: „Niemand hat Gott je gesehen". Mit anderen Worten: Der Gott des strengen Monotheismus hat sich dem Blick des Menschen schon immer entzogen! Nun führt aber diese Aussage, die zahlreichen Illusionen vorbeugt, im Ergebnis zu der Offenbarung der göttlichen Fülle im Sohn, das heißt Christus, das heißt dem, was man im weiteren Verlauf als die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit bezeichnen wird. Und hier darf man sich in der Tat die Frage stellen: Sind die Begriffe und auch die Gegenüberstellung von Polytheismus und Monotheismus nicht einfach nur sprachliche Konventionen, die letztlich nichts von dem abdecken, was sie eigentlich bezeichnen sollen? An welche Wirklichkeit rühren sie denn eigentlich? Wenn der Eindruck entstehen konnte, dass der Polytheismus seine Glaubwürdigkeit an den Monotheismus verloren hat, droht nicht dann auch letzterer allein schon aufgrund der Vielschichtigkeit der biblischen Offenbarung in der ihr eigenen Dynamik seine Glaubwürdigkeit zu verlieren? Wer ist Gott? Ist er in seiner Einzigkeit? Aber niemand hat Ihn je gesehen, außer Dem, der am Herzen des Vaters ruht!

Der Islam mag hierin durchaus eine Rückkehr zum Polytheismus und das Judentum einen Irrtum über die Person sehen - doch würde das Christentum nicht auf diese Weise die strikten Begriffe sowohl des Monotheismus wie auch des Polytheismus aneinander zurückverweisen? Und wenn es sich um falsche Begriffe und falsche Unterscheidungen handelte? Mehr denn je müssen wir über unsere Kategorien, aber mindestens ebenso sehr auch über jene biblische Dynamik nachdenken, die uns schon im Verlauf des Alten Testaments, aber vor allem am Punkt seiner Einmündung in das Neue Testament zwingt, die Begriffe umzustellen oder sogar abzuschaffen, da sie weder die Götter im Polytheismus noch den einzigen Gott im Monotheismus angemessen bezeichnen. Und das Nachdenken über die Dreifaltigkeit wäre für diese „Entabstrahierung" des in den Begriffen und ihren Gegenteilen eingeschlossenen Göttlichen umso wichtiger.

[1] Hervé Tremblay, *Yahvé contre Baal? Ou plutôt Yahvé à la place de Baal? Jalons pour la naissance d'un monothéisme. II. Le conflit entre Canaan/Baal et Israël/Yahvé selon les textes*, in: Science et Esprit. Revue de Théologie et de Philosophie 61 (2009/1), 51.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

# Der biblische Monotheismus zwischen Bestreitung und Re-Vision

## Christlich-alttestamentliche Perspektiven

Marie-Theres Wacker

Seit etwa drei Jahrzehnten führt die alttestamentliche Wissenschaft eine Debatte um den biblischen Monotheismus, seine Entstehung und seine Folgen. Dabei ist das Thema als solches nicht neu: Bereits Mitte des 19. Jahrhunderts wurde das Konzept des „ethisch-prophetischen Monotheismus" geprägt, mit dem man den Gottesglauben im Alten Israel als einen Entwicklungsprozess von einer ethnisch zu einer ethisch geprägten Religion zu fassen suchte und ihn in eine Gesamtschau der vernunftgeleiteten religiösen Evolution einbettete. Neu aber ist in vielerlei Hinsicht der gegenwärtige hermeneutische Rahmen, und neu sind auch die entstehenden Bilder einer Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels sowie der Profilierung zentraler biblischer Texte und Traditionen. Damit, so soll im Folgenden gezeigt werden, folgt die alttestamentliche Wissenschaft nicht nur ihrer immanenten Forschungslogik, sondern reagiert auch in ihrer Weise auf aktuelle Bestreitungen des biblisch grundgelegten Monotheismus als einer zukunftsfähigen religiös-theologischen Option.

## Ein Diskurs wird pluriform

Während das Konzept des „ethischen Monotheismus" in der liberalen protestantischen Exegese Westeuropas entwickelt wurde, haben sich in der Monotheismusdebatte seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts neue *Stimmen* zu Wort gemeldet. Im katholischen Bereich hat das II. Vaticanum die Bibelwissenschaft aus dem Diktat einer neuscholastischen Dogmatik entlassen und ihr allererst den Anschluss an die Methoden und Fragestellungen der protestantischen historisch-kritischen Exegese ermöglicht. Einige der kreativsten Beiträge zur neueren exegetischen Monotheismusdiskussion stammen von katholischen Exegeten.[1] Neben westeuropäischen und nordamerikanisch-christlichen Stimmen kommen in jüngerer Zeit auch jüdische Bibelwissenschaftler aus Nordamerika und Archäologen aus Israel hinzu.[2] Zudem wurde der genderneutrale Mainstream der Wissenschaft aus feministischer bzw. gendersensibler Perspektive differenziert.[3] Gemeinsam ist diesen neuen Stimmen, dass sie die religions- und zeitgeschicht-

lichen Voraussetzungen der älteren religionsgeschichtlichen Forschung, aber auch der darauf reagierenden biblisch-heilsgeschichtlichen Ansätze einer kritischen Revision unterziehen. Neue *Paradigmen* sind inzwischen entstanden, so insbesondere ein Bild der sogenannten „Landnahme", in dem das frühe Israel nicht als eine von außen in das Land eingewanderte Gruppe gesehen wird, sondern als ein „Volk des Landes", das von einer seminomadischen zu einer sesshaften Lebensweise übergegangen ist.[4] Die Anfänge Israels liegen demnach im Land selbst, und die Religion Israels kann nicht in reiner Opposition gegen die Religion „Kanaans" gezeichnet werden, sondern in Kontinuität und Diskontinuität dazu zugleich.

Die neuen Paradigmen sind verknüpft mit der Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung der *Methoden* der historisch-exegetischen Forschung. Zu nennen ist besonders die Ikonographie, die die Bedeutung der zahllosen Siegel und Amulette, Statuetten und anderen Bildträger aus dem Raum des Alten Israel systematisch erschließt und für die Rekonstruktion einer Religionsgeschichte, die nicht von den biblischen Texten abhängt, fruchtbar macht.[5] Gleichzeitig entwickelten sich neue Formen einer literaturwissenschaftlichen Exegese, die konsequent den biblischen Text mit seinen Strukturen ins Zentrum stellen und das Verhältnis zwischen dem Text selbst, den historischen Kontexten seiner Entstehung und den Kontexten seiner jeweiligen Rezeption differenziert analysieren. Nicht zuletzt dadurch geriet die *Datierung* der alttestamentlichen Literatur neu in Bewegung. Gegenüber der durch die klassische Formgeschichte abgestützten Tendenz, theologisch gewichtigen biblischen Traditionen ein hohes Alter zuzuschreiben, setzte sich zunehmend ein Trend zur Datierung in jüngere Epochen der Geschichte Israels durch. Insbesondere hält man den Dekalog gegenwärtig eher für eine nachträgliche Zusammenfassung von noch bis weit in die Königszeit hinein umstrittenen Positionen, und nicht mehr für einen bis in die vorstaatliche Zeit zurückreichenden normativen Text. In der Prophetenforschung ist die Sicherheit, von den Prophetenbüchern auf die großen prophetischen Einzelgestalten des 8. bis 6. Jh. v. Chr. und ihre Impulse zu einer religiösen Reform im vorexilischen Israel zurückschließen zu können, einer vorsichtigen Skepsis gewichen, sieht man doch gegenwärtig in den Prophetenschriften vor allem die kunstvolle Gesamtkomposition, hinter der das historische Profil der prophetischen Einzelpersönlichkeit nur noch schwer greifbar erscheint.

Die skizzierten disziplininternen Verschiebungen treffen auf neue *theologische* Voraussetzungen. Die christliche Theologie nach der Shoah ist sensibler geworden gegenüber ihren eigenen antijüdischen Vorurteilen, auch bei den vermeintlich „objektiven" Rekonstruktionen der Geschichte Israels. Von hierher erwächst der christlichen alttestamentlichen Wissenschaft eine größere Behutsamkeit im Umgang mit dem gemeinsamen monotheistischen Erbe. Dazu kommt die christliche Öffnung hin zu einem Dialog mit den Weltreligionen, insbesondere mit Judentum und Islam als den monotheistischen „Nachbarreligionen". Auf der anderen Seite bringen kontextuelle Theologien, wie sie in allen Teilen der Welt entstehen, die spezifischen Probleme, aber auch die spezifischen symbolischen

Ressourcen einer bestimmten Region in die Theologie ein und öffnen gleichzeitig die Augen für die historische Konstante des westlichen Kolonialismus mit seinen vielfältigen ökonomischen, ökologischen, sozialen und kulturellen Auswirkungen gerade auch im Raum der christlichen Kirchen. Der biblische Monotheismus ist hineingezogen in diese kritischen Revisionen; er steht unter dem Verdacht, mit seiner Logik des Einen keinen Raum für Vielfalt zu lassen. Besonders eindringlich wird die Warnung ausgesprochen, dass die Sprache der Gewalt, wie sie in vielen, allzu vielen Texten der Bibel anzutreffen ist, „semantisches Dynamit“[6] sei, ein gefährliches Potential, das religiös motivierter Gewalt im Namen des einen Gottes wieder und wieder Nahrung geben könne.
Wie lassen sich auf diesem Hintergrund Entstehung und Konturen des biblischen Monotheismus beschreiben und deuten?

## Soteriologische Monolatrie und „Vasallentreue“

Das sogenannte Erste Gebot des Dekalogs lautet in traditioneller Übersetzung (Ex 20,2/Dtn 5,6):

*„Du sollst neben mir keine anderen Götter haben“.*

Es ergeht in der Erzählung des Buches Exodus an das Volk Israel, das aus Ägypten entronnen ist und nun am Fuß des Berges Sinai steht. Verfolgt man den Erzählverlauf von hier aus rückwärts in die Bücher Exodus und Genesis hinein, so ist deutlich, dass für die biblischen Erzähler der Gott, der sich am Sinai offenbart, kein anderer ist als der Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat (Gen 1).
Dennoch kann die Formulierung des Ersten Gebots weder religionsgeschichtlich noch theologisch angemessen erfasst werden, wenn man sie als Ausdruck des biblischen „Monotheismus“ begreift und damit einen Begriff benutzt, der klassisch-theologisch bestimmt ist durch die Lehre von der Existenz des einen und einzigen, personalen, welttranszendenten Gottes. Das Erste Gebot behauptet ja nicht die *Existenz* nur eines einzigen Gottes, sondern verlangt die kultische *Alleinverehrung* JHWHs, wie wenige Verse später auch explizit ausgesprochen (vgl. Ex 20,5/Dtn 5,9). Es formuliert also keine *philosophische Einsicht*, sondern fordert

*Die Autorin*
*Marie-Theres Wacker, geb. 1952, ist Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Ihre Forschungen widmen sich in den letzten Jahren Problemen des biblischen Monotheismus und des hellenistischen Judentums sowie Gender-Fragen in den monotheistischen Religionen. Veröffentlichungen u.a.: Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott. Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht (Münster 2004); Ester. Jüdin – Königin – Retterin (Stuttgart 2006); Kompendium Feministische Bibelauslegung (hg. zus. mit L. Schottroff, Gütersloh ³2007). Für CONCILIUM gab Marie-Theres Wacker zuletzt das Heft 4/2008 über „Die vielen Gesichter Marias“ mit heraus. Anschrift: Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Exegese des Alten Testaments, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster. E-Mail: wacker.mth@uni-muenster.de. Homepage: http://egora.uni-muenster.de/fb2/exegeseat/aktuelles.shtml.*

*praktisches Tun.* Es *bestreitet* den Polytheismus nicht, sondern setzt ihn geradezu voraus und *beschränkt* ihn nur für den Binnenraum Israels.[7] Die Forderung des Ersten Gebots kann deshalb religionsgeschichtlich treffender als Forderung der JHWH-Monolatrie, der Alleinverehrung JHWHs in Israel bezeichnet werden. Nach den Rekonstruktionen der neueren exegetischen Monotheismus-Forschung dürfte die Alleinverehrung JHWHs in spätvorexilischer Zeit im Südreich Juda, das auf den Untergang des Nordreiches (722 v. Chr.) bereits zurückschaut und selbst Vasallenstaat Assurs war, an Bedeutung gewonnen haben. Unter dem Reformkönig Joschija (ausgehendes 7. Jh. v. Chr.) wurde sie explizit zur kultischen Norm erhoben. Wahrscheinlich gingen dieser religionspolitischen Maßnahme Impulse von prophetischen Gruppen voraus, die eine Alleinverehrung des Gottes Israels aus unterschiedlichen Gründen und in unterschiedlichen Kontexten durchzusetzen versuchten. Sie konnten dabei sicherlich an eine selbstverständliche Akzeptanz JHWHs auf allen Ebenen der religiösen Praxis, angefangen vom Tempelkult der Hauptstadt über die dörflichen Heiligtümer bis hin zur Religiosität der Familien anknüpfen. Diese traditionelle JHWH-Verehrung aber war nicht durchgehend, nicht überall und nicht von ihren Anfängen an monolatrisch. So etwa wurde JHWH nach Ausweis verschiedener Inschriften[8], aber auch biblischer Texte (vgl. 2 Kön 21,1-7) zumindest zeitweise zusammen mit einer göttlichen Partnerin verehrt, und zwar gerade auch im königlichen Tempel. Die sogenannten *pillar figurines,* wie sie zu Hunderten in Häusern und Gräbern der späteren Königszeit gefunden wurden, dürften ebenfalls auf den Kult einer weiblichen Gottheit, hier im Raum der Familie, verweisen.

Der prophetisch inspirierte und unter Joschija religionspolitisch umgesetzte Übergang von einer traditionellen, unpolemischen, streckenweise wohl auch monolatrischen JHWH-Verehrung zu einer explizit andere Kulte ausschließenden - und in diesem Sinne polemischen - Alleinverehrung JHWHs markiert deshalb einen entscheidenden Sprung in der Religionsgeschichte Israels. Er ist nach Ausweis biblischer Texte, insbesondere dem Buch Deuteronomium, mit der Übernahme einer Sprach- und Denkform verbunden, die das Verhältnis Gottes zu Israel nach Analogie assyrischer Vasallenverträge konzipiert. Solange Israel den Vertrag einhält und darin seine Liebe = Bundestreue erweist, empfängt es den Segen Gottes; bricht es aber den Vertrag, zieht es die Flüche, die an den Vertrag gebunden sind, auf sich herab (vgl. Dtn 28,1-14.15-68 und die gesamte Struktur von Dtn 5-28).

An dieser Stelle ist noch einmal auf den Dekalog zurückzukommen, der im Buch Deuteronomium gleichsam die Präambel des Vertrags bildet:

Die Eingangsverse des Dekalogs lauten, präziser übersetzt (Dtn 5,6-7/ Ex 20,2-3):

*„Ich (bin) JHWH Dein Gott,*
*der Dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten,*
*aus dem Haus der Sklaverei.*
*Nicht wird es für dich geben andere Götter wider mein Angesicht.“*

Der Dekalog beginnt nicht mit „Geboten" oder „Verboten", sondern mit einer Selbstidentifikation JHWHs als desjenigen Gottes, der sich als Gott Israels betrachtet und dieses Volk aus einer politisch unwürdigen, demütigenden, ungerechten Situation herausgeholt hat. Israel soll nicht Sklave sein; dafür steht sein Gott ein. Das grundlegende Gottesbekenntnis Israels ist ein eminent politisches, hat zu tun mit Selbstbestimmungsrechten eines Volkes und der Ablehnung von Kolonialismus. Auch die sich anschließenden Weisungen an Israel sind nicht als Verbot formuliert, sondern als negierter Indikativ („du wirst nicht ..."). Darin drückt sich die Erwartung aus, dass Israel nach der erfahrenen Befreiungstat Gottes gar nicht mehr anders kann als den Weisungen dieses Gottes entsprechen. Vor allem anderen bedeutet dies eine ausschließliche Bindung an denjenigen Gott, der dem Sklavendasein Israels ein Ende gesetzt hat. Andere Götter duldet der Gott Israels nicht; sie sind „wider sein Angesicht" gerichtet.

Im Blick auf die Verbindung zwischen Erstem Gebot und Selbstvorstellung JHWHs wird noch einmal anders deutlich, dass die Kategorie des „Monotheismus" hier zu ungenau ist[9], wird ja nicht, wie nach der klassischen theologischen Begriffsbestimmung zu erwarten, die Schöpfermacht Gottes als Bezugspunkt genannt, sondern die Herausführung Israels aus Ägypten. Aber auch die religionsgeschichtliche Kategorie der Monolatrie umfasst nur einen Teilaspekt des hier Ausgesagten, da sie sich nur auf die kultische Praxis bezieht und die in der Selbstvorstellung gegebene theologische Motivation für eine Alleinverehrung JHWHs ausblendet. Man könnte deshalb genauerhin von einer soteriologisch begründeten, auf den Binnenraum Israels konzentrierten und gegenüber anderen Gottheiten unduldsamen Monolatrie sprechen, die sich am Anfang des Dekalogs ausspricht.

Gerade dann aber wird ein Paradoxon sichtbar: Auf der einen Seite bekennt der Dekalog den Gott Israels als Befreier aus der Sklaverei, auf der anderen Seite überträgt er als Präambel eines „Vasallitätsvertrags" das Muster der neuassyrischen Unterwerfungspolitik auf das Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott. Zwar war diese „Transposition des assyrischen Despotismus auf Gott" ein „Akt der Befreiung, der Israel unabhängig gemacht hat von äußeren Despoten"[10]. Andererseits aber erhält damit der Gott Israels selbst die Züge eines Despoten, der von seinen Untergebenen unbedingten Gehorsam erwartet und Zuwiderhandlungen gnadenlos verfolgt - eine Gottesvorstellung, die auch im Christentum Wurzeln gefasst hat und nach wie vor tief verankert ist.

## Soteriologischer Monotheismus und die Bestreitung göttlicher Mächte

Anders ist dies im sogenannten „deuterojesajanischen" Textbereich Jes 40-55.[11]

*20 Versammelt euch, kommt herbei, tretet alle herzu, die ihr aus den Völkern entronnen seid. Keine Erkenntnis haben die, die hölzerne Götterbilder umhertragen und die, die einen Gott anbeten, der niemanden rettet.*

*21 Macht es bekannt, bringt es vor, beratet euch untereinander: Wer hat das alles seit Langem verkündet und längst im Voraus angesagt? War es nicht ich, JHWH? Es gibt keinen Gott außer mir; außer mir gibt es keinen gerechten und rettenden Gott.*
*22 Wendet euch mir zu, und lasst euch erretten, ihr von den Enden der Erde; denn ich bin Gott, und sonst niemand.*
*23 Ich habe bei mir selbst geschworen, und aus meinem Mund ist Gerechtigkeit hervorgegangen, es ist ein unwiderrufliches Wort: Vor mir wird jedes Knie sich beugen, und jede Zunge wird bei mir schwören:*
*24 Nur bei JHWH - sagt man von mir - gibt es gerechte Taten und Schutz.*
*(Jes 45,20-24a)*

In diesem Textabschnitt erscheint gleich dreimal die Behauptung, es gebe keinen Gott außer dem Gott Israels (v. 21 zweimal; v. 22), wird also offenbar die Existenz anderer Gottheiten bestritten.[12] Deshalb spricht man in der neueren exegetischen Monotheismusforschung in Bezug auf die deuterojesajanischen Texte vom Durchbruch des Monotheismus oder von einem „theoretischen" bzw. „reflektierten Monotheismus"[13]. In der Tat geht der Horizont dieser Texte, die ab der ausgehenden Exilszeit und unter dem Eindruck des Zusammenbruchs des neubabylonischen Reiches entstanden sein dürften, weit über den des Dekalogan-fangs hinaus. Die deuterojesajanischen Texte zeichnen den Gott Israels als Herrn des seinerzeit mächtigsten politischen Herrschers der Welt, des Perserkönigs Kyros (vgl. nur 45,1ff), umspannen also die Völkerwelt und steigern die Macht des Gottes Israels zu der eines himmlischen Großkönigs. Sie proklamieren den Gott Israels zugleich als den Weltenschöpfer, weiten seine Machtsphäre mithin auch kosmisch aus. Im oben zitierten Textausschnitt wird JHWH zudem als Herr über die Zeiten vorgestellt. Das entscheidende Kriterium seines Gottseins aber ist seine rettende Macht: Wer Götter anbetet, die nicht retten können, ist ein Dummkopf (v. 20); JHWH ist der einzige Gott, der retten kann (v. 21), und deshalb ergeht die Aufforderung, sich retten zu lassen (v. 22). Angesprochen ist in den deuterojesajanischen Texten vor allem Israel; angesprochen sein könnten auch in Jes 45,20-24 Israeliten und Israelitinnen in der Diaspora, denen ihr Gott sich als der einzige Rettergott in Erinnerung ruft. Die Formulierungen sind aber auch offen auf Menschen außerhalb von Israel, vielleicht sogar gezielt auf sie hin gesprochen[14], und bedeuten dann eine Einladung an die Völker der Welt, sich der rettenden und die Welt in Gerechtigkeit erhaltenden Macht des Gottes Israels, des einen und einzigen Gottes, anzuvertrauen.[15]

Die deuterojesajanischen Formulierungen können demnach mit guten Gründen als „monotheistisch" bezeichnet werden. Auch sie sind allerdings nicht „monotheistisch" im philosophisch-neuzeitlichen Sinn der Konzentration auf die Existenz eines welttranszendenten Schöpfergottes. Sie sprechen sehr konkret von Gottes Wirken in der Geschichte und messen die Gottheit Gottes an seinem Rettungshandeln. Darüber hinaus aber geht es diesen biblischen Texten auch nicht um „bloße" Existenz Gottes bzw. anderer Götter. Vielmehr verstehen sie die Nicht-Existenz anderer Gottheiten in Kategorien der Macht: Die anderen Götter

(oder die Götter der Anderen) sind ohnmächtig und in diesem Sinne inexistent. Insofern könnte man von einem „dynamischen soteriologischen Monotheismus" in diesen Texten sprechen.
Die Rhetorik dieser Texte sieht diese anderen Gottheiten nicht, wie der Dekalog, als Provokation wider Gottes Angesicht, sondern distanziert sich spöttisch und im Bewusstsein der eigenen Überlegenheit von ihnen. Die Texte appellieren aber auch, so wenig ihnen die unvergleichliche Größe des einzigen Gottes zweifelhaft ist, an menschliche Einsicht (vgl. Jes 45,20f). Sie erwarten keine gehorsame Gefolgstreue und mobilisieren nicht die Angst vor Katastrophen, sondern setzen auf die Evidenz der Spuren Gottes in dieser Welt. Hier wäre theologisch das Tor geöffnet, jeder Kultur, ja jedem und jeder Einzelnen den Weg und die Weise zu überlassen, diese Spuren Gottes zu entdecken, in der Gewissheit, dass Gottes rettende Gerechtigkeit die Sprache aller Menschen spricht.

## Die integrative Kraft des Monotheismus

Den gegenwärtigen Rekonstruktionen der Religionsgeschichte Israels ist gemeinsam, dass sie von Transformationen der „Identität" des Gottes Israels ausgehen. Die ältesten inschriftlich bezeugten Hinweise aus dem spätbronzezeitlichen Ägypten lassen vermuten, dass JHWH ursprünglich ein südpalästinischer Sturm- bzw. Wettergott war. Eine erste entscheidende Transformation erfährt diese Gottheit durch ihre Verbindung mit der Stadt Jerusalem und ihrem Tempel in der frühen Königszeit. Der Gott Davids und Salomos *verdrängt* die Gottheiten, die in Jerusalem verehrt wurden, nicht, sondern *integriert* ihre Funktionen und erhält insbesondere die Züge des Sonnengottes, dessen zentrales Charakteristikum die Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit ist. Dabei verändert sich die „Identität" JHWHs erheblich. Ein solches Modell von Transformation durch Integration könnte Gesprächsperspektiven im Dialog der Religionen eröffnen.
Transformation und Integration konstatiert die alttestamentliche Wissenschaft aber auch für die sog. Zeit des Zweiten Tempels, in der das Bekenntnis zum einen und einzigen Gott bereits weite Bereiche des Kultes und der Frömmigkeit Israels erreicht haben dürfte. Mit diesem Bekenntnis hat sich beispielsweise die Vorstellung verbunden, dass Gott als Götterkönig von einem himmlischen Thronrat oder einem himmlischen Hofstaat umgeben ist. Die in manchen Psalmen und anderen hymnischen und erzählenden Stücken zu findende Rede von den „Göttersöhnen" (vgl. Ps 29,1; 89,7; 82,6; Dtn 32,7-8; Gen 6,1-4) kann in dieses Konzept eines „monarchischen Monotheismus" integriert werden. Im Übergang der hebräisch-biblischen Texte in den griechischen Sprach- und Denkraum wurden die „Göttersöhne" zu „Engeln", himmlischen Zwischenwesen als Vermittlern zwischen Gott und den Menschen. Hier zeigt sich, dass der biblische „Mono-Theismus" keineswegs „mono-lithisch" zu denken ist.
Eine andere Form der Integration neuer Züge in das Profil des Gottes Israels in nachexilischer Zeit ist die literarische Personifizierung der Weisheit als göttliche

Partnerin, die bei der Schöpfung der Welt anwesend ist (vgl. Spr 8,22ff). Auf diese Weise wird einerseits die gute Ordnung der Welt im Symbol einer weiblichen Gestalt ausgedrückt und wird andererseits die Faszination weiblicher Gottheiten in die Gottesvorstellung aufgenommen. Neben dieses über die Weisheitstradition vermittelte weibliche Element tritt vor allem in der prophetischen Tradition die Ausstattung JHWHs mit mütterlichen Zügen (vgl. bes. Jes 46,3f; 49,15; 66,13 und Hos 11).

Gegenüber der Vermutung in den Anfängen der feministischen Theologie, das Vorhandensein weiblicher Symbole in den Gottes-Vorstellungen einer religiösen Tradition habe unmittelbare positive Auswirkungen auf die politisch-gesellschaftlichen Orte von Frauen, ist nüchterner wohl von komplexeren Wechselwirkungen zwischen religiösen Symbolsystemen und gesellschaftlichen Verhältnissen auszugehen. Dennoch bleibt die Arbeit an den religiösen Symbolen notwendig: Wo, wie in der katholischen Tradition, die Analogiefähigkeit der Schöpfung für Aussagen über Gott festgehalten wird, ist auf der Analogiefähigkeit auch der *weiblichen* Wirklichkeit zu bestehen, und wo, wie in manchen Traditionen der Reformation, eher eine bilderkritische oder negative Theologie bevorzugt wird, wären ausnahmslos *alle* anthropomorphen Sprachbilder in der Rede von Gott, auch und gerade die zentralen biblischen Sprachbilder, die ja fast ausnahmslos der Symbolwelt des Männlichen entnommen sind, in eine solche „Bilderkritik" einzubeziehen.[16]

## „Monotheismus" und Gerechtigkeit

Die deuteronomisch-deuteronomistische Tradition hat die Alleinverehrung JHWHs mit dem Motiv des unduldsamen Eiferns Gottes verbunden, der liebt, die ihn lieben, und heimsucht, die ihn hassen - so schon im Dekalog (vgl. Dtn 5,9-10). Kann man den Dekalog noch monolatrisch verstehen, so gehen andere Formulierungen auch in deuteronomisch-deuteronomistischen Schriften darüber hinaus und erinnern an den deuterojesajanischen „reflektierten" Monotheismus, so etwa in der Erzählung über die assyrische Bedrohung unter König Hiskija (vgl. 2 Kön 19,14-19//Jes 37,15-20) und im sog. Tempelweihgebet Salomos (vgl. 1 Kön 8,60). In der großen Moserede von Dtn 4,1-40 erscheint das „verzehrende Feuer" von Gottes Eifer (vgl. 4,24) als Kehrseite des „großen Feuers", in dessen „Gestalt" der bilderlos zu verehrende Gott, außer dem es keinen anderen gibt, erscheint (vgl. 4,32-39). Man wird also einem „reflektierten" Monotheismus nicht ohne Weiteres ein höheres gewaltkritisches Potential zuschreiben können als einem monolatrischen Konzept.

Dass eine Gottesvorstellung, die mit dem „Eifer" Gottes rechnet, von menschlichen „Eiferern" aufgegriffen und in Gewalttaten - als Widerstand nach außen, aber auch als Bürgerkrieg nach innen - übersetzt werden *kann*, erzählen bereits die in griechischer Sprache verfassten frühjüdischen Makkabäerbücher.[17] Allerdings ist es wohl zu einfach, einen *notwendigen* Zusammenhang zwischen mono-

theistischen Glaubensanschauungen und Gewalthandlungen anzunehmen, geht es doch immer auch um komplexe Handlungsabläufe mit diversen Wirkfaktoren, die im konkreten Fall eine Entscheidung zur Gewalt begünstigen können.[18] Auch sollte das Beispiel der Makkabäerbücher nicht dazu verführen, religiös motivierte Gewalt als Problem auf das Judentum abzuschieben: Es war das entstehende Christentum, das den Kanon der Septuaginta und damit auch diese Schriften bewusst als seine Bibel übernahm, und es ist das Christentum, das in seiner Geschichte die Religion Christi oft genug mit Feuer und Schwert verbreitet und nach innen die „Ketzer" mit aller Härte verfolgt hat.

Allerdings tut sicher auch eine Differenzierung in Begriff und Wahrnehmung von Gewalt not. In diesem Sinne sei abschließend an ein Kriterium erinnert, an dem die hebräische Bibel das Gottsein Gottes misst. Es wird prägnant entwickelt im 82. Psalm.[19]

*1 Gott steht in der Götterversammlung,*
*inmitten der Götter hält er Gericht.*

*2 „Wie lange noch wollt ihr ungerecht regieren*
*und den Frevlern Raum geben?*
*3 Schafft Recht dem Geringen und der Waise,*
*dem Armen und dem Bedürftigen schafft Gerechtigkeit!*
*4 Befreit den Geringen und den Elenden,*
*aus der Hand der Frevler reißt ihn heraus!"*

*5 Sie erkannten nicht, und sie sehen nicht ein,*
*im Finstern bewegen sie sich,*
*so geraten alle Grundfesten der Erde ins Wanken.*

*6 „Ich erkläre hiermit: Götter seid ihr zwar,*
*und Söhne des Höchsten ihr allesamt.*
*7 Jedoch: wie ein Mensch werdet ihr sterben,*
*und wie jeder der Fürsten werdet ihr fallen!"*

*8 Steh auf, Gott, regiere doch du die Erde,*
*ja du, du sollst dein Erbe übernehmen unter allen Völkern.*

Unter religionsgeschichtlicher Perspektive fällt auf, dass das Szenario des Psalms polytheistisch wirkt: Von einer Götterversammlung ist die Rede, zu der die Söhne des höchsten Gottes zusammengetreten sind. Der Psalter als ganzer allerdings ist ein Buch, das sich in Lob, Klage, Bitte und Dank an den einen und einzigen Gott Israels wendet. Man wird davon ausgehen können, dass Texte wie Ps 82 in nachexilischer Zeit verstanden werden konnten im Sinne mythologisierender Rede, die sich des polytheistischen Sprachspiels bewusst bedient. In jedem Fall kann behauptet werden, dass Ps 82 Erfahrungen des bzw. mit dem Polytheismus in Israel verarbeitet.

Die Götterversammlung nach Ps 82 umfasst, so darf wohl gedeutet werden, die

Schutzgottheiten der Völker der Welt. Einer der Versammelten, mit *Elohim*/Gott bezeichnet, steht auf und hebt zu einer Rede an. Aus dem gesamten Kontext des Psalms heraus wird klar, dass damit der Gott Israels gemeint ist. Seine Rede ist eine Anklagerede - der Kreis der Götterversammlung ist transformiert in eine Gerichtsverhandlung. Das Besondere dieses Psalms besteht darin, dass nicht, wie häufig in Texten der hebräischen Bibel, Menschen zur Rechenschaft gezogen werden, sondern hier Gott gegen Gott aufsteht im Namen des Rechts. Und dieses Recht ist inhaltlich gefüllt: Es geht darum, denen, die ungerecht behandelt werden, zu ihrem Recht zu verhelfen, es geht genauerhin um den Rechtsbeistand für solche, denen die Fürsprecher fehlen, um Arme, die kein Geld haben, einen Rechtsbeistand zu bezahlen, oder um Waisen, denen der unmittelbare Schutz der Familie fehlt. Die angeklagten Göttersöhne halten diesem Maßstab nicht stand, sie dulden oder fördern sogar Gewalttaten an den Schwachen. Deshalb wird in eindrucksvoller kontrastiver Rhetorik das Urteil gesprochen: Göttersöhne, die nicht die Schwachen stützen, sondern sich auf die Seite der Gewalttäter stellen und ihnen Raum geben, werden sterblich wie Menschen; sie verlieren das ewige Leben, das sie als Götter auszeichnet. Der Gott, der hier das Urteil spricht, genügt als einziger dem Kriterium der Hilfe für die Schwachen; er ist darum der höchste und der einzige Gott, der, dem die Bezeichnung *Elohim* = Gott zukommt. Deshalb kann der letzte Psalmvers auch den Appell an ihn richten, er solle das gerechte Regiment über die gesamte Erde übernehmen.

Psalm 82 hat „monotheistische" Dynamik: Der Gott Israels entlarvt die Götter der Völker als Nicht-Götter. Dies geschieht nicht in einem blutigen Götterkampf, sondern in der Form eines ordentlichen Gerichtsverfahrens. Als Kriterium der Göttlichkeit eines Gottes gilt denn auch nicht seine Machtentfaltung etwa im Krieg oder im Kosmos, sondern ein ethisches Kriterium, seine Bindung an das Recht derer, die sich selbst nicht zum Recht verhelfen können. Wer nicht um das Recht der Geringsten besorgt ist, kann nicht Gott genannt werden. Wenn andererseits Götter dieses Recht verletzen, dann hat dies nicht nur Auswirkungen in der Menschenwelt; dann ist vielmehr das Gleichgewicht des Kosmos in Gefahr (vgl. v. 5). Insofern aber nach der Aussage des Psalms de facto nur ein einziger Gott das Recht der Schwachen stützt, ist dieses Kriterium der Göttlichkeit Gottes auch zu einem völker- und weltumgreifenden, zu einem universalen Maßstab gemacht.

Umgekehrt muss sich dieses Kriterium angesichts von geschehendem Unrecht im konkreten Alltag und in konkreten Situationen je und je bewähren. Die „Götter", die heute dem Unrecht Raum geben, sind neu zu bestimmen. Und wer die Augen offen hält, wird entdecken können, dass der biblische Gott im Streit für das Recht der Schwachen nicht als einziger dasteht, sondern in den Religionen der Menschheit Verbündete findet.

[1] Vgl. die Beiträge von Bernhard Lang, Art. *Monotheismus,* in: M. Görg/B. Lang (Hg.), Neues Bibel-Lexikon II (Düsseldorf/Zürich 1995), 834-844; André Lemaire, *Naissance du monothéisme. Vue d'un historien,* Paris 2003; Erich Zenger, *Der Monotheismus Israels. Entstehung - Profil - Relevanz,* in: T. Söding (Hg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus (QD 196), Freiburg 2003, 9-52; ders., *Der mosaische Monotheismus im Spannungsfeld zwischen Gewalt und Gewaltverzicht,* in: P. Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg 2005, 39-73, und Othmar Keel, *Jerusalem und der Monotheismus* (2 Bde.), Göttingen 2007, bes. Bd. 2, 1270-1282.

[2] Vgl. nur Baruch Halpern, *From Gods to God* (FAT 63), Tübingen 2009, und Israel Finkelstein/Neil Silberman, *Keine Posaunen vor Jericho,* München 2002 (Original: *The Bible Unearthed,* New York 2001).

[3] Vgl. dazu Marie-Theres Wacker, *Der biblische Monotheismus - seine Entstehung und seine Folgen,* in: dies., Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott, Münster 2004, 105-137; Marie-Theres Wacker, *„Monotheismus" als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft. Erkenntnisse und Interessen,* in: dies., Von Göttinnen, aaO., 139-155. - Dass die Debatte in nicht-westlichen exegetischen Kontexten (bisher) keine Rolle spielt, mag mit ihrem stark historisch orientierten Grundduktus und ihrer geistesgeschichtlichen Verbindung mit Traditionen westlicher Vernunft, die aktuell in ihrer Bedeutung auf dem Prüfstand sind, zusammenhängen, ist aber kein Zeichen der Irrelevanz dieser Debatte für die genannten Kontexte!

[4] Vgl. insbes. Finkelstein/Silberman, *Keine Posaunen vor Jericho,* aaO.

[5] Vgl. beispielsweise Keel, *Jerusalem und der Monotheismus,* aaO., und Silvia Schroer (Hg.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art* (OBO 220), Fribourg 2006.

[6] Jan Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt,* in: Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus, aaO., 18-38, 38.

[7] Darüber, wie der Polytheismus in die Welt kam, schweigt die Bibel. Sicher ist nur, dass das Erste Gebot Polytheismus in der Welt und Umwelt Israels voraussetzt.

[8] Vor allem sind die Inschriften aus Khirbet el-Qom und Kuntillet Ajrud, die der mittleren Königszeit entstammen, zu nennen.

[9] Vgl. dazu auch Walter Moberly, *How Appropriate is „Monotheism" as a Category for Biblical Interpretation?,* in: Loren Stuckenbruck/Wendy E. S. North (Hg.), Early Christian and Jewish Monotheism (JSNT.S 263), London/New York 2004, 216-234.

[10] Vgl. Assmann, *Monotheismus,* aaO., 24f.

[11] Die neuere Jesajaexegese hält zwar an einer selbständigen Entstehung eines Grundstocks von Jes 40ff fest, stellt aber die Einbindung dieses Textbereichs in die Großkomposition des Jesajabuches und die dadurch gegebenen Texteingriffe stärker in den Vordergrund. Vgl. Ulrich Berges, *Jesaja 40-48* (HThKAT), Freiburg 2008, passim.

[12] Vgl. auch Jes 43,11; 45,5f.14; 46,9.

[13] Für den Terminus „reflektierter Monotheismus" vgl. etwa Zenger, *Der mosaische Monotheismus,* aaO., 43 u. passim.

[14] So Berges, *Jesaja 40-48,* aaO., 431.

[15] Paulus hat den Vers Jes 45,23 zum einen auf die Verantwortung aller vor dem Gericht Gottes bezogen (Röm 14,11) und zum anderen auf die Anerkennung Christi (vgl. Phil 2,10f).

[16] Vgl. dazu aus systematisch-theologischer Perspektive exemplarisch Magdalene Frettlöh, *Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre,* Neukirchen-Vluyn 2006.

[17] Vgl. *Monotheismus,* aaO., 30ff mit Verweis auf 2 Makk 2,26f, wo vom „leidenschaftlichen Eifer" des Judas Makkabäus die Rede ist.

[18] Vgl. dazu Hans Gerd Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008, 24f und 206f auf der Basis der von ihm durchgeführten Analysen von acht religiös motivierten Konflikten aus der jüngeren Gegenwart.

[19] Vgl. Zenger, *Der Monotheismus Israels*, aaO., 49ff; ders., *Der mosaische Monotheismus*, aaO., 70ff; Wacker, *Der biblische Monotheismus*, aaO., 130ff.

# Die Einheit des offenbarten Gesetzes ≠ die Tora und der Koran

José Luis Sánchez Nogales

## I. Der Monotheismus

Judentum, Christentum und Islam sind prophetische Monotheismen. Die von diesen drei Religionen vertretenen Glaubenswahrheiten sind in dieser Hinsicht insgesamt sehr sensibel, und die jeweiligen Schriften machen die Übereinstimmungen und die Abweichungen im monotheistischen Bekenntnis deutlich. Judentum und Christentum nennen Gott Vater[1], der Islam lehnt diese Bezeichnung ab; Judentum und Islam stimmen in ihrer Nichtanerkennung des dreieinigen Gottes überein, der das zentrale Mysterium des Christentums ist. Der Islam nennt Jesus den Messias, was wiederum das Judentum nicht akzeptieren kann; beide weisen die Vorstellung von einem menschgewordenen Gott zurück. Und auch die Theologien der „Offenbarung" sind nicht deckungsgleich. Das Judentum erkennt die Tora und ihre rabbinischen Kommentare, den Talmud, als kanonisch an. Das Christentum lässt die Offenbarung mit der Apokalypse und dem Tod des letzten Apostels enden, wobei die Offenbarung an das jüdische Volk im Licht des christlichen Bundes gelesen und rezipiert wird. Für das Judentum ist das Neue Testament keine geoffenbarte Wahrheit. Obwohl der Koran den jüdischen und christlichen Schriften Offenbarungscharakter zuerkennt, spricht er ihnen mittels des *Taḥrīf*-Begriffs ihre Autorität ab und bezeichnet besagte Schriften als verfälscht. In den jüdischen und christlichen Schriften seien keine Wahrheiten enthalten, die im Koran nicht übernommen oder berichtigt worden wären. Kürzlich hat sich eine Minderheit muslimischer Denker an einer Neuformulierung versucht: „Der *Taḥrīf* ist die Brechung, die der göttliche Strahl erleidet, wenn er durch das verzerrende Prisma unserer unvollkommenen Menschlichkeit hindurchgelenkt wird."[2] So verstanden käme dieses Prinzip auch für das Christentum in Betracht; das Problem

ist nur, dass es von der muslimischen Orthodoxie nicht akzeptiert und auch nicht auf ihr eigenes Buch, den Koran, angewendet werden kann.

Der Glaube an einen einzigen Gott[3] ist wesentlich für die drei großen Monotheismen. Er entwirft ein höchstes Wesen mit persönlichen Zügen und ruft es unter einem Eigennamen an, der es nicht „beschreibt", aber eine Beziehung ermöglicht und seine Verdinglichung verhindert.[4] Die strikten Monotheismen unterstreichen die ausschließliche Souveränität Gottes, der keine verbündeten Gottheiten neben sich und auch keinen Bruch der Einheit duldet. Dennoch ist die Schwerpunktsetzung unterschiedlich. Im Judentum gibt es eine starke ethische Komponente; der Gehorsam und die Erfüllung des Gesetzes stehen an erster Stelle: „Höre, und setze das Gehörte um." Der Islam vertritt die totale Unterwerfung unter den Willen Gottes, wie er im Koran zum Ausdruck kommt. Im Christentum ist die Liebe - als Erwiderung der in Christus offenbarten Liebe Gottes - die grundlegende religiöse Einstellung.

Die „abrahamitischen" Monotheismen[5] haben eine polemische Haltung eingenommen, die im Extremfall zu verschiedenen Graden der Intoleranz geführt hat. Kennzeichen der Monotheismen ist ihre universalistische Berufung: Jeder von ihnen erhebt je für sich und in Konkurrenz zu den anderen den Anspruch, die einzig wahre Religion für alle Menschen und die absolute Religion in der Geschichte zu sein.[6] Das hierokratische Bestreben, sich auf lehrmäßiger und/oder historischer Ebene als weltweite und allumfassende Systeme zu konstituieren, ist zwar nicht das ausschließliche, wohl aber ein eindeutiges Charakteristikum der prophetischen Monotheismen: In bestimmten Phasen ihrer Entwicklung haben sie versucht, den gesamten menschlichen Raum zu besetzen, was zu einem Aufeinanderprallen von Absolutheitsansprüchen, zur Unterdrückung religiöser Minderheiten und sogar zur Legitimation von Kampf und Krieg geführt hat, die als Kampf und Krieg des Gottes der einen gegen den Gott der anderen dargestellt wurden.[7] Aber ist er nicht derselbe und einzige Gott?

## II. Die *'Eḥadheit* des jüdischen Glaubensbekenntnisses

Zurzeit entdeckt die Bibelexegese Anzeichen dafür, dass der Abraham aus dem Buch Genesis strenggenommen kein Monotheist gewesen ist.[8] In Genesis ist Jahwe noch gar nicht der Gott Abrahams, denn die Bedeutung Jahwes beginnt erst mit dem mosaischen Bund.[9] Erst nach und nach wird sich das Judentum als eine im strengen und polemischen Sinne monotheistische Religion erweisen.[10] Ich bezeichne seinen besonderen Charakter als *'Eḥadheit*, wie wir es im *Schma' Jisra'el* lesen: „Höre, Israel! JHWH, unser Gott, JHWH ist einzig (*'eḥad*). Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft ..." (Dtn 6,4)[11] Dieses *einzig* (einer) ist das hebräische *'eḥad*, ein Adjektiv, das eine grundlegende Einzigkeit bezeichnet. Der darauffolgende Vers enthält das Gebot der Gottesliebe. Seine Wiederholung macht es zu einem Angel-

punkt der deuteronomischen Theologie, zu dem grundlegenden Gebot, das Israel verpflichtet, einzig und allein Jahwe und keinen anderen Gott anzubeten. Der Kontext weist darauf hin, dass dieses Gebot und der Beginn des Dekalogs die Folie sind, auf der Dtn 6,4 interpretiert werden muss: Für Israel ist Jahwe der eine und einzige Gott. Die Existenz anderer Gottheiten wird nicht geleugnet, doch der Gott, den Israel liebt, ist in jeder Hinsicht Israels einziger Gott; dennoch handelt es sich hier noch immer nicht um einen Monotheismus im strengeren Sinne.[12] Es ist eine unter den Exegeten weitverbreitete Ansicht, dass das Buch Deuteronomium die Formel des *Schma' Jisra'el* übernommen, diese also schon vorher bestanden hat. Die Propheten denken sie mit äußerster und radikalster Konsequenz zu Ende und sprechen den Göttern anderer, fremder Völker nicht nur ihren Anspruch, sondern auch ihre Existenz ab.[13] Diese monotheistische Saat, die die Propheten mit ihrer Verkündigung ausgebracht hatten, reifte während des Exils heran. Paradigmatisch hierfür ist vielleicht die Botschaft des zweiten Jesaja: „Ich bin der Herr und sonst niemand; außer mir gibt es keinen Gott" (Jes 45,5)[14]. Die Rezeption des *'eḥad* verfestigt sich zum radikalen, strikten und polemischen monotheistischen Bekenntnis, das die Götter für null und nichtig erklärt (Jes 41,24)[15] und jede Gottheit ausschließt außer Jahwe (Jes 44,6), dem Herrn der Schöpfung (Jes 44,24) und der Geschichte (Jes 40,15f). Der Gott Israels ist der einzig wahre und schließt alle anderen Götter aus, er ist der einzige Gott, neben dem es keine anderen Götter gibt, der erste mit absoluter Priorität vor allem anderen Seienden, im ontologischen Sinne total und unteilbar, absolut einfach und zugleich allgegenwärtig. Das spätere Judentum wird einen Kampf gegen Polytheismus und Idolatrie führen, der sich in der apokalyptischen, rabbinischen und zwischentestamentlichen Literatur widerspiegelt: Die am stärksten ausgeprägte Linie verficht in Deuterojesajas Kielwasser die Nichtigkeit der Götter.[16] Das Glaubensbekenntnis verdichtet sich in der Formel *heís hó theós.*[17] Die grundlegende Beziehung, in der diese *'Eḥadheit* im Judentum wahrgenommen wird, sind Rettung und Schöpfung. Doch die Verkündigung des einzigen Gottes führt zur Negation aller anderen Götter (Ex 20,3). Nachdem sie sich zum strikten Monotheismus verfestigt hat, wird die jüdische *'Eḥadheit* den Polytheismus und den Dualismus ausschließen und den Messianismus sowie die Gottheit Jesu ablehnen.[18] Der *Yigdal,* ein von den dreizehn Glaubensartikeln des Maimonides inspirierter liturgischer Hymnus, besingt die göttliche Einzigkeit:

*„Groß ist der lebendige und gepriesene Gott;*
*er existiert und hat keine Grenzen der Zeit.*
*Er ist einer in seiner einzigen Einigkeit,*
*verborgen und unendlich in seiner Einheit (...)"*[19]

Als „Leugner der Wurzel" (*Kofer ba 'Iqqar*) werden seit Mitte des zweiten Jahrhunderts diejenigen genannt, die nicht an den einzigen Israel geoffenbarten Gott glauben. Die Bezeichnung wird auf Götzendiener, auf die, die Gott nicht als Schöpfer anerkennen, auf die, die die göttliche Vorsehung leugnen und auf die

*Minim* angewandt: Menschen, die mit der jüdischen Gottesvorstellung vertraut sind, sie aber abwandeln. Zu ihnen gehören die dualistischen Gnostiker und die Christen, die Jesus vergöttlichen. Das Erste, was in der missionarischen Praxis von dem künftigen Proselyten erwartet wird, ist, dass er der Idolatrie abschwört. Das Judentum lehnt die Existenz eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen ab, lässt ihn aber für die Nichtjuden - Christen und Muslime - gelten, solange diese Jesus oder Mohammed nicht als Gott verehren. Dennoch ist das Judentum zu dem Schluss gelangt, dass das Christentum für Nichtjuden als eine erlaubte, im Plan Gottes vorgesehene Religion betrachtet werden kann.[20]

## III. Die *Aḥadheit* des islamischen Glaubensbekenntnisses

*„Sprich: Er ist Gott, ein Einziger (aḥad),*
*Gott, der Undurchdringliche.*
*Er hat nicht gezeugt, und Er ist nicht gezeugt worden,*
*und niemand ist ihm ebenbürtig"* (Koran 112,1-4).[21]

*Lâ Ilâha illa Allâh wa-Muḥammadu Rasûl Allâh*, „Es gibt keinen Gott außer Gott[22], und Mohammed ist der Prophet (Gesandte) Gottes", so lautet die Formel der *Šahâda*. Dieses im Leben eines Muslims allgegenwärtige Glaubensbekenntnis kennzeichnet den Islam als eine der theozentrischsten Religionen überhaupt. Gott ist einer und einzig (*aḥad*).[23] Die *Šahâda* ist der islamischen Tradition zufolge *Kalimat al-Tawḥîd* (Wort der Einheit), und die zitierte Sure 112, die *al-Ikhlâṣ* (der aufrichtige Glaube) heißt, ist allgemein als *Sûrat al-Tawḥîd* (Sure der Einheit) bekannt. Der Begriff *Tawḥîd* selbst kommt im Koran nicht vor, der stattdessen das Adjektiv *aḥad* oder das Zahlwort *wâḥid* verwendet. Der Ausdruck *Ilâhun wâḥid* (die einzige Gottheit) kommt 13 Mal und die negative Formulierung *lâ Ilâha illa huwa* (es gibt keinen Gott außer ihm) 29 Mal vor. Die Muslime nennen sich selbst *Ahl al-Tawḥîd* (Volk der Einheit) und *al-Muwaḥḥidûn* (die an die Einheit glauben). Hierbei handelt es sich um einen strikten Monotheismus, der sich nicht nur vom Polytheismus, sondern auch von der Dreifaltigkeitslehre der Christen abgrenzt. Die Ausschließlichkeit der Glaubensformel mit ihrer einleitenden Verneinung

*Der Autor*

*José Luis Sánchez Nogales ist katholischer Priester der Diözese Almería und Professor der Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Granada. Seit 2005 ist er Konsultor des Päpstlichen Rats für interreligiösen Dialog und leitet Kurse in Granada zum Thema „Christen und Muslime". 2009 wurde er der erste Inhaber des Lehrstuhls für den Dialog der Religionen in Andalusien. Veröffentlichungen u.a.: Cristianismo e Hinduismo: horizonte desde la ribera Cristiana (Bilbao 2000); Filosofía y Fenomenología de la Religión (Salamanca 2003), El Islam en la España actual (Madrid 2008). Anschrift: Facultad de Teología de Granada, Campus Universitario Cartuja, Apdo. Postal 2002, 18080 Granada, Spanien. E-Mail: nogales@teol-granada.com1*

versteht sich als eine Art Schutzwall gegen die größte, unverzeihliche Sünde, die darin besteht, Gott Gefährten beizugesellen. Der Koran hat den Ursprung des islamischen Monotheismus theologisiert, indem er sich auf Abraham beruft, der als *Ḥanîf* bezeichnet wird: „Abraham war weder Jude noch Christ, sondern er war Anhänger des reinen Glaubens (*Ḥanîfân*), ein Gottergebener (*Muslîmân*), und er gehörte nicht zu den Polytheisten (*Min al-Mušrikîna*)" (Koran 3,67).[24] Historisch kann Abraham nicht als strikter Monotheist betrachtet werden, doch der Koran hat ihn zu einem Musterbild des polemischen Monotheisten gemacht und diese Gestalt damit demselben Schicksal unterworfen, das sie in der biblischen, der intertestamentarischen und der talmudischen Literatur erlitten hat.[25] Der Begriff *Ḥanîf* erhält im koranischen Text und in der islamischen Tradition die Bedeutung „Monotheist" und wird zuweilen wie in dem zitierten Koranvers als Synonym zu Muslim verwendet.[26] Ibn Ma'sûd[27] liest in Sure 3,19 *Ḥanîfiyya* anstelle von *Islâm:* „Die Religion (*Dîn*) bei Gott ist der *Islâm* (oder *Ḥanîfiyya*)." Diejenigen, die diesen strikten Monotheismus nicht praktizieren, werden als *Mušrikîna* bezeichnet[28], die die Sünde der Beigesellung (*Širk*) begehen und Gott andere Götter an die Seite stellen.[29]

Von diesem einzigen Gott werden einige Attribute ausgesagt, deren Beschaffenheit in der - bis heute ungelösten - Kontroverse zwischen den *Mu'taziliten* und den *'Aš'ariten* Probleme aufgeworfen hat. Erstere - Rationalisten - identifizieren diese Attribute mit dem göttlichen Wesen. Letztere - hermeneutische Fundamentalisten - akzeptieren seine Nicht-Identität mit dem göttlichen Wesen, ohne allerdings zu klären, wie sich dies mit der Einheit vereinbaren lässt. Dasselbe geschieht bei der Polemik über den geschaffenen oder ungeschaffenen Koran.[30] Das erste dieser Attribute definiert Gott als den Schöpfer (Koran 2,117), der weise und allmächtig ist und von dem alle Unternehmungen abhängen, sodass man nach jeder Aussage, die sich auf die Zukunft oder auf ein Umdenken bezieht, *in šâ' Allâh* (so Gott will) sagen muss. Man kann von ihm keine Rechenschaft für sein Tun verlangen.[31] Er ist ewig transzendent, „die Blicke erreichen ihn nicht"[32]. Er ist unzugänglich, unbeschreiblich, nichts gleicht ihm[33], und dennoch ist er dem Menschen näher als seine Halsschlagader[34] - allerdings mit der Nähe eines Herrn zu seinem Knecht. Der Koran lehnt die Vorstellung von einem Gott, der Mensch wird, ab und erkennt Jesus Christus lediglich als „begnadeten Diener"[35] und nicht als Sohn Gottes[36] noch als den dritten aus einer Triade von Göttern an, auch wenn er die Schwester von Aaron und Mose mit der Jungfrau Maria und diese mit der dritten Person der Dreifaltigkeit gleichsetzt.[37] Strenggenommen ist die „trinitarische" Lehre, die der Koran ablehnt, nicht die Dreifaltigkeitslehre der christlichen Orthodoxie, auch wenn die Exegeten versichern, dass es ebendiese Dreifaltigkeit sei, die um der „unverbrüchlichen Einheit" (*al-Ṣamad*)[38] Gottes willen negiert wird.

## IV. *Heísheit:* Dreifaltigkeit und Inkarnation Gottes

Mk 12,29-34 beinhaltet das *Schma' Jisra'el* (Dtn 6,4-5) als Antwort Jesu auf die Frage eines Schriftgelehrten: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr.[39] [...] - Sehr gut, Meister! Ganz richtig hast du gesagt: Er allein ist der Herr, und es gibt keinen anderen außer ihm [...]."[40] In beiden Erwähnungen der Einzigkeit wird das Wort *heís* verwendet.[41] Das Neue Testament übernimmt das monotheistische Bekenntnis Israels. Jesus beurteilt die Äußerung des Schriftgelehrten, der die Existenz anderer Götter neben Gott ausschließt, als verständig. Dieses Konzept der Einzigkeit, das auf der griechischen Übersetzung des hebräischen *'eḥad* beruht, nenne ich *Heísheit.* Ich ziehe diese Wurzel dem johanneischen *mónos*[42] vor, weil letzteres eine Konnotation von Einsamkeit und Isolation aufweist; was in anderer Hinsicht ein Vorteil ist. Das Neue Testament bekennt die Einzigkeit Gottes in dem Sinn, den das *Schma' Jisra'el* mit der Verfestigung des Monotheismus erhalten hat. Die Fülle des Monotheismus wird mit der Bewusstwerdung des ersten Gebots erreicht: keine anderen Götter[43] und keine kosmischen Mächte oder weltlichen Autoritäten[44] mit Gott auf eine Stufe zu stellen. Das *heís* aus dem *Schma' Jisra'el* Jesu macht deutlich, dass zwischen Gott und allen Arten von „Gegengöttern" eine kompromisslose Ausschließlichkeit besteht, weil der Mensch nur einem Herrn dienen kann (Mt 6,24). Das neutestamentliche *heís* steht im Kontext eines organischen und dynamischen Denkens, in dem Christus eine Einheit mit dem Vater bildet und seine Gemeinschaft führt, auf dass sie „vollkommen eins (*hén*)" seien (vgl. Joh 17,23).[45] Der christliche Monotheismus wird als ein Hören und Vertrauen auf Gott und als eine Treue gelebt, die bis zum Martyrium führen kann: So verstanden Jesus und die Urchristen den Monotheismus.[46] Als man ihn „guter Meister" nennt, erwidert Jesus, dass niemand gut ist außer Gott, „dem Einen".[47] Zugleich hält er an seinem Anspruch der Gottessohnschaft fest (Mk 1,1; 14,61 u. pass.), indem er Gott seinen Vater nennt (Mk 14,36). Ebenso wird in der Taufszene seine Verbindung zum Geist Gottes deutlich (Mk 1,11), und im Johannesevangelium trifft Jesus eine vielsagende Unterscheidung: Er spricht nicht von „unserem Vater", sondern von „meinem Vater und eurem Vater, meinem Gott und eurem Gott" (vgl. Joh 20,17). Er ist der Sohn, der der Versuchung des Bösen widersteht, als der ihn „Sohn Gottes" nennt, und Gott als den Einzigen bezeichnet, der gemäß Dtn 6,13 anbetungswürdig ist. In ihm und mit ihm wird die Herrschaft des einzigen Gottes bestätigt. Jesus spricht von Gott als dem Gott „Abrahams, Isaaks und Jakobs" (Mk 12,26-27 u. pass.) und setzt seinen Vater mit dem Gott der Juden gleich (Joh 8,42). Das Neue Testament verkündet einen strikten Monotheismus, und Jesu Anspruch, am Mysterium Gottes teilzuhaben, ist in diesen Monotheismus eingeschlossen. Wer ihn sieht, sieht den Vater (Joh 14,9), mit dem er eins ist (*heís:* Joh 10,30; 17,11.21ff). In den Evangelien und insbesondere bei Johannes spricht Jesus im Stil Gottes in der ersten Person. Die Wendung *egō eimí* - ohne Prädikativ - enthält Anklänge an den Gott des Alten Testaments.

Auf dieser Offenbarungsgrundlage betont das Christentum die differenzierte Ein-

zigkeit Gottes, die seine innere Lebendigkeit und Dynamik ausmacht und in der Menschwerdung den Abgrund überbrückt, der ihn vom Menschen trennt. Gott ist der Vater aller. Jesus offenbart ihn und offenbart sich als seinen Sohn. Nach seinem Tod und seiner Auferstehung werden die ersten Christen Gott mit der Liebe gleichsetzen (1 Joh 4,8). Die Gemeinschaftserfahrung und das christologische Denken werden dieses innere Leben der Liebe in die Vorstellung von einem Austausch der drei göttlichen Personen untereinander übertragen. Neben der Beziehung und Einheit des Sohnes Jesus mit dem Vater (1 Kor 8,6) heben die Evangelien die Beziehung Jesu zum Geist Gottes hervor. Der konstitutive Rahmen dieser Beziehungen findet seinen Ausdruck in der Formel *kýrios, theós, pneúma* (2 Kor 3,13) oder *pneúma, kýrios, theós* (1 Kor 12,4-6); die Formel *patēr, hyiós, pneúma* erscheint in Mt 28,19.[48] Gott gibt weder seine Einzigkeit noch seine Transzendenz jemals auf. Der christliche Glaube ist der Auffassung, dass er der Einzigkeit Gottes treu bleibt, auch wenn diese Einzigkeit anders verstanden wird als im Judentum und im Islam. Es scheint, dass diese sich eher einer mathematisch-arithmetischen Einheitsvorstellung oder einem Begriff annähern, der geradezu von der philosophischen Ratio abgeleitet sein könnte.

Im christlichen Glauben passt kein Blatt Papier zwischen Jesus und Gott. Der Christ hat - nicht ohne Gottes Hilfe - das Ärgernis der Ohnmacht und Torheit im Bereich der menschlichen Wahrnehmung überwunden.[49] Diese Überwindung des Ärgernisses geschieht im Herzen jedes Einzelnen. Wenn die theologischen Lösungen vom Glauben ausgehend versuchen, den realen Unterschied zu kaschieren und der Auseinandersetzung mit dem Ärgernis aus dem Weg zu gehen, dann hat der Glaube sein Sendungsbewusstsein verloren.

Juden und Muslime erkennen das Mysterium der Gottheit Jesu nicht an. Diese Wirklichkeit ist so dicht, dass es eine echte Bewährungsprobe für die Lebendigkeit und innere Stimmigkeit unseres Glaubens ist, wenn wir christlichen Theologen uns auf das Abenteuer des Dialogs einlassen. Was die Klarheit des Glaubensbekenntnisses betrifft, können wir uns von manchen Juden und Muslimen eine Scheibe abschneiden. Damit meine ich natürlich nicht jene fast schon fanatisch starren theologischen Positionen, die jeden Dialog unmöglich machen und damit Gefahr laufen, ihren eigenen Glauben zu töten. Im Dialog mit Hans Küng stellt der Jude Pinchas Lapide klar: „Wir können von unten theologisierend 33 Jahre lang zusammen gehen, die ganze Zeitspanne des irdischen Lebens Jesu, und das ist bei weitem nicht wenig. Was uns eigentlich trennt, sind die letzten 48 Stunden vom Nachmittag des ersten Karfreitags an. Das sind knappe zwei Tage, aber natürlich die ausschlaggebenden Tage, auf denen so gut wie die ganze Christologie beruht."[50] Wenn diese „48 Stunden" für die österliche Erfahrung stehen, könnten wir uns Lapides Aussage annähern, auch wenn wir sie in einigen Aspekten etwas stärker nuancieren müssten.

Wir glauben an einen einzigen Gott.[51] Garantiert dies die ontologische Identität des Gottes, den wir bekennen? An der Kontinuität zwischen dem Jahwe der Juden und dem Vater Jesu besteht kein Zweifel. Der Koran erkennt die Kontinuität des Gottes an, dessen Wort, wie er selbst bezeugt, in der Verkündigung

der Juden und der Christen enthalten ist.[52] Für die katholische Theologie stellt die koranische Anerkennung - die im Übrigen von der traditionellsten Auslegung für ungültig erklärt wird - keine theologisch maßgebliche Quelle dar: „Sie teilen denselben Gott. Doch das bedeutet nicht, dass die Vorstellung von Gott in den drei monotheistischen Religionen identisch ist. Zumindest auf lehrmäßiger Ebene ist ganz sicher das Gegenteil der Fall."[53] Gott wird als einer und einziger anerkannt. Das veranlasst uns zu gegenseitigem Respekt, zum aufrichtigen Dialog und dort, wo es möglich und nötig ist, zum gemeinsamen Zeugnis. In diesem Dialog dürfen wir Christen nicht darauf verzichten, unseren Glauben zu bekennen: Das, was wir Christen von Gott haben erkennen dürfen, verdanken wir seiner mit der Macht und Kraft des Geistes Gottes besiegelten Selbstmitteilung in Jesus Christus, dem eingeborenen Sohn des Vaters.

[1] Vgl. Antonio Rodríguez Carmona, *Dios Padre revelado en Cristo Jesús*, in: José Luis Illanes u.a. (Hg.), El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo. XX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, 31-60, bes. 34-42.

[2] Vgl. Groupe de Recherches Islamo-Chrêtien (Hg.), *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran*, París 1987, 126-134.

[3] Vgl. Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 2006, 323. Vgl. 323-348.

[4] Vgl. Bernhard Welte, *Filosofía de la Religión*, Barcelona 1982, 122ff. (dt.: *Religionsphilosphie*, Freiburg i. Br 1978).

[5] Vgl. Karl-Josef Kuschel, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Estella 1996, 110-184 (dt.: *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint*, München 1994).

[6] Vgl. Jacques Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander 2000, 338-345 (orig.: *Toward a Christian theology of religious pluralism*, Maryknoll/NY 2000).

[7] Vgl. Welte, *Filosofía de la Religión*, aaO., 155f.

[8] Vgl. Kuschel, *Discordia*, aaO., 275-319.

[9] Vgl. Art. *JHWH*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, III, 547-554.

[10] Vgl. Hans Küng, *Das Judentum*, München 1991, 53-57 und 62f.

[11] Jerusalemer Bibel, masoretischer Text: „YHWH 'elhoyenw YHWH 'e?ad".

[12] Vgl. Art. *'Eḥad*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, I, 211-218.

[13] Vgl. Martín Velasco, *Introducción*, aaO., 330-341.

[14] Jes 45,5: „'any YHWH we'eyn 'wd zwlatay 'eyn 'elohym".

[15] „Seht, ihr seid nichts, / euer Tun ist ein Nichts" (hen-'attem me'yn wfa'alkhem me'afa').

[16] Art. *Theós*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, III, 398-409.

[17] Vgl. Sach 14, 9: „kyrios eîs kaì tò ónoma aútoû 'ēn".

[18] Vgl. Küng, *Judentum*, aaO., 381ff.

[19] B. Bayer, Art. *Yigdal*, in: Encyclopaedia Judaica, 16, 833-835.

[20] Vgl. R. A. Kaplan, *Précis du pensée juive*, New York/Jerusalem 1994, 3.

[21] *Der Koran*. Übersetzung von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 1987.

[22] Koran 37,5.

[23] Vgl. Art. *Allâh,* in: Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Édition, I, Paris 1960, 419 und 422-424.

[24] Ḥanîf im Singular: Koran 2,135; 3,67.95; 4,125; 6,79.161; 16,120.123; 22,3; 50,32.

[25] Vgl. *Genesis Rabba* 38,11,28, in: Midrash Rabba. Genesis I-II, London/New York $^{3}$1983, 310-311. Koranparallelen zu Genesis Rabba: Koran 21,51-67 und 37,91-98. Vgl. José Luis Sánchez Nogales, *Abrahán y los pueblos bendecidos,* Almería 2005, 8-17 und 28-42.

[26] Vgl. William Montgomery Watt, Art. *Hanîf,* in: Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann, Dictionnaire de l'Islam, Turhout/Belgien 1995, 250f.

[27] Vgl. Arthur Jeffery, *Materials for the history of the text of the Qur'ân,* Leiden 1937, 32.

[28] Vgl. Koran 2,165.221; 4,48.116; 16,35; 31,13; 39,45-46;

[29] Vgl. Ludwig Hagemann, Art. *Dieu (Allâh),* in: Khoury/Hagemann, Dictionnaire de l'Islam, aaO., 117.

[30] Vgl. Louis Gardet, *Dieu, Le Réel (Allâh al-ḥâqq),* in: Studia Missionalia 17 (1968), 67-68.

[31] Vgl. Koran 2,107.115; 3,189; 4,131-134.139; 7,185; 22,61-66; 28,71-75; 36,78-83; 39,62-63; 40,57-65; 41,37-40; 53,43-62.

[32] Vgl. Koran 6,103.

[33] Vgl. Koran 42,11; 17,42-43; 21,22.

[34] Vgl. Koran 50,16.

[35] Vgl. Koran 43,57-59.

[36] Vgl. Koran 5,72. 116-117.

[37] Vgl. Koran 5,116; 4,171-172; 5,73.

[38] Koran 112,1-3.

[39] „kýrios ho theós hēmōn kýrios heís estin".

[40] „heís estin kaí ouk éstin állos plēn autoú".

[41] Die Wendung *heís theós* in: Röm 3,29-30; Gal 3,20; Eph 4,6; 1 Tim 2,5; Jak 2,19; 1 Kor 8,4-5, etc.

[42] Die Wendung *mónos theós* in: 1 Tim 1,17; Jud 25; Joh 17,3; Röm 16,27.

[43] Vgl. Mt 6,24; Mk 10,21; Lk 12,19ff.; 1 Kor 10,21; 2 Kor 6,16; Phil 3,19.

[44] Vgl. Gal 4,8ff; Apg 4,19; 5,29; Mk 12,17.

[45] Vgl. Art. *Eìs,* in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, II, 432-440.

[46] Vgl. Art. *Theós,* in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, IV, 101-102.

[47] Mk 10,18: „oudeís agathós ei mē heís ho theós".

[48] Vgl. Art. *Theós,* in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, IV, 104-105; Art. *Egô,* ebd., III, 66ff.

[49] Vgl. 1 Kor 1,22-24.

[50] Küng, *Judentum,* aaO., 382.

[51] Vgl. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso,* aaO., 380-388.

[52] Vgl. Koran 29,46.

[53] Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso,* aaO., 385.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

# Theismus und Toleranz im Hinduismus

Catherine Cornille

In Diskussionen über religiösen Pluralismus und Toleranz wird der Hinduismus oft als das vortreffliche Beispiel einer Religion hochgehalten, die zur friedlichen Koexistenz mit anderen religiösen Traditionen sowohl in Indien, seiner Heimat, als auch im Ausland fähig ist. Wenige Religionskriege sind im Namen des „Hinduismus" geführt worden, und Hindus haben im Großen und Ganzen gegen das Auftreten oder die Ausbreitung anderer Religionen in ihrem religiösen Kontext kaum Widerstand geleistet. Selbst wenn dieses Erscheinungsbild des Hinduismus mit dem Aufkeimen des hinduistischen Nationalismus und der jüngsten Gewalt gegen „fremde" Religionen ein wenig getrübt wurde, gelten diese Entwicklungen eher als Abweichungen von der wahren und authentischen Tradition, die als grundsätzlich offen und tolerant gegenüber dem religiös Anderen gesehen wird. Diese Toleranz könnte - sowohl im positiven als auch im negativen Sinne - der inneren Vielfalt der hinduistischen Tradition zugeschrieben werden. In der Tat umfasst der Hinduismus eine große Vielfalt an unterschiedlichen Überzeugungen und Praktiken, die von verschiedenen Formen des Theismus bis hin zur radikalen Ablehnung der Existenz eines persönlichen Gottes und von Praktiken intensiver und leidenschaftlicher Verehrung bis hin zur strengen Askese und zum Vertrauen auf die eigenen Yoga-Kräfte reichen. Anscheinend schließt das Fehlen von Einheit und zentraler Autorität im Hinduismus jedes gemeinsame Vorgehen gegen andere religiöse Traditionen aus. Insofern generell zugegeben wird, dass schon der Begriff „Hinduismus" als Bezeichnung für eine bestimmte Religion eine moderne und westliche Erfindung war, gab es traditionell wenige ideologische Gemeinsamkeiten, die gegen religiös Andersgläubige zu verteidigen oder ihnen aufzuzwingen wären. Diese innere Vielfalt könnte zwar negativ als Schwäche, jedoch auch positiver als Stärke, als genau die Grundlage für die Anerkennung von Vielfalt außerhalb der Tradition gesehen werden. Die hinduistische Toleranz gegenüber anderen Religionen beruht dann auf der Toleranz des Hinduismus gegenüber einer Vielfalt an Glaubenssystemen in ihm selbst und auf seiner Erfahrung, religiöse Verschiedenartigkeit theologisch und philosophisch zu verstehen. In der Tat haben viele der theologischen Modelle, die in den letzten Jahrzehnten entwickelt wurden, um religiöse Vielfalt im Westen zu verstehen (Inklusivismus, Exklusivismus, Pluralismus), in Indien bereits eine lange Geschichte.

Hinsichtlich seiner internen Vielfältigkeit wird das Fehlen eines gemeinsamen

Glaubens an einen Gott häufig als Hauptgrund für die hinduistische Toleranz gegenüber anderen Religionen betrachtet. Eine solche Verallgemeinerung wird jedoch weder der hinduistischen Tradition noch der Streitfrage über den Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt gerecht.[1] Es ist zwar richtig, dass keine der Gottheiten des Hinduismus universelle und alleinige Anerkennung in Indien gewinnen konnte, und doch umfasst der Hinduismus sehr wohl starke herkömmliche wie auch moderne theistische und selbst monotheistische Traditionen. Tatsächlich findet man in hinduistischen Schriften durchgängig verschiedene Versuche, das Gleichgewicht zwischen einer Anerkennung der Vielfältigkeit und einer Suche nach der Einheit der höchsten Realität zu wahren. Diese Einheit wird bisweilen in einem persönlichen Gott und gelegentlich in einer nicht-persönlichen höchsten Realität gefunden. Der Hinduismus bietet daher einen interessanten Testfall für das Verhältnis zwischen Monotheismus und Intoleranz. Stimmt es, dass die monotheistischen Traditionen des Hinduismus weniger tolerant gegenüber Andersgläubigen gewesen sind als die nicht-theistischen Traditionen? Welche Rolle haben Theismus und Monotheismus in der Entwicklung von Hindu-Nationalismus und Antagonismus gegenüber anderen Religionen gespielt?

## Der Eine und die Vielen

Das hinduistische Pantheon war schon immer von vielen Gottheiten bewohnt. Während die frühen vedischen Gottheiten eher mit natürlichen Phänomenen assoziiert wurden: dem Blitz (Indra), der Morgenröte (Ushas) dem Himmel (Dyaus), der Nacht (Nirriti), der Sonne (Surya), nahmen die späteren Gottheiten der Puranas eine anthropomorphere Gestalt an. Die meisten Götter im hinduistischen Pantheon wurden mit weiblichen Entsprechungen oder Gemahlinnen dargestellt, während einige Göttinnen auch als unabhängige Gottheiten verehrt wurden. Manche Gottheiten galten als gütig, andere eher als ambivalent. Einige Gottheiten wurden mit besonderen Orten und bestimmten Bedürfnissen in Verbindung gebracht, während andere eine pan-indische Verehrung und universelle Macht erwarben. Die drei Hauptgottheiten, die heute in Indien verehrt werden, sind Shiva, Vishnu und Devi. Shiva ist der Gott der Zerstörung und Neu-Schaffung, der Schutzheilige der Asketen wie auch der Gott der Liebenden, kurzum der Gott, der alle Gegensätze vereint. In seiner Mythologie ist er mit verschiedenen Göttinnen (Sati, Parvati und Kali) verbunden, und in seiner Ikonografie ist er als König des Tanzes (Shiva Nataraja), als Phallus-Symbol (Shiva Lingam) und als der große Asket abgebildet. Sein Sohn Ganesha (der Gott mit dem Elefantenkopf) wird auch in ganz Indien als der Gott verehrt, der Hindernisse beseitigt und seinen Gläubigen hilft, verschiedene Übergangssituationen durchzustehen. Der Gott Vishnu wird als der Erhalter dargestellt und oft durch seine Avatare oder Inkarnationen verehrt, die dem Glauben nach in Krisenzeiten in die Welt hinabsteigen, um sie vor der Zerstörung zu bewahren. Die berühmtesten Inkarnationen Vishnus sind Rama und Krishna, die ihrerseits von ihren Gemahlinnen, Sita und

Radha, begleitet werden. Unter den unabhängigen Göttinnen verdienen Durga und Kali besondere Erwähnung. Beide werden als kämpferisch und siegreich in der Schlacht geschildert. Während Durga jedoch als eine attraktive Göttin dargestellt wird, wird Kali als furchtbar, wild und blutrünstig beschrieben. Diese und viele andere Göttinnen werden üblicherweise mit der Natur und mit der Ursache für Krankheiten und mit ihrer Heilung in Verbindung gebracht.[2]

Die Debatte darüber, wie sich dieses Pantheon der hinduistischen Götter und Göttinnen einstufen lässt, hält an. Während viele Missionare die Fülle von Gottheiten, die in Indien verehrt werden, als eindeutigen Polytheismus beschrieben (und verurteilten), haben frühe Hinduismus-Wissenschaftler wie etwa Friedrich Max Müller den Begriff des Henotheismus geprägt, um die fortlaufende Verehrung jeweils einer Gottheit als höchster zu bezeichnen. Im Buch *The Wonder That Was India* spricht A. L. Basham von den Hindu-Gottheiten als „einem Diamanten mit unzähligen Facetten; zwei sehr große und leuchtende Facetten sind Vishnu und Shiva, während die anderen alle Gottheiten darstellen, die jemals verehrt wurden. Einige Facetten scheinen größer, heller und geschliffener zu sein als andere, aber die Gläubigen, ganz gleich aus welcher Sekte, verehren den ganzen Diamanten, der in Wirklichkeit vollkommen ist."[3]

Diese Suche nach einer Einheit hinter der Vielzahl der Gottheiten war weit mehr als nur eine dem Hinduismus von westlichen Wissenschaftlern aufgezwungene Aufgabe. Von Anfang an deuten hinduistische Texte auf eine Wahrnehmung eines vereinigenden Prinzips hin, das der Vielfalt von göttlichen Namen und Gestalten zugrunde liegt. Das wird schon im Rig-Veda deutlich, der besagt: „Sie nennen [es] Indra, Mitra, Varuna, Agni [...] Was nur das Eine ist, benennen die Redekundigen vielfach" (Rig-Veda 1,164.46)[4]. Der Text spielt auch mit der Zahl der Gottheiten, indem er sie verschiedentlich als 3003 oder 303 oder 3 zählt (Rig-Veda 3,9.9). Zudem entstammen all diese Gottheiten anscheinend einem schöpferischen Prinzip, mal gedacht als schöpferisches Wort (*Vac*), mal als Opfergott (Prajapati).

In den Upanishaden (800-200 v.d.Z.) erfolgt diese Suche nach Einheit durch die Konzentration auf die endgültige Realität, die allem Sein zugrunde liegt (Brahman) und gelegentlich als persönlich, dann wieder als unpersönlich verstanden wird. Das führte zur Entwicklung verschiedener theistischer und nicht-theistischer philosophischer Schulen im klassischen Hinduismus. Theistische Philosophen und religiöse Denker (Ramanuja, Nimbarka, Madhva, Vallabha) mögen sich zwar in ihrer Vorstellung von der Beziehung zwischen Gott, Welt und Selbst unterschieden haben, jeder aber behielt den einen Gott im Blickfeld, obgleich auf je unterschiedliche Weise.[5]

In der hinduistischen Mythologie wird die Einheit oder die Beziehung zwischen den Hauptgottheiten im hinduistischen Pantheon zuweilen in Form des Trimurti oder der drei Erscheinungsformen von Gott als Schöpfer (Brahma), Erhalter (Vishnu) und Zerstörer (Shiva) ausgedrückt. Jede Tradition betrachtete jedoch ihre eigene Gottheit als erhabener oder mächtiger als die anderen Gottheiten. Das spiegelte sich auch in der hinduistischen Kultstruktur, die sich für gewöhnlich

auf eine bestimmte Gottheit konzentrierte, die zum Gegenstand besonderer Verehrung wurde. Obwohl die hinduistische Tradition zwischen Dorfgottheiten (*Grama Devata*), Familiengottheiten (*Kula Devata*) und den Gottheiten persönlicher Wahl (*Istha Devata*) unterscheidet, waren diese Gottheiten im Leben der Gläubigen gewöhnlich ein und dasselbe, sodass die Dorfgottheit zur Familiengottheit und die Familiengottheit zur persönlichen Gottheit wurde.

Trotz der Vielheit der in Indien verehrten Gottheiten sprechen manche Forscher und Forscherinnen kategorisch von der Präsenz des Monotheismus im Hinduismus. Zum Beispiel sieht Friedhelm Hardy die Wurzel des hinduistischen Monotheismus in der aufkommenden Vorstellung von Bhagavan (etwa um das 4. Jahrhundert v.d.Z.) als „einer einzigen, allmächtigen, ewigen, persönlichen und liebenden Gottheit", die als „leeres Plätzchen" dient, „das durch konkrete Merkmale gefüllt werden soll, die dann eine bestimmte Bhagavan-Figur ausmachen, die einer bestimmten Gruppe von Menschen als die (eine und einzige) Gottheit dient"[6]. Nach Hardy hat sich diese Vorstellung zu einem „unverkennbar monotheistischen System" im Werk von Ramanuja entwickelt, das im *Ramcharitamanas* des Tulsidas (16. Jahrhundert) gipfelte, in dem Rama als Bhagavan und nicht nur als ein Avatar Vishnus verstanden wird.[7] Die Konzentration auf eine Gottheit führte in der Geschichte des Hinduismus zur Entwicklung eines regelrechten Sektierertums[8] und gelegentlich zur Konkurrenz zwischen den verschiedenen Sektengruppen. In der Gegenwart wird die Suche nach einer einheitlichen Vorstellung von Gott oft mit der Sehnsucht nach einer deutlichen und definierten hinduistischen Identität in Bezug auf den Druck von anderen religiösen Traditionen in Verbindung gebracht.

## Monismus, Monotheismus und Toleranz

Im Allgemeinen wird die sprichwörtliche Toleranz des Hinduismus weniger mit den theistischen als mit den monistischen oder nicht-dualistischen Traditionen in Zusammenhang gebracht. Das klassische Bild hinduistischer Toleranz (zumindest im Westen) ist das der verschiedenen religiösen Traditionen als unterschiedlicher Wege, die zum gleichen höchsten Gipfel führen. Der Gipfel stellt die endgültige Realität dar, die jenseits aller Erkenntnis liegt, aber dennoch von verschiedenen Religionen unterschiedlich benannt wird. Dieses Bild stimmt mit der nicht-dualistischen Weltanschauung des *Advaita-Vedanta* überein, der zwischen der endgültigen Realität jenseits aller Vorstellung (*Nirguna-Brahman*) und den mannigfachen spezifischen Darstellungen dieser Realität (*Saguna-Brahman*) unterscheidet. Die verschiedenen Gottesvorstellungen und religiösen Wege könnten somit als unterschiedliche Interpretationen der unendlichen und unaussprechlichen letzten Realität verstanden werden. Dem indischen Philosophen und Staatsmann Sarvapelli Radhakrishnan zufolge ist diese „Interpretationsfreiheit" verantwortlich für „die Gastfreundschaft des indischen Geistes".[9] Sie erlaubt die Anerkennung verschiedener religiöser Traditionen als Wege, die letztendlich auf

die gleiche transzendente Wahrheit hinweisen. Ob das echte Toleranz und Gastfreundschaft ausmacht, muss sich noch erweisen. Gavin D'Costa vertritt den Standpunkt, dass diese Einstellung als eine Form des Exklusivismus gesehen werden könne, insofern sie andere Religionen auf das eigene Verständnis von endgültiger Realität reduziert und sie nicht in ihrem eigenen Selbstverständnis anerkennt.[10] Bestreiten lässt sich jedoch nicht, dass der hinduistische Monismus selbst aggressive oder gewalttätige Haltungen gegenüber anderen Glaubenssystemen innerhalb wie außerhalb des Hinduismus nur selten geschürt hat.

Obwohl hinduistische Toleranz demnach so verstanden werden könnte, dass sie einer nicht-theistischen Vorstellung von endgültiger Realität entspringt, ist das keineswegs unvereinbar mit den eher theistischen und sogar monotheistischen Traditionen Indiens. Viele hinduistische Tempel, die einer bestimmten Gottheit geweiht sind, enthalten auch Standbilder anderer Gottheiten, die jedoch weniger auffallend platziert sind. Selbst wenn sich leidenschaftliche Debatten unter den verschiedenen Sektentraditionen des Hinduismus gewiss finden lassen, führten diese tatsächlich selten zum Blutvergießen. Diese Haltung der religiösen Toleranz unter den verschiedenen theistischen Traditionen könnte einem vedischen Erbe des Polytheismus oder Henotheismus oder einer langen Tradition der Schwankung zwischen Einheit und Vielheit in der hinduistischen Vorstellung des Göttlichen zugeschrieben werden. Sie könnte aber auch so verstanden werden, dass sie auf einer reflektiveren theologischen Einstellung beruht, die beinahe so alt ist wie der hinduistische Theismus selbst. In der *Bhagavadgita*, einem der Grundtexte des hinduistischen Glaubens an Gott, lässt Krishna etwas verlauten, was als eines der ältesten Beispiele für religiösen Inklusivismus betrachtet werden darf. Zunächst betont der Text die Einheit, die Souveränität und die Allgegenwärtigkeit Gottes:

*Nicht gibt es irgend etwas Höheres*
*als mich, o Dhanamjaya!*
*Auf mich ist dieses All gereiht*
*wie Perlen auf der Schnur.* (VII,7)[11]

*Wer mich überall sieht*
*und alles in mir sieht,*
*dem entschwinde ich nicht,*
*und er entschwindet mir nicht.* (VI,30)

*Wer mich als in allen Wesen befindlich liebt,*
*in Einheit (mit mir) befindlich,*
*wo er auch sich bewegt -*
*dieser (mir) Ergebene bewegt sich in mir.* (VI,31)

*Die Autorin*

*Catherine Cornille ist außerordentliche Professorin für Komparative Theologie am Boston College. Zu ihren Forschungsinteressen gehören theoretische und methodologische Fragen des Studiums der Religionen und des interreligiösen Dialogs sowie des Verhältnisses zwischen Religion und Kultur im Kontext der Globalisierung. Veröffentlichungen u.a.: The Im-Possibility of Interreligious Dialogue (2008); Many Mansions: Multiple Religious Belonging and Christian Identity (als Herausgeberin, 2002); Song Divine: Christian Commentaries on the Bhagavadgita (2006). Anschrift: 141 Endean Drive, Walpole, MA 02032, USA.*

Selbst wenn der Text das endgültige Lebensziel und die endgültigen Mittel zur Erlösung als Kenntnis von und Hingabe an Krishna/Vishnu darstellt, erkennt er

auch die Realität der Verehrung anderer Gottheiten an. Statt eine solche Verehrung abzulehnen, beschreibt der Text sie letztendlich als einen Hinweis auf Krishna, ganz gleich ob sich die Gläubigen dessen bewusst sind oder nicht:

*Auch die Anhänger, die, gläubig folgend,*
*andere Götter verehren,*
*auch diese, o Kunti-Sohn, verehren eben mich,*
*(wenn auch) ohne (richtige) Regel.* (IX,23)

*Und was für eine (göttliche) Gestalt auch immer*
*irgendein Frommer gläubig verehren will,*
*dessen Glauben*
*befestige ich!* (VII,21)

*Wer, von diesem Glauben beseelt,*
*dieses (Gottes) Gunst erstrebt,*
*erlangt von ihm (alle) Wünsche,*
*die (ihm) nämlich von mir zugewandt werden.* (VII,22)

Folglich wird Krishna hier als die endgültige Quelle und das endgültige Ziel aller Verehrung betrachtet, ungeachtet ihres Gegenstandes. Der Wert der Verehrung anderer Gottheiten wird nicht bestritten, da alle Handlungen der Verehrung als Frucht der Gnade Krishnas gelten.[12] Die fehlerhafte Bezeichnung dieser anderen Gottheiten und die Verzerrung des Ritus werden als eine Frucht der Unwissenheit betrachtet:

*Die durch diese und jene Begierden des Wissens beraubt sind,*
*gelangen zu anderen Gottheiten,*
*halten sich an (deren) verschiedene Gebote,*
*von der eigenen Natur gelenkt.* (VII,21)

Diese Texte erhellen, wie hinduistische Toleranz im Kontext des hinduistischen Gottesglaubens verstanden werden kann. Sie ist keine Toleranz, die auf einer Anerkennung der Gleichberechtigung oder Gleichwertigkeit anderer Gottesvorstellungen beruht. Vielmehr gründet sie sich auf ein deutliches Gefühl der Überlegenheit und Einzigartigkeit der eigenen göttlichen Bekundung gepaart mit der Erkenntnis, dass Gottes Gnade auch über die Grenzen der eigenen religiösen Tradition hinaus wirksam ist. Man könnte meinen, diese Toleranz führe zu einer gewissen Domestizierung des religiös Anderen und spiegele eine herablassende Haltung wider, beides Kritikpunkte, die auch gegen andere Formen von religiösem Inklusivismus geäußert worden sind. Diese Meinung zeigt jedoch auch, dass der Monotheismus Aggression oder Gewalt gegenüber anderen Religionen nicht zwangsläufig oder von Natur aus erzeugt.

## Monotheismus und Gewalt

Selbst wenn der Monotheismus in der Geschichte des Hinduismus selten zur Gewalt geführt hat, bieten die Fälle, in denen er es getan hat, aufschlussreiche Beispiele für die Art und Weise, wie der Monotheismus benutzt oder missbraucht werden kann, um Spannungen zwischen unterschiedlichen religiösen Gruppen zu erzeugen. Gelegentliche Gewaltausbrüche zwischen orthodoxen Hindus und sogenannten Häretikern (gemeint sind zumeist *Ajivikas, Jains* und *Tantrikas*) sind zwar dokumentiert worden[13], der Hauptbeweis für religiöse Aggression stammt jedoch aus der Neuzeit. Verschiedene Forscher und Forscherinnen haben über das Auftauchen militanter Asketen im mittelalterlichen Indien geschrieben.[14] Im Allgemeinen waren diese Asketen mit irgendeinem Tempel oder Kloster verbunden; ihr Auftrag war, den Besitz und die Einkünfte des Tempels gegen die Launen eines bestimmten Herrschers oder die Feindseligkeit anderer Traditionen (*Sampradayas*) zu verteidigen. In Zeiten knapper Ressourcen und/oder politischer Spannung war jede Tradition gezwungen, für ihre eigenen Interessen und Rechte zu sorgen. Bei diesen Spannungen ging es meistens „um die Überwachung der großen religiösen Feste und das Eintreiben von Pilgergebühren."[15]

Gelegentlich ergaben sich Konflikte auch aus der politischen Unterstützung für die eine oder andere religiöse Gruppe. In ihrem Buch *Le Trident sur le Palais* beschreibt Catherine Clémentain-Ojha den konkreten Fall der königlichen Verfolgung von Vaishnavas in der Mitte des 19. Jahrhunderts im Fürstenstaat Jaipur.[16] Um die Macht und den Reichtum der Vaishnavas einzuschränken, konvertierte Ram Singh II. zum Shaivismus und zwang die Vaishnavas, die shivaitischen Stirnzeichen zu tragen. In der Geschichte des Hinduismus waren derartige religiöse Gewalttaten jedoch selten und wurden eindeutig durch politische und ökonomische Interessen inspiriert.

Als Reaktion auf das Gefühl, von anderen Religionen, vor allem vom Christentum und Islam, bedroht zu sein, findet man in der neueren Geschichte Indiens des Öfteren auch Versuche, den Monotheismus zu benutzen, um hinduistische Identität und Einheit zu stärken. Im Laufe des 19. Jahrhunderts fanden leidenschaftliche Debatten über die wahre Natur des Hinduismus statt. Hinduistische Reformer pflegten die Tatsache zu betonen, dass der Hinduismus von seinem Wesen her monotheistisch sei, aber die Meinungen darüber, welche Gottheit als die eine Gottheit aller Hindus betrachtet werden sollte, wichen voneinander ab. Vasudha Dalmia berichtet, wie im 19. Jahrhundert verschiedene Versuche unternommen wurden, die unterschiedlichen *Vaishnava-Sampradayas* unter einer Gottheit, nämlich Sri Radharaman, zu vereinen.[17] Mit der Unterstützung westlicher Orientalisten (Monier-Williams, Grierson) wurde der Vaishnavaismus als die älteste wie auch die wichtigste Religion Indiens und letztendlich als Ursprung aller Religionen dargestellt. Dem wurde jedoch durch Versuche, Shiva in den Mittelpunkt hinduistischer Frömmigkeit zu rücken, direkt widersprochen. Anstatt die eine oder andere existierende Gottheit zur Gottheit aller Hindus zu befördern, gab es in jüngerer Zeit mehrere Versuche, Einheit durch die Schaffung

eines neuen göttlichen Typus zu erreichen. In ihrem Buch *Divine Enterprise* behandelt zum Beispiel Lisa McKean die Errichtung des Bharat-Mata-Tempels in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts in Hardwar.[18] Die in diesem Tempel verehrte Gottheit ist dem berühmten Roman *Anandamath* von Bankim Chandra Chatterji entnommen. Obwohl der Tempel Statuen aller Hauptgottheiten, Helden, Heldinnen und Heiligen Indiens und Bezugnahmen auf sie einschließt, fungiert die als Mutter Indiens identifizierte Göttin als der Mittelpunkt von Einheit und Anbetung. Diese Verehrung trug dazu bei, dass militante Hindus eine Stimmung von religiösem Nationalismus schaffen und Aggressivität gegenüber fremden Religionen schüren konnten. Wie McKean es ausdrückt, habe sie eine Bande „militanter Matrioten" erzeugt, „die, erpicht darauf, ihre Ergebenheit zu beteuern, irgendwelche Geschehnisse ohne Weiteres als Angriffe gegen Bharat Mata verstehen."[19] Das Hauptziel für die Entwicklung dieser Art des Monotheismus war somit die Einigung aller Hindus gegen Muslime und Christen. Die traurigen Folgen dieser Form des Theismus sind offenkundig: Tausende von Menschen wurden in verschiedenen Aufständen getötet, die entfesselt wurden, um den Hinduismus gegen fremde Besatzungen zu „verteidigen". Wann immer Kritik am Hinduismus empfunden wurde, war die Antwort Gewalt und ein erklärtes Bedürfnis, die Integrität des hinduistischen Glaubens zu wahren. Viele der Gründe oder Ursachen für diese Art von religiösem Fundamentalismus und Aggression können zwar auf strukturelle Ursachen zurückgeführt werden, die denen ähneln, die den Fundamentalismus in anderen Teilen der Welt erklären, aber die Tatsache bleibt, dass die Schaffung einer gemeinsamen Gottheit für alle Hindus zur Provozierung aggressiver Haltungen gegenüber anderen religiösen Gemeinschaften beigetragen hat.

## Schluss

Statt als ein Modell für religiöse Toleranz kann der Hinduismus als ein Mikrokosmos von religiösen Vorstellungen und Praktiken betrachtet werden; er illustriert, wie der Monotheismus benutzt werden kann, um sowohl tolerante als auch intolerante Haltungen gegenüber dem religiös Anderen zu erzeugen. In der hinduistischen Tradition führte die Suche nach Einheit in der Verschiedenheit zur Ausformung von verschiedenen Strängen des Theismus und Monotheismus Seite an Seite mit monistischen Denkrichtungen. Es ist deutlich geworden, dass im Hinduismus der Monotheismus nicht minder als der Monismus zu einer echten Toleranz gegenüber anderen religiösen Traditionen führen kann. Während für den Monismus diese Toleranz auf der Vorstellung der unsagbaren Erhabenheit der endgültigen Realität und auf der Tatsache der Unwissenheit beruht, begründen monotheistische Traditionen sie auf dem Glauben an die Überlegenheit der eigenen Gottheit und auf der Vorstellung, dass aller wahre Glaube unwissentlich von dieser Gottheit stammt und auf sie hin ausgerichtet ist. In beiden Fällen geht es bei der Toleranz folglich nicht so sehr darum, die Unverwechselbarkeit und

Gleichwertigkeit anderer religiöser Wege anzuerkennen, sondern viel mehr darum, sie in die eigene Vorstellung von endgültiger Wahrheit zu integrieren. Diese Form der „Domestizierung" des religiös Anderen könnte einerseits als eine Verzerrung des Selbstverständnisses des Anderen betrachtet werden (was sie auch ganz gewiss ist), muss jedoch andererseits als eine religiös kohärente und relativ friedliche Möglichkeit verstanden werden, mit der Realität der religiösen Vielfalt klarzukommen. In den meisten religiösen Traditionen ist sie zum Standardmodell für den Umgang mit der Existenz anderer Religionen geworden. Und sie hat selten zu religiöser Gewalt geführt.

Wenn auch die hinduistische Tradition somit ein deutliches Beispiel für die Vereinbarkeit von Monotheismus und Toleranz bietet, erinnert sie uns doch an das aggressive und intolerante Potenzial monotheistischer Glaubensrichtungen. Die militanten Asketen beschränkten sich nicht nur auf monotheistische Traditionen. Sie finden sich auch in den monistischen Orden (*Dasanami*). Es ist jedoch eindeutig, dass monotheistische Glaubensrichtungen bereitwilliger zu exklusivistischen Auslegungen und feindseligen Haltungen gegenüber anderen religiösen Gruppen neigten.[20] Als solche haben die Vaishnavas und Shaivas gelegentlich um die Überlegenheit und Vorherrschaft gewetteifert und die Spannungen zwischen den beiden Traditionen wurden hin und wieder für politische Belange missbraucht. Im heutigen Indien ist eine neue Form des Monotheismus erfunden worden, um alle Hindus gegen Andersgläubige zu vereinen. Obwohl der Monotheismus weder naturgegeben noch zwangsläufig zu religiöser Intoleranz und Gewalt führt, bietet der Hinduismus somit auch ein Beispiel dafür, wie der Durst nach Gewalt durch monotheistische Überzeugungen genährt und der Monotheismus für ökonomische, politische und tatsächlich auch religiöse Zwecke manipuliert werden kann.

[1] In meinem Buch *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue* (New York 2008) vertrete ich die Ansicht, dass eine richtige Auffassung des Monotheismus oder des Glaubens an eine vereinende transzendente Wirklichkeit als Quelle aller Tugend und Wahrheit in anderen Religionen tatsächlich eine Bedingung statt eines Hindernisses für den Dialog sein könnte (S. 127-145).

[2] Mehr über Hindu-Göttinnen ist zu finden bei Tracy Pintchman, *Rise of the Goddess in the Hindu Tradition*, Albany, NY 1994; Friedhelm Hawley/Donna Wulff, *The Divine Consort: Radha and the Goddesses of India*, Berkeley, CA 1982; und Heidi Pauwels, *The Goddess as Role Model: Sita and Radha in Scripture and on the Screen*, Oxford/New York 2008.

[3] Arthur L. Basham, *The Wonder That Was India*, New York 1954, 309.

[4] Die deutsche Rig-Veda-Übersetzung stammt von Karl Friedrich Geldner (1852-1929): *Der Rig-Veda*, 1. Teil, 1. bis 4. Liederkreis, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl Friedrich Geldner, Harvard Oriental Series, Bd. 33, Cambridge/London 1951 (Anm. d. Ü.).

[5] Für Ramanuja war es das Paar Vishnu-Lakshmi, für Nimbarka das Paar Krishna-Radha, für Madhva Vishnu und für Vallabha Krishna.

[6] Friedhelm Hardy, *The Classical Religions of India*, in: The World's Religions: The Religions of Asia, London 1988, 79.

[7] Ebd., 93 und 111.

[8] Sri-Vaishnavas, Shaiva-Siddhantas, Lingayats, Virashaivas, Pancaratras, Vaikhanasas, Pasupatas, Kapalikas, usw.

[9] Sarvapelli Radhakrishnan/Charles Moore, *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton 1957, 624.

[10] Für eine Kritik an diesem Standpunkt als einer Form religiösen „Exklusivismus" siehe Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Maryknoll, NY 2000, 56-71.

[11] Die deutsche Bhagavadgita-Übersetzung stammt von Klaus Mylius: *Die Bhagavadgita*, Leipzig 1980 (Anm. d. Ü.).

[12] Religiöse Traditionen, die sich auf die *Bhagavadgita* konzentrieren, wie etwa die Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein, haben folglich weniger Schwierigkeiten, andere theistischen Traditionen sogar außerhalb der hinduistischen Gemeinde als nicht-theistische Traditionen selbst im Hinduismus anzuerkennen.

[13] Siehe Wendy D. O'Flaherty, *The Origin of Heresy in Hindu Mythology*, in: History of Religions 10 (1971/4), 271-333.

[14] Für eine klassische Behandlung des Themas der indischen militanten Asketen siehe den Artikel von David Lorenzen, *Warrior Ascetics in Indian History*, in: Journal of the American Oriental Society 98 (1978), 61-75.

[15] Hier zitiert Lorenzen W. G. Orr, *Armed Religious Ascetics in Northern India*, in: Bulletin of the John Rylands Library 24 (1940), 88.

[16] Catherine Clémentin-Ojha, *Le Trident sur le Palais: Une Cabakka Anti-Vishnouite dans un Royaume Hindou à l'Époque Coloniale*, Paris 1999.

[17] Siehe Vasudha Dalmia, *The Nationalization of Hindu Traditions*, Delhi 1997, 367.

[18] Lisa McKean, *Divine Enterprise: Gurus and the Hindu Nationalist Movement*, Chicago 1996.

[19] Ebd., 147.

[20] In seinem Buch *Hindu God, Christian God* (Oxford 2001, 129-162) weist Francis Clooney darauf hin, dass der Hinduismus theologische Systeme (z.B. das System von Kamārila) entwickelt hat, die keineswegs weniger exklusivistisch als das von Karl Barth sind. Und Deepak Sarma behauptet, dass die Theologie des Madhva als eine radikale Form von Exklusivismus betrachtet werden kann, die nicht nur auf einer Offenbarung, sondern auch auf der Kastenordnung beruht; *Madhva Dialogue and Discernment*, in: Catherine Cornille (Hg.), Criteria of Discernment in Interreligious Dialogue, Eugene, OR 2009.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

# „Du siehst wahrhaftig die Dreieinigkeit, wenn du die Liebe siehst" [1]

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Die Frage, die uns hier beschäftigt, wendet die gebührende Aufmerksamkeit dem Kern des Christentums als solchem zu - des Christentums in seiner tatsächlichen geschichtlichen Ausdrucksform, so wie es mitten in der Spätantike entwickelt wurde, des Christentums als Erben des jüdischen Monotheismus und mit einem kulturellen Hintergrund verflochten, der zugleich polytheistisch und von unterschiedlichen religiösen Gebilden geprägt war. Dieselbe Thematik scheint dann im Verlauf der gesamten Christentumsgeschichte von zentraler Bedeutung zu sein: Sie steht gleichermaßen im Mittelpunkt der mittelalterlichen Theorieentwürfe (vgl. die Debatten über das Eine und den Charakter des Seins) wie auch der Veränderungsprozesse, die mit der Heraufkunft der Moderne vonstatten gingen (schwankende Haltung zwischen einem strengen Theismus und dem Pantheismus). Die Frage des Monotheismus taucht als ebenso zentrale Frage in der Kritik auf, die sich heute gegen das Christentum als die herrschende Religion des Westens wendet, angesichts der sogenannten postmodernen Paradigmen der Entdeckung anderer religiöser Ausdrucksformen, der kritischen Rechtfertigung seiner eigenen Vergangenheit etc.

Darüber hinaus erleben wir die Beurteilung des Monotheismus als einer Religion der Gewalt und der Ausgrenzung, während das Vielfältige verteidigt und die kosmischen und natürlichen, nicht-personalen Dimensionen wiederentdeckt werden. Der Monotheismus erscheint viel eher als Bedrohung und Faktor der Konzentration von Macht in autoritären Händen innerhalb der hierarchischen Auffassung „Ein einziger Gott im Himmel, ein einziger Monarch auf Erden", im traurigen Gedenken an die Geschichte politischer und religiöser Unterdrückung.[2]

Wir möchten in diesem Beitrag näher betrachten, welchen Weg die Theologie Karl Rahners findet, um den Gott des christlichen Glaubens so zur Sprache zu bringen, dass sie Universalität und Partikularität, Transzendenz und Geschichte, Heilsökonomie und Immanenz miteinander versöhnt. Dann werden wir uns näher ansehen, wie diese Theologie keineswegs etwas Neues erfindet, sondern vielmehr zu den Anfangsgründen des christlichen Diskurses zurückführt, und es auf diese Weise möglich macht, dass die Erfahrung des Menschen den Glauben in Öffnung zur und in Dialog mit der heutigen Welt und mit anderen Traditionen zum Ausdruck bringt.

## Ist das Christentum ein Monotheismus?

Unter den christlichen Theologen der jüngeren Zeit gehörte Karl Rahner sicherlich zu jenen, die sich dadurch auszeichneten, dass sie die Christen ihrer Zeit im Hinblick auf ihr Glaubensverständnis hinterfragten. Zu Beginn seines Aufsatzes *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate"* stellt er fest, dass es für die Christen immer eine Schwierigkeit darstellte, ihren Glauben an Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist so zum Ausdruck zu bringen, dass Einheit und Vielfalt gleichermaßen gewahrt werden: „Aber das alles wird doch nicht darüber hinwegtäuschen dürfen, dass die Christen bei all ihrem orthodoxen Bekenntnis zur Dreifaltigkeit in ihrem religiösen Daseinsvollzug beinahe fast nur ‚Monotheisten' sind."[3]

Andererseits anerkennt er auch die Schwierigkeit für jemanden, der sich zum christlichen Glauben bekennt, die trinitarischen Lehraussagen zu wiederholen, wie sie von alters her gelehrt wurden. Er behauptet sogar, sie seien heute nicht nachvollziehbar und riefen auf fast unvermeidliche Weise Irrtümer hervor.[4]

Die Schwierigkeit, die Rahner in gewohnter Klarsichtigkeit ausmacht, rührt vor allem vom Personbegriff her, wie er innerhalb der christlichen Unterweisung verwendet wird: Wir glauben an einen einzigen Gott in drei unterschiedlichen Personen. Rahner erkennt, dass es praktisch unvermeidlich ist, dass derjenige, der dieses hört, den Ausdruck „Person" so versteht, wie er eben in der Moderne verstanden und auf anderen Wissensgebieten benutzt wird: als freies Aktzentrum, das über sich in Wissen und Freiheit selbst verfügt und sich gerade dadurch von anderen absetzt.[5] Aber genau dies - so betont Rahner - ist gerade in der christlichen Lehraussage vom einzigen Wesen Gottes ausgeschlossen. Die trinitarischen Personen sind nicht nur in der Einzigkeit ihres Wesens, sondern auch ihres Bewusstseins und ihrer Freiheit geeint. Dennoch ist diese Einheit durch jene geheimnisvolle Dreiheit bestimmt, die das zentrale, innerste Geheimnis des Christentums bildet.

Rahner betont die stets unvermeidliche Zweideutigkeit dieser Begriffe, die auch dann bestehen bleibt, wenn die christliche Lehre sie in ihre dogmatischen Aussagen aufnimmt. Dennoch versucht er einen vertrauten Weg zu beschreiten, um zu einem Diskurs zu gelangen, der dem heutigen Menschen, welcher von der cartesianischen Moderne ganz und gar geprägt ist, den Gott des Christentums nahebringen kann.

Er wendet sich also der Geschichte als Ort zu, in dem sich die Offenbarung ereignet. Und er betont, dass Gott innerhalb dieser Geschichte, innerhalb dieser begrenzten Zeit, in diesem bestimmten Menschen sein Geheimnis enthüllt hat und sich darin so zeigt, wie er wirklich ist, in seiner wahrhaftigsten und tiefsten Realität. Innerhalb der Geschichte der Selbstoffenbarung Gottes begegnen dem Menschen keine transzendenten und numinosen Mächte, die ihn repräsentieren, und auch keine geringeren Gestalten, die Boten Gottes, aber nicht Gott selbst wären. Derjenige, der das Schweigen bricht und zu den Menschen in menschlichen Worten spricht und der zusammen mit seinen Geschöpfen die vorläufigen

Wege der Geschichte beschreitet, ist Gott selbst, Gott persönlich, der sich im eigentlichen Sinn selbst zu erfahren gibt. Und dieser allen offenbar gewordene Gott ist es, von dem Altes und Neues Testament sprechen.
In der „Ökonomie" des menschlichen Lebens[6] ist es der transzendente Gott selbst, den niemand je gesehen hat, der sich als Vater und Schöpfer offenbart, welcher seinen Sohn sendet und sich selbst in ihm hingibt, und welcher sich als Geist zu erfahren gibt, der in jedem Menschen wohnt, die Schöpfung durchdringt und die Geschichte lenkt. „Insofern es sich bei Geist, Logos-Sohn und Vater in strengstem Sinne darum handelt, dass Gott sich selbst und nicht ein anderes, von ihm Unterschiedenes gibt, ist im strengsten Sinne von Geist, Logos-Sohn und Vater in gleicher Weise zu sagen, dass sie der eine und selbe Gott in der unbegrenzten Fülle der einen Gottheit, im Besitz des einen und selben göttlichen Wesens sind."[7]
Die hermeneutische Unübersetzbarkeit und die totale Differenz, wie sie den Gott des monotheistischen Glaubens auszeichnet - als den ganz Anderen in Bezug auf den Menschen -, werden in der Lehre von der Trinität nicht aufgehoben. Gott bleibt darin das unergründliche, heilige und ewige Geheimnis, das den tragenden Grund des transzendierenden Daseins des Menschen bildet. Doch bringt es Rahner sehr schön zum Ausdruck und legt damit die Quelle der christlichen Offenbarung frei: „[dass nämlich Gott] nicht nur der Gott unendlicher Ferne ist, sondern der Gott absoluter Nähe in wahrer Selbstmitteilung sein will und so in der geistigen Tiefe unserer Existenz wie auch in der Konkretheit unserer leibhaftigen Geschichte gegeben ist"[8].

## Die Trinität: Heilsgeheimnis

Rahner betont also in seiner Trinitätstheologie, dass die Trinität kein Geheimnis im Sinne eines logischen Gedankenspiels, sondern ein Heilsgeheimnis für die Menschheit ist. Deshalb muss man sie immer so darstellen, dass man von der Ebene der Heilsökonomie ausgeht (von Gott, der für uns und zu unserem Wohl handelt) und von dort zur immanenten Trinität fortschreitet (zu Gott in seinem ewigen Leben vollkommener Gemeinschaft).
Indem er so vorgeht, macht Rahner nichts anderes, als in schöpferischer Treue der reichhaltigsten Tradition der Kirche zu folgen, insbesondere jener, wie sie in den ersten Jahrhunderten von den Kirchenvätern entwickelt wurde.[9] Er verbindet damit auf innerlichste und harmonische Weise zwei Kategorien, die stets das grundlegende Gegensatzpaar des Christentums gebildet haben: göttliche Transzendenz und menschliche Geschichte. Was „oben" ist, nämlich das göttliche Leben selbst, das Geheimnis Gottes, das wird endgültig unten, am Boden des menschlichen Lebens und der Geschichte verankert. Dies ist das größte Geheimnis, das die ersten christlichen Gemeinden in ihrem Zusammenleben mit Jesus von Nazaret wahrgenommen und erfahren haben und das in seiner Auferweckung seine Bestätigung erfuhr. Der Glaube Jesu an den Abba-Gott, der ja kein anderer

war als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, wurde zum Glauben an Jesus, den man als Sohn Gottes bekannte. Die Abwesenheit des Galiläers aufgrund seines Kreuzestodes schuf Raum für die Freude, ihn als lebendig zu erfahren, und in seinem Geist wurde er in der Gemeinde bezeugt.[10]

Der Glaube jener Menschen schuf ein unzerstörbares Band zwischen Himmel und Erde. Der ewige und absolute Gott verleiht der Geschichte Dasein und Bestand. In dieser Geschichte ereignet sich das Heil, wird es dargeboten als Fülle der Liebe, die die Menschheit aus ihrem Innersten heraus neu schafft und sie an ihr Ziel führt, das zugleich ihr tragender Grund ist. Alpha und Omega der Schöpfung ist die ewige Dreieinigkeit, die Liebe in vollkommener Gemeinschaft.

Andererseits holt ein solches Denken das Geheimnis Gottes, den niemand je gesehen hat, auf die Erde herab, mitten in die ambivalenten menschlichen Verhältnisse hinein, die von Sünde und Gnade zugleich geprägt sind. Und damit behauptet man, dass die menschliche Geschichte der bevorzugte Ort ist, an dem der Schöpfer in liebevoller Weise seinen Geschöpfen das Heil anbietet, während diese Geschöpfe noch verloren und von sich aus unfähig sind, sich aus eigenen Kräften auf den Weg zu machen.

In dieser unerhörten Nähe gibt sich die Liebe inmitten von Lieblosigkeit und Konflikt zu erkennen; nun kann der Mensch die Erfahrung Gottes machen, der die Liebe ist. Der eine Gott, der sich als Vater Jesu offenbart, bietet seine Liebe an und sehnt sich danach, geliebt zu werden. Bereits in seiner Offenbarung an das Volk Israel führt er die Liebe zu ihm als Handelsmaxime und Gebot ein: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus ganzem Herzen, mit all deinen Kräften und mit deinem ganzen Verstand" (vgl. Dtn 6,5; 11,1).

Rahner würde nun sagen: Das, was es uns ermöglicht, an den einen und dreieinen Gott als die Fülle der Liebe zu glauben, ist die Tatsache, dass er sich so, auf diese Weise, in der Geschichte offenbart hat. Nicht als ein Phänomen, das das Geheimnis der Wirklichkeit unberührt ließe, sondern als das Geschenk seiner eigenen trinitarischen Gegenwart und der Möglichkeit, Zugang zu ihr zu finden.[11] Israel ist - ohne auch nur für einen einzigen Augenblick davon abzulassen, das Volk des Gesetzes zu sein - das Volk der Liebe. Und diese Liebe ist es, die seine Identität als Volk, seinen Weg und seinen Daseinsentwurf ausmacht.

Doch all die Erfahrung, zu lieben und geliebt zu werden, die den Weg des auserwählten Volkes prägt, und auch die unumgänglichen und ausschließlichen Erfordernisse dieser Liebe zeigen sich schon sehr früh als etwas, das nicht bloß dem Bereich des Gefühls und Empfindens angehört. Diese Liebe Gottes hat sehr wohl eine sehr konkrete und reelle Dimension. Sie fordert als Beweis der Treue zu ihm die Ausübung von Recht und Gerechtigkeit allen gegenüber, besonders denen gegenüber, denen es am deutlichsten an Kraft, Stimme und Privilegien fehlt: den Waisen, Armen, Witwen und Fremden gegenüber (vgl. Dtn 10,18; 16,11; 24,17).

Die Offenbarung Gottes als Liebe in sich selbst zeigt sich also in der Liebe Gottes zu uns. Oder mit den Worten Karl Rahners: „Gott *verhält* sich zum gerechtfertigten Menschen als Vater, Wort, Geist *und ist* dies auch in sich und für sich."[12]

Diese göttliche Identität und dieser Anspruch, über alles geliebt zu werden, leuchten als ursprüngliche Forderung im Antlitz des Anderen, des Nächsten, auf, zu dessen Wohl die ungeschuldet empfangene Liebe praktiziert werden muss. Und in paradigmatischer Weise leuchtet diese Liebe im Antlitz Jesu von Nazaret auf, in dem die christliche Gemeinde den Sohn Gottes und Gott selbst erkannte.

Rahner zufolge wird es also Jesus sein, der innerhalb der Geschichte ein für allemal den Zugang zur Gegenwart und Liebe der Dreieinigkeit eröffnet. In diesem Menschen, der Gott anrief und ihn dabei als seinen Vater (Abba) bezeichnete, und der aufgrund seines Handelns und seiner Verkündigung, vor allem aber aufgrund der Art und Weise, wie er der Gewalt bis zum Tod widerstand, und aufgrund seiner Auferweckung von den Toten zeigte sich, dass ein einzigartiges Band zwischen dem Vater und ihm selbst existierte. Und es zeigte sich, dass der Mensch den Zugang zum Geheimnis der Dreieinigkeit finden kann. Für Rahner durchdringt der trinitarische Horizont den theologischen Diskurs in einem Verhältnis gegenseitiger Befruchtung und Erhellung in der Erzählung des menschlichen Lebens Jesu, den man in der vom Geist ermöglichten „Wiedergeburt" (vgl. Joh 3,3) als den Herrn bekennt.[13]

Die Menschwerdung des Gottessohnes macht deutlich, dass Gott nicht bloß eine Idee oder das Eine bzw. das *principium* der Philosophen ist, sondern etwas Lebendiges: ein Gott, der kam, um mit den Menschen ins Gespräch zu treten, sich ihnen zu offenbaren, indem er sie liebte und geliebt werden wollte. Wenn Jesus Christus als das Wort (vgl. Joh 1,1) oder als der vollkommene Ausdruck und Spiegel der Herrlichkeit des Vaters (Hebr 1,1-3) anerkannt wird, dann, weil es in Gott nicht nur eine absolute und starre Einheit, sondern eine Unterschiedenheit gibt, die es möglich macht, dass Gott „außer sich" ist, sich selbst inmitten dessen mitteilt, das er nicht ist, seine Gottheit „abändert", ohne ihrer verlustig zu gehen, und die Geschichte der Menschheit annimmt. Dies ist also das grundlegende Axiom Rahners, das einen Markstein innerhalb der zeitgenössischen Trinitätstheologie darstellt: „Die Dreifaltigkeit, die sich in der Heilsgeschichte offenbart, ist die immanente Trinität und umgekehrt."[14]

*Die Autorin*

*Maria Clara Lucchetti Bingemer ist Professorin am Departement für Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität (PUC) von Rio de Janeiro. Sie promovierte 1989 in Systematischer Theologie an der Universität Gregoriana in Rom. Zehn Jahre lang leitete sie das Loyola-Zentrum für Glaube und Kultur an der PUC. Sie ist verheiratet und hat drei erwachsene Söhne. Von ihren zahlreichen Veröffentlichungen ist auf Deutsch erhältlich: Christliche Eschatologie (zus. mit João B. Libânio, Düsseldorf 1987); Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen (zus. mit Ivone Gebara, Düsseldorf 1988). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Gewalt und Religion. Das Böse im Zentrum des monotheistischen Glaubens" in Heft 1/2009. Anschrift: Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teología (TEO), Rua Marqués de São Vicente, 225, Edificio Cardeal Leme 11 andar, Caixa Postal 38097, 22453-900 Rio de Janeiro/RJ, Brasilien.*
*E-Mail: agape@puc-rio.br.*

Mit diesem Axiom bewirkt Rahner innerhalb des Traktates zur Trinitätstheologie mehrere Brüche. Der erste betrifft die Auffassung vom Auseinanderfallen der

Trinitätstheologie in zwei getrennte Traktate. Eine sehr traditionelle theologische Sichtweise, insbesondere die der Neuscholastik, hat größte Schwierigkeiten damit, zu erkennen, dass die Trinität vor allem anderen die Offenbarung Gottes in der Heilsgeschichte ist. Das gesamte theoretische Gebäude dieser Theologie nimmt seinen Ausgangspunkt „oben" und hält so einen unüberwindlichen hermeneutischen Graben zwischen der Heilsgeschichte und der Ewigkeit aufrecht. Rahner jedoch behauptet, dass Gott selbst diesen Abgrund in der Kenose (Selbsterniedrigung, Abstieg) des Sohnes überwunden hat, der danach zur Herrlichkeit Gottes, des Vaters, erhöht wurde (vgl. Phil 2,8-9; Eph 4,9-10). Wenn die Trinität allein ausgehend von ihrer Immanenz aufgefasst wird, dann lässt diese Logik die Verknüpfung mit der niedrigen und geduldigen Heilsgeschichte, die sich zwischen Treue und Untreue des Menschen bewegt, nicht zu. Ja, sie steht selbst im Widerspruch zu bestimmten Aussagen Jesu in den Evangelien, denen zufolge Tag oder Stunde niemand kennt, nicht einmal die Engel im Himmel, ja nicht einmal der Sohn, sondern vielmehr allein der Vater (vgl. Mk 13,32; Joh 14,28; Apg 1,10ff).

Rahner wagt mit seinem Axiom einen Schritt über die am meisten klassische Auffassung von der Trinitätstheologie hinaus. Er setzt damit die Perspektiven „von oben" und „von unten" einander nicht entgegen. Er versucht lediglich, die intime Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung, dem Göttlichen und der Geschichte, dem Transzendenten und der Wirklichkeit aufzuspüren. Und dieses Band ist die Gabe der Wahrheit und der Liebe zur Menschheit. Gott macht sich zum innerlichsten Innen seiner Schöpfung, in Freude und Leid. Und dies erweist sich in Jesus Christus als wahr. Er ist das Beispiel schlechthin dafür, dass die heilsgeschichtliche Trinität die immanente ist und umgekehrt. In Jesus Christus findet nicht die Menschwerdung des Gottes der Philosophen oder der unterschiedlichen Theismen statt. Er ist das Wort Gottes, der seinen Namen kundgetan und sein Antlitz in der Geschichte eines Volkes geoffenbart hat, indem er es aus der Gefangenschaft in die Freiheit führte. Und weil das Wort innerhalb der Trinität die Selbstaussage des Vaters, unendlich mit ihm vereint und zugleich von ihm unterschieden, ist, kann er das wahre Antlitz des Vaters auf Erden sein, das sich eine menschliche Daseinsgestalt und eine menschliche Freiheit zu eigen macht (vgl. Joh 14,9).[15]

## Das Christentum: Religion oder Weg?

In der heutigen christlichen Theologie wird immer deutlicher das Wesen des Christentums als eines Weges und eines Lebensentwurfs, und nicht als einer Religion thematisiert.[16] Der Gott, der sich innerhalb der Geschichte des Volkes Israel offenbart und seine Verheißungen in Jesus von Nazaret erfüllt, ist kein anderer als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Der christliche Glaube hat also eine Person zum Mittelpunkt, und keine Religion im eigentlichen Sinne. Das Christusereignis erblüht und vollzieht sich in der Welt im Leben, im Fleisch und

im Antlitz Jesu von Nazaret, der in Galiläa damit begann zu verkündigen, das Reich Gottes sei bereits gekommen.

In vieler Hinsicht stellt das Neue Testament Jesus von Nazaret als einen religiösen Menschen dar: als frommen Juden, als Mann des Glaubens und als Israeliten. Er besuchte regelmäßig die Synagoge, er kannte und las die Tora. In anderer Hinsicht jedoch wird Jesus als einer dargestellt, der zu den Ausdrucksweisen seines Glaubens ein sehr freizügiges Verhältnis und etwas Revolutionäres hatte: Er geht zu den religiösen Traditionen - *seinen* religiösen Traditionen - auf Distanz, wird von seiner religiösen Gemeinde abgelehnt, gründet keine Institution, er hinterlässt seinen Jüngern weder Riten noch Moralvorschriften oder ein schriftlich verfasstes Glaubensbekenntnis, das ihnen als verlässliche Orientierung in religiösen Fragen dienen könnte.[17]

Im Gegenteil, seine Predigt ist durch die Ankündigung einer guten Nachricht, nämlich der vom kommenden Reich Gottes, das bereits da, ganz nah ist und im Glauben angenommen werden muss, auf eine offene Zukunft hin ausgerichtet. Der Glaube, für den er wirbt, ist das Vertrauen auf ihn als den Weg, der zu Gott führt und der radikal eingeschlagen werden muss: Alle anderen Bindungen, seien es familiäre, berufliche, ja selbst religiöse, müssen abgebrochen oder relativiert werden. Der Glaube, der aus seiner Person, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung hervorgeht und dann christlicher Glaube genannt wird, versteht sich selbst als ungeschuldete und unvorhergesehene Gabe des Geistes Gottes und nicht einer menschlichen Überlieferung, auch keiner religiösen. Es handelt sich um eine Inspiration, die seit jeher und für immer herabströmt und den Schlüssel für eine Neuinterpretation der Geschichte und der heiligen Schriften bildet. Und zugleich ist sie die Befreiung von jeglicher religiösen Überlieferung, damit der Mensch die aus Kult und Gesetz resultierende Gerechtigkeit sein lässt und in einer Haltung der Dankbarkeit, allem entledigt und demütig vor Gott tritt, sein Vertrauen einzig und allein auf Jesu Leben und Tod aus Liebe, auf seine Auferweckung durch den Vater setzt, der seinen Weg bestätigt - in einem Glauben, der begeistert und anspornt.[18]

Und deshalb wird der christliche Glaube weder durch den kultischen Vollzug noch durch die Lehraussagen definiert, so wichtig diese auch sein mögen. Das Christentum verfügt über keine bleibende Garantie, ganz im Gegenteil, es ist stets offen, indem es über sich selbst hinausweist. Der von Jesus proklamierte Weg hat die Magna Charta der Bergpredigt zur Grundlage, die die Armen, die Sanftmütigen, die Barmherzigen und Friedfertigen glücklich nennt. Dieser Weg versteht sich selbst einzig und allein von der untrennbaren Verbindung zwischen Gott und dem Nächsten her. Und er ruft ständig in Erinnerung, dass der Gott Israels der Gott der Liebe ist, der Gott, der liebt und geliebt werden will. Und er wünscht, dass diese Liebe besonders auf jene ausströmt, denen sie in dieser Welt fehlt oder verweigert wird.

Wozu verpflichtet nun also der Weg, der in Jesus, genannt der Christus, seinen Anfang nahm? Einzig und allein zur Liebe, die dem Armen dient, dem Feind vergibt und einem Unbekannten ein Glas Wasser reicht. Und in denen, die

irgendeine Art von Unrecht erleiden, findet der christliche Glaube seinen Herrn und seinen Gott - viel eher als in den Riten und einem Lehrgebäude. Und deshalb kann dieser Glaube nicht auf bestimmte heilige Zeiten und Orte beschränkt werden. Denn niemals besitzt man ihn ganz, er ist stets unterwegs und ist stets und unmittelbar die Gabe des Geistes Gottes. In diesem Sinne führt er über die Religion als Stütze und Vehikel, um sich selbst zum Ausdruck zu bringen und sich an andere mitzuteilen, hinaus.[19] Er findet hingegen seinen Ausdruck in dem, was den Menschen zutiefst und wahrhaft menschlich macht.

Wenn die Christen ihren Glauben bekannt haben, dann haben sie diesen von jeher als Glauben an einen einzigen Gott verstanden. Das nicaeno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis bringt es mit dem ersten Satz deutlich genug zum Ausdruck: „Ich glaube an den einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde und aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge." Was könnte die Christen in diesem ersten Glaubensartikel von ihren jüdischen und muslimischen Geschwistern trennen? Ich meine, nichts.

Und selbst wenn wir zum zweiten Glaubensartikel weiterschreiten, in dem die Einheit Gottes als solche zum Ausdruck kommt, die der Unterschiedenheit zu Jesus Christus, dem eingeborenen Sohn, unserem Herrn, Raum gibt, stellt sich keine Distanznahme und Fremdheit ein. Unterschiedenheit ja, aber eine Unterschiedenheit, die die Annäherung herbeisehnt. Denn wenn der christliche Glaube behauptet, an Jesus Christus zu glauben, dann bringt er damit seinen Wunsch zum Ausdruck, sich den Glauben dieses Jesus selbst zu eigen zu machen, der den Gott, den niemand je gesehen hat, als Vater bezeichnet hat und mit dem er eine Beziehung tiefer Liebe und vollkommener Verfügbarkeit unterhielt. Gleichzeitig behauptet der christliche Glaube damit, dass er die konkrete Verfassung der menschlichen Existenz als ein ständiges Offensein für den Anderen begreift, als dauerhafte und stets wachsende Bereitschaft für die Praxis der Gerechtigkeit und Liebe allen gegenüber, vor allem denen gegenüber, denen Würde und Schutz am meisten verwehrt wird. So hat es Jesus von Nazaret offenbar gemacht. Und wenn der christliche Glaube schließlich sein Bekenntnis zum Heiligen Geist zum Ausdruck bringt, dann heißt das, man glaubt, dass Gott selbst nicht nur über dem Menschen thront oder ihn auf seinem Weg durch die Geschichte begleitet. Er nimmt seine Wohnstatt vielmehr im Menschen selbst und ermöglicht ihm so die unaussprechliche Erfahrung der Gemeinschaft in der Liebe.

Der trinitarische Monotheismus verkündet, dass wir keine Kinder der Einsamkeit, sondern vielmehr der Gemeinschaft sind. Und deshalb verwirklicht sich die menschliche Existenz in ihrer konkreten Verfasstheit nur in der Beziehung, die Gemeinschaft hervorbringt, so unzulänglich und unvollkommen diese auch sein mag. Darin überschreitet der Mensch sich selbst und nimmt seinen Platz im Ganzen der Schöpfung ein. Dieser Weg will das universale Leben für die gesamte Menschheit, nicht bloß für die Christen einer oder aller Konfessionen. Ohne den Glauben an den einen Gott zu verleugnen, schafft das Christentum Raum dafür, dass die Unterschiede angenommen und in der Praxis der Liebe integriert werden, die Gott in der menschlichen Geschichte offenbar gemacht hat - in der

Geschichte des Galiläers Jesus und in der Geschichte eines jeden Einzelnen, dem sein Geist innewohnt.
Indem die Menschheit die Erfahrung der Liebe macht und die Liebe praktiziert, findet sie den offenen Zugang zum einzigen und wahren Gott, der sich als Vater, Sohn und Geist offenbart und der Liebe in sich selbst und für uns ist.

## Schluss: Wenn du die Dreieinigkeit siehst, dann siehst du die Liebe

Der Rundgang, den wir hier unter der Leitung Karl Rahners, eines großen deutschen Theologen des 20. Jahrhunderts, zu machen versuchten, führt uns ins 4. Jahrhundert zu einem anderen großen Theologen zurück, zu Augustinus von Hippo.
Das innerste Wesen der christlichen Offenbarung über Gott ist die Liebe, wie es im ersten Johannesbrief heißt, den Augustinus in Kapitel VII seines Werkes *De Trinitate* kommentiert. Dass Gott die Liebe, Gemeinschaft und sich selbst verströmendes Leben ist, verändert auf radikale Weise die Auffassung, die wir von Gott, von uns selbst und von der Welt haben können. Der dreieine Gott führt nämlich ein Modell dessen vor Augen, wie sich Einheit und Vielfalt miteinander in Beziehung setzen und in Beziehung setzen müssen. Die trinitarische Einheit ist weder verdinglichte Einheit noch kollektive Gleichförmigkeit. Sie ist keineswegs die narzisstische Leidenschaft des einsamen Ichs oder die tyrannische Unterdrückung des Vielfältigen im Interesse des eigenen monadischen Egos. Sie ist vielmehr ein Geflecht von Beziehungen, ein gegenseitiger Austausch von Leben.[20]
Die Beziehung, das In-Beziehung-Sein, die Interaktion und das Gespräch mit dem Anderen, macht das tiefste Wesen der Wirklichkeit aus. Die höchste und wahrhaftigste Wirklichkeit - sowohl im Bereich der Schöpfung als auch in Gott selbst - ist das „Sein mit den Anderen" und das „Sein für die Anderen".[21] Nur von diesem Ausgangspunkt her kann man die wahre Einheit erfassen, die keine in sich geschlossene Einheit darstellt, sondern vielmehr Offenheit und Gemeinschaft.
Ohne Zweifel stellt es einen deutlichen Hinweis dar, wenn Augustinus mitten in seiner Abhandlung *De Trinitate,* nachdem er das Geheimnis der Trinität mithilfe der biblischen Theophanien zu erklären und die Begriffe Substanz und Relation im Begriff der Person zusammenzuführen versucht hat, schließlich die Liebe als den privilegierten Zugang zur Wirklichkeit herausstellt, die von jeher dem menschlichen Denken am wenigsten sichtbar und zugänglich war: der Identität Gottes als einer in drei Personen.

[1] Augustinus, *De Trinitate,* VIII, 12.

[2] Vgl. die Kritik am Monotheismus als Machtkonzentration bei Leonardo Boff, *Der dreieinige Gott,* Düsseldorf 1987, 33-37.

[3] Karl Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate"*, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1967, 105.

[4] Vgl. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976, 139: „Man wird auch bei einem absoluten Respekt vor den kirchenamtlichen und klassischen Formulierungen der christlichen Trinitätslehre und unter einer selbstverständlichen Glaubensannahme des in diesen Formulierungen Gemeinten zugeben müssen, dass die Aussagen über die Trinität in ihren katechismusartigen Formulierungen für den heutigen Menschen fast unverständlich sind und beinahe unvermeidlich Missverständnisse hervorrufen."

[5] Vgl. ebd., 140.

[6] Das Wort „Ökonomie" kommt vom griechischen *oikonomia;* dieses meint Verwaltung bzw. Leitung eines Hauses (*oikos*); Verteilung; Wirtschaft. Das davon abgeleitete lateinische *oeconomia* meint Disposition, Ordnung, Anordnung (Aufbau einer Rede, eines Gedichts).

[7] Rahner, *Grundkurs*, aaO., 141-142.

[8] Ebd., 142.

[9] Vgl. zum Beispiel den Satz des Irenäus von Lyon: „Der vollkommene Mensch, der Sohn des Vaters, brachte alle Neuheit, indem er sich selbst brachte." (*Adversus haereses* 4, 34,1). Hier finden sich die Themen, die Irenäus besonders am Herzen lagen: die Neuheit, die *recapitulatio*, d.h. die Einheit aller Dinge in Christus als dem Haupt, die Pädagogik Gottes in seiner Offenbarung, die ihren Höhepunkt in der Menschwerdung des Wortes hat. Vgl. auch den schönen Beitrag von Alvaro Pimentel, *A atualidade de uma antiga questão: a doutrina da união hipostática em Cirilo de Alexandria e Karl Rahner*, in: Perspectiva Teológica 35 (2003), 325-340.

[10] Die Sichtweise der Kirchenväter ist keine andere. A. Pimentel zitiert in seinem oben erwähnten Beitrag die schönen Worte Cyrills von Alexandria über die hypostatische Union. „Unterschieden sind die Naturen, die sich in einer wahrhaften Einheit zusammenfanden, doch aus beiden entstand ein einziger Christus und Sohn. Die Unterschiedenheit der Naturen wurde durch die Einheit nicht zunichte gemacht, im Gegenteil, die Gottheit und die Menschheit bilden für uns einen einzigen Herrn und Sohn und Christus durch die unbeschreibliche und unaussprechliche Begegnung in der Einheit." (Aus dem zweiten Brief des heiligen Cyrill an Nestorius)

[11] Vgl. dazu Yves Tourenne, *Introduction*, in: Karl Rahner, Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut [Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte], Paris 1999, V.

[12] Karl Rahner, *Theos im Neuen Testament*, in: ders., Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1967, 167.

[13] Tourenne, *Introduction*, aaO., V-VI.

[14] Vgl. Rahner, *Grundkurs*, aaO., 141. Siehe auch Karl Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: Johannes Feiner/Magnus Löhr (Hg.), Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. 2, Einsiedeln 1967, 328: „Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt."

[15] Rahner, *Der dreifaltige Gott*, aaO., 334-336.

[16] Vgl. José Comblin, *O Caminho. Ensaio sobre o seguimento de Jesus*, São Paulo 2005; Joseph Moingt, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu*, 2 Bde., Paris 2002.

[17] Vgl. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme*, aaO., Bd. 1, 84.

[18] Ebd., 84-85.

[19] Ebd., 85.

[20] Vgl. dazu einige zeitgenössische Theologen, zum Beispiel Gisbert Greshake, *An den drei-*

*einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Freiburg i. Br. 1996; ders., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. ⁴2001; Boff, *Der dreieinige Gott*, aaO.; Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Gütersloh 1994.

[21] Greshake, *An den drei-einen Gott glauben*, aaO., 34.

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

# Monotheismus und Gewalt *kontra* Monotheismus und universale Brüderlichkeit

Andrés Torres Queiruga

Themen, die von weit her kommen, laden sich unterwegs, vor allem, wenn sie ethischen oder religiösen Inhalts sind, mit theoretischen und emotionalen Vorurteilen auf. Wenn sie die aktuelle Debatte erreichen, sind sie bereits überdeterminiert, und deshalb hat sowohl das aufrichtige Bemühen um klare Begriffe als auch die emotionale Gelassenheit oberste Priorität. Nur so können eine übertrieben aggressive Kritik wie auch eine übertrieben defensive Apologetik vermieden werden.

Diese allgemeine Beobachtung findet in den Beziehungen zwischen Gewalt und Religion eine ganz besondere Anwendung. Tatsächlich geschieht es sehr oft, dass sogar die Debatte über die reale Gewalt von einer Art theoretischer Gewalt infiziert ist. Deshalb werden die Unterscheidung der verschiedenen Diskursebenen und eine selbstkritische Darlegung des eigenen Standpunkts zu den wichtigsten Voraussetzungen für eine dialogische Zusammenarbeit, die den anderen verstehen und seine Kritik letztlich zu einem authentischen Selbstverständnis des Eigenen nutzen will.

Ich will mich wenigstens bemühen, diese Voraussetzungen zu erfüllen, indem ich zunächst die verschiedenen Ebenen des Diskurses unterscheide. Sodann versuche ich, zum „Wesen" dessen vorzudringen, was der christliche Monotheismus ist oder sein sollte; und schließlich werde ich auf die notwendige Zusammenarbeit zwischen den Religionen eingehen.

# I. Monotheismus und Gewalt aus der Sicht externer Kritiker

Seit der Revolution der Aufklärung ist die Religion zu einem der Brennpunkte für die Kritik an der Vergangenheit geworden. Der kirchliche Widerstand gegen viele Aspekte des Emanzipationsprozesses und insbesondere die Inquisition und die Erinnerung an die Gräuel der Religionskriege machten das Christentum und damit auch den Monotheismus als vermeintliche Brutstätte der Gewalt zur Zielscheibe heftiger Anschuldigungen. Die Hinwendung zum „guten Wilden" (auch wenn man wusste, dass dieser nicht selten menschenfeindlich war) und zu fremden Kulturen (der chinesischen, der persischen ...) zeigte indirekte - und idealisierte - Alternativen einer befriedeten Menschheit auf.[1] Hume fand hierzu deutliche Worte:

*„Die Intoleranz nahezu aller Religionen, die die Einheit Gottes behauptet haben, ist ebenso bemerkenswert wie das entgegengesetzte Prinzip der Polytheisten. Der unversöhnliche, engherzige Geist der Juden ist wohlbekannt."*[2]

Seit den Sechzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts ist aus dieser Anschuldigung, kombiniert mit neopaganen, postmodernen und nietzscheanischen Tendenzen, ein zunehmend direktes und ausdrückliches „Lob des Polytheismus" (Odo Marquard) geworden; und zuletzt hat seine Suche nach einem alternativen und friedfertigen Monotheismus Jan Assmann nach Ägypten geführt.
Assmann hat seinen Standpunkt gründlich ausgearbeitet - wofür man ihm um der dialogischen Klärung willen dankbar sein muss[3] - und macht dadurch etwas deutlich, was nicht immer die gebührende Beachtung findet: den *externen Charakter*, der all diesen Betrachtungsweisen gemeinsam ist. Von einem fremden Gebiet aus und mit einem begrifflichen Rüstzeug, das einer lebendigen religiösen Intentionalität nicht angemessen ist, erarbeitet er ein ganzes begriffliches Konstrukt, ohne sich um eine hinreichende phänomenologische *Einfühlung* zu bemühen - und dies obendrein, zumindest zu Beginn, in ausgesprochen polemischer Absicht. Damit einher geht ein weiteres, sehr verbreitetes Charakteristikum: Die als Gegenpol gewählte Religion wird idealisiert, während man sich bei der kritisierten Religion nahezu ausschließlich auf die Mängel und Missbräuche konzentriert. Auf diese Weise wird der heidnische Polytheismus zu einer Hochschätzung der Vitalität und Sakralität des Alls, ist pluralistisch und tolerant, begeisternd und festlich, aufgeschlossen und in keiner Weise fanatisch, gewaltlos und voller Respekt für die Verschiedenheit.[4] Der ägyptische „Kosmotheismus" seinerseits steht - im Gegensatz zum Monotheismus der „mosaischen Unterscheidung" - für die umfassende Aussöhnung zwischen Göttern und Welt, Gottheit und Politik; er ist seinem Wesen nach freundlich und geduldig; er impliziert sogar einen moralischen Optimismus ohne jene Begriffe von Schuld und Sünde, die allein dem christlichen Monotheismus zu eigen sind.
Es spielt keine Rolle, dass dieses neopagane Konstrukt nur dann funktioniert,

wenn man sämtliche brutalen Kämpfe und Rivalitäten der homerischen Götter außer Acht lässt und sowohl die Kritik der Vorsokratiker oder Platons als auch die Verfolgungen seitens der heidnischen Religionen vergisst; und dass man, um den Kosmotheismus zu idealisieren, die von Echnaton geübte Gewalt - die Tempelzerstörungen, die Abschaffung von Göttern und die Ermordung von Priestern - ebenso „mnemohistorisch" uminterpretieren muss wie die blutige Reaktion und Restauration der alten Religion nach seinem Tod. Auf diese Weise kann man - in Nachahmung Freuds, dessen Theorien hier sozusagen wiederaufgelegt werden - fast zwei Jahrhunderte realer Geschichte überspringen, um Mose „mnemohistorisch" zu einem Zeitgenossen Echnatons zu machen, und fünf oder sechs Jahrhunderte, um ihn zu einem Monotheisten zu machen.[5]

Der Monotheismus dagegen verwandelt sich in das Gegenbild, das alle Übel in sich vereint: Intoleranz, Gewalt, Leugnung der Unterschiede und Austilgung der Gegensätze. Weder der Dekalog noch die prophetische Kritik, weder das „Richtet nicht" noch die Feindesliebe, weder das „Seid barmherzig" noch das Kreuz und auch nicht in späterer Zeit - neben Missbräuchen und Inquisitoren - das karitative Wirken oder Franz von Assisi zählen noch in der Stunde der historischen Interpretation und des religiösen Verdikts. Eine einseitige und überzogene, zuweilen sogar ärgerliche Kritik, die aus einer typisch westlichen negativen Einstellung zur eigenen und insbesondere zur religiösen Tradition erwächst. Eine überzogene Kritik, die beim Namen genannt werden muss - gerade weil uns an einem realistischen Dialog gelegen ist.

Doch wenn man sie beim Namen nennt, muss man auch anerkennen, was sie an Wahrem enthält; man muss sie sogar mit einem gewissen theologischen Humor als Buße für die zahlreichen historischen Sünden hinnehmen; und vor allem muss man jeder apologetischen Versuchung widerstehen. Es gilt, die Kritik zur Enthüllung schwerwiegender Verirrungen und entsetzlicher Missbräuche zu nutzen, die es wirklich gegeben hat und die nicht ignoriert werden dürfen. Im Grunde beinhaltet die Schärfe des Protests bereits ein positives Zugeständnis: Die Verfehlungen sind gerade deshalb ein solches Ärgernis, weil sie dem eigentlichen Wesen widersprechen. „Allzu oft haben wir Gläubigen die erhabenen Ideale verraten, die wir selbst gepredigt haben."[6]

## II. Monotheismus und Gewalt aus der Sicht interner Kritiker

Die Ambivalenz des Religiösen ist offensichtlich und kann furchtbar sein: Das Religiöse vermag einerseits den größten Heldenmut und anderseits die größte Grausamkeit und Widersprüchlichkeit hervorzubringen. Dies gilt unter je unterschiedlichen Vorzeichen und mit je spezifischen Gefahren für alle Religionen - seien sie nun mystisch, prophetisch oder weisheitlich -, auch wenn jede einzelne ganz bestimmte Fähigkeiten und Neigungen aufweist, den Frieden zu begünstigen oder die Gewalt zu entfachen.[7] Wir wollen uns hier auf die Bibel konzentrieren

und vor ihrem erschreckenden Realismus nicht die Augen verschließen. Raymund Schwager schreibt über die *allgemeine* Gewalt in der Bibel:

*„Keine andere menschliche Tätigkeit oder Erfahrung wird so oft erwähnt, weder die Welt der Arbeit und Wirtschaft noch die der Familie und Sexualität oder der Naturerfahrung und des Wissens."*[8]

Und das Furchtbare daran ist, dass sie auch vor *Gott* nicht haltmacht:

*„Das Thema der blutigen Rache Gottes findet sich im Alten Testament noch häufiger als die Problematik der menschlichen Gewalt. An ungefähr* tausend Stellen *ist davon die Rede, dass der Zorn Jahwes entbrennt, dass er mit Tod und Untergang bestraft, wie ein fressendes Feuer Gericht hält, Rache nimmt und Vernichtung androht. [...] Kein anderes Thema taucht so oft auf wie die Rede vom blutigen Wirken Gottes."*[9]

Die Liste der Belege ließe sich nach Belieben verlängern.[10] Die hier angeführten genügen jedoch, um den tödlichen Ernst des Problems zu begreifen: „Das Bild von Gott als Krieger ist für den modernen Menschen und sogar für den Christen der eigentliche Skandal des Alten Testaments."[11] Und Giuseppe Barbaglio betont: „Die Frage wird dann im wahrsten Sinne des Wortes beängstigend, wenn Gott selbst gewaltsame Aktionen in Auftrag gibt, die einfach nur als ein weiterer Ausdruck des Gehorsams gegenüber seinem Willen verstanden werden", wie der „heilige Krieg" und die Inhalte bestimmter Psalmen.[12]
Das alles wäre nicht so schlimm, wenn es in einer fernen Vergangenheit eingeschlossen bliebe, denn das historische Bewusstsein lehrt uns, Phänomenen, die heute unter Umständen als schockierend empfunden werden, mit Verständnis zu begegnen. Das eigentliche Problem ist jedoch das *anachronistische Fortbestehen* dieses Phänomens. Die mentalen Gewohnheiten des biblischen Fundamentalismus im Verein mit dem Druck des kulturellen Umfelds haben die Christen daran gehindert, die Botschaft von einem Gott, der Liebe ist, wirklich konsequent zu Ende zu denken. Die gedankliche Unnachgiebigkeit setzte sich durch, und mit der Macht kamen Verfolgung, Krieg und Scheiterhaufen. In diesem Punkt war selbst Origenes zuweilen dem Celsus unterlegen, und der Standpunkt des Augustinus verhärtete sich mehr und mehr, bis er sogar die Verfolgung der Häretiker rechtfertigte[13]: Sein *„compelle intrare"* hatte in der späteren Geschichte tragische Auswirkungen[14], denen sich auch der heilige Thomas nicht entziehen konnte.[15]
Historisches Bewusstsein und Bibelkritik müssen sich zusammentun, um die christliche Vorstellungswelt von Grund auf zu läutern. Es ist dringend notwendig, ohne Ausflüchte und falsche Beschönigungen anzuerkennen, dass diese Gräuel real sind, um sodann auf dieser Grundlage ehrlich aufzuzeigen, dass ihnen Fehlinterpretationen zugrundeliegen: Gott - der wirkliche Gott, nicht der Gott unserer menschlichen Projektionen - hat *niemals* Tod, Vernichtung oder Seuchen geschickt. Das sind *Irrtümer*, die im Zuge einer Entwicklung geschehen, Irrtümer, die *damals* verständlich und vielleicht nicht schuldhaft waren und die die Offenba-

rung womöglich sogar vorangebracht haben; *heute* aber kann niemand diese Irrtümer aufrechterhalten, ohne sich der kritischen Ignoranz und moralischen Verantwortungslosigkeit schuldig zu machen. Wir können heute nicht mehr mit dem heiligen Augustinus sagen, dass „die Kirche aus Liebe, die Gottlosen aber aus Grausamkeit verfolgen" (vgl. *Ep.* 185,11), und wir können auch A. Michel nicht mehr folgen, der einen französischen Erzbischof mit diesen Worten zitiert: „Die Kirche besitzt die Unnachgiebigkeit der Wahrheit und der Liebe."[16] Und ebenso wenig können wir uns zu solchen gesuchten und gekünstelten Erklärungen flüchten wie: „Unser Gott gewalttätig? Ja! Aber im guten Sinne."[17]

Diese Zitate sind kein bösartiger Zeitvertreib, sondern ein sehr ernst zu nehmender Hinweis darauf, dass ein unangemessener - wenn auch scheinbar „wissenschaftlicher" - Gebrauch der Bibel nach wie vor die Gespenster der Gewalt heraufbeschwört. Es kann zum Beispiel nicht angehen, dass wir unter dem Vorwand, dort sei vom Satan die Rede, weiterhin hasserfüllte oder rachsüchtige Psalmentexte *beten.*[18] Und wir dürfen auch den „Zorn" Gottes nicht theologisieren und ihn damit rechtfertigen, dass „Gott lebendig und nicht teilnahmslos" sei, „gut, aber auch gerecht", oder dass sein Heil keine „billige Gnade" sei (was de facto hieße, dass sie teuer oder rationiert und nicht, was viel herrlicher ist, *ungeschuldetes Geschenk* ist).[19]

In diesem hochsensiblen Punkt kann man niemals vorsichtig und feinfühlig genug sein, denn das Bild, das jeder in seinem tiefsten Inneren von Gott hat, ist entscheidend und prägend für das religiöse Leben und Verhalten: Ein gewalttätiger Gott wird letztlich auch gewalttätige Gläubige hervorbringen. Man muss sich gegen eine gewisse theologische Rhetorik wehren und auf der Notwendigkeit bestehen, bestimmte „traditionelle" und nur scheinbar ehrwürdige Themen neu zu überdenken, weil es sich hierbei in Wirklichkeit um die Überbleibsel fundamentalistischer Lesarten handelt, die *heute* großen Schaden anrichten. Man kann heute - auch wenn das so große Theologen wie Barth, Balthasar oder Moltmann getan haben - einfach nicht mehr sagen, dass Jesus „am Kreuz den Zorn Gottes auf sich genommen und erlitten hat" oder dass sich hier enthüllt, „was der Zorn Gottes über der gesamten Welt in Wahrheit ist".

*Der Autor*

*Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in La Coruña, Spanien, ist Doktor der Philosophie und der Theologie. Von 1968 bis 1987 unterrichtete er Fundamentaltheologie und ist heute Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago de Compostela. Er ist Mitbegründer der spanischen Gesellschaft für Religionswissenschaft. Veröffentlichungen u.a.: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (Frankfurt 1996); Esperanza a pesar del mal (Santander 2005); Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion (Darmstadt 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Von der ‚Ponerologie' zur Theodizee" in Heft 1/2009. Anschrift: O. Curraliño 23 G, 15705 Santiago de Compostela, A Coruña, Spanien. E-Mail: andres.torres@usc.es.*

Ich bin davon überzeugt, dass es nicht einmal legitim ist, an der - vom heiligen Augustinus stammenden und von Rudolf Otto[20] bekannt gemachten - Definition Gottes als *mysterium fascinans et tremendum* festzuhalten. Otto selbst hat ver-

sucht, sie abzumildern, doch wir werden sie ohne Umschweife korrigieren und das *Tremendum* abschaffen müssen, wenn wir den von Jesus verkündeten *Abba* ernst nehmen wollen, der Liebe ohne Schatten (1 Joh 4,8.16) und ein Vater ist, der den verlorenen Sohn nicht verurteilt. Gott ist einzig und allein *Fascinans;* denn er ist Gnade, Vergebung und Erlösung für Gute und Böse (Mt 5,45), vergibt bedingungslos und will damit alle „Furcht" vertreiben (1 Joh 4,18).
Die Gründe, die uns drängen, in dieser Hinsicht umzudenken, häufen sich und betreffen sehr zentrale Fragen: das Böse in der Welt als *Strafe* für eine Ursünde, eine wörtliche Lesart der Opferung Isaaks[21], die Sicht der *Hölle* als ewige Qual ... und als zusätzliche Genugtuung für die, die mehr Glück gehabt haben (wogegen Nietzsche zu Recht protestierte!). Wenn wir diese Aspekte nicht aus einem kritischen Glauben heraus neu interpretieren, dann werden sie als unanfechtbare Anschuldigungen gegen den Glauben auf uns zurückfallen.
Hier findet in der Tat die „kanonische Exegese" ihre präzise und geradezu tautologische Anwendung: Die Wahrheit der Bibel besteht in ihrer Gesamtheit, weil die Offenbarung erst am Ende des Weges definitiv ist; deshalb müssen wir sie *rückwärts lesen* und alles von dem in Jesus geoffenbarten Gott her beurteilen und ordnen: „Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen. Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch misshandeln. [...] Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!" (Lk 6,27-28.36; vgl. Mt 5,44-48).

## III. Gebrauch, Missbrauch und gefährliche Affinitäten

Eine gerechte Hermeneutik und selbstverständlich auch eine konsequente Theologie müssen vor allem eines furchtlos verkünden: Jede Gewalt im Namen Gottes ist *Missbrauch* und Verzerrung; ist Instrumentalisierung und steht im Dienst verschiedener Interessen wirtschaftlicher, politischer oder kriegerischer Art ... Freud hat mit bitterer Härte gesagt: „So sind wir auch selbst, wenn man uns nach unseren unbewussten Wunschregungen beurteilt, wie die Urmenschen eine Rotte von Mördern."[22] In diesem düsteren Untergrund wurzelt das, was auch die Religion zu vergiften vermag. Der Papst hat in Palästina darauf hingewiesen, einem jener Brennpunkte, in denen die vermeintlich religiös motivierte Gewalt und Manipulation am heftigsten wüten.
Es liegt jedoch auf der Hand, dass ein so schwerer, wiederholter und fortbestehender Missbrauch auch das Symptom einer unbestreitbaren Affinität oder Neigung ist. Ohne diese innere Mittäterschaft, die in den entlegensten Windungen des religiösen Bewusstseins nistet, wäre keine Instrumentalisierung möglich. Die Religion im Allgemeinen und der Monotheismus im Besonderen haben allzu mühelos dazu beigetragen, Gewalt zu entfachen und Kriege zu rechtfertigen. Das Potential der Verabsolutierung, das ihre Größe ausmacht, befähigt Menschen zu äußerster Großzügigkeit und Verzichtbereitschaft, ja zur Hingabe des eigenen Lebens. Fehlgeleitet jedoch führt es zu totalem Werteverlust und absoluter Ge-

walt. Ricœur spricht von einem horizontalen Überborden der vertikalen Transzendenz[23] und konkretisiert später: „Der Gipfel der Gewalt fällt in eins mit dem Gipfel der Hoffnung, sobald diese behauptet, den Sinn des Ganzen zu überblicken."[24] Dies manifestiert sich in seiner entsetzlichsten Weise dann, wenn im Namen des Gottes, der Liebe ist, Menschen getötet und Völker ausgerottet werden.

Die religiöse Mittäterschaft erwächst vor allem aus dem Bündnis mit der theoretischen und/oder institutionellen Macht. Um sich hiervor zu schützen, sind die Kirchen ganz dringend darauf angewiesen, das richtige Gleichgewicht zwischen dem göttlichen Absoluten und dem menschlichen Relativen zu finden. Das ist nicht leicht: Der *Relativismus* vermenschlicht das göttliche Absolute, indem er die Ideale und den Sinn untergräbt; und der *Autoritarismus* vergöttlicht die menschliche Mittlerrolle, indem er die Verschiedenheit ausschließt und zunichtemacht.[25]

Letzteres kennzeichnet vor allem die „katholische" Gefahr: Eine kirchliche *Macht* bringt, wenn sie nicht als Dienst in die Gemeinschaft eingebunden wird (LG 2), einen Stil der internen Gewalt hervor, der dem Evangelium widerspricht. Zum Glück führt dies nicht mehr zu den Scheiterhaufen der Inquisition, doch dass Bernhard Häring einen Gerichtshof der Nazis gewissen Verfahrensweisen der Kurie vorzöge und Yves Congar beinahe Selbstmord begangen hätte, ist alarmierend. Nur eine im Vorgehen brüderliche und in der Wahrheit demütige Kirche kann die Wahrheit des Gottes des Friedens durchscheinen lassen.

## IV. Die allgemeine Brüderlichkeit als die Wahrheit des Monotheismus

Wir dürfen die berechtigte Selbstkritik auch deshalb nicht fürchten, weil wir deutlich machen müssen, dass trotz seiner entsetzlichen Inkonsequenzen in der Geschichte die Gewalt im Monotheismus ein *Missbrauch* ist, der *seinem Wesen widerspricht.* Das ist das entscheidende Kriterium. Edmund Husserl hat aus seiner Begeisterung für Ottos Buch *Das Heilige* keinen Hehl gemacht, jedoch auf zwei Notwendigkeiten hingewiesen: 1) die „einer radikalen Scheidung: zwischen zufälligem Faktum und Eidos" und 2) die „einer systematischen Wesenstypik der Stufen religiöser Gegebenheiten, und zwar in ihrer wesensnotwendigen Entwicklung"[26]. Man muss also die ursprüngliche Genese wiederholen, um durch die historischen Abwandlungen zum Wesen vorzudringen und von diesem aus im Falschen das Echte zu erkennen.

Eine detaillierte Betrachtung ist an dieser Stelle nicht möglich. Dennoch mag erstens der Hinweis erlaubt sein, dass der Monotheismus in seinem *Eidos* eine positive Errungenschaft des religiösen Geistes darstellt. Er ist in einer Achsenzeit aufgekommen, in der das partikularistische Stammesdenken auf das allgemein Menschliche hin überwunden wurde. Er wird von der Religionswissenschaft bestätigt, namentlich von der Wiener Schule, die auf seine Affinität zu der

ursprünglichen Gestalt des Höchsten Wesens verweist, und auch von Raffaele Pettazzoni, der den besonnenen und zögerlichen Charakter des strikten Monotheismus aufzeigt. Und er ist seit den Vorsokratikern Bestandteil der Philosophie. Ich glaube, dass nur ein „antimonotheistischer Affekt" hinter diese philosophische Errungenschaft zurückgehen kann: Es ist zwar möglich, das Göttliche als transzendentes Fundament der Welt gar nicht zu entdecken, doch wenn es einmal entdeckt ist, dann ist die spekulative Legitimität seines einheitlichen Charakters nur schwerlich anzuzweifeln (man bedenke, dass Autoren wie Walter F. Otto sogar hinter dem griechischen Polytheismus einen „Monotheismus" vermuten).[27]

Zweitens erscheint es ebenfalls kaum fragwürdig, dass eine „Wesenstypik der Stufen" beweist, dass das monotheistische Bekenntnis - ein Gott *aller und für alle* - die beste Grundlage für eine allgemeine Brüderlichkeit darstellt. Es mag zwar einen Polytheismus geben, der die Unterschiedlichkeit auf friedliche Weise lebt, doch der menschliche Realismus und die Literatur selbst können nicht verhehlen, dass sie (stärker) zu Zwietracht und Kampf neigen. Der Henotheismus - ich habe meinen und die anderen haben ihren Gott - könnte auf den ersten Blick versöhnlicher wirken. Tatsächlich aber neigt er vor allem in seiner politischen Spielart dazu, sich mit Gewalt durchzusetzen: Die entsetzlichen Kämpfe zwischen Göttern aus dem *Enûma elîsch* zeigen sehr anschaulich, wie sich Marduk, Babylons „eigener" Gott, letztlich durchgesetzt hat. Und es ist symptomatisch, dass Assmann, als er die Unnachgiebigkeit der „mosaischen Unterscheidung" deutlich machen will, das, was er selbst als Henotheismus definiert, „politischen Monotheismus" nennt: „Die Existenz der anderen Götter wird hier durchaus anerkannt."[28]

Uns geht es hier jedoch um die Argumente, die zeigen, dass der Monotheismus seinem Wesen nach gewaltlos ist. Das *Vatersymbol,* das im Christentum eine so zentrale Rolle spielt, zeigt dies intuitiv: Man kann es zwar falsch interpretieren, doch *an sich* beweist es, dass man unmöglich an einen Vatergott glauben kann, ohne gleichzeitig den Bruder und Mitmenschen zu lieben - selbst dann, wenn er uns Gewalt antut: „Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen" (Lk 6,27).[29]

Das zweite Argument ist eine historische Bestätigung, die vor allem deshalb sehr aussagekräftig ist, weil sie genau am Anfang des biblischen Monotheismus steht. Nach dem babylonischen Exil befand sich Palästina - von Feinden umringt und dem Imperium unterworfen - in einer prekären Lage, und die *Versuchung* war groß, den erst kürzlich als einzig erkannten Gott mit Gewalt für sich in Anspruch zu nehmen. Dieses Ziel verfolgten die Reformen Nehemias, der Eheschließungen mit Ausländern verbot und die bereits bestehenden sogar aufhob, sich auf den Sabbat, das Gesetz und den Tempel konzentrierte und alle anderen vom Heil ausschloss. Doch es gab jemanden, der begriff, dass dies in sich falsch war. Er hielt seinen Namen geheim - denn mit seinen Übertretungen sowohl in ziviler als auch in „offiziell-doktrineller" Hinsicht hätte er sein Leben in Gefahr gebracht - und begründete eine neue Theologie, um den wahren Sinn des Monotheismus zu

verteidigen. Allen Verzerrungen zum Trotz musste *Jona* lernen, dass Gott, weil er *der einzige und der Gott aller* ist, alle retten will:

*„Das missfiel Jona ganz und gar, und er wurde zornig. Er betete zum Herrn und sagte: Ach Herr, habe ich das nicht schon gesagt, als ich noch daheim war? Eben darum wollte ich ja nach Tarschisch fliehen; denn ich wusste, dass du ein gnädiger und barmherziger Gott bist, langmütig und reich an Huld und dass deine Drohungen dich reuen."* (Jona 4,1-2)

## V. Monotheismus und Dialog

Macht kontaminiert nicht nur, sie führt auch zu einer abstrakten Sicht der Wahrheit, die zum Dogmatismus und zum *Extra ecclesiam* neigt. Juan Luis Segundo spricht im Unterschied zu der *digitalen* Wahrheit des Ja oder Nein, Alles oder Nichts von einer *ikonischen* oder *analogen* Wahrheit der fortschreitenden und pluralistischen Annäherung von Mehr/Weniger und Gut/Besser.[31] Die Summe aus 2 + 2 kann immer nur 4 sein. Aber Pedro, Juan und Maria können durchaus alle *wahrhaftig* meine Freunde sein, auch wenn sie es auf unterschiedliche Weise sind. Assmann und andere gehen davon aus, dass die Wahrheit des Monotheismus zwangsläufig die *ausschließende* Unterscheidung zwischen wahr und falsch, gut und böse, allem und nichts hervorbringt, als ob die Beziehung zum göttlichen Mysterium von digitaler Eindeutigkeit und nicht im Gegenteil von pluralistischer und asymptotischer Annäherung gekennzeichnet wäre.

„Alle Religionen sind wahr" - insofern sie Entdeckung und Annahme des göttlichen Mysteriums sind. Das ist das Prinzip, von dem ich persönlich immer ausgehe. Und hierin besteht auch die Wahrheit des *Pluralismus*, auch wenn die menschliche Begrenztheit ihn unweigerlich zu einem „asymmetrischen Pluralismus" werden lässt. Natürlich darf dies nicht auf ein *Anything goes* hinauslaufen, denn auch in den Religionen ist nicht alles egal. Es geht aber nicht um die Behauptung eines Exklusivismus, sondern um ein realistisches Bewusstsein für die Grenzen: zunächst gegenüber der als *semper reformanda* verstandenen eigenen Religion (vom kriegerischen Jahwe zum *Abba* Jesu) und dann gegenüber den anderen (von magischen Ritualen oder Menschenopfern zur selbstlosen Liebe der Sufis oder der hinduistischen *Bhakti*).[32]

Der Monotheismus macht deutlich, dass die Religionen sich zu ein und *demselben* Mysterium hingezogen fühlen, das sich allen schenken will und das niemand ganz erfassen kann. Deshalb ist er seinem „Wesen" nach Aufruf zum Dialog und zur Zusammenarbeit und Suche nach einer weniger unvollkommenen Wahrheit: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben." (Mt 10,8) Das heißt nicht, dass es nicht legitim wäre, in meiner historischen Situation etwas als endgültig anzuerkennen, wie ich es zum Beispiel im Hinblick auf Jesus Christus tue. Doch meine *historisch-konkrete* Rezeption des Endgültigen ist nicht uneingeschränkt vollkommen, muss nichts sein, was ganz den anderen fehlt, und sie ist auch nicht ausschließlich mir vorbehalten. Wer sich dem anderen verweigert, nimmt sich

selbst etwas weg, und wer etwas egoistisch für sich behalten will, widersetzt sich Gott. Jede Religion hat etwas zu geben und etwas zu empfangen: Die konkrete religiöse Wahrheit ist eine unvollendete (Christian Duquoc) Symphonie (Hans Urs von Balthasar).

Das gilt auch für den Austausch der Monotheismen untereinander, die ihr eigenes Wesen verleugnen, wenn sie miteinander rivalisieren, statt im Zusammenwirken das eigene Beste zu geben und das Beste des anderen entgegenzunehmen: „Wenn Israel in der Hoffnung wurzelt und das Christentum in der Liebe, so der Islam im Glauben."[33] In dieser Hinsicht erweisen sich die trinitarischen *Spekulationen* in ihrem Bedeutungsgehalt als schwer kontrollierbar (bis hin zum augustinischen „Wir sprechen, um nicht still zu sein") und vermögen vielleicht eher zu trennen als zu einen. Hier ist es besser, konkret und ohne Ausgrenzungen über ihre *grundlegende Wahrheit* zu sprechen: über Christus, der in seinem Leben und in seiner Lehre die Beziehung zu Gott so entschieden als *Kindschaft* verkündet hat und der in seiner Menschheit allen zugänglich ist: endgültig für die Christen, Bruder für das Judentum und Prophet für den Islam; über das ursprünglich *väterliche Mysterium*, auf das alle verweisen und das sich gerade im Dialog mit den orientalischen Traditionen vielleicht besonders gut als Basis eignet; und über den *Schöpfergeist*, der in den Weltreligionen wie auch in den verschiedenen Naturreligionen jede Wirklichkeit beseelt und das Heilige aufnimmt und verwandelt.

Für die Christen ist es jedoch - als eigener, nie wirklich verinnerlichter Lerninhalt und als mäeutisches Angebot an die anderen - in erster Linie das Kreuz Christi, in dem sich das „Ärgernis" und die „Torheit" jeglicher Gewalt sowie die unvorstellbare Herrlichkeit der Gewaltlosigkeit am kraftvollsten und eindeutigsten offenbaren. Selbst das Kreuz kann instrumentalisiert werden, doch, wie es am besten M. Girard gezeigt hat, *in seiner Wahrheit* vermag es die beiden großen Trugschlüsse am wirkungsvollsten zu demaskieren: die „mimetische Gewalt", die Gott benutzt, um die verschiedenen „Kreuzzüge" gegen Rivalen und Dissidenten zu legitimieren, und die Zuhilfenahme von „Sündenböcken", die arme, ausgegrenzte oder wehrlose Völker, Gruppen oder Individuen auf dem Altar des Fortschritts opfert. Jesus kommt ohne Gewalt und Rache aus: „Stecke das Schwert in die Scheide". Und er lässt keine ideologischen Rechtfertigungen gelten: „Wenn ich nichts Unrechtes gesagt habe, warum schlägst du mich?" Seine Inspirationskraft, die bis heute in der Geschichte lebendig ist und Mahatma Gandhi ebenso geprägt hat wie Martin Luther King, beweist, dass seine Wahrheit religionsübergreifend ist.

Dieses Religionsübergreifende ruft uns zu der begeisternden und nicht zu Ende führbaren Aufgabe der Einheit aller Religionen, um über alle theoretischen Unterschiede hinweg gemeinsam an dem zu arbeiten, was entscheidend und sicherlich auch eher zu verwirklichen ist: die bekanntlich von Hans Küng immer wieder eingeforderte praxische Einheit in der Liebe zu suchen, jede Art von Gewalt und Intoleranz unter den Religionen zu beenden und mit allen humanisierenden Kräften für den Frieden unter den Völkern zu arbeiten.

[1] Vgl. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris 1935.

[2] David Hume, *Die Naturgeschichte der Religion*, übers. u. hg. von Lothar Kreimendahl, Hamburg 2000, 38.

[3] Ich beziehe mich auf *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003, das an *Moses der Ägypter*, München 1998, anknüpft.

[4] Diese Charakterisierung ist fast wörtlich entnommen aus Christian Duquoc, *Monotheismus und Einheitsideologie*, in: CONCILIUM 21 (1985/1), 41-46, 41; es lohnt sich, dieses hervorragende Heft ganz zu lesen.

[5] Vgl. auch José A. Zamora, *Monoteísmo, intolerancia y violencia. El debate teológico-político sobre la 'distinción mosaica'*, in: Reyes Mate/José A. Zamora (Hg.), Nuevas Teologías Políticas, Barcelona 2006, 179-207; vgl. auch den Beitrag von Rosino Gibellini in diesem Heft.

[6] Unesco 1994, in: Francesc Torradeflot (Hg.), *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Madrid 2002, 47.

[7] Vgl. Maria Clara Bingemer (Hg.), *Violência e Religião*, São Paulo 2001; Xabier Pikaza, *Violencia y diálogo de religiones*, Santander 2004.

[8] Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, München 1978, 58.

[9] Ebd., 65-66.

[10] Vgl. z.B. Giuseppe Barbaglio, *Dios ¿violento?*, Estella 1992; dieses Buch enthält eine Fülle von Informationen.

[11] Patrick D. Miller, *God the Warrior: A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics*, in: Interpretation 19 (1965), 40.

[12] Ebd., 11.

[13] Vgl. Alfons Fürst, *Monotheismus und Gewalt. Fragen an die Frühzeit des Christentums*, in: Stimmen der Zeit 154 (2004), 521-531.

[14] Vgl. Otto Karrer, Art. *„Compelle intrare"*, in: LThK 3 (1959), 27-28.

[15] „... wenn die Geldfälscher und andere Übeltäter rasch und rechtmäßig nach weltlichen Grundsätzen dem Tod überantwortet werden, können umso mehr die Irrlehrer, wenn sie der Irrlehre überführt sind, nicht nur exkommuniziert, sondern auch rechtmäßig hingerichtet werden" (Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, 2/2, q. 11, a. 3c ).

[16] A. Michel, Art. *Tolérance*, in: Dictionnaire de la théologie catholique 15 (1946), 1208-1223, hier 1222.

[17] M. Girard (nicht René!), *La violence de Dieu dans la Bible juive*, in: Science et Esprit 39 (1987), 69; zitiert nach Barbaglio, aaO., 10.

[18] Dagegen ist es etwas anderes, sie als Etappen auf dem Weg zur „christlichen Unterscheidung" zu studieren und aus ihnen zu lernen.

[19] Diese Ausdrucksweise kann auch mit anderen Beweggründen einhergehen, die zu einer schwerwiegenden Verdunkelung des ungeschuldeten Charakters der Gnade führen. So schreibt beispielsweise selbst ein so genialer und so konsequent auf die *sola fides* und die *sola gratia* bedachter Theologe wie Rudolf Bultmann: „Die Glaubenspredigt bringt nicht einen neuen Gottesbegriff, als sei Gott nicht der das gute Werk verlangende Richter, sondern nur der Gnädige. Nein, von Gottes *χάρις kann nur geredet werden, wo auch von seiner ργή* gesprochen ist." (*Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen $^{3}$1958, 263).

[20] Rudolf Otto, *Das Heilige*, Neudr., München 2004.

[21] Im Anschluss an eine öffentliche Diskussion mit einem befreundeten Theologen schrieb ich *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Estella 2000; aus einem ähnlichen Anliegen heraus entstand mein Buch *¿Qué queremos decir cuando decimos "infierno"?*, Santander 1995.

[22] Sigmund Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915), in: Gesammelte Werke, Bd. X, London 1946, 351.

[23] In Jean-Pierre Changeux/Paul Ricœur, *Lo que nos hace pensar,* Barcelona 1999, 246-247 (orig.: *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Paris 1998).

[24] Paul Ricœur, *Crítica y convicción,* Madrid 2003, 211 (dt.: *Kritik und Glaube. Ein Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay,* Freiburg 2009).

[25] Vgl. Felix Wilfred, *Christentum und religiöser Kosmopolitismus. Auf dem Weg zu einer Umkehrung der Universalität,* in: Concilium 43 (2007/1), 100-110.

[26] Husserl an Otto, 5. März. 1919, in: Edmund Husserl, *Briefwechsel,* Bd. VII, Dordrecht 1994, 207; ich habe diese Frage in meinem Buch *La constitución moderna de la razón religiosa* (Estella 1992, 85-106) behandelt.

[27] Walter F. Otto, *Teofanía,* Buenos Aires [2]1978 (dt.: *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion,* Hamburg [2]1959): Auf S. 20 beklagt er die Engstirnigkeit der „Theologen" und der „Religionswissenschaftler". Selbst Hume erkennt an, dass der Polytheismus *faktisch,* der Monotheismus aber *intellektuell* an erster Stelle steht, insofern „eine genaue Untersuchung der Ordnung und des Baues des Universums ein solches Argument hergibt", auch wenn die Menschheit, „als sie sich ihre ersten rohen Begriffe der Religion bildete", noch nicht zu dieser Erkenntnis habe gelangen können (*Naturgeschichte,* aaO., 3f). In der indischen Theologie ist das grundlegende Bild das vom „Einen-in-den-vielen" (vgl. die Artikel von C. Cornille und M. Amaladoss in diesem Heft).

[28] „Sein [Moses] Anliegen ist ein politischer Monotheismus, ein Monotheismus der Bindung. [...] Die Existenz der anderen Götter wird hier, anders als bei Echnaton, durchaus anerkannt. Anders hätte die Forderung der Treue ja auch keinen Sinn. Diese anderen Götter werden nicht geleugnet, aber sie werden *verboten.* Sie anzubeten soll nicht nur als Irrtum, sondern als schlimmste Sünde gelten." (Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung,* aaO., 58f.; der Unterschied zu Echnaton mag zutreffen - das ist dann aber gerade nicht *die Schuld des Monotheismus*).

[29] Vgl. Marcus J. Borg/John Dominic Crossan, *The First Paul,* London/New York 2009, über den „Frieden durch Gerechtigkeit" und die Liebe des christlichen Monotheismus im Unterschied zum kriegerischen „Frieden durch Sieg" im Rahmen dessen, was ich persönlich als den „imperialen Henotheismus" des römischen Reichs bezeichnen würde.

[30] Ninive verkörperte „in etwa und mehr oder weniger das, was für die Juden von heute das Dritte Reich darstellt" (Vicent Mora, *Jonás,* Estella 1981, 21). Es ist bezeichnend, dass Assmann mit Nehemia argumentiert (*Die Mosaische Unterscheidung,* aaO., 13), Jona aber mit keinem Wort erwähnt.

[31] In Auseinandersetzung mit Assmann gelangt Ottmar John zu tiefen Einsichten: *Überlegungen zum Wahrheitsverständnis des Monotheismus,* in: Ottmar John/Matthias Möhring-Hesse (Hg.), Heil - Gerechtigkeit - Wahrheit, Münster 2006, 139-166.

[32] Andrés Torres Queiruga, *Repensar la revelación,* Madrid 2008, 405-409 (dt. *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen,* Frankfurt 1996); vgl. ders., *Den Pluralismus neu denken: von der Inkulturation zur Inreligionation,* in: Concilium 43 (2007/1), 90-99.

[33] Louis Massignon, zit. n. Robert Caspar, *Der Monotheismus des Islams und seine bleibende Bedeutung,* in: CONCILIUM 21 (1985/1), 46-54, 47.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

# Göttliche Dreieinigkeit versus Autoritätsdenken

## Personalisation durch Enhypostasie

Erico João Hammes

Die Hauptthese, die ich im Folgenden entfalten will, soll die göttliche Dimension der Gleichheit der Menschen als Bedingung für die Rede von Gott reflektieren. Es geht nicht darum, die Errungenschaften der posttheokratischen Gesellschaft zu kolonisieren, aber auch nicht darum, das Prinzip göttlicher Herrschaft da, wo es innerhalb zeitgenössischer Kulturen beansprucht wird, in Abrede zu stellen. Es handelt sich aber sehr wohl darum, die im Christentum wirkmächtige diakonale und kommuniale Dimension zu erläutern, ohne im Hinblick auf die monotheistischen Auffassungen, die in einem anderen Beitrag dieses Heftes reflektiert werden, deren Exklusivität zu behaupten.

Das Letzte des Menschen ist immer noch menschlich. Und nur insofern es menschlich ist, ist das Göttliche für den Menschen göttlich. In Begriffen einer Deszendenz-Theologie ausgedrückt: Jegliche transzendente Wirklichkeit kann nur auf dem Weg der Annäherung und Nähe zum Menschen als einem immanenten Wesen gelangen. Der christlichen Tradition zufolge ist die Weise der göttlichen Selbstmitteilung die in der Gestalt des Jesus von Nazaret, in seinem Sein, seiner Existenz, Geschichte, Kultur und in der Bedingtheit des menschlichen Daseins (*conditio humana*). Der Transzendente schlechthin lässt, wenn er den Bedingungen der beschränkten Welt einer kurzen, konfliktbeladenen Immanenz unterworfen ist, die Transzendenz selbst auf neue Weise stammelnd zur Sprache bringen. Die Grammatik der christlichen Gottrede ist auf solche Weise an die behauptete Durchdringung der Welt des Lebens und des Lebens der Welt durch das Wort gebunden, dass die engste schicksalhafte Verbundenheit beider zu Tage tritt. Von Gott sprechen bedeutet immer in menschlicher Weise sprechen, und Gott denken heißt das Menschsein denken.

Das Herannahen Gottes bedeutet, auch wenn es ohne Vorbedingung und ungeschuldet geschieht, eine Hingabe und eine Aneignung. Die Hingabe, das Sich-Ausliefern, vollzieht sich in der Offenbarung, die stets jemanden innerhalb einer Geschichte, einer Kultur und einer kommunikativen Subjektivität in Unterschiedenheit und Ähnlichkeit voraussetzt. Die Andersheit (Alterität), die sich in der Kommunikation nähert, ist immer auch dem, der sie empfängt, ähnlich. Es ist der Abstieg des Göttlichen in Gestalt des Wortes oder das Wort, das der Ankunft des Göttlichen Gestalt verleiht. In gewissem Sinne wird das Göttliche immer von der Fähigkeit des Wortes bedingt, die Distanz zu sein, welche die Identität auf

Abstand hält und die Unterschiedenheit näherbringt. Das Fremde wird in das Vertraute integriert, was stets mit der Gefahr verbunden ist, dass Gott zum Götzen gemacht wird.
Der Mensch kann, wenn er durch sein Wort weit von sich entfernt ist und beim Versuch, seine eigene Grenze in völliger Andersheit auszusagen, seine Gefährdetheit entdecken, auf der schließlich seine Möglichkeit zu sein aufruht. Das Wort macht sich zum Fremden, wenn es das Göttliche aussagt, und die einzige Weise, seine ihm eigene Mehrdeutigkeit zu begrenzen, besteht darin, sein Antlitz in seinen Wirkungen im Menschen zu betrachten.

## I. Gibt es einen Gegensatz zwischen der Behauptung der göttlichen Dreieinigkeit und dem Autoritarismus?

Der Ausdruck „Autoritarismus" (absoluter Autoritätsanspruch) bezieht sich auf ein Verhältnis zentraler Regierungsgewalt, die die Autorität innehat.[1] Üblicherweise kann man drei Kontexte unterscheiden, in denen dieser Ausdruck zur Anwendung kommt: Machtstrukturen, psychologische Voraussetzungen und politische Ideologien. Während die *auctoritas* das Zulassen der Entfaltung anderer beinhaltet, ist der Autoritarismus eine Weise der Machtausübung, durch welche die übrigen Subjekte der Gruppe oder der Gemeinschaft für nichtig erklärt werden. Er kann im zwischenmenschlichen Bereich, innerhalb von Familien, in der Schule, in der Gesellschaft und in der Kirche beobachtet werden. Er unterscheidet sich vom Absolutismus, welcher lediglich eine Regierungsform ist, aber sich nicht zwangsläufig gegen die Bevölkerung richtet. Der Autoritarismus ist eine Beziehungsform, innerhalb derer die Gesprächspartner für nichtig erklärt werden und das Prinzip der Autorität pervertiert wird.
Aus psychologischer Sicht kann man eine Entsprechung zwischen Unterwürfigkeit und Autoritarismus feststellen.[2] Die autoritäre Persönlichkeit rechnet mit der blinden Unterordnung der Untergebenen und verhält sich selbst unterwürfig gegenüber der Autorität. Im Bereich der Religion kann diese Art der Beziehung im Fundamentalismus, Fideismus und Integralismus identifiziert werden. Die heiligen Schriften und die Traditionen werden zu mystifizierten, nicht angeeigneten Autoritäten, die für das Denken und die Vernunft undurchschaubar sind.
Die autoritären Ideologien zeichnen sich ihrerseits dadurch aus, dass sie jeder anderen Art zu denken ihren Wert absprechen und die absolute Gültigkeit der eigenen Position behaupten. Sie gehen üblicherweise einher mit einer Missachtung und Abwertung jeder anderen Sicht- und Denkweise. Sowohl nicht zugehörige Gruppen und Klassen als auch andere Kulturen und Ethnien werden nicht zur Kenntnis genommen oder ausgelöscht. In der jüngeren Geschichte muss man diesbezüglich nur an die Missbräuche im Namen der Französischen Revolution, an den Liberalismus, den Kollektivismus und in besonderer Weise die Nazi-

Ideologie, den Faschismus in all seinen Spielarten, die unterschiedlichen Militärregime auf verschiedenen Kontinenten, die messianischen Ansprüche einiger US-Regierungen und so viele andere ethnozentrische Rechtfertigungsideologien, Monopolansprüche und harte Unterdrückung all dessen denken, was in der berühmten Diktion der US-Regierung „für uns nicht vorteilhaft ist".

In Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis zum trinitarischen Glauben muss man daran erinnern, dass der Autoritarismus ebenso wie die anderen Formen intersubjektiver Beziehung seine eigene Dynamik hat und sich in einer Art und Weise präsentiert, die in der Lage ist, eine theologische Rechtfertigung anzubieten, wobei man sich auch auf die göttliche Dreieinigkeit beruft. Indem der Autoritarismus seinen Widerspruch annulliert, zerstört er auch die Kritik und seine eigene Grenze, auch wenn es sich dabei um das göttliche Geheimnis handelt. Noch leichter ist es, auf den Mechanismus der Hypostasierung zurückzugreifen, das heißt auf die Gleichsetzung der Machtausübung mit der Transzendenz als solcher. Die Macht innehaben wird damit verwechselt, die Macht selbst zu sein, und es wird mit der Negation einer jeden Gegenmacht, sofern es nicht die ist, mit der man sich identifiziert, gleichgesetzt, auch wenn es sich dabei um ein göttliches Anderes handelt.[3]

In gewissem Sinne besteht die einzige wirksame Weise, den Autoritarismus zu überwinden, darin, andere Beziehungsformen auszuprobieren. Es sind die Erfahrungen der nicht autoritären Teilhabe (Partizipation), die zu einer anderen Ausübung von Macht führen können. Dies setzt die Befähigung, das *empowerment*, aller beteiligten und betroffenen Subjekte zur Entscheidungsfindung und -umsetzung voraus. „Partizipative Planung" wurde zu einem geläufigen Ausdruck im Zusammenhang dieser Weise der Machtaneignung und Überwindung der Untertanenschaft. Auf globaler Ebene ist das Weltsozialforum der Katalysator für die Integration einer anderen Erfahrung von Macht, die in der Lage ist, neue Themen und Personen auf die globale Agenda zu setzen. Die weltweiten Widerstandsbewegungen nehmen ihre unverwechselbare Gestalt an und heben sich deutlich sichtbar von dem Hintergrund einseitiger Entscheidungen ab, die von einer Art Diktat mit Spuren von Autoritarismus geprägt sind. Mit dieser Feststellung soll natürlich keinem Rückfall in eine Art Manichäismus Vorschub geleistet werden, der zum Beispiel das Weltwirtschaftsforum mit dem Autoritarismus und das Weltsozialforum schlicht mit dessen Überwindung gleichsetzt. Was sich jedoch mit Sicherheit sagen lässt, ist, dass es

*Der Autor*

*Erico João Hammes promovierte an der Gregoriana in Rom und ist Lehrstuhlinhaber für Systematische Theologie an der Päpstlichen Universität von Rio Grande do Sul. Er forscht auf den Gebieten der Christologie, Trinitätstheologie, und Religionsphilosophie, wobei er das lateinamerikanische Denken ins Gespräch bringt mit europäischer Theologie, insbesondere jener von Bonhoeffer, Moltmann und Rahner. Außerdem beteiligt er sich an der Friedensforschung und am Dialog mit den Humanwissenschaften. Arbeiten auf Deutsch sind u.a. enthalten in dem von Ludger Weckel herausgegebenen Band „Die Armen und ihr Ort in der Theologie" (Institut für Theologie und Politik, Münster 2008). Anschrift: FATEO – PUCRS, Av. Ipiranga, 6681, 90619-900 Porto Alegre/RS, Brasilien.*

einen wesentlichen Unterschied in der Art und Weise gibt, wie man sich zur Macht verhält.

Angesichts dieser neuen Formen der Machtausübung und in der mutigen Akzeptanz einer polyzentrischen und pluralen Gesellschaft muss der *logos* über den christlichen Gott einer neuen Bewertung unterzogen werden, ohne dass man eine neue mechanische, mit Sicherheit autoritäre Rechtfertigung unternimmt. Es wird nötig sein, eine Hermeneutik der Macht innerhalb des Kreislaufs zwischen Göttlichem und Menschlichem zu finden. Vielleicht darf man nicht die Frage nach einer theologischen Kritik des Autoritarismus, sehr wohl aber die nach einer Theologie der Kritik am Autoritarismus stellen. Wenn eine Gesellschaft oder eine Gruppe sich dem Autoritarismus widersetzen will, kann man sie dann mit einer entsprechenden Theologie unterstützen? Was wäre das für eine Theologie? Gibt es ein Modell für eine trinitarische Theologie, die sich gegenüber dem Autoritarismus als widerstandsfähiger erweist als andere? Oder wird es sich als notwendig erweisen, das Ganze des Glaubens an den dreieinen Gott neu zu denken, um sich über eine Überwindung des Autoritarismus Rechenschaft zu geben? Es scheint sich um einen zweifachen Weg zu handeln: vom Glauben zur Autorität und von der Autorität zum Glauben. Man muss also sagen, dass eine Theologie der nicht-autoritären Macht eine Konfrontation mit der Auffassung vom göttlichen Geheimnis erfordert.

## II. Ein Geheimnis der Veränderung

Da die Wiederentdeckung des trinitarischen Denkens erst sehr jungen Datums ist, erscheint seine ausdrückliche Rolle für die unterschiedlichen Widerstandsbewegungen gegen autoritäre Regime gering. Während des Zweiten Weltkriegs zeichnete sich Dietrich Bonhoeffer durch sein Zeugnis aus, das seinen Ausgangspunkt bei der Nachfolge Jesu nahm, obwohl sich die Bekennende Kirche und die Ökumenische Bewegung zum trinitarischen Glauben bekannten.[4] In den Sechzigerjahren definierte die neue Politische Theologie (Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz) die kritische Freiheit gegenüber dem Staat angesichts des eschatologischen Vorbehalts des Reiches Gottes hauptsächlich von der Christologie her. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie bezog ihre Inspiration vom befreienden Gott des Alten Testamentes her und gelangte von daher zur Rede von Christus, dem Befreier (Leonardo Boff), doch die trinitarische Reflexion fand darin erst später Eingang. In ähnlicher Weise orientiert sich die kirchliche Soziallehre in ihrem Verständnis des politischen Gemeinwesens und in der stets diplomatischen Kritik an autoritären Regierungsformen im Allgemeinen am Naturrecht und an den Menschenrechten, am Recht der in Gott begründeten Autorität, doch nicht an einem trinitarischen Verständnis. Sofern es Bezugnahmen auf das göttliche Geheimnis gibt, wie etwa in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes*, tendiert man dazu, die heilsökonomische Trinität und nicht die immanente zu erwähnen. Mit anderen Wor-

ten: Das göttliche Handeln ist angesichts des Autoritarismus normativ, doch das göttliche Sein bleibt unerwähnt.

Im Zusammenhang des Christentums im Allgemeinen darf man die Pfingstbewegung - besonders in ihren ursprünglichen Formen - als eine trinitarische Bewegung der Überwindung des Autoritarismus nicht vergessen. In dem Maß, in dem sie die pneumatologische Dimension wiederentdeckt, stattet sie das Christentum erneut mit der Freiheit und der charismatischen Fähigkeit gegenüber den internen Organisationsstrukturen, doch ebenso mit der Bereitschaft, sich Ansprüchen von außen zu widersetzen, aus. Etwas Ähnliches passiert mit der katholischen Kirche als ganzer, insofern sie sich als eine vom Geist geeinte und inspirierte Gemeinschaft begreift, sei dies nun in den offiziellen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils oder in den Regionalsynoden und -konferenzen. In ihrem konkreten Erscheinungsbild vermitteln die Laienbewegungen, angefangen von der katholischen Aktion bis zu den Basisgemeinden, ein ihnen eigenes Verantwortungsbewusstsein, das imstande ist, die Machtverhältnisse sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche zu verlebendigen und zu ändern.

## 1. Die Rückkehr der göttlichen Dreieinigkeit in Schmerz und Leid

Das spezifisch Christliche des trinitarischen Glaubens überwinterte fast ein Jahrtausend lang am Rand des christlichen Bewusstseins. Immer noch findet man kirchliche Dokumente, in denen in abstrakter Weise von Gott gesprochen wird, während die ausdrücklichen Bezugnahmen auf die göttliche Dreieinigkeit selten sind.[5] Andererseits haben jedoch verschiedene westliche Traditionen nach und nach ihren Weg des spezifisch christlichen Gottdenkens wiedergefunden. Es genügt in diesem Zusammenhang, auf Karl Rahner und Karl Barth zu Beginn der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hinzuweisen. In den darauffolgenden Jahrzehnten wurden viele diesbezügliche Werke auf verschiedenen Kontinenten und innerhalb unterschiedlicher Kontexte verfasst, sodass es heute praktisch unmöglich ist, eine erschöpfende Liste der Forschungsarbeiten und Publikationen zu erstellen. Ohne hier bereits ins Detail zu gehen, kann von daher behauptet werden, dass sich das christliche Verhältnis zur Macht ändert, wenn Gott auf andere Weise aufgefasst wird. Oder genauer gesprochen: Wenn man eine andere Art von Macht akzeptiert, dann ist es auch leichter, das göttliche Geheimnis neu zu denken. So konnte Yves Congar im Jahr 1981 schreiben: „Heute sieht man klarer, dass zwar die heiligste Dreifaltigkeit Ursprung und Modell der Anthropologie und selbst der menschlichen Gesellschaft und der Kirche ist, aber nur dann, wenn man sie nach der Fülle eines konsubstantiellen Lebens der drei ‚Personen' nimmt und ganz besonders dann, wenn man eine Pneumatologie entwickelt, die in dem, was H. Mühlen einen prätrinitarischen Monotheismus nennt, allzu oft vergessen wurde."[6]

Zu Beginn des dritten christlichen Jahrtausends kann man inmitten von Krisen und Suchbewegungen die Konsolidierung einer neuen Zeit des trinitarischen Glaubens beobachten, und man kann feststellen, dass sich dies innerhalb der

katholischen Kirche auch in den Enzykliken von Papst Johannes Paul II. und in einigen seiner Symbolhandlungen, mit denen er die Einladung zu einer Welt des Friedens und der Solidarität artikulierte, zeigte. In jüngster Zeit hat Papst Benedikt XVI. das Prinzip Liebe in sein Verständnis von Gott als Liebe integriert und damit ein wesentliches Kriterium formuliert, um die Wirklichkeit und die Beziehungen von einer anderen Grundlage her zu denken.

Auf dem Weg dieser Rückbesinnung darf man die Rolle des Atheismus nicht vergessen, besonders im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Er formulierte eine radikale Kritik an einem bedrohlichen, entfremdenden und unterdrückerischen Gott.[7] Von Marx über Freud und Nietzsche bis zu Sartre und Camus, die Massen von Arbeitern und Intellektuellen mit sich rissen, ging man mit dem Gott der Monotheisten hart ins Gericht. Tatsächlich ließ die Karikatur, die von einer jahrhundertelangen Identifikation mit den absolutistischen Regimen, den Wirtschaftssystemen, den Produktionsverhältnissen, den zivilen und kirchlichen Machtverhältnissen und dem Leben selbst übrig geblieben war, kaum ein friedliches Zusammenleben zu. Von daher rührt die Sartre'sche Alternative zwischen Gott und Freiheit, zwischen der Existenz Gottes und der des Menschen. Die Antwort darauf würde vor allen anderen Dingen eine neue Theodizee erfordern, um die Möglichkeit zu eröffnen, das Göttliche in seiner Beziehung zum Menschen zu bejahen und zu denken. Paul Tillich und Edward Schillebeeckx, die Politische Theologie, die Theologie der Befreiung, die Schwarze Theologie - sie alle können als Teil eines neuen Dialogs von Kultur und Denken mit dem Glauben zu unterschiedlichen Zeiten und innerhalb unterschiedlicher Konstellationen in Erinnerung gerufen werden.

Als Heilkur für den christlichen Gott und den Monotheismus kann an erster Stelle dessen Verletzlichkeit genannt werden. Der Glaube und das Denken, die in den Konzentrationslagern und im Schrecken der Kriege überlebt haben, brachten die *Logotherapie* (Viktor Frankl) aus dem Schmerz, zu glauben und verletzlich zu sein, hervor. Vielleicht kann uns, um hier in unzulänglicher Weise Heidegger zu paraphrasieren, nur ein verletzlicher Gott retten.[8] In dieser Weise wird das Thema des Leids wieder aufgenommen - nicht, um Gott zu isolieren, sondern um ihn in seinem innersten Wesen zu entdecken. Bei Gott auszuharren, wenn Gott leidet, ist nach Dietrich Bonhoeffer das unterscheidende Merkmal des Christentums. Der leidende Gott Kazoh Kitamoris ermöglicht es Jürgen Moltmann und dann Jon Sobrino, auf andere Weise von der Transzendenz zu sprechen. Das Kreuz wird zum Ort der Wiederbegegnung mit der christlichen Authentizität und auch die Negation der Negation. Die Henker werden ohne Gott sein, und die Opfer werden seine Wohnstatt sein.

## 2. Über die Einheit hinaus: die *Communio* der Personen

In der theologischen Tradition muss sich der christliche Glaube zwischen der Einheit und dem Taufbekenntnis bewegen, das den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist anruft. Lange Zeit hindurch brachte der Westen die Einheit in der Begrifflichkeit des „Wesens" und die Trinität in der Formulierung „Personen"

zum Ausdruck. Auf diese Weise gewannen schließlich das Anliegen und die Überzeugung des Monotheismus die Oberhand in der Reflexion, womit die Gefahr einer kompromisslosen Verteidigung der Einheit gegeben war. Der Begriff der Person seinerseits war von der Definition des Boëthius her festgelegt („*naturae rationalis individua substantia* - die unteilbare Substanz der Vernunftnatur"). Sie ließ die biblische Konnotation des Antlitzes, des Gesichts und der Erscheinung verblassen. Während mehrerer Jahrhunderte - vielleicht mit der Ausnahme des östlichen Denkens und der Zufluchtsstätten der Spiritualität, der Mystik und der Zeugnisse der Liebe sowie Gestalten wie Nikolaus von Kues, Bartolomé de las Casas und vieler anderer - war das allgemeine Bewusstsein der Christen eher vom Monotheismus (zuweilen in Spielarten, die der Rechtfertigung des Autoritarismus und der Verfolgungen dienten) als im eigentlichen Sinne trinitarisch geprägt. Nicht selten wurde der christliche Glaube an den einen und dreieinen Gott in Gegnerschaft zum Glauben anderer Völker und Kulturen oder in noch jüngerer Zeit als Hindernis für den Dialog und die Begegnung mit den anderen Religionen empfunden. Was den Personbegriff betrifft, so wurde eine übertrieben individualistische und auf sich selbst zentrierte Auffassung von keinen Geringeren als Barth und Rahner in Frage gestellt, deren Anliegen es gerade war, die theologische Reflexion über das Geheimnis Gottes neu zu ermöglichen.[9]

Von den drei klassischen Modellen, die göttliche Dreieinigkeit zu verstehen - eine Natur in drei Personen (westliches Modell), der Vater als Gott und Ursprung der ganzen Gottheit (östliches Modell) und das Modell der Communio - wollen wir hier besonders das zweite und dritte wegen seiner wesenhaften Kritik am Autoritarismus näher betrachten.

Innerhalb der biblischen Tradition, besonders im Neuen Testament, zwingt der Bezug auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist dazu, eine umfassendere Realität als die der singulären Einheit, als den traditionellen Begriff der Vollkommenheit, zu denken, um das Göttliche zur Sprache zu bringen. Tertullian war es, der die Möglichkeit, die Wirklichkeit der Drei zu denken, mit dem Personbegriff verband und so eine umfassendere Einheit zum Ausdruck brachte.[10] Dabei bezog er seine Inspiration aus der prosopographischen Exegese (den Dialogen der biblischen Personen) und auch aus den grammatikalischen Personen. Einerseits erscheint Person als das Nicht-Andere, als die eigene Identität und eine eigene Welt. Andererseits zeigt sie sich als Öffnung und Relationalität. Wenn man der Zusammenfassung von Greshake folgt[11], dann kann man folgende anfängliche Momente in der Rezeption des Begriffs Person (*hypóstasis, persona*) ausmachen: Obwohl in der Bibel von *prósopon* gesprochen wird, war es der Begriff *hypóstasis*, der aufgrund seiner metaphysischen Bedeutung vorherrschte.

Nach Tertullian waren es die kappadokischen Väter, die der Einheit und Vielfalt in Gott, der Identität und der Differenz dieselbe Wertigkeit beimaßen und sie auf denselben Ursprung zurückführten. Die Perichorese (gegenseitige Durchdringung) der Personen drückt nun die dynamische Einheit aus, die vom Vater als Ursprung ausgeht. Bei Augustinus werden die Begriffe Relation und Liebe entscheidend für die Zukunft des trinitarischen Denkens, auch wenn der Akzent auf

der Einheit im Wesen die Auffassung von einer Wirklichkeit fördert, die der Dreieinheit vorausliegt. Allgemein zusammengefasst kann man im Licht der Geschichte als eine der Weisen, die Trinität zu verstehen, anerkennen, „dass die personalen Differenzierungen in Gott auf der gleichen Ebene stehen und das gleiche Gewicht haben wie seine Einheit, ja dass die personalen Differenzierungen mit Gottes Wesen identisch sind“[12], wobei die Personen zugleich unterschiedene und relationale Größen sind. Autonomie, Relationalität, Selbstsein und Alterität machen ebenso wie gegenseitige Beziehung von Identität und Differenz, Singularität und Pluralität das Personsein aus.[13]

In gewissem Sinne erfordert das Personsein das Moment der Annahme als eigenes Moment. Man könnte hier an Richard von Sankt Viktor und sein *ex-sistere* erinnern. Und als solche enthält die Hypostase ein Moment der En-Hypostasie, das heißt der Aufnahme des Anderen und der *Insuffizienz* im Gegensatz zur Selbstgenügsamkeit, wie sie für den Autoritarismus charakteristisch ist.

Wie vollzieht sich nun die Einheit? Was macht die Dreieinheit aus?

Der Personbegriff, wie er oben zusammenfassend dargestellt wurde, entspricht dem biblischen und patristischen Begriff der *Communio, Koinonia.* Auch wenn sich zwei Strömungen ausmachen lassen - eine, die vom Sinn der Perichorese der Personen ausgeht und eine miteinander geteilte Einheit begründet, und eine andere, welche die östliche Tradition aufnimmt, in der der Vater den Sohn zeugt und den Geist aushaucht -, so stimmen sie im Wesentlichen überein.[14] Etymologisch kann der Begriff *Communio* verstanden werden als Ähnlichkeit der Bedingungen (*moenia, murus,* Begrenzung) und der Aufgabe (*munus*). Die interpersonale Beziehung besteht darin, im Leben der anderen Person zu sein, zu teilen und zu empfangen.

Nach einer Formulierung von John Zizioulas ist „die Person Andersheit in *Communio* und *Communio* in der Andersheit“[15]. Dies setzt voraus und erfordert die Überwindung der Teilung angesichts der Unterschiedenheit. „Wenn wir die Unterschiedenheit zur Trennung machen, dann sterben wir.“[16] Getreu seinem Christentum östlicher Prägung ist für den Autor der Vater die Ursache der *Communio,* doch zugleich verteidigt er die These, dass die Trinität oder *Communio* selbst ursprünglich ist.[17] Die Ursächlichkeit, um die es sich hier handelt, zielt nicht auf die *ousía,* die *substantia,* ab, sondern auf die Alterität. Der Vater ist Ursache, da er den Sohn und den Geist ursächlich begründet. Kausalität in diesem Sinne zielt nicht auf das *Was,* sondern darauf, *wie* der Vater ist: Ursache der Alterität, durch welche sich die Personen im göttlichen Geheimnis unterscheiden. Natürlich kann man von einer Trinitätstheologie her oder von einem anderen Verständnis von *Communio* her fragen, in welchem Maß in einer solchen Erklärung die perichoretische Reziprozität der Personen gesichert ist. Darüber hinaus ist zu fragen, ob es nicht, wenn man den Vater als das letzte Prinzip behauptet, innerhalb der theologischen Rezeption leicht zu einem Subordinationismus oder zu einer Spielart des Modalismus kommen kann.

Für Greshake wiederum ist Gott „jene Communio, in der die drei göttlichen Personen im trialogischen Wechselspiel der Liebe das eine göttliche Leben als

gegenseitige Selbstmitteilung vollziehen"[18]. Die letzte Wirklichkeit der Trinität ist also nicht der Vater, sondern die *Communio* als Vermittlung zwischen Einheit und Vielfalt, die sich im Dialog der Liebe zwischen den Personen verwirklicht. Gott, der die Liebe ist, ist mit den Worten Eberhard Jüngels „das Geschehen, ist die Geschichte eines Sich-Verschenkens [...] Als diese *Geschichte* ist er Gott, ja diese *Geschichte der Liebe* ist ‚Gott selbst'."[19] Wenn dies so ist, so folgert Greshake, dann gibt es keinen Grund, im göttlichen Geheimnis eine logische oder ontologische Priorität anzunehmen.

Aus der so verstandenen göttlichen Dreieinigkeit folgt, traditionell gesprochen, einerseits, dass dies eine Einheit ist, wie sie größer nicht gedacht werden kann, und andererseits, dass die Unterschiedenheit der Personen solcherart ist, dass sie größer nicht gedacht werden kann. Auf der Grundlage dieser Interpretationen des trinitarischen Geheimnisses können einige Schlussfolgerungen im Hinblick auf die Ausgangsfrage zum Verhältnis vom dreieinigen Gott und dem Autoritarismus formuliert werden.

## III. Kann man die Dreieinigkeit ohne Autoritarismus behaupten?

Das antiautoritäre Prinzip stellt eine radikale Kritik an jeglicher Art eines unterdrückerischen Theismus dar und erfordert eine neue Hermeneutik, um das Göttliche zu denken. Was das christliche Bekenntnis betrifft, so fällt der Fortschritt im Verständnis der Dreieinheit als *Communio* der Personen und die Kommunalität als personalisierendes Prinzip auf. Die Kommunalität bringt die wesenhafte Verfügbarkeit und Hingabe des Göttlichen an den Menschen, die Geschichte, Kultur, Natur, und an das von ihm Unterschiedene zum Ausdruck. Sie bedeutet die konstitutive Annahme der Freiheit, zu sein und da zu sein. Die göttliche Dreieinigkeit, wie sie sich in der dienenden und barmherzigen Existenzweise Jesu gezeigt hat, die ihn bis zum Äußersten geführt und ihn zum Opfer des autoritären religiösen und politischen Systems seiner Zeit werden ließ, macht die radikale Verletzlichkeit dessen deutlich, der sich selbst verleugnet, um einem anderen Raum zu schaffen. Weit davon entfernt, die Kräfte der Herrschaft zu legitimieren, setzt er ihnen vielmehr den Gehorsam bis zum Tod am Kreuz entgegen. Der Letzte und der Geringste zu sein, das ist der Ort, von dem aus es möglich ist, vom größten Geheimnis zu sprechen. Auf diese Weise wird das Prinzip des Friedens und der Fülle errichtet.

Die Verwirklichung der Personen als Sein vom Anderen her und mit dem Anderen widersetzt sich der vernichtenden Überordnung des Autoritarismus und widerspricht dem Willen, zu versklaven. Vater, Sohn und Heiliger Geist zu sagen bedeutet, jemand anderen für sich anders sein zu lassen und selbst für jemanden der Andere zu werden, einen Namen und eine Anrede zu geben, zu taufen, die Geschwisterlichkeit zu begründen, dem Armen, der Waise, der Witwe und dem Fremden der Nächste zu sein. Selbst dem Feind wird hier sein Ort eingeräumt und sein Leben zugestanden.

In der Gesellschaft, innerhalb der Kirche, in der Schule oder innerhalb der internationalen und kulturellen Beziehungen, innerhalb der Beziehungen zwischen Männern und Frauen, Generationen und Ethnien lässt die göttliche Einheit der *Communio* und Agape die Hoffnung auf ein Zusammenleben in Unterschiedenheit und auf eine wirkliche Autorität, einer *auctoritas* entstehen, die wachsen und leben lässt.

Der Gott des Anderen ist nicht länger ein für den Anderen verbotener Gott, und schon gar nicht kann der Andere wegen seines Gottes vernichtet werden, denn an die Dreieinigkeit zu glauben, die Liebe ist, heißt anerkennen, dass Gott größer ist als unser Verständnis von ihm und dass sich im Gott des Anderen der Gott zeigt, den man nicht besitzen kann.

Die so verstandene Dreieinigkeit stellt keinen Gott dar, den man erklären muss - weder physikalisch noch metaphysisch. Weder die Quantenphysik noch die Relativitätstheorie kann seine Existenz erweisen. Es bedarf nicht einmal der Theorie des *„intelligent design"* als des zureichenden Grundes für die Entstehung oder Evolution des Lebens, doch wer Augen und ein Herz, Denkvermögen und Verstand, die Fähigkeit zur Begegnung und die Ehrfurcht vor dem Sein besitzt, der wird sehen.

[1] Zum Autoritarismus vgl. die Artikel *Authoritarianism* in der Encyclopedia Brittanica bzw. *Autoritarismo* in der Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura, Ed. Século XXI, Lissabon 1998-2003, Bd. 2, Sp. 1079-1081 sowie den Art. *Autoritarismo* in: Norberto Bobbio, Dicionário de política, Brasilia 2000, Bd. 1, 94-104. Darüber hinaus gibt es dazu eine Fülle von Literatur im Hinblick auf die Erziehung. Zum Aspekt der Verbindung mit dem Religiösen kann man einsehen: Milan Zafirovski, *The Protestant Ethic and the Spirit of Authoritarianism: Puritanism, Democracy, and Society*, New York 2007.

[2] Neben den Analysen von Hannah Arendt zur Banalität des Bösen, die mit der Unterwürfigkeit zuinnerst verbunden ist, und dem Beitrag von Theodor W. Adorno, *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt am Main 1995, kann man einsehen: Bob Altemeyer, *The Authoritarians*, Winnipeg 2006, auch im Internet zugänglich unter: www.members.shaw.ca/jeanaltemeyer/drbob/The Authoritarians.pdf (aufgerufen am 13. Juli 2009); Gareth Norris, *The Authoritarian Personality in the 21st Century*, Bond University (Australien) 2005, zugänglich im Internet unter: www. epublications.bond.edu.au/theses/norris (aufgerufen am 13. Juli 2009).

[3] „Für sie (die autoritären Doktrinen) besteht die wünschenswerte Ordnung der Gesellschaft nicht in einer hierarchischen Organisation von Ämtern, die die menschliche Vernunft hervorgebracht hat, sondern in einer Organisation von natürlichen und durch den Willen Gottes geheiligten Hierarchien." (Bobbio, aaO., 96). Demselben Artikel zufolge steht für Joseph de Maistre (1753-1821) hinter den menschlichen Angelegenheiten „die göttliche Vorsehung"; dies ist der Grund, warum „der Mensch in den Dogmen und im Glauben und nicht im illusorischen Vernunftgebrauch unterrichtet werden muss". Gott, und nicht das Volk als Souverän, ist der Ursprung der Macht. Für andere, zum Beispiel für Donoso Cortés (1809-1853), sind im selben Sinne „die Sünde und die Sehnsucht nach dem Chaos" die Brutstätten des Liberalismus, der Demokratie und des Sozialismus.

[4] Vielleicht sollte man daran erinnern, dass auf der anderen Seite die „Deutschen Christen", die dem Nazi-Regime verbunden waren, ein Christentum frei von allem Judentum behaupteten und deshalb keinerlei Sinn für den Gott des Alten Testaments zeigten. Diese Tendenz kann

auch bei anderen Versuchen, den Autoritarismus zu unterstützen, und vor allem Verfolgungen (aus religiösen oder anderen Gründen) zu legitimieren, beobachtet werden.

[5] Vgl. z.B. das Schlussdokument der V. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Aparecida (auf Deutsch herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz als Nr. 41 der Reihe „Stimmen der Weltkirche", Bonn 2007).

[6] Yves Congar, *Der politische Monotheismus der Antike und der trinitarische Gott,* in: CONCILIUM 17 (1981), 198.

[7] Sowohl Jürgen Moltmann (in seinem Buch *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie,* Neuaufl. Gütersloh 1996) als auch Eberhard Jüngel (in seinem Buch *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus,* Tübingen 1986) beziehen sich auf die Diskussion mit dem Atheismus.

[8] Heidegger sagte: „Nur noch ein Gott kann uns retten." Vgl. das posthum veröffentlichte Interview unter eben diesem Titel in: Der Spiegel, Sonderausgabe 1947-1997, 284-285. Uns käme es ihm zufolge lediglich zu, die Bereitschaft im Denken und Dichten für die Erscheinung Gottes oder seine Abwesenheit im Entschwinden vorzubereiten.

[9] Über die Fortsetzung der Diskussion bei Herbert Vorgrimler und anderen vgl. Helmut Hoping, *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottrede,* in: Magnus Striet (Hg.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube, Freiburg i. Br. 2004; ders., *Die Selbstvermittlung der vollkommenen Freiheit Gottes,* in: Peter Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg i. Br. 2005, 166-177.

[10] Vgl. dazu Bernd Jochen Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean",* Innsbruck 1986.

[11] Vgl. Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie,* Freiburg i. Br. $^{4}$2001, 172-182.

[12] Ebd., 172.

[13] Die personalistischen Philosophen und die Denker der Alterität (vgl. z.B. Martin Buber, Gabriel Marcel, Emanuel Mounier, Emmanuel Levinas) bekräftigen den hier angesprochenen Personbegriff und stimmen damit zum Großteil überein.

[14] Zum Folgenden siehe besonders John D. Zizioulas, *Being as Communion,* Crestwood 1997; ders., *Communion and Otherness,* London 2006; Greshake, *Der dreieine Gott,* aaO. Von den anderen Theologen können im selben Sinne erwähnt werden: Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes,* Gütersloh 1994; Leonardo Boff, *Der dreieinige Gott,* Düsseldorf 1987; Enrique Cambón, *Assim na terra como na trinidade - o que significam as relações trinitárias na vida em sociedade?,* São Paulo 2000; Luis F. Ladaria, *La trinidad, misterio de comunión,* Salamanca 2002; Elisabeth A. Johnson, *She who is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse,* New York 1992 (deutsch: *Ich bin die ich bin,* Düsseldorf 1994).

[15] Zizioulas, *Communion and Otherness,* aaO., 9.

[16] Ebd., 3.

[17] Vgl. ebd., 126.

[18] Greshake, *Der dreieine Gott,* aaO., 179; zum Folgenden vgl. ebd., 182-216.

[19] Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt,* aaO., 449.

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

# Der eine Geist und die vielen Gottheiten

Michael Amaladoss

In der christlichen Tradition ist der Geist der Ursprung der Vielfalt. Seine Gegenwart und sein Wirken auch in anderen Religionen anzuerkennen kann uns dazu verhelfen, die vielen Gottheiten in den verschiedenen religiösen Traditionen als geschichtliche und kulturelle Manifestationen des Einen Absoluten zu sehen, das selbst weder Namen noch Gestalt besitzt. Das ist im wesentlichen der Kern meiner Überlegungen, die ich auf den folgenden Seiten darzulegen versuche.
In der Bibel begegnet uns der Geist als die schöpferische Kraft Gottes. Sie schwebt im Anfang über der ursprünglichen Leere und lenkt die Entstehung des Kosmos. Sie inspiriert Propheten und Könige, damit sie im Lauf der Geschichte zu Mittlern der göttlichen Macht werden. Sie überschattet Maria, als das Wort in ihrem Schoß Menschengestalt annimmt, sie kommt bei der Taufe auf Jesus herab und führt ihn in sein öffentliches Auftreten ein. Jesus sieht sich erfüllt von der Kraft des Geistes, als er sich aufmacht, den Armen die Frohe Botschaft zu verkünden und in die Tat umzusetzen. Er verheißt den Jüngern das Geschenk des Geistes, damit sie mit dessen Hilfe das Werk des Reiches Gottes weiter führen. Der Geist ist in der Tat jene Weisheit und Kraft Gottes, von der die Verwirklichung von Gottes Plan in der Welt durchdrungen ist. Sie ist jene Kraft im Kosmos und in den Menschen, die inspiriert und Neues hervorbringt.

## Ein Sprechen in vielen Stimmen

Am Pfingsttag zeigt sich der Geist als Ursprung der Vielfalt. Maria und die Jünger Jesu - etwa 120 von ihnen - waren im oberen Raum versammelt. Da kommt der Geist über sie wie ein heftiger Sturm, und Zungen wie von Feuer lassen sich auf jeden von ihnen nieder. „Da wurden sie alle von heiliger Geistkraft erfüllt und begannen, in anderen Sprachen zu reden; wie die Geistkraft es ihnen eingab, redeten sie frei heraus." (Apg 2,4)* Die zusammenströmende Menge ist bestürzt. Da waren Leute aus dem ganzen Mittelmeerraum, die außer sich vor Staunen fragten: „Wieso hören wir sie dann in unserer je eigenen Landessprache, die wir von Kindheit an sprechen?" (Apg 2,8)
Wir erkennen hier zwei Arten eines Pluralismus. Die Erste: Die Jünger sprechen in Zungen. Die gleiche Botschaft wird verschiedenen Menschengruppen in verschiedenen Sprachen verkündet. Des Öfteren hat man gemeint, das sei das

Gegenteil dessen, was beim Turmbau zu Babel geschah. Als sich dort die Menschen zusammentaten, um in Unabhängigkeit von Gott ihre Macht zu behaupten, da brach durch die Verschiedenheit der Sprachen ihre Einheit auseinander und sie zerstreuten sich über die ganze Erde.

Jetzt aber finden Menschen, die verschiedene Sprachen sprechen, zu einer einzigen Gemeinschaft zusammen, als sie auf dieselbe Botschaft antworten. Die Verschiedenheit der Sprachen wird nicht aufgehoben. Die Menschen verstehen nicht die verkündete Botschaft gleichsam als Wunder in nur einer Sprache, sagen wir in Aramäisch. Vielmehr hören sie dieselbe Botschaft, jede und jeder in seiner bzw. ihrer eigenen Sprache. Die Verschiedenheit der Sprachen wird gerade bekräftigt. Doch sie wird nicht zum Faktor, der die Menschen trennt. Der Geist vermittelt die gleiche Botschaft in unterschiedlichen Sprachen. Die Botschaft macht Gottes machtvolle Taten offenbar, die ein neues Zeitalter einleiten, in dem „eure Alten [...] Träume träumen und eure jungen Leute Visionen haben" werden (Joel 3,1). Die Gabe des Geistes wird allen verheißen, die zur Umkehr bereit sind, die dann im Brotbrechen und in der feiernden Gemeinde zum Ausdruck kommt (vgl. Apg 2). Wir sehen hier die vielen eins werden, ohne ihre Unterschiede zu verlieren, die in ihren Sprachen verwurzelt sind. Darin besteht das Zungenwunder.

Doch noch eine zweite Art von Pluralismus zeigt sich hier, der nur selten beachtet wird. Es befanden sich 120 Jünger und Jüngerinnen in jenem oberen Raum, als der Geist über sie kam. Die Kraft des Geistes muss bei ihnen auf verschiedene Weise in Erscheinung getreten sein. Unter ihnen waren die Mutter und Brüder Jesu und andere Frauen und Männer, die ihm gefolgt waren. Die Erzählung in der Apostelgeschichte konzentriert sich aber auf Petrus und die übrigen Apostel. Sie übergeht stillschweigend die unterschiedlichen prophetischen Charismen der vielen anderen, insbesondere der Frauen, die in jener Gruppe dabei waren.

## Viele Charismen in einer einzigen Gemeinde

Paulus richtet im Ersten Korintherbrief seine Aufmerksamkeit auf diese Vielfalt von Charismen, die aus den Spannungen in jener Gemeinde zwangsläufig hervorging. Er schreibt:

*„Es gibt Unterschiede in den geschenkten Fähigkeiten, doch sie stammen aus derselben göttlichen Geistkraft. Es gibt Unterschiede in den Arbeitsfeldern, doch der Auftrag dazu kommt von ein und derselben Ewigen. Es gibt Unterschiede in den Fähigkeiten, doch es ist derselbe Gott, der in allen alles in gleicher Weise bewirkt; den Einzelnen offenbart sich die Geistkraft zum Nutzen aller."* (1 Kor 12, 4-7)

Anschließend zählt er einige der Charismen auf und schließt mit den Worten: „Alles dieses wirkt eine und dieselbe Geistkraft, die sich den Einzelnen mitteilt, so wie sie es will" (1 Kor 12,11). Danach bekräftigt er die Gleichheit und

Gemeinschaft aller. „Wir alle sind durch den einen Geist zu einer leiblichen Einheit getauft worden, ob wir jüdische oder griechische Menschen sind, oder ob wir Unfreie oder Freie sind - uns alle hat Gott eine Geistkraft trinken lassen" (1 Kor 12,13).

Der entscheidende Punkt, den Paulus hier hervorhebt, ist, dass jedes Charisma ein Geschenk des Geistes zum Dienst an der Gemeinde ist. Sie sind alle verschieden, aber gleichwertig. Sie sollten daher kein Grund für Spaltungen sein, indem man einige gegenüber anderen als höher bewertet. In unserem Kontext möchten wir aufgrund der Tatsache der vielen Charismen, die bei aller Verschiedenheit gleich und auf den Dienst an der einen Gemeinde ausgerichtet sind, gerade auf diesen Punkt unser Hauptaugenmerk richten. Das Bild des Leibes, das Paulus in diesem Zusammenhang verwendet, könnte freilich zu einem Problem werden, wenn es hierarchisch gedeutet wird, indem man etwa den Leib in Gegensatz zum Haupt bringt.

## Über institutionelle Grenzen hinaus

Der Geist inspiriert und bewirkt aber auch noch eine weitere Art von Pluralität. Die Apostel sahen ihre Erfahrung des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu im Kontext der jüdischen Tradition. Sie nahmen deren Relevanz für die Anderen nicht sofort wahr. Erst der Geist ließ sie verstehen, dass die Frohe Botschaft Jesu allen Menschen, nicht allein den Juden, zugedacht ist. Die Apostelgeschichte erzählt uns, wie der Geist Petrus behutsam zum Haus des Hauptmanns Kornelius hinführt (Apg 10). Die Einladung geht von Kornelius aus. Petrus wird durch eine Vision vorbereitet, die ihn warnt, nichts von dem, was Gott geschaffen hat, unrein zu nennen. Während Petrus im Hause des Kornelius noch die Geschichte von Jesus erzählte, ergriff der Geist die Initiative und kam auf alle im „heidnischen" Haushalt herab. Petrus und seine Gefährten „konnten es nicht fassen, dass die Gabe der heiligen Geistkraft auch auf Menschen aus den Völkern ausgegossen war. Sie hörten nämlich, wie sie in Zungen redeten und Gott priesen" (Apg 10,45-46). Petrus hatte keine andere Wahl, als die Gabe des Geistes auch zeichenhaft zu besiegeln, indem er sie taufte. Als Petrus nach Jerusalem zurückkehrte, erklärte er den Anderen, was geschehen war. „Wenn also Gott ihnen dieselbe Gabe gegeben hat wie auch uns, die wir auf den Gesalbten Jesus, dem wir gehören, unser Vertrauen setzen - wie wäre ich da imstande, Gott zu hindern?" (Apg 11,17) Hier sehen wir, wie der Geist eine neue Art von Pluralität offenbart: Die eschatologische Gabe des Geistes ist nicht allein für die Juden, sondern für alle Völker der Welt bestimmt.

## Der Geist der Freiheit

Die von der Kraft des Geistes ausgehende Vielfalt wurzelt in dessen Freiheit. Sie ist an unsere Strukturen und trennenden Mauern nicht gebunden. Wir müssen im

Geist wiedergeboren werden, um Mitglieder des Reiches Gottes zu werden. Die Kraft des Geistes selbst jedoch ist frei und weht, wo sie will. Das bekräftigt Jesus gegenüber Nikodemus: „Die Geistkraft weht, wo sie will, und du hörst ihre Stimme, aber du weißt nicht, woher sie kommt und wohin sie geht: So sind alle, die aus der Geistkraft geboren sind" (Joh 3,8). Wir neigen dazu, den Geist auf eine bestimmte Gemeinschaft, Kultur oder Religion einzuengen. Wir erheben unter Umständen sogar einen Machtanspruch über ihn. Doch er ist und bleibt frei. Paulus bekräftigt diese Freiheit des Geistes in seinem Brief an die Römer:

*„Alle, die sich von der göttlichen Geistkraft leiten lassen, sind Töchter und Söhne Gottes. Denn ihr habt ja nicht eine Geistkraft erhalten, die euch zu Sklaven und Sklavinnen macht, sodass ihr weiterhin in Angst leben müsstet. Ihr habt eine Geistkraft empfangen, die euch zu Töchtern und Söhnen Gottes macht. Durch sie können wir zu Gott schreien: ‚Du Ursprung allen Lebens, sei unser Schutz!' Die Geistkraft selbst bezeugt es zusammen mit unserer Geistkraft, dass wir Kinder Gottes sind. Wenn wir aber Kinder Gottes sind, dann bekommen wir auch einen Anteil von dem, was ihr gehört. Wenn wir einen Anteil vom Reichtum Gottes erhalten, verbindet uns das mit dem Messias [...]"* (Röm 8,14-17).

Diese Freiheit ist nicht etwas, was man ohne Weiteres geschenkt erhält, sondern muss erworben und erfahren werden. Sie ist ein Prozess. Die gesamte Schöpfung ist in diesen Prozess eingebunden und erst zur vollen Freiheit unterwegs (Röm 8,22). Der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an und betet in uns. „Gott kennt unsere Herzensanliegen und versteht, wofür die Geistkraft sich einsetzt, weil sie im Sinne Gottes für die heiligen Geschwister eintritt" (Röm 8,27). Freiheit im Geist steht auf der einen Seite den Verpflichtungen und institutionellen Strukturen des Gesetzes entgegen, auf der anderen im Gegensatz zum „Fleisch" als dem Prinzip menschlicher Grenzen (Röm 7). „Ihr aber seid nicht in menschlichen Grenzen gefangen, sondern lebt in der Geistkraft, so gewiss die Geistkraft Gottes in euch wohnt" (Röm 8,9).

Der Geist ist daher das Prinzip von Freiheit und Kreativität, von Vielfalt und Gemeinschaft. Er ist Gottes Gegenwart und Wirken in den Menschen wie im Kosmos. Er „weht, wo er will". Es ist dieser Kontext der Glaubenserfahrung, in dem wir die Auswirkungen der Präsenz des Geistes in anderen Religionen und Kulturen zu erforschen haben.

*Der Autor*

*Michael Amaladoss SJ, geb. 1936 in Tamil Nadu, Südindien, ist Professor emeritus der Theologie am Vidyajyoti College of Theology in Delhi und Leiter des Instituts für den Dialog zwischen Kulturen und Religionen am Loyola-College in Chennai (Madras), Indien. Veröffentlichungen u.a.: Walking Together. The Practice of Inter-Religious Dialogue (Anand 1992); Beyond Inculturation. Can the Many be One? (Delhi 1998); Beyond Dialogue. Pilgrims to the Absolute (Bangalore 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Utopie der Menschheitsfamilie in den Weltreligionen" in Heft 5/2001. Anschrift: Institute of Dialogue with Cultures and Religions, Loyola College, Nungambakkam, Chennai 600 034, Indien.*
*E-Mail: mamaladoss@hotmail.com.*

## Der Geist in anderen Religionen

Das Zweite Vatikanische Konzil macht eine weitreichende Aussage über die Gegenwart und das Wirken des Geistes in den Menschen. In der Pastoralkonstitution *Die Kirche in der Welt von heute* beschreibt es das Wirken des Geistes in den Christen und stellt danach fest:

*„Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein."* (*Gaudium et spes* 22)[1]

Indem die Kirche die zentrale Bedeutung des österlichen Geheimnisses im Heilsgeschehen bekräftigt, deutet sie an, dass auf Wegen, die uns verborgen sind und die Gott allein kennt, eine Teilhabe an diesem Geheimnis durch den Heiligen Geist allen möglich sei. Theologen etwa wie Karl Rahner würden zu bedenken geben, dass in Anbetracht der sozialen und geschichtlichen Verfasstheit des Menschen die verschiedenen Religionen wirklich jene Orte sein können, wo eine solche Gottesbegegnung sich ereignet.[2] Diesen Gedanken bekräftigt Johannes Paul II. auch in seiner Enzyklika *Redemptoris missio:*

*„Der Geist zeigt sich zwar in besonderer Weise in der Kirche und ihren Mitgliedern; Jedoch ist seine Gegenwart und sein Handeln allumfassend, ohne Begrenzung durch Raum und Zeit [...] Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen [...] So leitet uns der Geist, der ‚weht, wo er will' (Joh 3,8), der ‚in der Welt wirkt, noch bevor Christus verherrlicht wurde' (Ad Gentes 4), der ‚das Universum, alles umfassend, erfüllt und jede Stimme kennt' (Weish 1,7), dazu an, unseren Blick zu erweitern, um so sein zu jeder Zeit und an jedem Ort vorhandenes Wirken in Betracht zu ziehen [...] Das Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen ist bestimmt von einem doppelten Respekt: dem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor dem Handeln des Geistes im Menschen."* (*Redemptoris missio* 28.29)[3]

## Die anderen Religionen und die Kirche

Wie verstehen wir nun die Gegenwart und das Wirken des Geistes in den Herzen der Menschen und in anderen Kulturen und Religionen? Wir können hier zwei Ansätze feststellen, die in einem Spannungsverhältnis zueinander zu stehen scheinen. Ein Ansatz verbindet das Wirken des Geistes tendenziell nicht nur mit dem Ostergeheimnis Christi, sondern auch mit der Kirche. Johannes Paul II. erklärt:

*„Was immer der Geist im Herzen der Menschen und in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und Religionen bewirkt, hat die Vorbereitung der Verkündigung zum Ziel und geschieht in Bezug auf Christus, das durch das Wirken des Geistes fleischgewordene Wort, um ihn zu erwirken, den vollkommenen Menschen, das Heil aller und die Zusammenfassung des Universums.*
*Das universale Wirken des Geistes darf anderseits nicht getrennt werden von der Eigenart des Wirkens am Leib Christi, der die Kirche ist. Denn es ist immer der Geist, der wirkt, sei es, dass er die Kirche belebt und sie zur Verkündigung Christi drängt, sei es, dass er seine Gaben auf alle Menschen und Völker ausbreitet und sie entfaltet, indem er die Kirche durch den Dialog anleitet, diese Gaben zu entdecken, zu fördern und anzunehmen."* (*Redemptoris missio* 29)

Eine so verstandene Interaktion zwischen der Kirche und den verschiedenen anderen Religionen stellt natürlich kein Problem dar. Offen bleibt jedoch die Frage: Müssen die anderen Religionen mit der Kirche (und mit Jesus) auch in einer *historischen* Verbindung stehen? Anscheinend nicht, denn Johannes Paul II. sagt ebenfalls:

*„Wenn das Heil für alle ist, muss es allen zur Verfügung stehen. Aber es ist klar, dass es heute, wie es früher der Fall war, viele Menschen gibt, die keine Möglichkeit haben, die Offenbarung des Evangeliums kennenzulernen und sich der Kirche anzuschließen. Sie leben unter soziokulturellen Bedingungen, die solches nicht zulassen. Oft sind sie in anderen religiösen Traditionen aufgewachsen. Für sie ist das Heil in Christus zugänglich kraft der Gnade, die sie zwar* nicht förmlich in die Kirche eingliedert - *obschon sie geheimnisvoll mit ihr verbunden sind - aber ihnen in angemessener Weise innerlich und äußerlich Licht bringt."* (*Redemptoris missio* 10)

Hier wird eine geheimnisvolle Beziehung zur Kirche festgestellt, die offensichtlich nicht historischer Natur ist. Damit ist klar: Es gibt einen vom Geist mit Leben erfüllten Pluralismus der Religionen. Noch klarer und eindeutiger sagt es das Dokument *Dialog und Verkündigung* des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog:

*„Konkret heißt das: Die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen. Das gilt sogar für den Fall, dass sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen [...]."*[4]

Gottes Geist ist daher in anderen Religionen gegenwärtig und wirksam. Dieses Wirken steht auf eine uns unbekannte Weise, die Gott allein kennt, in einer Beziehung zum österlichen Geheimnis. Es hat aber keine Beziehung zu Jesus, wie wir ihn erkennen und im Glauben erfahren, noch zur Kirche als historisch sichtbarer Institution. Das aber bedeutet, die verschiedenen Religionen ermög-

lichen auf mannigfache Weise eine heilswirksame Begegnung zwischen Gott und dem Menschen. Wir können das als eine Manifestation des Pluralismus verstehen, der ein Wesenszug des Geistes Gottes ist. Somit ist der Geist Ursprung des Pluralismus der Religionen. Ermöglicht wird das durch seine Freiheit - er „weht, wo er will" - und die Freiheit der Menschen, die in kulturell und historisch unterschiedlicher Weise auf ihn antworten. Die im Heilsplan Gottes geheimnisvoll verborgene Einheit der Menschen wird auch äußerlich sichtbar und verwirklicht sich auf vielfältige Weisen in der Geschichte, in den Kulturen und Religionen. Da es schwierig ist, von einem solchen Pluralismus mit Bezug auf den historischen Jesus zu sprechen, wird er dem Geist zugeschrieben. Doch wir wollen keineswegs vergessen, dass, wo der Geist ist, auch der Vater und das Wort sind.

## Die Religionen und der Geist Gottes

In diesem Kontext können wir nun versuchen, in die Art und Weise, wie der Geist Gottes in den verschiedenen Religionen und Kulturen tatsächlich wirkt, ein wenig mehr Klarheit hineinzubringen. Das Dokument *Dialog und Verkündigung* spricht von einer ehrlichen Umsetzung des „in ihren religiösen Traditionen enthaltenen Guten" in die Tat. Was bedeutet das?

Die Überlegungen indischer Theologen zu zwei aufeinander bezogenen Fragenkreisen sind hier erwähnenswert. In zwei Seminaren, die sie veranstalteten, war das Thema des einen „Die Inspiration nichtbiblischer Schriften"[5], das zweite befasste sich mit der Frage eines gemeinsamen Gottesdienstes.[6] Das erste kam zu dem Ergebnis, die Schriften anderer Religionen können als inspiriert gelten und somit auch in der christlichen Liturgie verwendet werden. Wenn der Geist Gottes in anderen Religionen anwesend ist, dann muss er auch in ihren Schriften „zu Wort gekommen" sein, auch wenn die Botschaft primär an deren Anhänger gerichtet war.

Das zweite Seminar war der Ansicht, eine Teilnahme am Gottesdienst anderer Religionen sei zulässig, da alle, wenn auch in unterschiedlichen Zeichenhandlungen, nur den einen Gott verehren. Erforderlich dafür sei freilich, das versteht sich, ein Akt des Glaubens in das, was (in der Handlung) geschieht. Beide Schlussfolgerungen hängen von der Anerkennung ab, dass auch andere Religionen in ihren Schriften, Symbolen, Ritualen und Institutionen eine heilswirksame Begegnung von Gott und Mensch fördern. Der Geist Gottes, der in ihnen wirkt, macht eine solche Begegnung Gottes mit den Menschen möglich.

Von einer solchen Perspektive aus lässt sich die Meinung vertreten, dass die Gottheiten anderer Religionen nur unterschiedliche Manifestationen des einen Gottes sind. Sie sind keine bloßen Idole, sondern wirkliche Vermittlungsinstanzen. Sie sind nicht bloß verschiedene „Namen" ein und derselben Wirklichkeit. Sie sind vielmehr Verwirklichungen in der Geschichte und Kultur eines Volkes. Sie vergegenwärtigen Interventionen Gottes in dessen Geschichte. Die Menschen erzählen von solchen Interventionen und vollziehen sie zu sakralen Zeiten, an

sakralen Orten sowie durch geeignete bildhafte Darstellungen innerlich in ihrem Geist nach. Sie geben dem Absoluten einen Namen und eine Gestalt. Ihre Verehrung gilt nicht etwa diesen Bildern, sondern durch sie dem Absoluten, das sie darstellen und vermitteln. Wenn wir also auf die vielen Religionen in der Welt und ihre Gottheiten schauen, dann begegnen wir eigentlich nicht vielen Gottheiten, sondern vielen historischen, kulturellen und religiösen Manifestationen des einen Gottes.

## Ein Gott in vielen Erscheinungsformen

Wird dieses Prinzip der Vielfalt in Einheit auf der Ebene Gottes und seiner Manifestationen einmal anerkannt, dann können wir die Möglichkeit in Erwägung ziehen, dass es auch innerhalb der gleichen religiösen Tradition vielfache Manifestationen Gottes geben kann. Unter den vielen uns bekannten Religionen bietet sich der Hinduismus als eine solche Möglichkeit an. Die *advaita*-Tradition (der Nichtdualität) spricht vom völlig eigenschaftslosen Absoluten, dem Absoluten-ohne-Eigenschaften (*Nirguna Brahman*), und vom Absoluten-mit-Eigenschaften (*Saguna Brahman*). Der *Saguna Brahman* ist die Manifestation des *Nirguna Brahman* und wird mit vielen Eigenschaften ausgestattet. So wird aus Gründen, die jeweils in den Personen, in der Geschichte und der Geographie liegen, eine Vielfalt von Erscheinungsformen möglich. So finden wir bei dem *advaita*-Theologen Sankara schöne religiöse Gesänge für Shiva, Vishnu und Devi (die Göttin).
Saiva Siddhanta ist eine weitere Schule der Nicht-Dualität. In ihrer Tradition nimmt Shiva unter gewissen Umständen, an unterschiedlichen Orten für verschiedene Menschen viele Erscheinungsformen an. Diese finden ihren Ausdruck in den verschiedensten bildhaften Darstellungen, die an ganz unterschiedlichen Orten errichtet werden. Sie alle haben ihre lokalen Geschichten und Gedenkfeiern. Doch immer sind sie nur die vielen Ausdrucksformen bzw. Manifestationen des einen Shiva.
In der Vishnu-Tradition nimmt das Absolute viele *Avatare* bzw. Manifestationen an, um im Kosmos zu verschiedenen historischen Anlässen die Rechtschaffenheit wieder herzustellen. Man spricht traditionell von zehn *Avataren*, wobei der zehnte noch aussteht. Diese *Avatare* werden als Manifestationen des Göttlichen verehrt. Doch der Verehrer zweifelt nicht im geringsten daran, dass sie Manifestationen des einen Gottes - Vishnu - sind. In der Atmosphäre einer solchen Vielzahl von Göttern und Göttinnen in Indien neigt man auf volkstümlicher Ebene dazu, sie als Mitglieder einer einzigen großen, der göttlichen Familie zueinander in Beziehung zu setzen. Die Klugheit der Weisen jedoch würde darauf bestehen, sie seien Manifestationen des einen Absoluten. Die heutige Art und Weise, die Beziehung zwischen den Vielen und dem Einen zu verstehen, hängt von ganz unterschiedlichen philosophischen Weltanschauungen und Voraussetzungen ab. Die allen zugrunde liegende Vorstellung jedoch ist die des Einen-in-Vielem. Von einer solchen Sichtweise her tun sich Hindus leicht, die Gottheiten anderer Religionen in ihr System einzuordnen.

Zu dieser Vision gibt es, wenn auch nur hypothetisch, eine überraschende christliche Parallele. Auf die Frage, ob viele Inkarnationen möglich seien, antwortet Thomas von Aquin:

*„Wer eines kann und nichts anderes, dessen Macht ist beschränkt auf dieses Eine. Die Macht einer göttlichen Person ist aber unendlich und lässt sich nicht auf irgendetwas Geschaffenes beschränken. Also darf man nicht sagen, dass eine göttliche Person nach ihrer Menschwerdung keine andere menschliche Natur mehr annehmen könnte. Es müsste ja sonst den Anschein erwecken, als ob die göttliche Person durch die eine Menschennatur so in Anspruch genommen wäre, dass sie keine andere mehr in sich hineinnehmen könnte. Das ist unmöglich, denn das Ungeschaffene kann vom Geschaffenen nicht umgriffen werden. Ob wir also an die Macht der göttlichen Person denken, aus der die Vereinigung hervorgeht, oder an die Person selbst, die das Ziel der Vereinigung ist, - so müssen wir zugeben, dass die göttliche Person außer der einmal angenommenen Menschennatur noch eine zweite mit sich vereinigen könnte."*[7]

Heute glauben wir nur an die eine Inkarnation des göttlichen Wortes im Menschen Jesus. Da der gesamte Kosmos am Ostergeheimnis Anteil hat, besteht für weitere Inkarnationen keine Notwendigkeit. Dennoch sind im Prinzip andere Inkarnationen möglich. Wenn jede Inkarnation nach dem Modell Jesu als gottmenschliche Person gesehen wird, dann ergeben sich viele menschliche Inkarnationen der einen göttlichen Person. Wir würden sie sicher nicht als viele Gottheiten betrachten, sondern als verschiedene Inkarnationen des einen Gottes. Die Einheit Gottes wird von seinen vielen Inkarnationen nicht berührt.

## Schlussüberlegungen

In der Bibel erkennen wir den Geist Gottes als das Prinzip von Freiheit und Pluralität, das von menschlichen historischen Strukturen nicht beschränkt wird. Wenn auch das Neue Testament nur von den vielen Zungen und Gnadengaben spricht, beruft sich die Kirche heute auf die Gegenwart und das Wirken des Geistes, um den Pluralismus von Religionen zu verstehen. Doch einen Pluralismus von Religionen zu akzeptieren heißt letztlich nichts anderes als die Verschiedenheit göttlicher Manifestation in den Religionen anzuerkennen, die bloß als Götter angesehen werden. Da Gott nur einer ist, können diese nur unterschiedliche Manifestationen des Einen Absoluten sein.

* Die Bibelzitate in diesem Aufsatz folgen der Übersetzung der *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006, die den Intentionen des Autors besser entspricht (Anm. d. Red.)

[1] Vgl. die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes. Die Kirche in der Welt von heute*, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966.

[2] Karl Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichren Religionen*, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. V, Freiburg 1962, 136-158.

[3] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Enzyklika *Redemptoris Missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100, Bonn 1990.

[4] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Dialog und Verkündigung - Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi,* Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 102, Bonn 1991, Nr. 29.

[5] Vgl. Duraiswami Simon Amalorpavadass (Hg.), *Research Seminar on Inspiration in Non-Biblical Scriptures,* National Biblical Catechetical and Liturgical Centre (NBCLC), Bangalore 1974; Michael Amaladoss, *The Scriptures of Other Religions: Are They Inspired?,* in: Beyond Dialogue, ATC, Bangalore 2008, 69-78; George Gispert-Sauch, *Vatican II and the Use of Indian Scriptures,* in: Jacob Kavunkal (Hg.), Theological Explorations, Indian Society for Promoting Christian Knowledge, Delhi 2008, 35-48.

[6] Vgl. Paul Puthanangady (Hg.) *Sharing Worship. Communicatio in Sacris,* NBCLC, Bangalore 1988.

[7] Thomas von Aquin, *Summa theologiae* III, q. 3, a. 7: *„RESPONDEO dicendum quod id quod potest in unum et non in amplius, habet potentiam limitatam ad unum. Potentia autem divinae personae est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum quod persona divina ita assumpserit unam naturam humanam quod non potuerit assumere aliam. Videretur enim ex hoc sequi quod personalitas diviae naturae esset ita comprehensa per unam humanam naturam quod ad ejus personalitatem alia assumi non possit. Quod est impossibile: non enim increatum a creato comprehendi potest. Patet ergo quod, sive consideremus personam divinam secundam virtutem, quae est principium unionis; sive secundum suam personalitatem, quae est terminus unionis. Oportet dicere quod persona divina, praeter naturam humanam quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere."* Deutsch: *Die Menschwerdung Christi,* in: Katholischer Akademikerverband (Hg.), Die deutsche Thomas-Ausgabe, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Band 25, Graz 1934, 104.

Aus dem Englischen Übersetzt von Franz Schmalz

# Befreien ohne auszugrenzen – vereinen ohne Identität zu erzwingen

Erik Borgman

Die Bibel und ebenso der Koran halten unmissverständlich fest, dass wir nur *einen* Gott anbeten sollen. Abram/Abraham/Ibrahim - Schlüsselfigur und exemplarisch Glaubender für Judentum, Christentum und Islam - verlässt sein Land, seine Verwandtschaft und sein Vaterhaus, antwortet so auf Gottes Wort und

macht sich auf den Weg in das Land, das Gott ihm zu zeigen verspricht (Gen 12,1). Auf diese Weise bezeugt er den unbedingten und ausschließlichen Glauben an die Selbstoffenbarung des transzendenten Gottes.

Unsere gegenwärtige Situation, die manchmal „postmodern" genannt wird, scheint in gewisser Weise die Rückkehr jener Götter zu erleben, die Abraham einst hinter sich gelassen oder - wie die Ibrahim-Geschichte im Koran erzählt - zertrümmert hat (Sure 21,58). So meinte bereits der Soziologe Max Weber, in der modernen, vernunftbestimmten Welt, die in seinen Augen gewissermaßen ein Produkt des Monotheismus war, würden die Götter des Polytheismus zurückkehren und uns heimsuchen.[1] Gewiss kann man darauf mit Kulturkritik reagieren und fordern, sich an die Tradition zu halten. Aber das wäre vielleicht eine zu oberflächliche Reaktion. Schließlich analysierte der Ägyptologe Jan Assmann den Monotheismus als eine Strategie, die Gott überall verbannt, um allein den Autoritäten der monotheistischen Religion das Monopol zu lassen, Gottes Gegenwart zu repräsentieren. Was ist davon zu halten?

Die christliche Theologie ist nach Assmann untrennbar verbunden mit dieser monotheistischen Logik. Sie ziele darauf, falsche Götter, die angeblich überall sind, zu entlarven und den Gott der eigenen Tradition als den wahren und einzigen darzustellen. Dies bezeichnet Assmann als die dem Monotheismus innewohnende Gewalt, deren er sich entledigen muss, wenn er seine Glaubwürdigkeit wiedererlangen will. Nach Assmanns Einschätzung ist dies aber unmöglich, ohne zugleich den Monotheismus selbst aufzugeben.[2]

Assmanns Kritik ist von aktueller Bedeutung, denn die Behauptung, einen befreienden Gott zu verkündigen, kann von der christlichen Tradition nicht glaubwürdig vertreten werden, solange sie es nötig hat, Menschen zum Schweigen zu bringen und deren Erfahrungen und Ausdrucksweisen des Religiösen von vornherein als irrelevant oder theologisch und moralisch falsch zu bezeichnen. Wenn die Theologie den Anspruch hat, dem Protest der Ausgegrenzten und Leidenden eine Stimme gegen ihre Ausgrenzung und ihre Leiden zu geben, dann darf sie sich nicht selbst auf Ausgrenzung und auf jene Leiden gründen, die damit einhergehen. Zugleich aber beruht gerade dieses Argument auf einem Kriterium, das als universal gilt: Der wahre Gott kann Repression nicht billigen. Das aber scheint mir genau das zu sein, was gemeint ist mit dem Wort: „Höre, Israel! JHWH ist unser Gott, JHWH ist einzig. Und du sollst JHWH, unseren Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft" (Dtn 6,4f). Es ist das Bekenntnis, dass nur der befreiende Gott, der im Exodus aus Ägypten offenbar wurde, der Anbetung würdig ist. Dieser befreiende Gott wird sich am Ende als der Gott des Himmels und der Erde erweisen.

## Verschiedene Weisen, den einen wahren Gott zu vermissen

Genau in diesem Sinn stellt Johann Baptist Metz die Bedeutung von Gottes Einheit und Einzigkeit heraus. Für Metz ist Gott „entweder ein Menschheitsthema, oder er ist überhaupt kein Thema". Universalistisch sein sollte die Gottesrede aber nicht aufgrund einer abstrakten philosophischen Idee, wonach der wahre Gott notwendig ein einziger sei, sondern aufgrund der Universalität des Leidens, das allein auf dem Wege universaler Befreiung erlöst werden kann.[3] Der springende Punkt ist dabei, dass *alle* Tränen abgewischt werden müssen, wie es zweimal im Buch der Offenbarung versprochen ist (7,17; 21,4). In meinen Augen eröffnet dies Möglichkeiten für eine nicht-exklusive Vorstellung von Gottes Einzigkeit. Und genau die brauchen wir, um der biblischen Tradition treu zu bleiben.

Es ist detailliert gezeigt worden, dass das biblische Bekenntnis zu Gott als dem Einen-und-Einzigen sich grundlegend von dem unterscheidet, was gemeinhin unter „Monotheismus" verstanden wird: nämlich die theoretische Einsicht, dass es nur einen Gott gibt und logischerweise nur geben kann. Die Vorstellung eines „biblischen Monotheismus" ist deshalb in hohem Maße ein modernes Missverständnis.[4] Doch was bedeutet dies für die Systematische Theologie? Tiemo Rainer Peters, ein Schüler von Metz, nannte die Politische Theologie seines Mentors eine „Theologie des vermissten Gottes"[5]. Ich halte das für einen sehr geglückten Ausdruck - und nicht nur, um Metz' Projekt zu benennen. Die biblische Tradition verkündigt die Gegenwart Gottes bei den Menschen, die Gott vermissen, Gott suchen, nach Gott und Gottes erlösender Gegenwart schreien. Die Geschichte, von der wir ein Teil sind, zeigt deutlich, dass Gott unsere menschliche Sehnsucht noch nicht erfüllt hat und deshalb auch nicht unstrittig gegenwärtig ist, nicht einmal in Jesus Christus und seiner Geschichte. Das trifft exakt die Bedeutung von Inkarnation und *kenosis:* Gott akzeptierte die Bedingungen, unter denen sein Erlösungswerk niemals unzweideutig wahrgenommen wird. Gemäß Metz' Politischer Theologie heißt Erinnerung an das Leiden Jesu, an seinen Tod und seine Auferstehung in dieser Situation: die unüberbrückbare Kluft offenzuhalten zwischen unserer tatsäch-

*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. Im Dienst der niederländischen Dominikaner untersuchte er die historischen Hintergründe und die aktuelle Bedeutung der Theologie von Edward Schillebeeckx und war bis 2007 Direktor am Heyendaal Instituut der Radboud-Universität Nimwegen, einem interdisziplinären Forschungsinstitut 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 „Religion und Erbe" in Heft 2/2009. Anschrift: Departement Religiewetenschappen en theologie, Kamer D 146, Postbus 90153, NL-5000 LE Tilburg, Niederlande. E-Mail: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl.*

lichen Geschichte und der befreienden Heiligkeit von Gottes Namen, dem die ganze Erde ein neues Lied singen wird, wenn er universell offenbar wird. Vom Gekreuzigten als *kenotischer* Inkarnation der Gegenwart Gottes zu sprechen bedeutet somit, gegenüber jedem Offenbarwerden dieser Kluft zu bekennen, dass es zugleich die paradoxe Gegenwart von Gottes Heilswillen offenbart.[6] Mit anderen, noch paradoxeren Worten: Gott ist *einer* und *universal* und *einzig*, denn Gott ist gegenwärtig in allen *unterschiedlichen* Spuren der Sehnsucht und Hoffnung auf Erlösung, in all ihrer *Vielfalt* und ihrem *Pluralismus*. Gottes Einheit kann nicht begrifflich gefasst werden, doch ist sie gegenwärtig und verborgen in den vielfältigen Erfahrungen des Vermissens einer umfassenden Befreiung, für die nach der christlichen Tradition Gottes Gegenwart steht.

Theologisch gesprochen gehören wir - angesichts der Verwundbarkeit unserer Körper und der Gewalt in unserer Welt - bereits dem Gott der Erlösung zu und sind von diesem Gott abhängig. Aber wenn diese Zugehörigkeit Bedeutung haben soll und wenn diese Abhängigkeit nicht nur ein Zeichen des unabwendbaren Sieges von Tod und Nichtigkeit sein soll, dann muss die Macht Gottes universal, allumfassend sein. Gott muss der Eine-und-Einzige sein, und nichts darf von Gottes Nähe und Gottes Macht ausgegrenzt werden. Das ist vielleicht auch gemeint, wenn die biblische Tradition sich zum Gott der Erlösung als dem Einen und Einzigen bekennt, der sein endgültiges Urteil unter den Göttern fällt - so jedenfalls lese ich Psalm 82. Mitten unter der überbordenden Vielfalt der Mächte und Gewalten ist Gott verborgen als derjenige, der das abschließende, gerechte Urteil spricht, das universale Erlösung und Offenbarung bedeutet (vgl. Kol 2,15).

## Die plurale Offenbarung Gottes als des Einen-und-Einzigen

Mit anderen Worten: Die Offenbarung Gottes als des Einen-und-Einzigen ist geschichtlich, denn Inkarnation und *kenosis* bedeuten, dass Gott mit der Geschichte verbunden ist. Der Schmerz des Gott-Vermissens offenbart Gottes Gegenwart und Nähe. Der jüdische Philosoph Peter Ochs hat diesen Gedanken mit der christlichen Gottesvorstellung der Trinität in Verbindung gebracht.[7] In seinen Augen zeigt die christliche Tradition mit der Rede von der Trinität, dass sie eine lebendige Religion ist. Die Rede von Gott, der in Jesus dem Gesalbten offenbar wird, erwächst immer aus der Gegenwart des Heiligen Geistes, der die Menschen wieder und wieder neue, unerwartete und noch nie dagewesene Spuren jenes Gottes erleben lässt, der in Jesus offenbar wurde. Für Ochs hat das jüdische Nachdenken über die Beziehung zwischen Gott, Gesetz (*Tora*) und dem Volk des Bundes eine ähnliche Struktur wie das christliche Nachdenken über die Beziehung zwischen Gottes Gegenwart als Vater, Sohn und Geist. Religion eröffnet einen Raum für das Leben in der Konfrontation mit der Ungewissheit, Zerbrechlichkeit und Unkontrollierbarkeit der Existenz. Im christlichen Verständnis ergibt sich das aus der Nähe des Geistes Gottes, der Himmel und Erde geschaffen

hat als Raum für ein gutes Leben, der sich in Jesu menschliche und tödliche Geschichte hinein entäußert hat und Fleisch geworden ist in einem Körper, der litt und starb, weil die real existierende Welt in keinem denkbaren Sinn ein solcher Raum ist. Der Geist erschließt in unserer anscheinend geschlossenen und eindeutig tödlichen Welt wieder neues Leben, auf immer neue und unerwartete Weise.

Der katholisch-hinduistische Philosoph und Theologe Raimundo Panikkar hat auf die Undurchsichtigkeit und Undurchdringlichkeit der Gegenwart des Geistes hingewiesen, wenn man sie im dargelegten Sinn versteht.[8] Die Verbindung zwischen dem, was wir als Spuren Gottes hier und jetzt erfahren, und Jesu Leben, Tod und Auferstehung ist oftmals unklar und bleibt im Verborgenen. Nach Panikkar sollte dies jedoch nicht zur Zurückweisung dieser Erfahrungen führen - im Namen einer vermeintlichen Identität der christlichen Kirche oder des Gottes, zu dem sie sich bekennt und den sie zu repräsentieren berufen ist. Wir sollten uns nicht stärker an die christliche Identität binden als Jesus an die seine. Wie der Apostel schreibt: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich" (Phil 2,5-7). Das heißt in meinen Worten, wir sollten entschieden an der Vorstellung festhalten, dass der Gott Jesu aufgrund dieser Entäußerung auch der Gott des Himmels und der Erde ist, der Gott der Geschichte und jedes einzelnen Menschen persönlich. Solange das Ende der Geschichte noch nicht heraufdämmert, kann der Pluralismus der Ansichten, Erfahrungen und Sehnsüchte nicht reduziert werden, ohne dabei wesentliche Einsichten über Gottes Sein zu eliminieren, die gewonnen werden in der Niedrigkeit des menschlichen Lebens, welches Gott sich in Jesus zu seiner Wohnstatt wählte.

Damit soll keinesfalls gesagt werden, dass wir die Vorstellung von Gottes Einheit aufgeben und mit der gegebenen Pluralität der Offenbarungen des Göttlichen zufrieden sein sollten. Es heißt aber, dass wir nicht wissen, worin genau der Charakter von Gottes Einheit besteht, und dass wir - auf unserem Weg zu ihr - immer noch nach ihr suchen. Das christliche Bekenntnis, dass Gott auf einzigartige Weise in Jesus war und dass Gottes Angesicht in Jesus auf eine Weise zum Vorschein kam, wie sie nicht wieder erreicht oder übertroffen werden kann, schließt nicht ein, dass wir wissen, was das besagt und bedeutet. Der Sinn von Gottes Offenbarung in Jesu Geschichte wird nur klar im weitergehenden Prozess der Konfrontation dessen, was wir zu wissen glauben, mit alten und neuen Erfahrungen, die wir selbst und andere hatten, auch wenn diese einander zu widersprechen scheinen. Oder um es in trinitarischer Sprache zu sagen: Die Einheit von Vater, Sohn und Geist, die die Identität Gottes ausmacht, kann in unserer menschlichen Geschichte nur gekannt werden in der Interaktion zwischen unseren Erfahrungen und Reflexionen der drei göttlichen Hypostasen und den Beziehungen zwischen ihnen.[9] Jede Einsicht, die wir über diese Dinge zum Ausdruck bringen, ist bestenfalls ein Schnappschuss inmitten einer immer weitergehenden Bewegung. Das heißt, wir wissen zwar, was es bedeutet, mit dieser Bewegung verbunden zu sein, die als Bewegung Einheit offenbart, aber wir

wissen nicht, was die Bewegung in ihrer Gesamtheit mit sich bringt, und also auch nicht, worin ihre Einheit besteht.[10]

## Die plurale Gegenwart des einen und einzigen Ziels

Am Ende des Matthäusevangeliums sagt Jesus zu seinen Aposteln: „Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" (28,19). Das ist kein Auftrag, die Menschen einer geschlossenen Ideologie und verordneten Identität zu unterwerfen - als solle die ganze Welt werden, was bekennende Christen bereits sind. Es ist vielmehr ein Auftrag, andere einzuladen, ihr Leben einzusetzen für die Suche danach, was es bedeutet, dass der Gott Jesu der Gott des Himmels und der Erde ist. Und dass dieser Gott darum im Prozess der Einigung unserer Geschichte handelnd gegenwärtig ist, in der Realität der Befreiung. In den Evangelien von Markus und Lukas wird diese Realität der Befreiung „Reich Gottes" genannt, bei Matthäus heißt sie „Himmelreich", bei Johannes „Ewiges Leben", und die Apokalypse spricht von einem „neuen Himmel" und einer „neuen Erde" sowie vom „neuen Jerusalem", das „von Gott her aus dem Himmel herabkommt". In nicht reduzierbarer Vielfalt und unmissverständlicher Einmütigkeit.

[1] Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904/05), in ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen [9]1989, 17-206, hier 203-206.

[2] Siehe bes. Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000; ders., *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

[3] Siehe Johann Baptist Metz, *Theologie versus Polymythie oder: Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in: Odo Marquard u.a. (Hg.), Einheit und Vielheit, Hamburg 1990, 170-186. Vgl. auch ders., *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*, in: ders./Johann Reikerstorfer/Jürgen Werbick, Gottesrede, Münster 1996, 3-20; ders., *Im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten: Anmerkungen zu einem theologisch-politischen Weltprogramm*, in: ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997, Mainz 1997, 197-206.

[4] Für einen Überblick über die alttestamentlichen Forschungen zum Monotheismus vgl. Fritz Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996; Robert Karl Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield 1997; Marie-Theres Wacker, *„Monotheismus" als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft. Erkenntnisse und Interessen*, in: Jürgen Manemann (Hg.), Monotheismus (Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 4), Münster 2002, 50-67.

[5] Tiemo Rainer Peters, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Mainz 1998.

[6] Zu Metz' Christologie vgl. Paulus Budi Kleden, *Christologie in Fragmenten: Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei Johann Baptist Metz*, Münster 2001.

[7] Peter W. Ochs, *Dreifaltigkeit und Judentum*, in: CONCILIUM 39 (2003/4), 433-441; vgl. auch ders., *A Jewish Reading of Trinity, Time and the Church: A Response to the Theology of Robert W. Jenson*, in: Modern Theology 19 (2003), 419-428.

[8] Raimundo Panikkar, *The Jordan, the Tiber, and the Ganges: Three Kairological Moments of*

*Christic Self-Consciousness*, in: John Hick/Paul Knitter (Hg.), The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions, Maryknoll 1987, 89-116.

[9] Thomas von Aquin unterstreicht, dass die Beziehungen menschlicher Personen untereinander akzidentiell sind, während für die göttlichen Personen der Trinität die Beziehungen zu ihrem Wesen gehören. Mit anderen Worten: Gott ist Einer in den trinitarischen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist (*Summa theologiae* I, Q. 39, art. 1). Der Gedanke, dass das Reden von Gott in den Begriffen von Vater, Sohn und Geist bedeutet, dass wir die besondere Einheit Gottes in unserer Geschichte noch gar nicht verstehen, ist der Ausgangspunkt der Reflexionen zur Trinität bei Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*, Bd. III, Gütersloh 1996, 212-235; ders., *Eia, wärn wir da! Eine Utopie*, Gütersloh 1997, 539-566.

[10] Vgl. hierzu auch meinen Artikel *Jesus von Nazaret: der Anfang einer neuen Geschichte*, in: CONCILIUM 44 (2008/3), 322-331.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

concilium

Theologisches Forum

# Karl Rahner – 25 Jahre danach

## Ein Vermächtnis als bleibende Herausforderung

Paul Eppe

Am 30. März 1984 verstarb Karl Rahner in seiner Wahlheimat Innsbruck in jesuitischer Umgebung. Sein Schüler Karl Lehmann rechnet ihn zu den „bahnbrechenden Theologen" des 20. Jahrhunderts.[1] „Freund Metz" spricht in seiner Laudatio zum 70. Geburtstag seines Lehrers von der „mystischen Biographie eines Christenmenschen"[2]. Joseph Ratzinger nennt 1974 Karl Rahners Hauptwerk *Grundkurs des Glaubens* ein „großes Buch", das „über den Wechsel theologischer Moden hinweg denk-würdig und [...] eine Quelle der Inspiration bleiben wird, wenn einmal ein Großteil der heutigen theologischen Produktion vergessen ist."[3]

Das Lebenswerk Rahners ist mit nahezu 5000 Titeln und Wortmeldungen sehr umfangreich. Sein theologisches Denken gleicht vulkanischen Eruptionen, die aus mystischer Tiefe eines gottunmittelbaren Bewusstseins die sprachliche Oberfläche suchen, um sich in transzendental-metaphysischer Reformulierung nicht nur einer christlichen Umwelt mitzuteilen. Diese Transformation geschieht also stets aus subjektiver Selbstbetroffenheit; nie ist Karl Rahner zuerst Beobachter, weshalb er in sich den missionarisch-seelsorgenden Theologen und nicht den neutralen theologischen Wissenschaftler sieht. Aus stetem Blick auf das gottbezogene Menschsein, auf den Menschen als das zentrale theologische Subjekt hat er die anthropologische Wende in der Theologie maßgeblich mitbefördert. Für ihn beginnt alle Theologie beim Menschen. Das bedeutet: Theologie ist nur für den Menschen da.

Ist es nun *25 Jahre danach* stiller um Leben und Werk Karl Rahners geworden? Keineswegs! Was also hat uns dieser große transzendental-mystisch gestimmte Theologe und Promotor des Zweiten Vaticanums (1962-1965) heute noch zu sagen? Zweifellos hat er die zukunftsweisenden Ergebnisse des Konzils, die der Kirche eine neue innere und äußere Dynamik geben sollten, als Peritus des Wiener Kardinals König wesentlich mitgedacht und mitgeprägt. Auch an einer konsequenten praktischen Umsetzung arbeitete er pionierhaft und mit großem inneren Engagement an vorderster Front mit. Sein bleibendes Vermächtnis drückt sich also mittelbar im Konzilsergebnis aus, das - summarisch betrachtet - wesentlich ein gewandeltes Kirchen- und Weltverständnis beinhaltet: Die Kirchenversammlung wird sich erstmals ihrer Aufgabe und ihres Auftrags als Weltkirche voll bewusst. Sie wendet sich öffnend der realen Welt zu. Sie beginnt aber auch zu bedenken, dass Gott weder biblisch-dogmatisch noch erkenntnismetaphysisch näher bestimmbar ist (*deus semper maior*), dass also das von Rahner immer wieder genannte „absolute und unbegreifliche Geheimnis" im Zentrum aller Gottsuche steht. Die vormals überwiegend dokrinäre lehramtliche Kirche redet nun in verhältnismäßig milden Tönen im Sinne Rahners von der Universalität des Heils für alle Menschen guten Willens und jeden Glaubens. Rahner spricht nach Konzilsende denn auch erkennbar euphorisch „vom Beginn eines Beginns", vom Anfang also eines Neubeginns, doch er weiß auch: „Es wird lange dauern, bis die Kirche, der das Zweite Vatikanische Konzil geschenkt wurde, eine Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils werden wird."[4] Wie recht er damals hatte: Die Kirche steht auch heute erst am Anfang des konziliaren Umsetzungsprozesses und es scheint unter dem gegenwärtigen Pontifikat sogar ungewiss, ob sie ihn überhaupt ernsthaft in Angriff nehmen wird. Nicht nur das. Es ist vor allem nach der vatikanischen Instruktion *Donum Vitae* (1987) die Meinung zu hören, die Amtskirche habe bereits den Rückwärtsgang eingelegt (z.B. in der Liturgiereform). Zu allem Überfluss - und wohl auch gegen den Geist des Konzils - hat nun Benedikt XVI. einen Holocaust-Leugner im Bischofsamt rehabilitiert. Auch die folgenden Dementis auf die weltweit empfundenen vatikanischen Irrungen und Wirrungen hinterlassen Nachdenklichkeit. Was also ist geblieben von Rahners Euphorie um ein neues, nachkonziliares Theologiedenken, von einem weltoffenen Heilsdenken also, das alle Menschen umfassen soll. Blenden wir hierzu kurz die gedanklichen Eckpunkte ein, ohne die Rahners theologisches Denken in Konzilsnähe nicht verständlich ist.

In seiner Analytik des Menschseins (*Geist in Welt*) bringt er es philosophisch auf den Punkt: Der Mensch ist sich selbst eine Frage. Es ist ihm „eine Not", nach Gott zu fragen. Er kommt erst als Glaubender zu sich selbst, schreibt er in seinem seinsmetaphysischen Erstwerk *Geist in Welt*. Rahner versteht allerdings unter „Geist in Welt" letztlich immer „Gott in Welt". Die sich hieraus ergebende Grundannahme begleitet sein ganzes späteres Lebenswerk: Gott ist für jedermann vernehmbar, auch wenn er schweigt, sagt er in *Hörer des Wortes*. Und in diesem Vernehmen Gottes - auch wenn er schweigt - liegt seine offenbarende Selbstmitteilung an den Menschen begründet. Sie ist für ihn „die eigentliche und einzige

Mitte des Christentums und seiner Botschaft [...]"[5]. Das theozentrierte und gottunmittelbare Denken wird erst viel später im *Grundkurs des Glaubens* mit einer speziellen Gnadentheologie und transzendentalen Christologie, mit Jesus Christus als „Heilsmittler" zu einem „Begriff des Christentums" verschmolzen, den Karl Rahner auf der Grundlage *gläubigen Vernunftdenkens* entwirft. Seine Theologie ist besonders wegen der Menschwerdung Gottes „in Ewigkeit Anthropologie". Sie zielt auf eine anthropologische Verortung biblischer Offenbarung, spaltet aber - wie Joseph Kardinal Ratzinger 1978 tiefgründig bemerkt - letztlich in eine *Theologie erster und zweiter Hand.*[6] Man kann auch sagen: Rahner spricht von Selbstmitteilung Gottes an die menschliche Kreatur als individuelle Grund- oder Ausgangsoffenbarung; die biblisch-dogmatische Offenbarung verleiht der ersteren sozusagen eschatologische Sinnhaftigkeit. So kann er seinem Ordensvater Ignatius in einer Rede „an einen Jesuiten von heute" auch in den Mund legen: „Seid ihr eigentlich nie darüber erschrocken, dass [...] meine Mystik [...] mir eine solche Gewissheit des Glaubens gegeben [hat], dass er auch unerschütterlich bliebe, wenn es keine Heilige Schrift gäbe?"[7] Es kann also kaum verwundern, dass eine solche paradigmatische „Verschiebung" theologischer Horizonte auch die grundsätzliche Kritik seitens des römischen Lehramtes auf den Plan ruft: Rahners theologischer Methodenwechsel unterläuft das lehramtliche Fundament wie auch die Kirche in ihrem Selbstverständnis. Rahner denkt zwar mit dem Konzil, aber er denkt bereits weit über das Konzil hinaus. Davon soll hier nicht näher die Rede sein, sondern davon, was er uns heute noch zu sagen hat.

Dazu blicken wir auf den historischen Ausgangspunkt: Karl Rahner steht mit seinem theologisch-philosophischen Denken am Anfang einer Epoche, die Gottes Dasein zwar nicht beweisen, aber ebenso wenig in Abrede stellen kann. Es ist ein Weg, der etwa über Kant, Nietzsche und Heidegger einerseits und Schleiermacher, Kierkegaard und die „nouvelle théologie" andererseits in die anthropologische Wende theologischen Denkens führt. Muss Kant noch das Wissen aufheben, um für den Glauben Platz zu schaffen, fragt Nietzsche nach dem *Tode Gottes* eher ratlos, wer nun den leeren Horizont ausfüllen wird, und kann Heidegger das Nichts am Ende auch nicht „nichten", so ist Rahners *Glaubenstheologie* immer zuerst theologische Anthropologie; sie ist als „übernatürliches Existential" wesensursprünglich im Menschsein grundgelegt, und zwar in der Weise selbst erfahrenen Glaubens, sodass sie den Menschen unmittelbar „angeht". Das heißt: Gott ist im Denken des Menschen - bewusst oder unbewusst - immer schon mitgenannt. Dabei wird das „Gott mit uns" wörtlich reflektiert und interpretiert. Nur so sind Rahners Theologumena vom „übernatürlichen Existential" des Menschen und vom „anonymen Christentum" verständlich, die ja beide auf die unmittelbare Gottbezogenheit des Menschen abheben. Karl Rahner beschreibt in dieser Denkspur so etwas wie eine globale *civitas dei,* in der die christliche Bibelbotschaft die transzendental-mystisch erfahrene Selbstoffenbarung (Selbstmitteilung) Gottes an den Menschen umschreibt bzw. interpretiert.

Die ökumenische Relevanz dieser theologischen Anthropologie ist deutlich. Rahner hat denn auch von diesem Grundgedanken aus nicht nur für die Einheit der

christlichen Kirchen auf meist einsamen Pfaden bis zur Erschöpfung gekämpft, sondern auch dem „Gott" anderer Religionen sympathisches Interesse bezeugt. Er spricht im *Grundkurs des Glaubens* sogar von „Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen" wie auch von der „suchenden ‚memoria' jedes Glaubens"[8], die sich immer auf den absoluten Heilsbringer richtet. Aus dieser fundamentaltheologischen Perspektive ist der transzendente Gott immer das „absolute und unbegreifliche Geheimnis", das zwar erfahren werden kann, das aber zu begreifen einem Menschen nicht einmal in analoger Weise möglich ist.

Es spricht in der Tat einiges dafür, dass eine solche Erkenntnisvorstellung nur im Wege transzendental-mystischen Theologiedenkens zu gewinnen ist, das einen universellen Alleinstellungsanspruch im Glauben wie auch enge dogmatische Glaubensaussagen hinter sich lassen kann. Wenn Papst Benedikt XVI. in seiner Regensburger Rede (2006) eine Erweiterung des Vernunftbegriffs anmahnt, dann könnte im transzendental-theologischen Gottdenken Rahners *der* Schlüssel liegen. Die Verlautbarungen des Zweiten Vaticanums über die Gewissens- und Religionsfreiheit (GS 16f., DH) laden im übrigen zum Weiterdenken in diese Richtung ein. Die kirchenamtliche Theologie bleibt so aufgefordert, auf dem Wege *gläubigen Vernunftdenkens* sehr viel mutiger voranzuschreiten. Die *Kirche als gesellschaftliche Institution sui generis* steht nicht über, sondern in der Welt. Ihr Auftrag kann nach Rahner nur sein, den Heilsweg der Menschen zu fördern und zu begleiten. Sie könnte sich dabei von den konziliaren Aussagen über die Universalität des Heils (GS 22; NA) leiten lassen. Dazu ist sie nicht nur vom Konzilsauftrag her aufgefordert, sondern wird auch von philosophischer Seite ermuntert. Das sollen zwei Beispiele andeuten:

Gianni Vattimo spricht von einer „neuen Empfänglichkeit für das Religiöse", von einer „Wiedergeburt der Religion"[9] und lokalisiert auf die Frage „Gibt es eine Welt ohne Gott?" im Anschluss an Martin Heideggers *Sein und Zeit* im „schwachen Denken" das Einfallstor für säkularisiertes postmodernes Gottdenken *Jenseits des Christentums.*[10] Er stellt am Schluss die wohl rhetorisch gemeinte Frage, „ob es hier nicht bedeutende Hinweise darauf gibt, das Bemühen der Philosophie um Überwindung des metaphysischen Objektivismus positiver und produktiver mit der Suche nach einer Auffassung des Christentums zu verbinden, die auf der Ebene der Dogmen wie auf der Ebene der Ethik endlich in der Lage wäre, das eigene ökumenische Bewusstsein auch und vor allem als Hören auf die neue - postmoderne - Epoche des Seins zu denken."

*Der Autor*

*Dr. Dr. Paul Eppe wurde 1937 in Greven als zweites von sechs Kindern geboren. Nach einer Lehre zum Industriekaufmann und der Reifeprüfung an einem Abendgymnasium studierte er zunächst Betriebswirtschaftslehre an der Universität in Münster und wurde dort 1972 zum Dr. rer. pol. promoviert. Nach einer mehr als 30-jährigen überwiegend leitenden Berufstätigkeit im Bank- und Bausparwesen studierte er ab 1996 Theologie und Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Diese promovierte ihn 2008 zum Dr. theol. mit dem Thema „Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie – Aufbruch oder Abbruch?" Paul Eppe ist verheiratet und hat zwei erwachsene Söhne.*
*Anschrift: Droste-zu-Senden-Str. 26, 48308 Senden.*
*E-Mail: paul.eppe@t-online.de.*

Vom religiös musikalischen Gianni Vattimo nun ein Blick zum religiös unmusikalischen Jürgen Habermas, der beispielsweise in seiner gesellschafts- und staatsphilosophischen Aufsatzsammlung *Zwischen Naturalismus und Religion*[11] davon spricht, dass das Toleranzprinzip vor allem auch im religiösen Bereich ein unverzichtbares staatstragendes und -erhaltendes Grundprinzip ist. Toleranz in diesem Sinne bedeutet, dass Naturalismus und Religion, Wissen und Glaube sich im gesellschaftspolitischen Umfeld gegenseitig reflektieren, relativieren (säkularisieren) und begrenzen müssen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer säkularisierenden Anpassung mit Rücksicht auf ein funktionierendes demokratisches Staatswesen - und auch aus der Einsicht, dass sich Glauben und Wissen, Vernunft und Religion zur Vermeidung eigener Selbstüberschätzung gegenseitig regulieren müssen. Von hier aus also wird aus zeitgenössischem philosophischem Denken heraus auf den fundamentalen gesellschaftspolitischen und kulturellen Stellenwert von Religion und Glaube verwiesen. Trifft sich dieses Denken - sozusagen im Umkehrschluss - nicht grundsätzlich mit den säkularen bzw. weltoffenen Intentionen Rahners und auch des Zweiten Vaticanums, wonach Gott seit Schöpfungsbeginn immer schon (als Gott in Welt) den Heilsweg der Menschen begleitet?

Karl Rahner hat als Seelsorger immer darauf hingewiesen, dass Theologie nie Selbstzweck ist und sich selbst genügen darf. Sie hat stets einem Glauben zu dienen, den der Mensch verstehen, in Freiheit annehmen und nach dem er sein Leben ausrichten kann. Insoweit moniert er auch heute eine weithin anzutreffende *Glaubensvergessenheit* der Theologie. Gefragt ist nach ihm der weltoffene Blick einer weltoffenen Kirche, die ihren heilsfördernden Auftrag als Wegbegleitung des Menschen im Sinne einer „Hilfe zur Selbsthilfe" versteht. Deshalb würde er der römischen Kirchenleitung auch *25 Jahre danach* empfehlen, sich ihrer *dienenden Aufgabe* in der Welt von heute bewusster zu stellen. Denn nach ihm hat Gott selbst den Menschen immer schon angesprochen - im Glauben oder in der Anonymität gelebten Lebens.

[1] Karl Lehmann, *Karl Rahner,* in: H. Vorgrimler/R.v.d. Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen, Freiburg i. Br. 1970, 143-176.

[2] Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft,* Mainz 1977, Exkurs: Theologie als Biographie, 195-203

[3] Joseph Ratzinger, *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens,* in: ThRv 74 (1978), 177-186.

[4] Karl Rahner, *Das Konzil - ein neuer Beginn* (Festvortrag München 1965), Freiburg i. Br. 1966.

[5] Karl Rahner, *Erfahrungen eines katholischen Theologen,* in: K. Lehmann (Hg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen, Freiburg i. Br. 1984, 105-119, 109f.

[6] Joseph Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen,* in: J. B. Metz u.a. (Hg.), Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Bd. II, Freiburg i. Br. 1964, 287-305.

[7] Karl Rahner, *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute,* in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. XV, 373-408.

[8] Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums,* Freiburg i. Br. 1984, 303-312.

[9] Gianni Vattimo, *Glauben - Philosophieren*, Stuttgart 1997, bes. 7-18.

[10] Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, Ulm 2004.

[11] Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, insb. 258ff.



# Der Monotheismus und die Sprache der Gewalt

## Die theologische Debatte über Jan Assmanns Buch *Moses der Ägypter*

Rosino Gibellini

Die Debatte über Gott hat eine lange Geschichte in der westlichen Philosophie.[1] In ihrer letzten und jüngsten Phase, die gegen Ende des 20. Jahrhunderts eröffnet wurde, hat sie Gestalt angenommen als Kritik am biblischen, christlichen und islamischen Monotheismus und als Vorschlag, eine Form von Polytheismus wieder zur Geltung zu bringen. Anlass dazu gab die Veröffentlichung des Buches *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge 1997) des in Heidelberg lehrenden Ägyptologen Jan Assmann. Ein Jahr später folgte die deutsche Fassung, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (München/Wien 1998), worauf Übersetzungen in die wichtigsten internationalen Sprachen folgten, die anhand der verbesserten deutschen Fassung gefertigt wurden.[2]

Assmann legt keine historische Rekonstruktion der Gestalt des Mose[3] vor, sondern eine Mnemohistorie, d.h. eine Wiedergewinnung der Gestalt des Mose, wie sie im Gedächtnis des Okzidents weiterlebt. Diese Gestalt als Erfinder des Monotheismus ist vorwiegend bestimmt vom biblischen Buch Exodus. Indem der biblische Mose das aber tut, übernimmt er die ägyptische Revolution Amenophis' IV., der sich selbst Echnaton nannte und im 14. Jahrhundert vor Christus eine monotheistische Religion begründete, die dann nach seinem Tod wieder abgeschafft wurde. Sie war Ausdruck einer Krise des Polytheismus in der Antike. Assmanns These nimmt einige Intuitionen wieder auf, über die Sigmund Freud in seinem Werk *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1934/1938) geschrieben hatte. Demnach sei Mose kein Hebräer, sondern ein vornehmer Ägypter gewesen, ein eifriger Gefolgsmann des monotheistischen Glaubens, den der Pharao Amenophis IV. um das Jahr 1350 v. Chr. als Staatsreligion eingeführt

hatte, die aber dann umgearbeitet und auf die symbolische Gestalt des Mose des Buches Exodus fokalisiert worden sei. Der ägyptische Mose wird so zum Mose des Buches Exodus, und der Mose des Exodus ist es, der den Monotheismus in die westliche Kultur einführt. Der Pharao Amenophis löste in der Religionsgeschichte eine Revolution aus: Er führte den streng monotheistischen Kult des Sonnengottes ein, den er Aton nannte, und so veränderte er das ganze kulturelle System Ägyptens, das polytheistisch war. Die Revolution Amenophis' IV., Echnatons, wurde aber nach seinem Tod rückgängig gemacht, und Ägypten übernahm „glücklicherweise" wieder den Polytheismus, und zwar in Gestalt eines „Kosmotheismus", der die vielfältigen Mächte der Natur vergöttlicht. Der biblische Mose setzt dem „Kosmotheismus" als Audruck des ägyptischen Polytheismus (der von Echnaton abgeschafft, aber schon bald wieder in seine alten Rechte eingesetzt wurde) den strengen Monotheismus entgegen, der gekennzeichnet ist von dem, was Assmann die „Mosaische Unterscheidung" nennt, nämlich die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, zwischen wahrer und falscher Religion. Dies war eine Unterscheidung, die dem Polytheismus unbekannt war. Diese Unterscheidung geht zurück auf Echnaton, aber sie hatte sich nicht durchgesetzt. Es war der biblische Mose, der dem Westen den Monotheismus auferlegt, weswegen die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, die man eigentlich die „Unterscheidung Echnatons" nennen könnte, heute mit Recht „die Mosaische Unterscheidung" genannt werden kann.[4]

Die Analyse Assmanns wird ganz und gar aus dem Gegensatz zwischen Polytheismus als Kosmotheismus einerseits und Monotheismus andererseits entwickelt. Die monotheistische Religion des Mose wird eingeführt im Zeichen des Gebotes „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben" (Ex 20,3; Dtn 5,7) und fungiert als Gegenreligion zum Polytheismus. Der Polytheismus ist pluraler Art; er vergöttlicht die vielfältige Verschiedenheit der Kräfte der Natur; er ist eine Naturreligion; er ist ein Kosmotheismus, insofern er alles vergöttlicht. Die Götter des Polytheismus/Kosmotheismus konnten von einer Kultur in eine andere übersetzt werden: „Der Sonnengott der einen Religion ließ sich leicht dem Sonnengott der anderen Religion gleichsetzen, und so weiter. Aufgrund dieser funktionalen Äquivalenz ließen sich Götternamen verschiedener Religionen übersetzen. [...] Den antiken Polytheismen war der Begriff einer wahren Religion vollkommen fremd. Die Götter fremder Religionen galten nicht als falsch und fiktiv, sondern in vielen Fällen als die eigenen Götter unter anderen Namen."[5] Die Götter des Polytheismus sind aufgrund dieser Übersetzbarkeit international: „Die Fälle der *interpretatio Latina* griechischer Gottheiten und der *interpretatio Graeca* ägyptischer Gottheiten sind wohlbekannt. [...] So entwickelte sich im Rahmen des Völkerrechts eine Art interkultureller Theologie."[6]

Der Monotheismus, der vom Mose des Buches Exodus eingeführt wurde, fungiert als Gegenreligion, insofern er die „mosaische Unterscheidung" einführt, nämlich das Kriterium des Wahren und des Falschen, das den polytheistischen Religionen unbekannt war. Kraft dieses Kriteriums kann er den Polytheismus als Heidentum, als Idololatrie, als falsche Religion stigmatisieren und so das Prinzip der reli-

giösen Gewaltanwendung einführen. Der Polytheismus ist inklusivistisch, der Monotheismus ist exklusivistisch. Der Polytheismus war weltlich und optimistisch; der Monotheismus ist intolerant und gewalttätig. Mit der Mosaischen Unterscheidung verbunden ist auch der Begriff der Sünde, der im Gegensatz steht mit „dem moralischen Optimismus, ‚der sein Brot mit Freuden isst'"[7]. „Von Ägypten aus betrachtet sieht es so aus, als sei mit der Mosaischen Unterscheidung die Sünde in die Welt gekommen. Vielleicht liegt darin das wichtigste Motiv, die Mosaische Unterscheidung in Frage zu stellen."[8]

Einer der ersten und häufigsten Einwände gegen das Werk Assmanns besteht darin, sich auf die historische Rekonstruktion zu berufen, während Assmann sich nicht an die Fakten, sondern an die Mnemohistorie hält, die keine Geschichte der Fakten ist, sondern eine Geschichte der *Erinnerung* an die Fakten. Assmann selbst ist sich dessen bewusst. In einer späteren Schrift, in der er auf seine These zurückkommt, zitiert er den Einwand von Peter Schäfer: „Wenn er so etwas liest, muss der Leser sich fühlen wie der Hase in der Geschichte vom Hasen und dem Igel. Jedes Mal, wenn jemand ein Argument gegen seine historische Konstruktion vorbringt, schreit Assmann: ‚Ich bin schon da! Das weiß ich ja auch sehr gut, aber ich rede ja nicht von Geschichte, sondern von Geschichte der Erinnerung'."[9] Mit diesen Worten will der Kritiker offenbar unterstellen, dass das Werk Assmanns zwar eine gute Dokumentation enthält, aber auch der Ergänzung durch andere Disziplinen wie durch die Religionsgeschichte und die Bibelexegese bedarf.

Im Blick auf die Bibelexegese muss man auf die aufmerksame Analyse des Alttestamentlers Erich Zenger hinweisen.[10] Er erkennt an, dass das Buch Assmanns „eine radikale Anfrage an die Bibel" und „eine heilsame Provokation"[11] für den Diskurs der Bibelwissenschaft über den Monotheismus ist. Dieser Diskurs müsse der postmodernen Mentalität größere Aufmerksamkeit schenken und sensibler werden für das pluralistische Denken. Der Bibelwissenschaftler macht aber zwei kritische Bemerkungen: „Assmann überschätzt die Friedfertigkeit des Polytheismus."[12] Die Kriege der großen Reiche seien mit der besonderen Hilfe ihrer Götter geführt worden. Und außerdem: „Assmann unterschätzt die ‚Leistungsfähigkeit' des Monotheismus."[13] Die dokumentierte Gewalt ist vor allem dem christlichen und islamischen Monotheismus zuzuschreiben und kann nicht minimalisiert werden, aber der Bibelwissenschaftler bestreitet, dass die Gewalt „*per se*" dem

*Der Autor*

*Rosino Gibellini, Dr. theol. (Universität Gregoriana, Rom) und Dr. phil. (Katholische Universität Mailand), ist literarischer Leiter des Verlags Editrice Queriniana in Brescia. Er ist 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 hat Studien verfasst zu Teilhard de Chardin, Moltmann und Pannenberg. Veröffentlichungen u.a.: La teologia del XX secolo (6. erw. Auflage 2007); Dio nella filosofia del Novecento (als Mitherausgeber, ²2004); Prospettive teologiche per il XXI secolo (²2006). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Das Jesus-Buch des Papstes im Widerstreit der Interpretationen" in Heft 3/2008. Anschrift: Editrice Queriniana, Via Ferrari 75, I-25123 Brescia (BS), Italien. E-Mail: direzione@queriniana.it.*

biblischen Monotheismus innewohne. Man müsse die Mosaische Unterscheidung tiefer und in ihrem Kontext verstehen, da sie in erster Linie nicht zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, sondern zwischen Freiheit und Sklaverei getroffen werde. Der Gott des Exodus bewirke Widerstand gegen die Sklaverei und führe in die Freiheit. Zur Bestätigung dafür könne man hier daran erinnern, wie die Theologie der Befreiung das Buch Exodus verstanden habe, das für sie den biblischen *topos* ihres Diskurses darstelle.[14]

Für Jürgen Moltmann, der nach Pannenberg ein „neues trinitarisches Denken"[15] in die Theologie eingeführt hat, darf der Begriff „Monotheismus" nicht in diese Debatte eingeführt werden, und zwar wegen seiner Vieldeutigkeit, da ja schon der Begriff „Theismus" vieldeutig sei. Dieser Begriff könne sowohl einen Monotheismus, einen Henotheismus, einen politischen Theismus oder einen Panentheismus meinen. Aber das Problem bleibt bestehen: Von welchem Gott ist die Rede? Der Begriff kommt aus der Zeit der Aufklärung: Hume benützt ihn, um die herrschende Religion der Perser zu beschreiben, also im Sinn eines politischen Monotheismus, der als Urmonotheismus eine lange historische, politische, philosophische und religiöse Geschichte hat.

Der Monotheismus des Buches Exodus ist ein Monotheismus des Bundes und der *shechinâ*, die nichts gemein hat mit dem pharaonischen Monotheismus: „Vergleicht man die göttliche Einwohnung unter den Israeliten mit dem Schöpfer des Himmels und der Erde, dann muss man entweder mit Abraham Heschel von einem bipolaren Gottesbegriff oder mit Franz Rosenzweig von einer inneren Selbsunterscheidung Gottes sprechen. Der Eine Gott, den Israel bekennt, ist dann ein in sich differenzierter Gott."[16]

Die Christen sprechen sodann von einem „trinitarischen Monotheismus", aber wenn man in das Zentrum des Christentums gelangt, findet man dort die Person und das Evangelium des Christus. Der Gott Jesu Christi aber ist nicht der Monarch, der Gott der Mächtigen, sondern „der Gott der kleinen Leute", der in die Gemeinschaft mit Gott einführt. Die neue Erfahrung des Lebens wirke im Christentum auf ebenso befreiende Weise wie die Erfahrung des Exodus in Israel: „Ist es dort die Befreiung von der ägyptischen Theokratie, so ist es hier die Befreiung von den gottlosen Mächten des Todes. Mit Recht nannte Hegel das Christentum ‚die Religion der Freiheit'."[17]

Assmanns These wird aufmerksam geprüft von dem in Münster lehrenden Theologen Jürgen Werbick.[18] Nach ihm übernimmt die Postmoderne den Polytheismus als Metapher des toleranten Pluralismus der vielfältigen Ansichten vom Leben (im Sinne Nietzsches) gegen die vom Monotheismus beanspruchte absolute Geltung. Für Assmann ist die Wahrheit unheilbar monotheistisch, während unsere demokratischen Kulturen pluralistisch sind. Man muss anerkennen, dass die Wahrheit des Gottes des Monotheismus zum monotheistischen Wahrheitsfanatismus führen kann, aber in diesem Falle handelte es sich, um es mit einem von Eckhard Nordhofen geprägten Ausdruck zu sagen, um einen „usurpatorischen Monotheismus".[19] Wenn man aber in bibeltheologischem Sinne von der Wahrheit Gottes spricht, so bezieht sich diese auf die Wahrheit über den Menschen

(Irenäus: *Gloria Dei vivens homo*) und auf seine Bestimmung, und so aktiviert diese gegen die Mächte des Bösen und der Entmenschlichung. Der gesamte Weg, den die christliche Theologie des 20. Jahrhunderts durchlaufen hat, zeigt - wenn sie in ihren Grundlinien betrachtet wird -, dass sie sich zur Verteidigung und zum Dienst des „Humanum" eingesetzt hat.[20]

Assmann weiß um die kritischen Einwände, die von den Theologen gegen seine These erhoben worden sind. Er schreibt: „Meine These ist auf einen lebhaften und wiederholten Widerstand seitens der Theologen gestoßen, und sogar Papst Benedikt XVI., damals noch Kardinal, hat sie der Ehre einer Diskussion gewürdigt, die, um die Wahrheit zu sagen, ziemlich korrekt und großzügig war."[21] Ratzinger kommt sofort auf den Kern der These Assmanns zu sprechen, nämlich auf die „Mosaische Unterscheidung". Und unter Bezugnahme auf die griechische Philosophie schlägt er vor, diese „die Mosaisch-sokratische Unterscheidung"[22] zu nennen: „Eines ist daran sicher ganz richtig gesehen: Die Frage nach dem Wahren und die Frage nach dem Guten sind nicht voneinander zu trennen. Wenn das Wahre nicht mehr erkennbar und vom Unwahren nicht mehr unterscheidbar ist, so wird auch das Gute unerkennbar; die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen verliert ihren Grund."[23] Von hier aus folgt dann die Kritik an der von Assmann vorgeschlagenen Lösung einer „Rückkehr zum ägyptischen Pluralismus" in Form des spinozistischen „*Deus sive natura*", aber auch eine theologische Lektion über die Einwurzelung der Freiheit (als des von der Moderne verfolgten Ideals) in der Wahrheit unseres Menschseins.[24]

Dies sind Einwände, die den Autor von *Moses der Ägypter* nachdenklich gemacht haben. In seinen letzten Publikationen hat er seine These besser kontextualisiert: Heute, mehr als zweitausend Jahre später, sei „es wichtig sich klarzumachen, dass die Gewalt dem Monotheismus nicht als eine notwendige Konsequenz eingeschrieben ist. [...] Das semantische Dynamit, das in den heiligen Texten der monotheistischen Religionen steckt, zündet in den Händen nicht der Gläubigen, sondern der Fundamentalisten, denen es um politische Macht geht und die sich der religiösen Gewaltmotive bedienen, um die Massen hinter sich zu bringen."[25] Und außerdem schlägt er vor, über die Unterscheidungen (die Mosaische Unterscheidung eingeschlossen) hinauszugehen, um die Weisheit der „Tiefenreligion" wieder zu entdecken: „Es ist die Weisheit, von der Menschen wie Mendelssohn und Lessing oder im 19. Jahrhundert Albert Schweitzer, der Mahatma Gandhi und Rabindranath Tagore geprägt waren, die wieder zu voller Geltung gebracht werden muss."[26]

[1] Vgl. Jürgen Werbick, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg u.a. 2007.

[2] Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998.

[3] Vgl. Eckart Otto, *Mose. Geschichte und Legende*, München 2006.

[4] Jan Assmann, *Moses der Ägypter*, aaO., 17-20. (Anm. d. Übersetzers: Vgl. auch das später erschienene Werk von Jan Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.)

[5] Assmann, *Moses der Ägypter*, aaO., 19f.

[6] Ebd., 73-75.

[7] Ebd., 280.

[8] Ebd.

[9] Jan Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Bologna 2007, 53 und 141, Anmerkung.

[10] Erich Zenger, *Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von J. Assmann*, in: Herder Korrespondenz 55 (2001), 186-191.

[11] Ebd., 187.

[12] Ebd., 189.

[13] Ebd.,

[14] Vgl. Rosino Gibellini, *The Liberation Theology Debate*, London 1987; italienische Ausgabe: *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Brescia 1986.

[15] Zit. in Jürgen Moltmann, *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, Gütersloh 2006.

[16] Jürgen Moltmann, *Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs*, in: ders., „Sein Name ist Gerechtigkeit". Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre, Gütersloh 2008, 89.

[17] Ebd. 98f.

[18] Jürgen Werbick, *Absolutistischer Eingottglaube? Befreiende Vielfalt des Polytheismus?* In: Thomas Söding (Hg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus, in: Quaestiones disputatae 196, Freiburg/Basel/Wien 2003, 142-175. Vgl. auch Klaus Müller, *Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, aaO., 176-213.

[19] Vgl. Jürgen Werbick, *Absolutistischer Eingottglaube?*, aaO., 169.

[20] Vgl. Rosino Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992 (vermehrte Auflage $^{6}$2007).

[21] Jan Assmann, *Non avrai altro Dio*, aaO., 122f., Anm. 9.

[22] Joseph Ratzinger, *Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Brsg. $^{2}$2003, 180.

[23] Ebd., 173.

[24] Ebd., 204.

[25] Jan Assman, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2007, 56f.

[26] Assmann, *Non avrai altro Dio*, aaO., 131.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Der christliche Humanismus Simone Weils

Massimiliano Marianelli

Das Interesse am Denken Simone Weils (1909-1943) stellt auch heute, 100 Jahre nach ihrer Geburt, immer noch eine Herausforderung sowohl für die Kultur als auch für das Christentum dar.

Ohne befürchten zu müssen, dass wir übertreiben, können wir behaupten, dass Simone Weil eine der wichtigsten Gestalten des 20. Jahrhunderts ist. Simone war Schülerin von Alain[1], dem Philosophen und Lehrer zahlreicher französischer Intellektueller des letzten Jahrhunderts. Sie arbeitete als Lehrerin an Lyzeen und als Gewerkschafterin.

Als Feindin jeder Form von Totalitarismus und zutiefst kritisch eingestellt gegen jede Idololatrie, wandte sie sich gegen die von ihr so genannten „Tagträumer", Menschen, die bereit waren, alles zu tun, jedes beliebige Verbrechen zu begehen, um ihren eigenen Traum zu verwirklichen.

Simone war Fabrikarbeiterin gewesen, hatte am spanischen Bürgerkrieg teilgenommen und emigrierte dann nach Amerika, weil sie jüdischer Herkunft war, wenn sie auch, wie sie mehrfach betont hat, in Distanz zur jüdischen Kultur und Tradition lebte. Später ließ sie sich in London nieder und engagierte sich dort in der französischen Widerstandsbewegung. Ebendort in England starb sie 1943, von Lungentuberkulose befallen, im Sanatorium von Ashford.

Die Gestalt Simones entzieht sich, wie Attilio Danese und Giulia Paola Di Niccoli betonen, jeder Einordnung in bestimmte Kategorien, sie ist ein Stein des Anstoßes für die Ideologien, für die gegensätzlichen Maximalisten, für die Verfallserscheinungen der postmodernen Kultur. Als Kommunistin und Antikommunistin, Pazifistin und Kämpferin, Intellektuelle und Arbeiterin übt Simone durch das Zeugnis ihrer interkulturellen und interreligiösen Berufung eine entschiedene Faszination aus auf Menschen westlicher und östlicher Kultur. „Ich würde die Wahrheit verraten, das heißt: den Aspekt der Wahrheit, der meiner Wahrnehmung zugänglich ist, wenn ich die Stelle verließe, an der ich mich seit meiner Geburt befinde, an jenem Schnittpunkt des Christentums mit allem, was es nicht ist."[2]

## Der Mensch

Für Simone Weil steht „der Mensch", der von ihr schon immer in einem ontologisch-relationalen Kontext betrachtet wurde, im Mittelpunkt. In diesem Kontext, unter dem Vorzeichen eines erneuerten Humanismus und einer erneuerten anthropologischen Konzeption, findet sich der Mensch in der Situation, nur eine einzige wirklich befreiende und heilsame Wahl treffen zu können: ob er „seine eigene Liebe mit den Wirklichkeiten hier auf Erden verbinden will oder nicht". In Weils Anthropologie fällt - vor allem in der letzten Phase ihres kurzen Lebens - das starke Band auf, das Freiheit und Heil, Freiheit und freudige Selbstverwirklichung des Menschen vereinigt. Bezeichnend ist diesbezüglich schon der Titel einer Arbeit von Maria Clara Bingemer (der brasilianischen Theologin, die am internationalen Weil-Kongress im Dezember 2008 in Teramo teilgenommen hatte): *Simone Weil: Quando a palavra è acção e paixão* [Wenn das Wort Aktion und Leidenschaft ist].

„Ich bin überzeugt", schreibt Weil, „dass das Unglück einerseits und die Freude andererseits, und zwar die Freude als totale Hingabe an die vollkommene Schönheit, beide den Verlust der persönlichen Existenz implizieren und daher die beiden einzigen Schlüssel sind, mit deren Hilfe man in das reine Land eintreten kann, in das Land, in dem man wirklich atmen kann, in das Land des Wirklichen." Das „reine" und „wirkliche" Land ist es, was Weil als die „übernatürliche Dimension" bezeichnet. Für die französische Denkerin erschließt sich die Möglichkeit der Freiheit in jedem Fall auf dem Weg über den Verzicht auf die personale Existenz und die Vernunftgründe des „Ich". Das „Ich" muss dem Anderen den Vortritt lassen und sich bereit finden, ein Nichts aus Liebe zu den anderen zu sein. „Das stumme Mitleid des Vaters für Christus. Dieses Mitleid für sich selbst ist das, was eine reine Seele im Unglück verspürt. Eine reine Seele verspürt das gleiche Mitleid vor dem Unglück der anderen. Die Liebe, die den verlassenen Christus am Kreuz durch einen unendlichen Abstand mit seinem Vater vereint, wohnt in jeder heiligen Seele. Ein Punkt dieser Seele ist andauernd beim Vater."[3]

In diesem Zusammenhang kritisiert Weil offensichtlich die Auffassung, welche die Person als Inhaberin von Rechten auf das Ich und als Subjekt der Verneinung der übernatürlichen Wurzel des gesellschaftlichen Zusammenlebens in den Mittelpunkt stellt. Sie ist überzeugt, dass nur eine von Spiritualität erfüllte Strömung Ursprung jeder großen Zivilisation und eines neuen Humanismus sein kann. In diesem Sinne lässt Weil erkennen, dass sie Gegnerin des Personalismus ist, indem sie zeigt, dass sie „das Unpersönliche" vorzieht. Es bleibt aber in ihrem Denken immer eine konstante Dialektik zwischen diesen beiden Wirklichkeiten. Eben jene Dialektik, die im Mittelpunkt des vom Centro Ricerche Personaliste veranstalteten Kongresses von Teramo stand, ermöglicht es der Person, die Personalismen zu vermeiden; und dem Unpersönlichen ermöglicht sie es, die kalte Neutralität zu vermeiden.

## Die Wahrheit und die Mythen

Ungeachtet der vielfachen Verschiedenheit der Interessen gibt es in der literarischen Produktion Simone Weils immer eine Konstante: Die verschiedenen Aspekte der Wirklichkeit als Ausdrucksformen „der Wahrheit", als „des vom Vater ausgehenden Atemhauchs" wiederzuerkennen. Daher schreibt Simone: „Man soll nicht von einer Liebe zur Wahrheit sprechen, sondern von einem Geist der Wahrheit in der Liebe": Die Wahrheit ist ein Geschenk, das „in der wirklichen und reinen Liebe immer gegenwärtig ist"[4]. Eine solche Wahrheit ist „der Ursprung", die Quelle alles dessen, was man sagt und tut. „Gott ist die Quelle der Wirklichkeit"[5], betont Weil, und deswegen gehen auf diese ursprüngliche Wahrheit alle geistigen Hervorbringungen zurück, die künstlerischen, musikalischen, poetischen Werke und insbesondere die Mythen. Der Mythos ist „der narrative Raum der Beziehung", er ist das Fundament des Weil'schen Beziehungs-Humanismus. Mythen sind Erzählungen, die auf exemplarische Weise und besser als jede andere literarische Gattung den Freuden und Schmerzen Ausdruck verleihen, welche die ganze Menschheit erlebt hat und immer noch erlebt. Sie sind in verschiedenen Formen und Sprachen weitergegeben worden und haben zu tun mit einer gewissen Aktivität des Menschen, und alle miteinander sind sie ein Reflex des Übernatürlichen, des göttlichen Wortes. „Das göttliche Wort", schreibt Simone Weil, „ist das Schweigen Gottes in der Seele. Es ist der Christus in uns." Anderswo, wo sie den Ursprung jeder geistigen Hervorbringung charakterisiert, schreibt sie: „Der laute Ruf Christi und das Schweigen des Vaters bilden zusammen die höchste Harmonie, eine Harmonie, vor der alle Musik eine bloße Imitation ist."

Gerade in den Mythen, die verstanden werden als „narrative Räume der Beziehung", bildet sich das, was meines Erachtens als „Weil'scher universalistischer Humanismus" bezeichnet werden kann. Dieser Humanismus widmet seine Aufmerksamkeit der „Kultur" als konstitutivem Element eines Volkes und einer Menschenbildung. Damit lässt er das Ideal der eigentlich „humanistischen" Kultur wieder aufleben.[6]

Die Kultur aber ist in der Sicht von Simone Weil nicht nur das Produkt der intellektuellen menschlichen Aktivität, die das „geschichtliche Gedächtnis" eines Volkes bildet: In gewisser Weise verweist eben die Kultur auch und vor allem auf eine Gegenwart des Geistes und die Dimension des Heiligen. Es handelt sich um eine Gegenwart, die nicht bloß als ein *„Common Sense"* oder ein universales Bewusstsein gewertet werden darf, sondern richtiger als jenes „einzige und einzigartige Wesen", das für Simone Weil am Ursprung aller Kulturen und Traditionen wirksam ist. Es handelt sich, so könnten wir

*Der Autor*

*Massimiliano Marianelli, Doktor der Philosophie, ist Dozent an der Universität von Perugia und Professor an der Sophia-Universität in Loppiano, Florenz. Sein Spezialgebiet ist das Denken Simone Weils, inbesondere ihr Verständnis des Mythos, worüber er 2003 seine Dissertation abschloss: La metafora ritrovata: miti e simboli nella filosofia di Simone Weil (Rom 2004). Anschrift: Via Carlo Marx, 15, 06016 Lama (PG), Italien. E-Mail: colbi@inwind.it.*

sagen, um die gemeinsame geistige Wurzel, die in allen kulturellen und religiösen Wurzeln vergangener Zeiten auf verborgene Weise wirksam ist.

## Simone und die Kirche

Wie schon auf dem vorausgehenden Internationalen Kongress über Simone Weil, der im September 2007 in Rio de Janeiro stattgefunden hatte, so wurde auch jetzt auf dem neuen Kongress in Teramo ein besonders umstrittener Aspekt des existenziell-spirituellen Lebens von Simone Weil in helles Licht gerückt: Ihr Zögern angesichts der Frage der Taufe. „Simone Weil ist getauft worden", behauptete auf dem Kongress Erik O. Springsted, Professor an der Princeton-Universität und presbyterianischer Pfarrer. „Dies bezeugt ganz eindeutig Simone Deitz, die Freundin, die mit Zustimmung von Simone Weil das Wasser auf ihre Stirn gegossen und dabei die Taufformel der Kirche gesprochen hat."

In mindestens zwei Briefen hatte Simone die Gründe für ihre Weigerung, die Taufe zu empfangen, zum Ausdruck gebracht. „Es ging dabei um die Angst, dadurch einer Gruppe anzugehören, die Kirche eingeschlossen", so Springsted, „denn laut ihr sei das Gefühl des Eingemeindetseins imstande, das Denken und die sittliche Vorstellungskraft auszulöschen."

Erst 1960 begannen sich Gerüchte auszubreiten, die behaupteten, sie sei *in extremis* von einer Person aus dem Laienstand getauft worden. Die Tatsache, dass Simone getauft worden ist, eliminieren aber, wie Attilio Danese mit Recht betont, nicht die früheren Einwände Simones, vor allem die Einwände philosophischer Art, „mit denen sie behauptete, die Forderung der Kirche, gegenüber dem Dogma einen Akt intellektueller Zustimmung als Kriterium der Zulassung zur Taufe zu leisten, sei illegitim. Es gibt keinerlei Grund anzunehmen, sie habe diese Einwände aufgegeben."

Und gerade dieses Thema der schwierigen Beziehung zur katholischen Kirche, die in der Schwebe blieb zwischen den nie besänftigten kritischen Äußerungen und dem, was Weil zu Unrecht oder zu Recht als ihre Berufung zu einer Existenz „auf der Schwelle" betrachtete, wurde auf dem Kongress von Teramo von dem Jesuiten Piersandro Vanzan betont. Er betonte, Simone habe sich entschieden, mit ganzem Herzen und ganzer Geisteskraft Anker zu werfen bei dem eine Einheit bildenden Wesensgrund der großen Religionen und die Dogmen, Institutionen, kirchlichen Gruppierungen und Erklärungen beiseite zu lassen.

Sie empfindet das Bedürfnis, mit Hilfe jener *via negativa*, die auch der Seele, die Gott sucht, geheimnisvoll bleibt, aus dem Göttlichen zu schöpfen. Daher sind die Werke und das Leben Simones eine beunruhigende Herausforderung, nicht nur insofern sie eine radikale und energische Kritik an der modernen Kultur sind, sondern auch insofern sie für die Kirche eine fruchtbare Herausforderung zu möglichen zukünftigen Entwicklungen darstellen.

## Christus und die Samenkörner des göttlichen Wortes

Die Rolle, die Simone Weil im Lauf ihrer intellektuellen und geistlichen Entwicklung den Mythen und den religiösen Traditionen zuerkannt hat, scheint Raum zu lassen für eine Unentschiedenheit in dem, welche Rolle Christus zukommt, und es könnte scheinen, die Denkerin habe geschwankt zwischen der Vorrangstellung Christi gegenüber den anderen Traditionen und dem Vorhandensein anderer Gestalten, die denselben Wert hätten. Diese Uneindeutigkeit ist meines Erachtens überwindbar, wenn man Christus selbst als die Einheit von Vergangenheit und Zukunft betrachtet: Als das göttliche Wort umfasste er in sich die gesamte Geschichte der Menschheit, und die verschiedenen mythischen Gestalten wären dann nichts anderes als seine Vorläufer oder, mit anderen Worten, Samenkörner des göttlichen Wortes. Meines Erachtens ist Christus gerade im religiösen Universalismus Weils, wie ganz deutlich aus ihren letzten Schriften hervorgeht, das einzigartige *metaxý* (das Zwischenglied) im Vollsinne; und wie z.B. Wanda Tommasi hervorhebt, gilt für Simone Weil, dass nur in der gläubigen Annahme des Kreuzes „das Universum wieder Bedeutung gewinnt und seine Qualität als ein Symbolgefüge offenbaren kann".[7] Tatsächlich hat Weil gesagt, dass Christus „mittlere Tür"[8] der Erkenntnis und der Schlüssel zum Begreifen des Universums und der Bestimmung der Menschen sei. „Man versteht das Universum und das Schicksal der Menschen, insbesondere die Auswirkung des Unglücks auf die Seele der Unschuldigen, nur dann wirklich", so schreibt die Denkerin, „wenn man begreift, dass sie, das eine als Kreuz, die anderen als Brüder des gekreuzigten Christus, geschaffen wurden."[9]

Erst wenn wir dank der Teilhabe an der Ikone Christi einmal innerlich umgewandelt sein werden in ebenso viele Mittler, können die Symbole des Universums und die der anderen religiösen Traditionen als Offenbarungen des Göttlichen verstanden werden. Weil schreibt: „Wir müssen Christus nachahmen, denn es ist unsere Berufung, Vermittler zu sein. Vermittler zwischen Gott und der Wirklichkeit, deren eigentliches Gewebe unsere Empfindungen sind. Wie es das eigentliche Sein Gottes ist, gut zu sein - er ist kein Wesen, dem das Gute als Eigenschaft beigefügt wäre, sondern ein absolut reines Gutes -, so ist es das Sein der wahrnehmbaren Welt, wahrnehmbar zu sein."[10]

Christus ist also das Modell der „absoluten Entäußerung", und durch seine Vermittlung ist es möglich, „die wahrnehmbare Welt" und das Absolute in Verbindung miteinander zu bringen. Diese Weil'sche Sicht scheint kompatibel zu sein mit einigen neuesten Ergebnissen des zeitgenössischen theologischen Denkens, das auf eine gewiss mehr artikulierte Weise das Thema „Christus als Vermittler" entfaltet. Vor allem der Theologe Piero Coda sagt dazu: „Durch seinen Kreuzestod, mit dem er die ‚Selbstentäußerung' aus Liebe[11] vollendet, die eröffnet wurde durch die bis zur Selbsthingabe führende Inkarnation, welche auf geheimnisvolle Weise die Erfahrung der Abwesenheit Gottes mit einschließt, offenbart Christus seine Mittlerrolle beim Vater als direkte Beziehung der Men-

schen untereinander und zu Ihm. Dies geschieht durch seinen Abstieg in die Tiefen der *conditio humana,* auch durch das Erleiden der Gottesferne, wodurch er uns in sich einschließt und uns mit ihm identifiziert, indem er seine universale Wirklichkeit als das fleischgewordene Wort Gottes in die Welt der partikulären Wirklichkeiten hineingibt."[12]

Die von Christus bewirkte Erlösung ist für Weil genau jenes Ereignis, das schon vor und noch nach seinem Kommen wirksam ist und der Geschichte und den Erzählungen über die Vergangenheit Sinn verleiht.

Auch vor Christus kann es tatsächlich „erlöste" Gestalten gegeben haben, die in seiner Nachfolge „Vermittler" gewesen sind: reine Wesen, die ihrerseits fähig waren, die Welt zu erlösen, weil sie der „Vermittlung" fähig waren. Und „jede Vermittlung", so schreibt Weil, „ist Gott".[13]

Auf dieselbe Weise kann auch „für diejenigen, die vor und nach Seiner Geburt Christus nachgeahmt haben", die Welt wieder bedeutsam werden, eigentlich und nur indem sie ausgehen von der gelebten Einwurzelung in ihrer eigenen Religion und dank den Mittlern, welche diese ihnen vorstellt. „Simone Weil", schreibt Wanda Tommasi ganz richtig, „ist überzeugt, es sei nicht möglich zu Gott zu kommen, außer durch die enge Pforte, die uns bestimmt ist: Für uns, für den Westen, der früher christlich war und der heute total entchristlicht ist, ist der Weg zum Heiligen und der Weg zu dessen möglicher Rehabilitation einzig und allein der vom Evangelium gewiesene Weg."

Die zentrale Bedeutung der „Einwurzelung" in der eigenen Tradition bedeutet für Weil nicht, die zentrale Rolle Christi zu verleugnen, sondern im Gegenteil, sie ins Unendliche hinein auszuweiten. Er ist für diese Denkerin tatsächlich das „Modell" jeder Mittlergestalt und jeder Mittlerschaft, und er ist, wie schon gezeigt, das Modell, das durch seine Menschwerdung alle, die ihm vorausgegangen und ihm gefolgt sind, erlöst.

Diese Einwurzelung zu schützen, ist eine glänzende Strategie, durch die Weil zweierlei gelingt: einmal die zentrale Rolle Christi als auch die Einzigartigkeit des eigenen Glaubens zu schützen (die eigene Religion und „jede Religion", schreibt Weil, „ist die einzig wahre"); sodann gelingt ihr auch die ökumenische und interreligiöse Öffnung zu anderen Offenbarungen.[14] Die Weil'sche Ontologie, so betont Piero Coda, „die offen ist und von der Themenstellung her frei von allen Vorurteilen seitens Weils, die offen ist für religiöse Sprache in ihren vielfältigen und universalen Ausdrucksformen und zugleich in ihrer entschiedenen Behauptung der christologischen Einzigartigkeit, [... ist ...] eine, wie E. Gabellieri es formuliert, Ontologie der Freiheit und des Geschenks."[15] Durch einen solchen Weg, betont nochmals Piero Coda, „gelangt man - von allem übrigen abgesehen - dahin, den unterscheidenden hermeneutischen Schlüssel zu entziffern, der den gesamten Diskurs der Symbolsprache im Werk Simone Weils regiert: der in Jesus Christus zu finden ist, nicht als einem Symbol unter anderen, sondern als der ‚Realmetapher', in der die Symbolsprache als Ausdrucksform der asymmetrischen Wechselbeziehung zwischen dem Verlangen des Menschen und dem Geschenk der Gnade Gottes letztgültig zu ihrer vollen Wahrheit kommt und so den

Ort der Vermittlung konstituiert, die sich zwischen dem Ewigen und der Zeit vollzieht, und zwar in dem ‚Ein-für-allemal' jenes einzigen und einzigartigen historischen Ereignisses - des Pascha Jesu Christi -, das sich im Heiligen Geist immer aufs neue ereignet und sich der Freiheit gegenwärtig macht, die es aufnimmt und sich - bisweilen nur in dunklem Halbbewusstsein - so zu dem macht, was zu werden es berufen ist."[16]

Der Theologe fährt fort: „Weil nimmt tatsächlich jene Ausblicke des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweg, die von Johannes Paul II. in der prophetischen Ausübung seines Lehramtes mit Worten und Taten[17] wieder aufgenommen wurden, und sie stachelt uns an - wie sie in dem *Brief an einen Ordensmann* schreibt -, den Begriff des Glaubens von Grund auf neu zu denken: Weil das Heil den Menschen auch jenseits der sichtbaren Grenzen der Kirchen erreichen kann[18] und ‚weil es Heil nicht ohne eine neue Geburt, ohne eine innere Erleuchtung, ohne die Gegenwart Christi und des Heiligen Geistes in der Seele gibt'[19]. Das Werk Simone Weils [...] bietet wertvolle Anreize, in diese Richtung aufzubrechen, in der strengsten Treue zu jenem Licht, ‚das jeden Menschen erleuchtet' (Joh 1,9) und das in Jesus Christus Fleisch geworden ist (vgl. Joh 1,14)."

[1] Anm. des Übersetzers: „Alain" war das Pseudonym, unter dem Émile-Auguste Chartier (1868-1951) publizierte.

[2] Simone Weil in ihrem vierten Brief an Pater J.-M. Perrin vom Mai 1942, in: *Das Unglück und die Gottesliebe,* Mit einer Einführung von T.S. Elliot, Deutsche Übersetzung von Friedhelm Kemp, München 1953, [2]1961.

[3] Simone Weil, *Cahiers/Aufzeichnungen,* Bd. IV, München 1998, 67.

[4] Ebd., 178.

[5] Simone Weil, *Cahiers/Aufzeichnungen,* Bd. III, München 1998, 206.

[6] Wir können uns hier insbesondere auf die Humanisten Pico della Mirandola und Nikolaus von Kues berufen.

[7] Wanda Tommasi, *Simone Weil: segni, idoli e simboli,* Mailand 1993, 209.

[8] Weil, *Cahiers/Aufzeichnungen,* Bd. III, aaO., 399.

[9] Ebd. 399f.

[10] Ebd., 49.

[11] Vgl. Phil 2,7.

[12] Piero Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica,* Rom 2003, 468f.

[13] Weil, *Cahiers/Aufzeichnungen,* Bd. III, aaO., 399.

[14] Weil betont nachdrücklich, dass jeder Mystiker seine Beziehung zum Göttlichen in der Sprache seiner eigenen Tradition zum Ausdruck bringt: Die Beziehung zu Gott wird immer in der Form von Ich / Du ausgedrückt, ein Dialog ist nur möglich ausgehend von der Sprache und den Traditionen, innerhalb deren man lebt.

[15] Vgl. Emmanuel Gabellieri, *Etre et Don. Simone Weil et la philosophie,* Löwen/Paris 2003.

[16] Piero Coda, *Vorwort,* in: Massimiliano Marinelli, La Metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil, Rom 2004.

[17] Ich denke hier an den auf Initiative des Papstes 1986 in Assisi veranstalteten Weltgebetstag der Religionen für den Frieden.

[18] Vgl. *Lumen gentium* 16; *Gaudium et spes* 21; *Ad gentes* 7.

[19] Simone Weil, *Lettera a un religioso*, Mailand 1996, 48 (deutsch: *Brief an einen Ordensmann*, zit. in: Angelika Krogmann, Simone Weil, Reinbek bei Hamburg 1984, 115).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Lugo als Präsident: ein zerplatzter Traum?

Margot Bremer

Unsere besondere historische Situation bringt zwei gegensätzliche Tendenzen hervor: Die eine ist die Suche nach neuen Paradigmen, und die andere ist die Gegenreaktion darauf: die Ablehnung von Veränderungen, indem man sich krampfhaft an das Bestehende klammert. Sich inmitten eines epochalen Wandels auf die Suche nach Alternativen zu machen, scheint immer noch leicht zu sein, da man deren Notwendigkeit erkennt. Dennoch stellt es sich keineswegs als leicht heraus, sich inmitten einer Bewegung, die in sich gekehrt ist und sich aus Angst vor der unbekannten Zukunft an Sicherheiten festhält, als Alternative anzubieten. Genau dies ist die Erfahrung Paraguays mit seinem Präsidenten Fernando Lugo, dem ehemaligen Bischof von San Pedro.

## Hoffnungen auf einen Wechsel mit Fernando Lugo

In den 61 Jahren der Herrschaft der Colorado-Partei verkörperte deren letzter Präsident Nicanor Duarte Frutos das Streben nach Macht und Herrschaft, das diese Partei auszeichnete.[1] Am Ende seiner Amtszeit und nachdem sein Versuch gescheitert war, sich wiederwählen zu lassen, bereitete er sich auf seine Kandidatur für das Amt des Senators, des Wahlkampfleiters und des Vorsitzenden seiner Partei vor. Die Kandidatur für das Präsidentenamt überließ er einer Frau: seiner Bildungsministerin, Blanca Ovelar, die entfernt mit ihm verwandt ist. Doch Blanca „zündete nicht". Das war einer der vielen Gründe, warum die Colorado-Partei diesmal verlor.

Innerhalb unserer Bevölkerung war jene Parole für eine Alternative bereits verstummt, die seit dem Jahr 2003 (dem ersten Weltsozialforum in Porto Alegre) im Verlauf der folgenden acht Weltsozialforen beständig ausgerufen wurde wie ein

Jubeljahr: „Eine andere Welt ist möglich". Angesichts eines Drittels der Bevölkerung, das in äußerster Armut lebt, wurde das Schlagwort von einer Gesellschaft, in der alle Platz haben, für viele Paraguayer zum inspirierenden Horizont. Man erkannte bald, dass es für einen wirklichen Wandel nicht genügt, zu den Wahlen zu gehen und seine Stimme abzugeben, sondern dass es darauf ankommt, das eigene Denken zu ändern, alte Schemata und verkrustete Strukturen der „ewigen" Partei zu durchbrechen und neue, demokratischere Strukturen aufzubauen.

Die Bevölkerung hatte ein Recht auf Hoffnung, auf eine Hoffnung, die ihr jahrelang mit dem Argument verwehrt wurde, dass „es so nicht weitergehen darf". Es schien unmöglich, eine andere Partei an die Regierung zu bringen; ein Anhänger der Colorado-Partei zu sein und für sie zu stimmen war gleichbedeutend damit, Paraguayer zu sein[2], für eine andere als die Colorado-Partei zu stimmen wurde als Verrat am Vaterland gewertet; sie war die einzige Partei, die für die Regierung in Frage kam.

Trotz der Erwartungen, die man in einen Wechsel setzte, hatte es den Anschein, als würde es beim Urnengang niemand wagen, die Partei zu wechseln. Bis völlig überraschend und unvorhergesehen ein Kandidat auftauchte, der das Zeug dafür zu haben schien, den Wandel herbeizuführen: Fernando Lugo, der ehemalige Bischof von San Pedro, der ärmsten Region ganz Paraguays.

## Der Sieg Lugos: eine Überraschung

Es kam der Tag, an dem das Volk Paraguays durch die Stimmabgabe deutlich machte, dass es vom traditionellen korrupten System genug hatte. Es brach deutlich mit diesem System und führte einen paradigmatischen Wechsel im Präsidentenamt herbei. Weder die mit viel Geld ausgestattete massive Propaganda in Fernsehen und Radio, noch die Grillparties, der Aufkauf von Personalausweisen für den Wahltag, Gratismedikamente (die vom Institut für Gesundheitsvorsorge gestohlen waren), die Fotomontagen, die Lugo als gefährliche Person darstellten (in der Uniform der FARC), die Mahnungen der Bischöfe, dass Lugo nicht wählbar sei, die Parteihymne und das bunte Halstuch, der Sarg für einen armen Verstorbenen aus der Partei und all diese bunten[3] Strategien, die sich sechs Jahrzehnte lang bewährt hatten, konnten das Volk davon abhalten, Lugo zu wählen. Das Volk war enttäuscht und hatte es satt; es setzte auf Lugo, einen Mann zum Anfassen, einfach, in einem echten Sinn religiös und alternativ. Den Wahlsieg konnte nicht einmal er selbst glauben, geschweige denn, dass die Colorado-Partei ihre Niederlage glauben und akzeptieren konnte.

Einer der ersten Sätze des Wahlsiegers und 47. Präsidenten Paraguays lautete: „Die Demokratie werden wir alle gemeinsam aufbauen." (20. 4. 2008) Diese Worte sprach er in der Nähe des Platzes aus, auf dem neun Jahre zuvor der berühmte paraguayische März (1999) stattgefunden hatte. Damals verloren acht Jugendliche ihr Leben, als sie das zarte Pflänzchen der gerade entstehenden

Demokratie verteidigten. Auf dem Fundament des Blutes dieser Märtyrer des Vaterlandes wollte Lugo zusammen mit den Bürgern Paraguays *unsere* paraguayische Demokratie errichten.

Man muss allerdings klarstellen, dass Lugo die Wahlen nicht nur deshalb gewonnen hat, weil das Volk der sechs Jahrzehnte währenden Regierung der Colorado-Partei überdrüssig war, sondern es lag auch an der Persönlichkeit des neuen Kandidaten Lugo, die anziehend und vielversprechend war: an seiner persönlichen Ausstrahlung, seinem sozialen Engagement, seiner theologischen Einstellung (Theologie der Befreiung), seiner Aufrichtigkeit und Einfachheit, an seinem Kampf als Bischof und schon zuvor (bereits als Theologiestudent) auf der Seite der sozialen Organisationen, seiner Öffnung für alle Schichten der Gesellschaft, obwohl er keiner politischen Partei angehörte. Er tendierte zur Christdemokratie und war erfahren in der Verwaltung einer Diözese, aber darüber hinaus fehlte ihm jede Erfahrung im Bereich öffentlicher Verwaltung, und auch die von ihm ausgesuchten Personen, die die Regierungsmannschaft bilden sollten, konnten keine solche Erfahrung vorweisen. Dazu musste er sich auch noch darauf vorbereiten, „mit dem Gegner zusammenzuleben", denn im Parlament hatten immer noch jene eingefleischten Anhänger der Colorado-Partei die Mehrheit, die sich mit ihrer Niederlage nicht abfinden konnten. Der Handlungsspielraum, um Veränderungen ins Werk zu setzen, war in der Tat nicht sehr groß.

## Wird der Wandel möglich sein?

Nach so vielen Jahren des politischen Desasters waren die Erwartungen, die sich aufgebaut hatten, riesig und äußerst unterschiedlich. Doch wir wissen nur allzu gut, dass die wirklichen Veränderungen zu Hause anfangen. Wir können draußen nicht das sein, was wir drinnen nicht sind. Den Bürgern fehlte diese Vision, sich selbst zu verändern; sie waren es gewohnt, alles von oben her, von irgendeinem neuen Mandatsträger oder Caudillo (*tendotá*) zu erwarten. Dieses neue Bewusstsein davon, dass der Wandel nur dann eintritt, wenn sich *alle,* oder zumindest die meisten, selbst verändern, stellte für den neuen Präsidenten Lugo eine große Herausforderung dar. Zudem war das Volk nach sechs Jahrzehnten einer Nicht-Regierung ungeduldig. Es wollte einen raschen und sichtbaren Wandel erleben und machte sich dabei nicht bewusst, dass es sich hierbei um einen langsamen, organischen und organisierten Prozess handelt.

## Erste symbolische Schritte in Richtung Veränderung

Lugo wurde von Papst Benedikt XVI. in den Laienstand versetzt. Dies bedeutet nicht, dass er auf seine Mitgliedschaft in der Kirche verzichtet hätte. Gerade erst zum Präsidenten gewählt, bekannte er in seiner Antrittsrede im Bewusstsein, dass sein Laienstatus die christliche Taufe zur Grundlage hat: „Dieser Laie, der der Mutter Kirche auf immer dankbar sein wird, wird an seinem solidarischen

Glauben bis ans Ende seines demütigen Lebens festhalten."[4] Leonardo Boff, ein enger Freund Lugos, der mit ihm über die Theologie der Befreiung verbunden ist, erklärte als Gast der Zeremonie vom 15. August 2008, dass sein Freund „sein Amt so ausüben will, dass er den Armen und dem Volk der Guaraní den zentralen Platz einräumt. Er hat klargestellt, dass er aus der Politik nicht sein Lebensziel machen will, sondern nur einen Dienst ausüben möchte."[5]

Ein weiteres Symbol für den Wandel sind Lugos Sandalen, die er seither Tag für Tag trägt. Ein anderes klares Zeichen setzte Lugo einen Monat später, als er ein für alle Mal mit allen pompösen Feierlichkeiten und Demonstrationen der Macht aufräumte, was dazu beitrug, die Verschwendungssucht der Reichen angesichts der Bedürftigkeit der Armen deutlich zu machen. Mit Lugo begann „die Ausübung der Macht unter dem Prinzip der Strenge"[6].

In seiner Antrittsrede beschwor Lugo Träume von einem neuen Paraguay mit tiefreichenden Wurzeln herauf, „den Traum von einer Zukunft mit paraguayischem Profil". Hierfür versprach er, die Vergangenheit zu erforschen und „deren Werte und Zeichen zu entdecken, damit sich in der Semiotik der Zukunft die Motivationen deutlich abzeichnen, die ein Morgen herbeisehnen, das die Errungenschaften wieder in sich aufnimmt und nicht die Irrtümer wiederholt".[7] Er verschaffte einem Wert von Neuem Geltung, der in allen indigenen Kulturen dieser Erde stark verankert ist und den sich die Paraguayer zu eigen gemacht haben, nämlich die Integration; dies ist das genaue Gegenteil des Neoliberalismus, der sozusagen der Weltmeister der Ausgrenzung ist. Kraftvoll und mutig erklärte Lugo: „Wir wollen ein Paraguay, in dem sich *alle* entfalten können."[8] Er rief die Geschichte seit der Unabhängigkeit im Jahr 1811 in Erinnerung und beschwor die Utopie von José Gaspar Rodríguez de Francia, seinem persönlichen Vorbild für das Präsidentenamt, herauf. Er forderte dazu auf, sich auf dessen Traum zu besinnen und ihn „ausgehend von der Wertvorstellung der Solidarität, der sozialen Gleichheit und unserer gemeinsamen Identität" neu zu entwerfen. Er erinnerte auch an die López, um „jenen Wert der Regierungen wiederzuerlangen, die Aufrichtigkeit und Disziplin als das höchste Opfer für das Vaterland miteinander vereinten". Er stellte die heutige Situation eindringlich als Kairos dar, als den entscheidenden Augenblick, an dem es möglich ist, ein neues Paraguay zu errichten, wenn nur ein jeder sein Scherflein dazu beiträgt: „Heute ist es an der Zeit, nach vorne zu schauen und gemeinsam mutig am Entwurf für die Zukunft Paraguays zu arbeiten, keine Kraft zu vergeuden, die Richtung nicht zu verfehlen, die Träume [...] der Hoffnung nicht aufzugeben,

*Die Autorin*

*Margot Bremer, geboren in Deutschland, gehört dem Orden vom Heiligen Herzen Jesu (RSCJ) an und hat Pädagogik und Theologie studiert. Ihr Lizentiat erwarb sie in Biblischer Theologie an der Universität von Granada, Spanien. Seit 21 Jahren lebt sie in Paraguay, unterrichtet, hält Kurse und Workshops. Seit 17 Jahren arbeitet sie in der Indigenen-Pastoral der paraguayischen Bischofskonferenz als theologische Beraterin. Zugleich absolviert sie ein Fernstudium der Kulturanthropologie an der Polytechnischen Universität von Ecuador und der Universität München. Seit 1989 ist sie auch Mitarbeiterin der Zeitschift „Accion". Anschrift: Calle Tavapy 1825, Barrio Nazareth, Asunción, Paraguay.*

sondern das Samenkorn eines neuen Paraguay zu kultivieren." Es hatte den Anschein, als wollte Lugo die Möglichkeit einer neuen Geschichte auf der mythologischen Grundlage der Guaraní und deren „Suche nach dem Land ohne Übel" entwerfen. Dieser Mythos hat die Kultur Paraguays am stärksten geprägt, doch es ist ihm nie gelungen, die Politik zu bestimmen.

## Erste Schwierigkeiten

Die Initiativen Fernando Lugos, nachdem er zum Präsidenten gewählt worden war, haben wie selten zuvor ein ungewöhnliches Interesse bei den Bürgern geweckt. Zu Beginn konnte man beobachten, dass alle Schritte der von Lugo ausgewählten Regierungsmannschaft an der Hoffnung auf den Wandel und die Kurskorrektur gemessen wurden; demnach sollten diejenigen Merkmale der Macht korrigiert werden, die wir während der neunzehn Jahre andauernden Ära des Übergangs zur Demokratie (1989-2008) hatten.

Ein kleines Zeichen des Wandels war der Amtsverzicht der Verwandten Lugos, die sich für öffentliche Ämter nominieren hatten lassen. Doch das reicht nicht. Die Glaubwürdigkeit Lugos wird an seiner Fähigkeit gemessen, die Situation des Landes zu verändern, besonders hinsichtlich der Gerechtigkeit und einer gleichen Verteilung des Reichtums sowie der Verteidigung des natürlichen Erbes.

Die paraguayische Bevölkerung wurde sich nach und nach dessen bewusst, dass Fernando Lugo ohne die Unterstützung der Bürger wenig oder nichts vermag. Fernando war für die Bürger eine Person gewesen, der man vertrauen kann. Er ist ein Mann der Kirche, er ist nicht korrupt; er weist nicht jene Karriere des typischen Berufspolitikers und jenes Streben nach Ämtern auf wie seine Vorgänger.

Es ist nicht überraschend, dass Lugo sich vielen Schwierigkeiten stellen muss, besonders vonseiten der Oligarchie, die nicht die gleiche Alternative anstrebt.

Ein Beispiel dafür stellt die Besetzung der Ministerien dar. Hier waren Lugo die Hände gebunden, da er keine eigene Partei hinter sich hat. Die Bereiche, denen die größte Bedeutung zukommt (Grundbesitz, öffentliche Bauarbeiten, Ackerbau und Viehzucht, Industrie und Handel, Inneres, Bildung, Gesundheit, Staatskanzlei), verblieben in den Händen der konservativsten Kräfte (mit Ausnahme von Grundbesitz, Inneres und Gesundheit). Die Bereiche von geringerem Gewicht konnten hingegen progressivere Leute für sich beanspruchen, die das Vertrauen Lugos genossen (Soziales, Frauen, Kinder, Jugend). Damit schrumpften die Hoffnungen auf einen wirklichen Wandel erheblich. Doch alles wird davon abhängen, wie Lugo mit dieser Situation umgeht.

Die Presse und die übrigen Medien befinden sich fast alle in den Händen der Feinde der neuen Exekutive, und das erschwert den ersehnten Wandel enorm. Sie sind von der Opposition bezahlt und manipulieren die Nachrichten, betonen das Nebensächliche, machen sich über die kleinen Fehler des Präsidenten lustig, versehen die offiziellen Informationen mit Kommentaren, die nie zugunsten Lu-

gos, sondern stets gegen ihn ausfallen.[9] So ist die neue Regierung jeglicher Art von Angriffen vonseiten der Medien ausgesetzt.
Lugo hat keine Partei, die ihm den Rücken stärken könnte. Er gewann die Wahlen ohne eigene Partei mit Hilfe der „Alianca Patriótica para el Cambio" (APC, Patriotisches Bündnis für den Wandel), die sich aus der traditionellen Oppositionspartei, der PLRA (Partido Liberal Radical Auténtico, wahre radikalliberale Partei), den Oviedisten (Anhänger von Lino Oviedo), aus einem Flügel der Colorado-Partei und anderen kleinen Oppositionsparteien sowie sozialen Bewegungen zusammensetzte. In Paraguay bedeuten Bündnisschlüsse jedoch, anteilsmäßig Macht abzutreten, und darüber hinaus ist bekannt, dass das Gedächtnis innerhalb der Vorstellungswelt der Paraguayer keine wichtige Rolle spielt. Der junge Soziologe Diego Segovia meint: „Die Gefahr besteht darin, dass die von den Wahlergebnissen (20. April 2008) ausgehende Energie im Strohfeuer der ausgelösten Euphorie verpufft. Wenn das passiert, dann wird alles wieder zur Normalität zurückkehren, so wie der Wechsel des Dirigenten die intellektuelle und moralische Unzulänglichkeit der Musiker, aus denen das Orchester besteht, nicht behebt."[10] Die einzige Unterstützung, mit der Lugo rechnen kann, ist die vonseiten der sozialen Bewegungen und der Bürger im Allgemeinen.

## Ein schmerzvolles Ostern

In der diesjährigen Karwoche schlug die Nachricht von einer Vaterschaft Lugos wie eine Bombe ein. Gleich am darauffolgenden Montag reagierte er, indem er sich zu seinem Sohn bekannte. Für uns, die wir ihm als integrem Mann und echter Alternative zu allen früheren Politikern des Landes vertraut hatten, war dies nicht leicht zu akzeptieren. In noch einem anderen Sinn durchlebten wir ein „schmerzvolles Ostern"[11]: Eine Gruppe von jungen Jesuiten brachte ihre Enttäuschung in einem offenen Brief zum Ausdruck und erklärte darin: „Angesichts der Anerkennung der Vaterschaft und der darauffolgenden Anschuldigungen stellten sich bei uns Mutlosigkeit und Misstrauen ein, die anfängliche Empörung wich der Scham, und in uns tauchte eine Reihe von Fragen hinsichtlich dessen auf, ob der Präsident imstande wäre, das gegebene Wort zu halten [...] Im sozialen Bereich und in Angelegenheiten des ganzen Landes hatte es den Anschein, als würden der gesamte bisher zurückgelegte Weg und alle Träume von Veränderung des Landes mit einem Schlag zunichte gemacht."[12] Der Fall löste weltweit einen Sturm von entrüsteten Veröffentlichungen aus, da man dergleichen von einem Mann der Kirche, einem Bischof und zum Zölibat verpflichteten Ordensmann nicht erwartet hat. Insbesondere das Spektrum, das der katholischen Kirche angehört, litt am meisten Schaden. Das Volk hingegen reagierte anders darauf. Man kannte das bereits von so vielen anderen Priestern und Ordensleuten, ja sogar Bischöfen und betrachtete dies einfach als Schwäche, die in keiner Weise an die Übeltaten der vorherigen Präsidenten heranreichte.
Die Presse und die übrigen Medien fanden in diesem Skandal den besten Ansatz-

punkt, um die moralische Autorität Lugos öffentlich zu untergraben. Auf ungebührliche Weise, höhnisch, zynisch und beleidigend bauschten sie diese Tatsache aus dem Privatleben des Präsidenten auf. Doch eine daraufhin durchgeführte Umfrage zeigte, dass die Popularität des Präsidenten nicht so abgenommen hatte, wie es sich die Paparazzi erhofft hatten. Alles in allem hat die Presse seither ein Argument mehr an der Hand, um die Fehler des Präsidenten aufzuspüren und sich darauf zu verlegen, diese als die einzige Wahrheit über Lugo zu verbreiten.

Seit Ostern 2009 bombardieren die Medien Lugo unablässig mit Mutmaßungen und unbegründeten Verdächtigungen über weitere Kinder. Das tun sie jedoch auf abstoßende, kindische und polemische Weise und benehmen sich dabei wie Analphabeten einer höheren Journalistenschule. Sie suchen nach dem Splitter im Auge des anderen und übersehen dabei den Balken im Auge derer, die sie dafür bezahlen.

Gott sei Dank ist der Effekt das genaue Gegenteil dessen, was sie erreichen wollten. Das Volk, das voller Respekt und besser erzogen ist, ist von ihrer Sprache angeekelt. Die Leute vertiefen und erneuern ihre Parteinahme für Lugo jeden Tag bewusster.

Lugo gewinnt inmitten dieser „Unbilden" langsam und beständig an Stärke. Und dies überzeugt das paraguayische Volk, das ihm alle Ungeschicklichkeiten verzeiht, die die Presse als politische Unfähigkeit des Präsidenten darstellen will. Das sehr religiöse paraguayische Volk setzt auf Lugo als einen Mann des Glaubens. Die Jesuitenstudenten haben diese Glaubenserfahrung Lugos gut erfasst, wenn sie sagen: „Die Menschen, die stark im Glauben und stark in ihrem Engagement sind, lassen sich nicht beirren, auch wenn sie erschüttert werden und Prügel beziehen."[13]

## Widerstand gegen den Wandel

Die Bürger setzen auf ihren gewählten Präsidenten weiterhin ihr Vertrauen. Sie haben keine Zweifel an seiner Aufrichtigkeit, trotz der internen Konflikte mit dem Vizepräsidenten, trotz des Rückzugs der PLRA aus dem Bündnis, trotz all der kleinen Widersprüche. Lugo steht dem Volk weiter nahe, er verfolgt weiter seine guten Absichten, auch wenn er auf diplomatischer Ebene aufgrund von fehlender politischer Erfahrung ungeschickt agiert. Er befindet sich in einem Lernprozess.

Inmitten der Finanzkrise und während sich die konservativen Kräfte zusammenschließen, behält Lugo den Kurs in Richtung Wandel bei. Pascual Rubiani, ein Unternehmer und Publizist, kommentiert dies vorausschauend: „Erfolgreich eine Situation wirtschaftlicher Rezession zu beherrschen wird vielleicht die wichtigste Herausforderung der Regierung Lugo bilden [...] Das Regierungshandeln, das einen friedlichen und geordneten Wandel innerhalb der Institutionen herbeiführt, wird die Fähigkeit unseres Präsidenten zu politischen Verhandlungen auf die Probe stellen."[14] Nach dem von den Wahlen herbeigeführten Wandel

muss nun der politische Wandel kommen. Doch bei all dem dürfen wir nicht vergessen, dass dieser Wandel nicht von Lugo allein her kommt, sondern dass dies in den Händen aller Bürger liegt.

Der Widerstand gegen den Wandel innerhalb der Oligarchie nimmt von Tag zu Tag deutlicher Gestalt an. Die größte weltweite Finanzkrise seit 1929 („schwarzer Freitag") löst bei der kleinen Minderheit von Geldbesitzern die Furcht aus, ihr Vermögen zu verlieren. Dies bewegt sie dazu, einen rechten Kurs beizubehalten. Lugo werfen sie besonders gern vor, dass er den Schulterschluss mit linken lateinamerikanischen Präsidenten suche. Die Verwirklichung eines progressiven Kurses wird von seinen Feinden als linksradikal gedeutet, unter anderem wegen seiner Parteinahme für die Armen. Diese stellt eine große Bedrohung für sie dar. Sie fragen sich: „Wird Lugo eine Neuverteilung der Güter nach sozialistischem Vorbild vornehmen? Wird er Gesetze oder politische Entscheidungen auf den Weg bringen, die den illegalen Reichtum, an den sie sich während der Ära der Colorado-Partei, in der sie völlige Straffreiheit genossen, gewöhnt haben, beschneiden? Andere wiederum, die aus dem Unternehmerlager, aus dem Handel, aus dem öffentlichen Dienst und Fachberufen kommen, widersetzen sich dem Wandel, weil sie Angst haben, die Richter nicht mehr kaufen zu können, um so dem Gesetz zu entgehen. Sie waren es, die sich der Steuer auf das persönliche Einkommen, der gerechtesten aller Steuern, widersetzten. Deshalb versucht man auch zu erreichen, dass der oberste Gerichtshof nicht unabhängig und glaubwürdig wird, denn er „begünstigt" sie.

Es ist klar, dass hinter diesem Widerstand gegen den Wandel Gruppeninteressen und persönliche Interessen stehen, die in Lugo den Feind sehen, der im Streben nach mehr sozialer Gleichheit ihre kleinen „Besitzstände" zerstören will. Um diese kleinliche und mittelmäßige Haltung zu verschleiern, beschuldigen sie Lugo, nichts zu tun und ineffizient zu sein, und treten so als die politisch Fordernden auf. Ihre Kritik ist bitter, hart und destruktiv, in keiner Hinsicht konstruktiv, womit sie zeigen, dass sie am Aufbau eines neuen Paraguay nicht mitwirken wollen.

Ich möchte hier an den ständigen Hinweis Lugos erinnern, dass der Wandel, das heißt der Aufbau einer echten Demokratie, sich unter *allen* vollziehen muss. Dies setzt einen unabdingbaren Wandel der Geisteshaltung des gesamten paraguayischen Volkes voraus: Dieser besteht in der Dekonstruktion von Paradigmen, die von vorherigen Regierungen etabliert worden sind, und in der Schaffung neuer politischer Paradigmen. Bei einem politischen und gesellschaftlichen Wandel muss überdies Klarheit darüber herrschen, was man verändern will, und man muss anhand der erzielten Ergebnisse die Resonanz dieses Wandels im Volk abschätzen. Wir wissen auch, dass bedeutende strukturelle Veränderungen notwendigerweise mit Veränderungen im Verhalten eines Volkes einhergehen müssen, das politische Modelle der Abwesenheit von Regierungshandeln, Fahrlässigkeit, Korruption und Betrug erlebt hat. Im Lauf der Jahrzehnte hat dies im Verhalten und den Überlebensstrategien des Volkes seinen Niederschlag gefunden. Dieses paraguayische Volk braucht neben seinem Traum von der Demokratie

auch Bildung, um an ihrem Aufbau mitzuwirken, denn es hatte niemals in seiner Geschichte eine Demokratie. In diesem Sinne verfügt es auch über keine Vorlage, auf die es zurückgreifen könnte. Dies setzt den Erwerb einer alternativen Bildung voraus, in aktiver Teilnahme an Volksbewegungen, um gegen die Korruption und Straffreiheit zu kämpfen, die etabliert, ja sogar legitimiert wurden, sodass „alle im Geheimen, wenn es keine Zeugen gibt, korrupt werden" (José Nicolás Moríngio). Das Volk muss auch lernen, über die möglichen Veränderungen miteinander zu sprechen, ohne einander in einer starren, unveränderlichen Haltung gegenüberzutreten, wie die Leute es normalerweise im Fernsehen bei Parlamentariern sehen. Dies alles bleibt noch eine zu erledigende Aufgabe, damit Lugo zusammen mit dem Volk die erträumte Demokratie ausbauen kann. Deshalb möchte ich der realen Bedrohung des Wandels einen ermutigenden Satz Juan Manuel Faduls, des Bruders des Gründers der Partei „Geliebtes Vaterland", entgegenhalten: „Die Basis und die Unterstützung für Lugo sind unzerstörbar [...] Es ist weder seine [Lugos] Moral noch seine Glaubwürdigkeit, sondern viel mehr als das: seine große Liebe zum Leben und zu den Ärmsten der Armen!"[15]

## Schluss

Diese kleine Rekapitulation der ungewöhnlichen Karriere Lugos bestätigt uns, dass es nicht möglich ist, von Lugo allein, als dem Präsidenten der Republik Paraguay, zu sprechen. Von Lugo sprechen heißt, vom paraguayischen Volk und vom Wandel zu sprechen. Und dies ist möglicherweise das am meisten Herausfordernde und am meisten Demokratische, das er erreicht hat. Das Volk fühlt sich dazu aufgerufen, am Aufbau der ersten echten Demokratie seines Landes mitzuwirken. Mit dieser Bewusstseinsveränderung hat der Wandel bereits begonnen. Das Volk Paraguays sucht in seinem Präsidenten nicht länger einen Messias oder einen traditionellen Caudillo. Die Paraguayer suchen in ihm vielmehr den Menschen Fernando, der sich zusammen mit ihnen dazu verpflichtet hat, dieses Land zu verändern. Für diejenigen, die ihn gewählt haben, ist er „die erste Chance im Leben, ein neues Land aufzubauen"[16]. Lugo ist noch kein geplatzter Traum, das Volk Paraguays setzt sein Vertrauen nach wie vor in ihn.

[1] Die Colorado-Partei ist diejenige Partei, die auch die Diktatur Alfredo Strössners getragen hat. Sie verstand es, sich den demokratischen Spielregeln anzupassen, ohne jedoch wirklich imstande zu sein, sich zu erneuern und ihre arrogante Haltung zugunsten einer demokratischen abzulegen.

[2] Früher waren mehr als die Hälfte der Bevölkerung Anhänger der Colorado-Partei; das hat sich heute wesentlich verändert.

[3] Ein Wortspiel: Der Name der Partei bedeutet „farbenfroh, bunt" (Anm. d. Übers.).

[4] Fernando Lugo bei seiner Antrittsrede am 15. August 2008.

[5] Leonardo Boff in Asunción am 15. August 2008.

[6] Stella Rufinelli im Editorial der Zeitschrift *Accion*, Nr. 287, September 2008, 4.

[7] Fernando Lugo, Antrittsrede, 15. August 2008.

[8] Ebd.

[9] So wurde zum Beispiel im Radio gesagt: „Hören Sie sich diese Lüge des neuen Bildungsministeriums an ...“ Oder in der meistgelesenen Tageszeitung Paraguays wurde ein Foto Lugos auf einer Kawasaki 800 mit der Bildunterschrift versehen: „Lugo führte den Journalisten sein neues Spielzeug vor.“ (ABC Color, 4. 7. 2009, 3).

[10] Diego Segovia, *Aires nuevos y Desafíos grandes*, in: Accion 284 (Juni 2008), 26.

[11] Das ist ein Ausdruck für die grausame Verfolgung der radikal christlichen Landwirtschaftsvereinigungen (*Ligas Agrarias Cristianas del Paraguay*) durch das Strössner-Regime zu Ostern 1973. Vgl. David Hernández, *La herejía de seguir a Jesús. Intrahistoria de las Ligas Agrarias Cristianas del Paraguay*, Madrid 2003.

[12] Jesuitenstudenten Paraguays aus der Gemeinde Ignacio Ellacuría, Stadtviertel Trinidad Asunción, *Aportes y Reflexiones sobre las denuncias contra Lugo*, 28. 4. 2009, 2.

[13] Ebd., 3.

[14] Pascual Rubiani, *Los Desafíos del cambio en Paraguay, Coyuntura Politica*, in: ACCION 291 (Februar 2009), 9.

[15] Ebd.

[16] Ebd., 3.

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

concilium

Buchgespräch

# Eine Oase der kommenden Welt anlegen

*Otto Hermann Pesch: Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung, Ostfildern: Grünewald. Band 1: Die Geschichte der Menschen mit Gott (in zwei Teilbänden), 2008, 1773 S., € 98,00; Band 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen, 2010, ca. 800 S., ca. € 78,00. Beide Bände zusammen im Abonnement: € 154,00.*

*CONCILIUM:* Wir leben in einer sich immer weiter „globalisierenden" Welt. Viele Menschen machen in ihrem Alltag Erfahrungen mit Angehörigen verschiedenster Religionen; sie lassen sich von anderen Praktiken anregen; die Grenzen zwischen den Religionen werden durchlässiger und diffuser. Welchen Sinn hat hier eine neue „katholische Dogmatik"? Kann sie mehr sein als ein letzter Reflex des Festhaltens, bevor alles sich in ganz neue Formen einer planetaren Religiosität auflöst?

*Otto Hermann Pesch:* Was Sie beschreiben, ist nichts als die ganz „normale" Situation einer Menschheit und Gesellschaft, in der die Christen und die Kirche - die Kirchen -, wenn schon nicht gleich die „kleine Herde" (Lk 12,32), so doch eine religiöse Gruppe unter anderen religiösen (und anti-religiösen) Gruppen sind. Übrigens weltweit gesehen, alle christlichen Konfessionen zusammengenommen, die größte Religionsgemeinschaft, und innerhalb dieser wiederum die römisch-katholische Kirche die mitgliederstärkste. Welchen Grund sollten die Christen haben, sich nicht mehr verpflichtet zu fühlen, „jedem Rechenschaft über unsere Hoffnung" zu geben (1 Petr 3,15)? Meine *Dogmatik* habe ich - nach langem Zögern - in genau dieser Perspektive geschrieben: „katholisch", weil die Wurzeln der „Rechenschaft" in der Tradition und Wirklichkeit der katholischen

Kirche liegen und jene dieser zugute kommen soll; „Dogmatik" nicht, um ein „geschlossenes religiöses Weltbild" festzuhalten, sondern um Zusammenhänge nach innen und außen sichtbar und plausibel zu machen.
Im Übrigen ist die Situation, die Sie schildern, neu nur im kurzen geschichtlichen Rückblick auf die Zeit einer in Europa (halbwegs) christlichen oder doch von christlicher Tradition geprägten Welt. In den Anfängen der Kirche war die Situation - in den Grenzen der damals bekannten Welt - schon einmal die einer „planetaren Religiosität". Was heute die asiatischen Religionen, waren damals die esoterischen Mysterienreligionen, dualistische Weltanschauungen wie zum Beispiel die Gnosis und der Manichäismus, die volkstümlichen Götterreligionen griechischer und römischer Herkunft, und die Staatsvergötzung in Gestalt des Kaiserkultes. Da war „Rechenschaft über unsere Hoffnung" gefordert wie heute.

*CONCILIUM:* Braucht es aber zu solcher Rechenschaft eine umfassende Dogmatik?

*Pesch:* Ein dickes Dogmatik-Buch brauchen die meisten Christenmenschen nicht. Aber sie haben Fragen - zum Verhältnis ihrer Alltagserfahrung in Beruf und Wissenschaft zu ihrem Glauben, zu unverständlich gewordenen alten Formeln der christlichen Überlieferung, ja zum Recht des Glaubens im Ganzen. Diese Fragen können wir uns nicht aussuchen. Wir haben sie als Theologen zu beantworten, wie sie gestellt werden - mit dem Ziel, dass der Glaube an den Gott, der uns in Jesus Christus begegnet und bleibend nahe ist, am Ende wieder ganz einfach ist, in wenigen Sätzen gesagt werden kann. Eine „Dogmatik" ist immer nur der Versuch, solche Fragen zu bündeln, sie in einen möglichst logischen (wenngleich nie zwingenden) Zusammenhang zu bringen und eine Antwort zu versuchen. Dogmatik ist also, entgegen einem immer noch begegnenden Missverständnis, alles andere als nur Erklärung der kirchlichen „Dogmen" und Lehrentscheidungen. Sie muss - heute jedenfalls - jede ihrer Aussagen so formulieren, dass ihr Sinn auch für (noch) Nicht-Glaubende verständlich ist und als Einladung wirken kann, in Freiheit sich auf solchen Glauben einzulassen.

*CONCILIUM:* Sie schrieben Ihre Dogmatik „aus ökumenischer Erfahrung", konkret aus der Erfahrung langjährigen Lehrens als katholischer Theologe am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg. Wie materialisiert sich das in einem Werk, das Sie zuletzt doch „katholisch" genannt haben? Was hat sich geändert? Was *muss* heute anders gedacht und gesagt werden?

*Pesch:* Die mehr als 25-jährige Tätigkeit in Hamburg - Ergebnis einer Reihe von sehr glücklichen Zusammenhängen, die ich jetzt hier nicht erzählen kann - waren Jahre täglichen ökumenischen Dialogs von Dienstzimmer zu Dienstzimmer. Wenn ich z.B. über Schleiermacher etwas wissen wollte, ging ich zwei Zimmer weiter zu Hermann Fischer; ging es um Kierkegaard, ein Zimmer weiter zu Traugott Koch; und eine Etage tiefer zu meinem Freund Bernhard Lohse, wenn es um

Fragen der Lutherforschung ging; und je nachdem zu den Exegeten, den Missions- und Religionswissenschaftlern - und, für mich sehr wichtig, zu den Freunden von der Praktischen Theologie Peter Cornehl und Wolfgang Grünberg. Ging es dagegen um Thomas von Aquin oder um aktuelle Bewegungen in der katholischen Theologie, dann kamen sie zu mir.

„Katholisch" ist die *Dogmatik* sehr bewusst, weil sie - in ausgewählten großen Gestalten - die ganze kirchliche Lehrtradition in die Argumentation einbezieht und von da aus nachvollziehbar die Antwort des Glaubens auf die heutigen Fragen nach dem Glauben zu geben versucht. Sie ist sogar in präzisem Sinn „römisch-katholisch", insofern sie, wie schon angedeutet, aus dem Lebenszusammenhang der römisch-katholischen Kirche geschrieben ist, also für Menschen, die in diesem Lebenszusammenhang stehen oder ihn kennenlernen wollen. Dies Letztere wird natürlich in dem abschließenden zweiten Band noch deutlicher werden, der u.a. die Lehre von der Kirche und von den Sakramenten behandeln wird.

Das Ganze freilich „aus ökumenischer Erfahrung", in ökumenischer Offenheit: Ich möchte die Anfragen aus der reformatorischen Tradition und aus der gegenwärtigen evangelischen Theologie ganz ernst nehmen und für die „katholische" Dogmatik fruchtbar machen. Die großen Zeugen der evangelischen Theologie, an der Spitze Martin Luther, kommen darin ebenso zu Wort wie die wichtigen Repräsentanten der gegenwärtigen evangelischen Theologie, mit denen ich ja seit Jahren in wissenschaftlichem, teilweise freundschaftlichen Kontakt stehe. Ich beziehe sie in meine Argumentation ein, zitiere sie einfach als Beiträge zur Sachfrage, ohne die sofortige Frage „Wo fängt die Ketzerei an?"

*CONCILIUM:* Karl Barth schrieb einmal: „Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollten nicht vergessen, dass es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum." Welche Rolle spielt diese Frage in Ihrer Dogmatik?

*Pesch:* „Vom Geiste getrieben" - *Divino afflante spiritu,* mit diesen Worten hat Papst Pius XII. 1943 seine Bibelenzyklika begonnen, in der er - vorsichtig - die Anwendung der historisch-kritischen Methode in der Bibelexegese „freigab". Mit denselben Worten hat eine Instruktion des (damals noch so genannten) Sanctum Officium im Dezember 1949 die wachsende ökumenische Bewegung charakterisiert - ganz gewiss nicht ohne Zustimmung des Papstes. Welch ein Abstand zu der anti-ökumenischen Enzyklika *Mortalium animos* seines Vorgängers Pius XI. aus dem Jahre 1928, in der so gut wie alles verurteilt wird, was heute im ökumenischen Dialog selbstverständlich ist!

Nur *eine* große ökumenische Frage, das Judentum? Ich würde ja gern zustimmen, aber die Fakten sind sperriger. Ich möchte wünschen, Karl Barth könnte heute einmal bei einer Konferenz des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen „Mäuschen spielen", er würde staunen, wo man beiderseits immer noch ein Problem sieht (ich freilich nicht!). In meiner *Dogmatik* ist den jüdischen Grundlagen der Verkündigung Jesu, insbesondere seiner Rede von

Gott, ebenso großer Raum gewährt wie dem Jesusbild jüdischer Forscher - und insbesondere den akut *politischen* Umständen der Hinrichtung Jesu im Zusammenspiel zwischen den römischen Behörden und der Tempelpriesterschaft im Vorfeld des Osterfestes. Wenn mir allerdings schon eine „defiziente Israeltheologie" vorgeworfen wurde, weil ich Jesus nicht als die endgültige Erfüllung der Tora hingestellt habe (so Thomas Ruster in seiner ausführlichen Rezension in Theologische Revue Heft 1/2009), dann werden die Konflikte mit einigen (nicht allen) Pharisäern unerklärlich - es sei denn, man beurteilt sie, wie die jüdischen Jesusforscher, samt und sonders als Gemeindepolemik, die Jesus in den Mund gelegt wurde.
Im Übrigen möchte ich gern wissen, wie sich denn Karl Barth die Überwindung der „christologischen Sperre" vorstellt, die das Judentum unvermeidlich vom Christentum trennt. Kann er mit seiner sehr zugespitzten Christologie - „Der Erwählte ist der Erwählende" - mehr tun als die eschatologische Hoffnung des Apostels Paulus teilen (Röm 11,25-32)?

*CONCILIUM:* Und die Frage nach der interreligiösen Begegnung? Wird sie für die Dogmatik wichtig? Hatte zum Beispiel das von Johannes Paul II. initiierte interreligiöse Gebetstreffen in Assisi Theologizität?

*Pesch:* Um immer wieder auftauchenden Missverständnissen noch einmal zu widersprechen: Das Gebetstreffen in Assisi war kein „interreligiöses Gebet". Alle Vertreter ihrer Religionen haben jeweils für sich nach ihrem religiösen Verständnis gebetet. Gemeinsam waren nur Ort und Zeit - und eben darin liegen Zeichen und Zeugnis für die Sehnsucht nach Frieden zwischen den Religionen und für die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs. An diesem kommt natürlich heute keine christliche Dogmatik vorbei - freilich nur so zusammenfassend, wie auch sonst die Ergebnisse der anderen theologischen Fächer zusammenfassend einbezogen werden. In diesem Sinne und in diesen Grenzen gibt es in meiner *Dogmatik* im Traktat über die Gotteslehre ein eigenes Kapitel über „Die Gottesfrage und die Religionen" (Bd. 1/2, Traktat V., 7. Kapitel), in dem ich versuche, Kriterien für einen von Christen geführten Dialog mit den Religionen zu formulieren. Aber auch in anderen Zusammenhängen kommen die Religionen immer wieder vor - und werden noch einmal ausführlicher vorkommen müssen im Traktat „Eschatologie" im 2. Band. Die Parole, mit denen Christen zuversichtlich, ja fröhlich in den interreligiösen Dialog eintreten können, hat Paulus formuliert: „Ich aber will mich rühmen im Kreuz unseres Herrn Jesus Christus" (Gal 6,14).

*CONCILIUM:* Immer wieder erscheinen Dogmatiken, und jede davon betont ihre eigenen Partikularismen. Aber *die* christliche Theologie scheint es nicht mehr zu geben. Sind Sie nicht verzweifelt, aus dem Ertrag der vielen Theologien die *eine* katholische Theologie zu formulieren? Ist das überhaupt möglich? Oder muss man sich bescheiden und die eigene Perspektive als Gesprächsbeitrag neben anderen verstehen?

*Pesch: Die* (eine) christliche (katholische) Theologie hat es nie gegeben. Es hat immer nur den einen christlichen *Glauben* gegeben und gibt ihn immer noch, der in allen Varianten und auch Gegensätzen seiner Auslegung Menschen zu Christenmenschen macht. Auf ihn beziehen sich die verschiedenen Theologien aufgrund der schon vermerkten immer neuen Herausforderungen durch immer neue Erfahrungen und Fragen. Vor diesem Hintergrund bin ich weit von der Vorstellung entfernt, die „ultimative Dogmatik" geschrieben zu haben und verstehe mein Buch - ganz ohne „Verzweiflung" - als Gesprächsbeitrag neben möglichst vielen anderen. Freilich bemühe ich mich, in *einem* speziellen Fragenbereich Klärungen, Offenheiten, Verständigungen herbeizuführen, die helfen mögen, alte Trennungen zu überwinden: dem Bereich des evangelisch-katholischen Dialogs. Mehr ist in einem Buch und in einem Theologenleben nicht möglich. Wer schreibt eine „Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung im Gespräch mit der Orthodoxie"? Ein Gespräch übrigens, das ich, im Gegensatz zu manchen Kirchenoffiziellen bis hin zum Papst, für viel schwieriger halte als das evangelisch-katholische Gespräch, weil die Orthodoxie bis heute „uns" die Einlassung auf die Fragen der Aufklärung als Sündenfall ankreidet, während wir - spät genug - darin Fragen des modernen Menschen erkannt haben, die Antwort und nicht Abwehr erfordern.

*CONCILIUM:* An welche Leserschaft dachten Sie beim Schreiben?

*Pesch:* Ich habe, wie schon angedeutet, den Versuch gewagt, ein Buch zu schreiben (und demnächst abzuschließen), das zugleich ein Lehrbuch zum Studium der Theologie (einschließlich der Vorbereitung auf das Examen) und ein Glaubensbuch für Nachdenkliche sein soll. Dies soll durch ein dreifaches Druckbild erreicht werden. Den Haupttext in einer angenehm lesbaren Drucktype können (sollen) alle verstehen, wenn man alles andere übergeht; in einer „strengeren" Drucktype erscheint das „Studentenfutter", der Lernstoff für die Studierenden; im Kleindruck dann „Fachsimpeleien" zu besonderen Problemen, darunter auch kritische Rückfragen zur nur angeblich verbindlichen Lehrtradition; Fußnoten weitestgehend nur als Belege, also keine „Parallelaufsätze" und Exkurse. Und alles nicht in dem sprichwörtlichen schrecklichen „Professorendeutsch". Ich meine seit Langem, dass die Liebenswürdigkeit Gottes im Evangelium auch in einer liebenswürdigen, wenn es sein muss: sogar fröhlich-humorvollen Sprache ihr Echo finden muss. So gesehen, ist die *Dogmatik* das wissenschaftliche Gegenstück zu meinem *Kleinen katholischen Glaubensbuch* von 1974, das gerade in 16. Auflage erscheint und in dem ich mich bewusst dem Text unterziehen wollte, ob man als akademischer Theologe auch noch „einfach" vom Glauben reden kann.

*CONCILIUM:* In der Öffentlichkeit steht das Christentum heute für die einen als Exponent eines überlebten Wunderglaubens zwischen Jungfrauengeburt und „Hokuspokus", für die anderen als ein ebenso überlebtes rigides Moralsystem. Wie konnte es zu solchen verzerrten Wahrnehmungen kommen? Was bedeutet in

Ihren Augen der christliche Glaube - vielleicht in einer Kurzformel? Und wie sehen Sie die Chancen, etwas davon ins Gespräch zu bringen?

*Pesch:* Um zunächst bei der letzten Frage anzuknüpfen: Der Glaube ist zuerst und zuletzt immer eine Tat der Freiheit. Nie darf er mit Überredung oder gar mit Zwang vermittelt werden. Wir sind freilich verantwortlich, den guten Samen der frohen Botschaft vom Gott des Evangeliums auszusäen. So gesehen ist die von Ihnen geschilderte verzerrte Wahrnehmung natürlich eine Katastrophe. Wenn mir freilich jemand so an den Karren fahren wollte, so würde ich zunächst mit aller gebotenen christlichen Arroganz antworten: „Lieber Freund, informiere dich erst einmal korrekt, damit wir mit gleichen Waffen kämpfen!" Kommt dann doch Nachdenklichkeit zum Vorschein, dann muss man natürlich auf die Sachfragen eingehen - darf dann nicht nur, aber doch auch die Mitschuld einer unerleuchteten kirchlichen Verkündigung beim Namen nennen, die zu einem solchen Zerrbild geführt hat.

Und dann gilt es, den Glauben buchstäblich „attraktiv" für die genannte Tat der Freiheit zu machen - mit oder ohne ca. 2.500 Seiten *Dogmatik* und übrigens durchaus im Kontext der von Ihnen erwähnten „planetarischen Religiosität". Kern und Stern des christlichen Glaubens ist: Wir dürfen darauf vertrauen, dass diese verrückte Welt - ja, auch die böse (gewordene) Welt - in den guten Händen eines Gottes geborgen ist, der Macht hat auch gegenüber allem Bösen und der darum alles zu einem guten Ende führen wird, weil er es kann. Wir dürfen darauf vertrauen, dass der Mensch, jenes Staubkorn auf einem Staubkorn am Rande einer Milchstraße in der Unermesslichkeit des Universums, mit Recht auf die abenteuerliche Idee gekommen ist, jedes dieser Staubkörner sei um seiner selbst willen wert zu sein und zu leben, weil Gott sie alle zu seiner seligen Gemeinschaft berufen hat. Im Glauben „wissen" wir das, weil Jesus Christus uns von diesem unglaublichen Gott gekündet und ihn in seinem Leben, seinem Wirken und seinem Sterben gegenwärtig gemacht und damit trotz seines Todes Glauben gefunden hat aufgrund jenes Ereignisses, das die ersten Zeugen die Erfahrung seiner „Auferweckung" zu Gott genannt haben. Daraufhin sind wir nicht „zur Freiheit verdammt" (Jean-Paul Sartre), sondern können unserer Freiheit trauen, weil wir ihr Ziel kennen und darum Orientierung haben. Und so wissen wir: Nichts, was wir auf Erden Gutes tun, kein Schluck Wasser für den Dürstenden (Mt 10,42), ist vergeblich. Vielmehr legen wir so in der Wüste der gegenwärtigen Welt eine Oase der kommenden Welt an, die Gott heraufführen wird. Und auch wenn immer wieder doch so vieles vergebens und erfolglos scheint und auch ist, so wissen wir Glaubenden, was Erzbischof Helder Câmara, einer der großen Promotoren der „Theologie der Befreiung", einmal in die Worte fasste: „Wir Christen haben den längeren Atem."

*Das Gespräch fand im September 2009 in München statt. Die Fragen stellte Norbert Reck.*

# 50 JAHRE
# WORT und ANTWORT

## die dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft




**Wofür steht WORT und ANTWORT?**

- für: theologische und spirituelle Orientierung in einer unübersichtlich gewordenen religiösen Landschaft
- für: ein breites Themenspektrum aus Politik, Soziologie und Kultur
- für: eine zeitgenössische, aufgeschlossene Theologie
- für: die Vermittlung komplexer Zusammenhänge in kurzen, verständlich geschriebenen Artikeln

**Jetzt das Jubiläumsheft zum Sonderpreis von nur 3,50 Euro (anstatt regulär 6,65 Euro) bestellen!**

Solange Vorrat reicht!

Tel. 0049 / (0) 711 / 44 06-140
Fax: 0049 / (0) 711 / 44 06-138
zeitschriften@gruenewaldverlag.de

Matthias-Grünewald-Verlag
der Schwabenverlag AG
www.schwabenverlag.de

concilium

# Zu diesem Heft

# Kirchenväter Lateinamerikas

Silvia Scatena, Jon Sobrino und Luiz Carlos Susin

Am 7. Februar 1909 wurde in Fortaleza im Nordosten Brasiliens Dom Hélder Câmara geboren. Dieses Datum, das in der Kirche der Grenzgebiete (*igreja das fronteiras*), wo Dom Hélder bis zu seinem Tod am 27. August 1999 mehr als dreißig Jahre gelebt hat, alljährlich gefeiert wird, hat in diesem Jahr wegen der hundertsten Wiederkehr seines Geburtstages einen besonderen Charakter gehabt. Im Laufe dieses Jahres wurde dieser Tag in Brasilien, aber auch in anderen Breiten Anlass, wieder einmal darüber nachzudenken, welch bleibende Bedeutung die vielfältigen Aktivitäten und die mehr als originelle Persönlichkeit eines solchen zutiefst mystischen und zugleich zutiefst politischen Bischofs hat, der in einer einzigartigen Mischung Kontemplation und Aktion, visionäre Anlage und Organisationsgabe miteinander vereint hat.

Wenn schon die Hundertjahrfeier der Geburt des *bispinho*, des „kleinen Bischofs", ein verpflichtender Bezugspunkt ist für jede Bemühung, den Weg der brasilianischen Kirche, der ganzen lateinamerikanischen Kirche und nicht nur dieser Kirchen im 20. Jahrhundert zu verstehen, schien es uns, dass dies auch CONCILIUM zu einem Nachdenken über ihn verpflichtet. So dachten wir, wir sollten ein ganzes Heft des Jahrgangs 2009 einigen großen Gestalten lateinamerikanischer Bischöfe der Generation des Konzils, der Versammlungen von Medellín und Puebla widmen. Dabei wollen wir nicht nur der entscheidenden Rolle gedenken, die diese dabei gespielt haben, ein neues Modell des Bischofsamtes und ein neues Bild der Kirche dieses Kontinents zu formen, sondern vor allem versuchen, einige theologische Kerngedanken ins Licht zu rücken, die ihrer pastoralen Praxis und

in bestimmten Fällen ihrem Opfertod zugrunde lagen. Dabei sind wir überzeugt, dass uns durch diese Praxis und diese *martyría* tiefe Einsichten vermittelt werden, die weiterer fruchtbarer Vertiefung zugänglich sind, und dass ein theologisch aufmerksames neues Durchdenken der besonderen Vermächtnisse einiger großer Gestalten „prophetischer Bischöfe" bedeutsame Anregungen auch zum Nachdenken über die mit Händen greifbare Krise der *episkopé* bieten könnte.

Wir sind uns bewusst, dass es nicht ausreichen würde, nur von Neuem nachzudenken über die pastorale und theologische Persönlichkeitsstruktur einiger Bischofsgestalten und über ihren Beitrag zum Erstehen einer neuen Kirche auf diesem Kontinent. Diese Kirche hat ja ihr wichtigstes und alles durchformendes Aufbauprinzip gefunden im Ruf zur Armut als wesentlicher Voraussetzung für die Nachfolge Christi, und sie hat sich bereit gezeigt, sich eine auf Befreiung zielende Sicht zu eigen zu machen und dafür einen sehr hohen Preis zu zahlen. Für ein neues Nachdenken darüber, wie die lateinamerikanische Kirche den Blick für ihre prophetische Aufgabe wiedergewonnen und sich damit neue Glaubwürdigkeit erworben hat als historische Instanz, die berufen ist, den Menschen und dem Kontinent das Evangelium neu zu übersetzen, reicht es also nicht aus, über die Rolle einiger großer Bischöfe nachzudenken. Wir sind uns nämlich bewusst, dass wir die prophetische Intuition einiger Bischöfe der Zeit von Medellín und Puebla im Zusammenhang mit einer viel umfassenderen und vielgestaltigen kirchlichen Bewegung sehen müssen, in der oftmals andere Stimmen und andere Kreise des lateinamerikanischen Katholizismus eine „Ersatzfunktion" ausgeübt haben angesichts dessen, dass Vertreter der kirchlichen Institution sich der Wahrnehmung ihrer prophetischen Aufgabe entzogen hatten. Es geht hier um einen Zusammenhang und eine kirchliche Bewegung, die seit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ein außergewöhnliches Aufblühen persönlicher und gemeinschaftlicher Erfahrungen verzeichnet hat - in denen verschiedene Gruppen, Ordensleute und Ordensfrauen, Männer und Frauen die Hauptrollen spielten -, Erfahrungen, die beseelt waren von einer kreativen und oft kühnen Suche nach neuen Formen der Präsenz und des Engagements, ausgehend von der Option für die Armen, in denen man den privilegierten „Ort", an dem Gott sich offenbart, erkannte. Gleichzeitig jedoch schien es uns geboten, die Tatsache, dass einige der Hauptakteure dieser kirchengeschichtlichen Phase eine Leitungsfunktion in der Kirche hatten, gebührend zu bedenken, und zwar wegen der historischen Bedeutung, die die Wiedergewinnung der prophetischen Dimension des Bischofsamtes gehabt hat. Manche Bischöfe der Generation des Konzils und der Versammlungen von Medellín und Puebla, oftmals von der eigenen Hierarchie geächtet und bekämpft, gewannen allgemein Anerkennung als „Glaubenslehrer" und in einigen Fällen als Märtyrer. Einige Bischöfe der Generation des Konzils, der Versammlungen von Medellín und Puebla sind für die Christen Lateinamerikas und nicht nur für diese tatsächlich zu Bezugspersonen von grundlegender Bedeutung geworden, und zwar durch das von ihnen hervorgebrachte Glaubensmilieu, durch die von ihnen angeregten Stil- und Praxisformen, durch die von ihnen geschaffene Solidarität, durch das Erbe, das sie für das kirchliche Leben und die Theologie der

folgenden Zeit hinterlassen haben. Gelegentlich ist vorgeschlagen worden, diese Generation von Bischöfen den Vätern der Kirche des Ostens und des Westens an die Seite zu stellen, die im 4. und 5. Jahrhundert gewirkt hatten und von der Alten Kirche als „Normen der Theologie" und „Autoritäten des Glaubens" betrachtet wurden. Mit diesem Heft von CONCILIUM wollten wir diesen Vorschlag aufgreifen, weil wir überzeugt sind, dass die Lehre und die *martyría* mancher dieser „Väter der Kirche" - nicht nur der lateinamerikanischen, sondern der universalen Kirche - nicht einer chronologisch abgeschlossenen Phase angehören. Vielmehr repräsentieren sie, auch wenn wir heute in einem zutiefst andersartigen historischen Kontext leben als vor einigen Jahrzehnten, in augustinischem Sinne „die Gegenwart der Vergangenheit", die immer noch die Möglichkeit einer Relektüre bietet, die es versteht, sich deren fortdauernde Fruchtbarkeit als inspirierende Quelle der Inspiration zur Erschließung neuer Wege der Nachfolge eines Lebens im Geist des Evangeliums zunutze zu machen - und dies nicht nur in Lateinamerika.

Es war nicht einfach, eine Auswahl zu treffen unter den vielen Bischofsgestalten, die man als „Väter" einer neuen lateinamerikanischen Kirche mit eigenem Format und einer selbständigen ekklesiologischen Vitalität betrachten konnte, als Zeugen des Glaubens, Inspiratoren von Erfahrungen und der Erschließung von Wegen, die neue Hoffnung geben. Im Titel des Heftes wurde vermieden, den bestimmten Artikel zu verwenden, um eben damit zu zeigen, dass unsere Auswahl nur eine unter möglichen anderen ist, die wir in dem Bewusstsein getroffen haben, dass da noch viele andere Gestalten mitsamt ihrem Vermächtnis gewesen wären, die wir in den Mittelpunkt einer aktualisierten theologischen und kirchlichen Reflexion hätten stellen können. So war es nicht möglich, einen Beitrag Manuel Larraín zu widmen, einer Gestalt, die eine außergewöhnliche Funktion als Brücke für den Übergang der lateinamerikanischen Kirche des Konzils zur Nachkonzilszeit gehabt hat. So konnten auch keine zusätzlichen Artikel aufgenommen werden über die Beiträge und die Grundzüge der Aktivitäten und der Reflexion von Bischöfen wie Ramón Bogarín, Gerardo Valencia Cano, José Dammert Bellido, Raúl Silva Henríquez, Marcos McGrath, Cândido Padín, Ivo Lorscheiter, Luciano Mendes de Almeida, Enrique Angelelli - dem ersten Bischof unserer Zeit, der wegen seiner Arbeit mit den Armen ermordet wurde -, Juan José Gerardi Conedera oder, um an andere noch Lebende zu erinnern, José Maria Pires, Pedro Casaldáliga, Samuel Ruiz García, Paulo Evaristo Arns ... Die Liste könnte ohne Weiteres noch fortgesetzt werden, aber das wird - immer auf nicht erschöpfende Weise - in diesem Heft eingebracht in einen einführenden Artikel von José Comblin, der schon 1984 anlässlich des dreißigsten Jahrestages der Bischofsweihe von Leonidas Proaño von einer Generation von Bischöfen gesprochen hatte, die man in Zukunft als Väter einer neuen kontinentalen Kirche betrachten könne. Insofern könnte man sagen, dass Comblin dieses Projekt einer „neuen lateinamerikanischen Patristik" angeregt hat. Dies ist eine Generation, der es nicht an „Vorläufern" gefehlt hat, wie aus dem nachfolgenden Beitrag von Gustavo Gutiérrez hervorgeht, der an die Zeit der Bischöfe in der Mitte des

16. Jahrhunderts und vor allem an das Eintreten von Bartolomé de las Casas für die Indios erinnert. Und es ist eine Generation, die nicht versäumt hat, sich auch mittels eines gemeinsam wahrgenommenen Lehramtes von einzigartiger Dynamik zu Wort zu melden, worauf José Oscar Beozzo aufmerksam macht.

Da wir jedoch gezwungen waren, eine Auswahl zu treffen, ist unsere Wahl selbstverständlich auf Hélder Câmara gefallen. Luiz Carlos Luz Marques hat versucht, seine Persönlichkeit und seine Ansichten genauer zu beschreiben. Dabei ist er ausgegangen von einer kostbaren und in ihrer Art einzigartigen Quelle in Form der 2122 Rundbriefe, die Câmara seit den Konzilsjahren bis zum Jahr 1982 mehr oder weniger regelmäßig an seine Mitarbeiter in Rio und Recife geschrieben hat. Von Giancarlo Collet haben wir dann ein Profil des „Bischofs der Indios", Leonidas Proaño, und eine Reflexion über die Bedeutung seines Beitrags zum Entstehen einer indigenen Kirche in Ecuador und Lateinamerika erbeten. Außerdem wurde beschlossen, einen Artikel der menschlichen und intellektuellen Persönlichkeit von Méndez Arceo zu widmen, dessen ausdauernde Bemühung um Bekehrung und ständiges Suchen Alicia Puente Lutteroth betont; und sie erinnert daran, wie Méndez Arceo als „Bischof der Grenzregion" in Mexiko und in einem zum sozialen und theologischen Ort neuer befreiender Solidarität gewordenen Mittelamerika dies gelebt hat. Tânia Maria Couto zeichnet sodann ein Profil Aloisio Lorscheiders, dieses Hirten und Theologen, des Sekretärs und von 1968 bis 1972 Präsidenten der Brasilianischen Bischofskonferenz und von 1976 bis zum Jahr der Versammlung von Puebla des Präsidenten des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM), in dem sie dessen vierzig Jahre währende theologische Begleitung der brasilianischen Kirche und sein Engagement zur Förderung und zum Schutz der Freiräume für die theologische Forschung und Debatte würdigt. Oscar Arnulfo Romero, diesem „Kirchenvater" und Märtyrer, ist schließlich der folgende Artikel von Jon Sobrino gewidmet, der vor allem nachdenkt über die Bedeutung, die diesem Martyrium zukommt, das bald zu einer Quelle theologischer Inspiration geworden ist, sowie darüber, welche Bedeutung die Fragen haben, die von dort her der Kirche von heute immer noch gestellt werden. Ein weiterer Beitrag von Elmar Klinger - der uns besonders wichtig schien - legt uns dagegen eine umfassende Reflexion über die Bedeutung vor, die dem Zeugnis und der gemeinschaftlichen Lehrtätigkeit einer Generation von Bischöfen zukommt, die nicht nur den Christen Lateinamerikas, sondern der Gesamtkirche herausfordernde Fragen gestellt hat.

Ein Heft, das dem neuen Nachdenken über das Vermächtnis dieser „Kirchenväter" der Zeit des Konzils und der Versammlungen von Medellín und Puebla gewidmet ist, konnte nicht enden, ohne sich auch noch mit dem Beitrag zu befassen, den andere Kirchenmitglieder zum Entstehen eines neuen Bildes der Kirche dieses Kontinents geleistet haben, die ärmer, dienstbereiter, prophetischer und österlicher geworden ist. Hier sind besonders die Überlegungen von Ana María Bidegain und Maria Clara Bingemer einzuordnen, die den „Müttern der Kirche" in Lateinamerika einen Artikel widmen, in dem sie nach den Kriterien zur Bestimmung einer möglichen „lateinamerikanischen Matristik" fragen, um sich

dann noch mit der Bedeutung der Behauptung zu befassen, dass es eine lateinamerikanische Theologie aus weiblicher Sicht gebe.

Der zweite Teil des Heftes bietet einige Kommentare und Reflexionen über ein Ereignis in jüngster Zeit - das 12. Interkirchliche Treffen der Basisgemeinschaften Brasiliens, das im Juli 2009 in Porto Velho in Amazonien stattgefunden hat (Silvia Scatena) - und über die letzte Enzyklika Benedikts XVI., *Caritas in veritate* (Michael Schuck). Des Weiteren werden die zehn Bände der kritischen und vollständigen Ausgabe der Tagebücher von Angelo Giuseppe Roncalli/Johannes XXIII. vorgestellt, eines in jeder Hinsicht kostbaren Dokumentes, das einen chronologischen Bogen schlägt, der sich von den ersten Jahren des gereiften Roncalli bis zwei Wochen vor seinem Tod im Jahre 1963 spannt (Giuseppe Ruggieri, Enrico Galavotti). Das Forum schließt mit einem Gedenken an Marcella María Althaus-Reid, die CONCILIUM mit Rat und Tat und zahlreichen Beiträgen sehr verbunden war und am 20. Februar 2009 allzu früh verstorben ist (Lisa Isherwood).

Für Hinweise und Ratschläge bedanken wir uns herzlich bei Regina Ammicht Quinn, Rosino Gibellini, Diego Irarrázaval, Luiz Carlos Luz Marques, Johannes Meier, Guillermo Melendes, Santiago Otero und Marie-Theres Wacker.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

concilium

Thema: Kirchenväter Lateinamerikas

# Lateinamerikas Kirchenväter

José Comblin

Im Altertum hat man den Titel „Vater" den Meistern verliehen. Paulus nimmt für sich diese Bezeichnung in Anspruch: „Hättet ihr nämlich auch ungezählte Erzieher in Christus, so doch nicht viele Väter. Denn in Christus Jesus bin ich durch das Evangelium euer Vater geworden." (1 Kor 4,15)

In manchen Regionen wurde dieser Titel bestimmten Bischöfen zugedacht. In der Tradition blieb für einige die Bezeichnung erhalten. Es gab nie eine offizielle Liste. Im Westen erfuhren seit Papst Bonifaz VIII. vier herausragende Väter als solche Anerkennung: Augustinus von Hippo, Ambrosius von Mailand, Hieronymus und Gregor. Im Osten werden drei unter der Bezeichnung „Vater" der Kirche verehrt: Basilius, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos. Die Vertreter der lateinischen Tradition wollten noch Athanasius hinzufügen. Doch bei all diesen handelt es sich lediglich um die größten.

Durch welche Eigenschaften zeichnen sich Kirchenväter aus? Erstens durch die Heiligkeit des Lebens; bei den Genannten liegt diese Eigenschaft mehr als deutlich zutage. Zweitens durch die Rechtgläubigkeit in Fragen der Glaubenslehre; alle waren in dieser Hinsicht ein Licht, das das Volk durch ein tiefes Verständnis der Heiligen Schrift erleuchtete. An dritter Stelle ist das Verstehen der Zeichen der Zeit zu nennen, das es ihnen ermöglichte, die Kirche mit Orientierungen auszustatten, die jahrhundertelang ihren Wert behielten. Die vierte Voraussetzung ist, dass sie vom Volk Gottes Anerkennung und Zustimmung erfahren.

Die genannten Bischöfe hatten ein Gespür für die Herausforderungen, die Versuchungen und die spezifischen Anforderungen der bereits im Verfall begriffenen

römischen Welt, in der sie sich vorfanden. Diese Welt hatte sich offiziell das Christentum zu eigen gemacht und tendierte dazu, es seinen politischen Bedürfnissen unterzuordnen. Sie waren keine Theologen, aber sie verstanden die Zeichen der Zeit und legten die richtige christliche Marschroute in ihrer jeweiligen Welt fest. Nicht immer folgte man ihnen, meistens wurden sie verraten, doch ihr Leben blieb ein Orientierungspunkt innerhalb der Welt, in der sie lebten. Und auch für andere Kulturen, andere menschliche Welten hatte dieser Orientierungspunkt Bestand. Die Kirchenväter waren die eigentlichen Begründer der Kirche innerhalb der römischen Welt und der darauffolgenden Kulturen.

Im Lauf des 20. Jahrhunderts traten auch in Lateinamerika mehrere Bischöfe auf den Plan, die die Bezeichnung Kirchenväter verdienen, denn sie legten die Wege fest, die die Kirche auf dem Kontinent beschreiten sollte. In Lateinamerika war die Kirche seit der *Conquista* präsent, doch fünfhundert Jahre lang war sie ohne eine eigene Orientierung. Sie war gleichsam ein Ableger der europäischen Kirche, die in hohem Maß durch die Kolonialherrschaft korrumpiert war.

Im 16. Jahrhundert gab es heldenhafte Missionare, Heilige, die das Vorhaben verfolgten, auf dem amerikanischen Kontinent eine erneuerte Kirche zu schaffen, frei von den korrumpierenden Abhängigkeiten der europäischen Christenheit. Sie brachten hervorragende Werke hervor, deren Grundlage eine tiefe Kenntnis der amerikanischen Völker und eine überströmende Liebe war. Doch sie waren nicht von Dauer und Bestand. Ohne es zu wollen, erstickte das Konzil von Trient diesen Neuanfang der Kirche im Keim, als sie die Angehörigen der missionierenden Ordensgemeinschaften dazu verpflichtete, in ihre Klöster zurückzukehren und die Evangelisierung der indigenen Völker den Bischöfen und dem Weltklerus im Rahmen der Territorialstrukturen der Diözesen und Pfarreien zu überlassen. Die einheimische Bevölkerung wurde verlassen, und die Träume der ersten Missionare - in erster Linie Dominikaner und Franziskaner - zerplatzten. Eine Kolonialkirche im Dienst der Kolonisatoren etablierte sich.

Die politische Unabhängigkeit des Kontinents brachte keinen radikalen Wandel der Strukturen und Verhaltensweisen der Kolonialkirche mit sich. Der Klerus war nicht länger von den Königen und der Kolonialgesellschaft abhängig, doch er geriet in die Abhängigkeit der Großgrundbesitzer, die nun anstelle der Könige die lateinamerikanische Bevölkerung beherrschten, ohne dass sich an der Lage der einheimischen Bevölkerung oder der Sklaven irgendetwas geändert hätte.

Mit der Unabhängigkeit hielten Elemente der liberalen Kultur Europas Einzug, und die Kirche verteidigte das, was ihr von den Privilegien der Kolonialzeit noch geblieben war, gegen die liberalen Bewegungen, welche sich in den Regierungen zu behaupten versuchten. Der mit den Großgrundbesitzern im Bund stehende Klerus gründete konservative Parteien, deren Aufgabe darin bestand, den Aufstieg der liberalen Bewegungen zu verhindern. Das 19. Jahrhundert war das Jahrhundert des Kampfes zwischen Konservativen und Liberalen, genauso wie im Norden Europas. In gewissem Sinne kann man sagen, dass diese Situation bis in die fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein fortbestand.

Anfangs wollte Rom die Unabhängigkeit der Nationalstaaten, die aus dem Zerfall

der Kolonialreiche hervorgingen, nicht anerkennen, doch seit Beginn der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wollte es die Rolle einnehmen, die vormals die Könige innehatten. Rom wollte eine lückenlose Kontrolle über die lateinamerikanischen Kirchen ausüben. Dies war die Zeit der Romanisierung, die ein Jahrhundert andauern sollte, etwa von 1850 bis 1950. Viele europäische und nordamerikanische Ordensgemeinschaften gingen nach Lateinamerika und importierten den in sich erstarrten und einer totalen Disziplin unterworfenen römischen Katholizismus. Im Jahr 1899 definierte das in Rom stattfindende lateinamerikanische Plenarkonzil in aller Schärfe die Grundlinien, die ganz Lateinamerika auferlegt wurden. Die Kirche sollte das getreue Abbild der europäischen Kirchen bis ins kleinste, unbedeutendste Detail sein.

Dies alles schuf ein bestimmtes Klima und eine Sensibilisierung. Wir kommen nun zu den darauffolgenden Jahren bis zum Zweiten Weltkrieg, in denen Lateinamerika politisch und ökonomisch erwachte. Es bildeten sich neue gesellschaftliche Führungsstrukturen heraus. Der Beginn der Industrialisierung ließ eine neue herrschende Klasse entstehen, die eine Konkurrenz zu den Großgrundbesitzern bildete. In diesem Kontext erlebte auch die Kirche eine Zeit des Erwachens. Einige Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien entdeckten eine bis dahin unbekannte lateinamerikanische Realität und lösten die Verbindung zu den konservativen Parteien. Dies ging nicht ohne Konflikte ab. Doch den Konservativen gelang es nicht, die neuen Stimmen zum Schweigen zu bringen, nicht einmal mit häufiger Unterstützung der römischen Kurie.

Mit dem Zweiten Weltkrieg änderte sich die Lage der abhängigen Länder und der Kolonien. Die Gründung der Vereinten Nationen verlieh den Abhängigen eine Stimme. In Lateinamerika entstand ein neues Bewusstsein: Nationalismus, die eigene Kultur, gleiche Ansprüche wie die am höchsten entwickelten Länder zeichneten es aus.

In der Kirche hatte es Vorläufer dessen gegeben. Unter ihnen ragt die Gestalt des Jesuitenpaters Alberto Hurtado heraus, der nun heiliggesprochen ist.[1] Im Jahr 1941 veröffentlichte Pater Hurtado ein kleines Buch unter dem Titel: *Ist Chile ein katholisches Land?* Ähnlich wie in Europa das ein wenig später veröffentlichte Buch von Godin und Daniel, *Frankreich, ein Missionsland,* schlug es ein wie eine Bombe. Pater Hurtado stellte die Frage, wie ein Land katholisch sein könne, das die großen Massen der Bauern und Arbeiter dem größten Elend preisgab. Er hatte viele Schüler und wurde zur treibenden Kraft eines sozialen Denkens und auf Veränderung abzielenden Handelns der Katholiken nicht nur in Chile, sondern in ganz Lateinamerika. Seit den Vierzigerjahren gab es Priester und Laien, die sich mit den unterdrückten Volksmassen vertraut machten, das schreckliche Unrecht anprangerten, deren Opfer diese Menschen waren, und im Sinne ihrer gesellschaftlichen Emanzipation arbeiteten. Von diesen Priestern wurden einige Bischöfe. Zu jener Zeit begegnete man Priestern, die sich für gesellschaftliche Fragen engagierten, noch nicht mit Misstrauen: Sie konnten sogar Bischöfe werden, selbst wenn sie dieses Amt in keiner Weise herbeisehnten.

So bildete sich eine Gruppe von Bischöfen heraus, die inmitten der Armen lebten

und eine erneuerte christliche Botschaft für Lateinamerika verwirklichten. Dank der Gründung des CELAM (lateinamerikanischer Bischofsrat) im Jahr 1955 hatten diese Bischöfe die Gelegenheit, einander kennenzulernen, Erfahrungen auszutauschen und sich gegenseitig zu unterstützen. Und darüber hinaus hatte jeder einzelne von ihnen Gruppen von Priestern, Ordensleuten und Laien zur Seite. Das Haupt und Bindeglied der Gruppe war Manuel Larraín, der Bischof von Talca in Chile, der zusammen mit Dom Hélder Câmara den CELAM gründete.[2] Manuel Larraín wurde in einer der vornehmsten Familien Chiles geboren. Unter seinen Vorfahren gab es drei Staatspräsidenten. Sein Amt brachte ihn dazu, mit seiner Familie zu brechen. Er war überaus intelligent und hatte ausgezeichnete Führungsqualitäten. Er wurde nur deshalb nicht Erzbischof von Santiago, weil die gesamte chilenische Aristokratie dagegen opponierte. Doch er war der Vordenker der Bischofskonferenz. Er traf sich mit Dom Hélder Câmara, in dem er sofort eine außergewöhnliche Persönlichkeit erkannte. Dom Hélder war innerhalb der katholischen Kirche Brasiliens schlechthin alles, und alles war von ihm geprägt.[3] Manuel Larraín war in erster Linie ein Intellektueller, obwohl er über ein großes Empfindungsvermögen verfügte. Dom Hélder Câmara war in erster Linie intuitiv, er besaß jedoch eine außergewöhnliche Gabe für persönliche Kontakte und eine stets wache Vorstellungskraft. Die beiden bildeten ein nahezu unmögliches Gespann. Zusammen schufen sie den CELAM, spielten eine wichtige Rolle auf dem Konzil, vor allem auf dessen Fluren und innerhalb des lateinamerikanischen Episkopates. Sie beide bereiteten die Zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín vor. Larraín wurde nur deshalb nicht der Präsident dieser Versammlung, weil er im Jahr 1966 tödlich verunglückte.

Neben Manuel Larraín und Hélder Câmara spielte jene Gruppe von Bischöfen eine herausragende Rolle, die die lateinamerikanische Kirche als eigene Entität gründeten. Erwähnt werden müssen hier: Leonidas Proaño aus Riobamba (Ecuador), der Bischof der Indios[4]; Samuel Ruiz aus San Cristóbal de las Casas (Mexiko), ebenfalls Bischof der Indios; Gerardo Valencia Cano aus Buenaventura (Kolumbien)[5]; José Dammert aus Cajamarca (Peru)[6], der Reformator der gesamten peruanischen Kirche; Ramón Bogarin aus San Juan Bautista de las Misiones (Paraguay)[7]; Sergio Méndez Arceo aus Cuernavaca (Mexiko)[8]; Cândido Padín aus Bauru (Brasilien)[9]; Santiago Benitez aus Asunción (Paraguay); Eduardo

*Der Autor*

*José Comblin, geb. 1923 in Brüssel, studierte in Belgien, Brasilien und Chile. Priesterweihe 1947, Promotion in Löwen 1952. Arbeit in einer Brüsseler Kirchengemeinde bis 1958. Daran anschließend lehrte er Theologie an verschiedenen theologischen Fakultäten in Brasilien und Chile. Von 1965 bis 1972 Zusammenarbeit mit Hélder Câmara als Professor am Theologischen Institut von Recife (ITER). Nach seiner Ausweisung aus Brasilien durch die Militärregierung 1972 arbeitete er als Seelsorger in Chile. Seit 1980 lebt er wieder in Brasilien, wo er mehrere Institute für die Ausbildung von Laienmissionaren aus den armen Klassen gründete. Veröffentlichungen auf Deutsch u.a.: Die Befreiung in der Geschichte (Düsseldorf 1987); Der Heilige Geist. Gott, der sein Volk befreit (Düsseldorf 1988). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Glaube und Politik – herausgefordert durch die Globalisierung" in Heft 4/2007. Anschrift: Caixa Postal 13, 58306-970 Bayeux/PB, Brasilien. E-Mail: comblin@terra.com.br.*

Pironio aus La Plata (Argentinien); Marcos McGrath aus Panama-Stadt. Dies waren die herausragendsten Führungsgestalten, die „Tenöre" sozusagen.
Neben ihnen, die von Anfang an dabei waren, müssen wir in Bezug auf Brasilien noch erinnern an Antonio Fragoso aus Crateús[10], José Távora aus Aracuja[11], Fernando Gomes dos Santos aus Goiânia. Und wir dürfen die Unterstützung von Kardinal Landázuri Ricketts, dem Erzbischof von Lima, und von Silva Henriquez, dem Erzbischof von Santiago de Chile, nicht vergessen.
Auf diese erste Generation folgte eine zweite, welche das Werk der ersten vertiefte. Hier müssen wir in erster Linie wegen ihres Einflusses in Brasilien und ganz Lateinamerika zwei Franziskanerkardinäle erwähnen: Kardinal Aloísio Lorscheider, der Präsident des CELAM war, die dritte Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla leitete und vor allem Erzbischof von Fortaleza war[12], und Kardinal Paulo Evaristo Arns, den Erzbischof von São Paulo[13]. Sie hatten in Brasilien eine führende Rolle inne und schrieben zusammen mit Dom Hélder Câmara Geschichte. Ihr Zeugnis inspirierte Tausende von Priestern und Millionen von Gläubigen.
Aus der zweiten Generation müssen wir besonders auf die Märtyrer verweisen: an erster Stelle auf Oscar Arnulfo Romero, den Erzbischof von San Salvador, der vielleicht die repräsentativste Gestalt der neuen Kirche Lateinamerikas ist[14]; auf Juan Gerardi aus El Quiché und Guatemala-Stadt[15]; auf Enrique Angelelli aus La Rioja (Argentinien)[16] und auf Carlos Horácio Ponce de León aus San Nicolas (Argentinien). Wir können noch hinzufügen, dass Gerardo Valencia in Kolumbien bei einem sehr mysteriösen und nie aufgeklärten Flugzeugabsturz starb.
Außer den Märtyrern seien hier einige der verehrungswürdigsten Namen erwähnt. Mögen diejenigen, die nicht aufgeführt sind, mir vergeben, aber die Liste würde sehr lang ausfallen: aus Chile Enrique Alvear, Bischof von San Felipe und Weihbischof von Santiago[17], und Fernando Ariztia aus Copiapó[18]. Aus Argentinien sticht ein Name besonders hervor: Jaime de Nevares aus Neuquén[19]. Aus Brasilien Pedro Casaldáliga aus São Feliz de Araguaia[20], José Maria Pires aus João Pessoa[21], Luciano Mendes de Almeida aus Mariana[22], Ivo Lorscheiter aus Santa Maria, Erwin Kräutler aus Xingu[23], Tomás Balduino aus Goiás, Moacyr Grechi aus Porto Velho und Valdir Calheiros aus Volta Redonda. Aus Uruguay Carlos Parteli aus Montevideo. Aus Peru die Bischöfe der südlichen Andenregion, das heißt der Diözesen und Prälaturen mit einer indianischen Bevölkerungsmehrheit.
Das Zweite Vatikanische Konzil bot diesen Bischöfen die Gelegenheit, einander zu begegnen und zu einem wahrhaft symphonischen Zusammenspiel zu kommen. Es ist bekannt, dass Papst Johannes XXIII. wünschte, man möge anerkennen, dass die Kirche eine Kirche der Armen sein müsse. Kardinal Lercaro hat darüber sehr bewegt gesprochen, doch die lateinamerikanischen kirchlichen Würdenträger erkannten sehr bald, dass die große Mehrheit des Konzils von diesem Thema sehr weit entfernt war. Es war unmöglich, dass das Konzil dazu gelangen würde, die Armut der Kirche zu definieren. Deshalb fand sich eine Gruppe von Bischöfen, die der Idee des Papstes folgen wollten, und traf sich regelmäßig in

vertraulicher Atmosphäre in der Domus Mariae. Unter ihnen war eine bedeutende Anzahl aus Lateinamerika.[24]

Am Ende des Konzils, am 16. November 1965, versammelte sich eine Gruppe von vierzig Bischöfen in der Katakombe von S. Domitilla in Rom und unterzeichnete den sogenannten *Katakombenpakt der dienenden und armen Kirche.* Später bekannten sich weitere Bischöfe ausdrücklich dazu.[25]

Der Pakt brachte das Engagement der unterzeichnenden Bischöfe für ihre pastorale Sendung in ihren jeweiligen Diözesen zum Ausdruck. Wir geben hier einige der dreizehn Punkte dieses Paktes wieder.

*„1. Wir werden uns bemühen, hinsichtlich Wohnung, Ernährung, Fortbewegungsmittel und all dessen, was daraus folgt, nach Art des gewöhnlichen Volkes zu leben. Vgl. Mt 5,3; 6,33f; 8,20. [...]*

*3. Wir werden weder bewegliche noch unbewegliche Güter, Bankkonten usw. in unserem eigenen Namen besitzen; sollte irgendein Besitz nötig sein, dann werden wir alles dem Eigentumstitel der Diözese oder der sozialen und karitativen Einrichtungen zuschreiben. Vgl. Mt 6,19-21; Lk 12,33f. [...]*

*5. Wir lehnen es ab, mündlich oder schriftlich mit Namen und Titeln bedacht zu werden, die Größe und Macht bedeuten (Eminenz, Exzellenz, Monsignore ...). Wir ziehen dagegen die evangelische Bezeichnung Vater vor. Vgl. Mt 20, 25-28; 23,6-11.*

*6. In unserem Verhalten und in unseren gesellschaftlichen Beziehungen werden wir das vermeiden, was den Eindruck erweckt, die Reichen und Mächtigen zu privilegieren, ihnen Vorrang oder auch nur irgendeinen Vorzug einzuräumen (z.B. das Aussprechen oder die Annahme von Einladungen zu Banketten, Einteilung nach Klassen bei Gottesdiensten). Vgl. Lk 13,12-14; 1 Kor 9,14.19. [...]*

*8. Wir werden alles Erforderliche von unserer Zeit, unserem Nachdenken, unserem Herzen, Hilfsmitteln etc. dem apostolischen und pastoralen Dienst für die Einzelnen und Gruppen von Arbeitern und wirtschaftlich Schwachen und Unterentwickelten widmen. Vgl. Lk 4,18; Mk 6,4, Mt 11,4f etc.*

*9. Im Bewusstsein der Erfordernisse der Gerechtigkeit und der Liebe sowie deren wechselseitigem Verhältnis werden wir die Werke der „Wohltätigkeit" in soziale Werke auf der Grundlage der Liebe und Gerechtigkeit zu verwandeln versuchen. Vgl. Mt 25,31-46; Lk 13,12-14.33f."*

Der Geist von Medellín ist hier bereits vollkommen enthalten. Wie in Medellín sagen die Bischöfe an erster Stelle, zu welchem Engagement sie sich selbst verpflichten.

Manuel Larraín erreichte bald nach Ende des Konzils von Papst Paul VI. die Durchführung einer neuerlichen Versammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín. Die Jahre 1965 bis 1968 waren der Vorbereitung dieser Versammlung gewidmet. Die Geschichte dieses Ereignisses wurde von Silvia Scatena erschöpfend erforscht.[26] Allen Teilnehmern war sehr bewusst, dass es sich hierbei nicht um eine mechanische Anwendung der Konzilsdokumente han-

delt. Sie wussten, dass sie in diesem Augenblick die lateinamerikanische Kirche gründeten.

Die Herausforderung jener Zeit in Lateinamerika bestand in der Entdeckung des ungeheuren Elends, in dem die Armen lebten. Das Zweite Vatikanische Konzil lieferte der Versammlung die Grundlage, denn es rief die Kirche dazu auf, von den Zeichen der Zeit auszugehen. Die lateinamerikanischen Bischöfe nahmen tatsächlich die Zeichen der Zeit zum Ausgangspunkt. Deshalb war das grundlegende Thema der Versammlung die Armut, das heißt die Armut der Kirche und der Dienst an den Armen (vgl. Medellín 14: Armut der Kirche I.2, 6, 9; 4: Erziehung II.1; 7: Pastoral der Führungsschichten II.2).

Das Schlussdokument von Medellín hat keine Scheu vor dem Wort „Gerechtigkeit". Dies ist ein Wort, das man bis dahin niemals in den Mund nehmen konnte. Es wurde von den Bischöfen und Priestern nicht akzeptiert. Wenn jemand dieses Wort benutzte, war er sogleich gebrandmarkt: Er war ein Extremist, ein Kommunist. Darüber hinaus wagen es die Bischöfe in Medellín, mehrmals das Wort „Befreiung" zu benutzen, das Erschrecken hervorrief.

In Lateinamerika fand die Versammlung von Medellín enormen Widerhall. Es war in der Tat ein grundlegendes Ereignis. Seither teilte sich die Welt entlang zweier Optionen: für oder gegen Medellín.[27] José Marins erforschte die Dokumente der Bischofskonferenzen oder von Gruppen von Bischöfen, die sich in den darauffolgenden zehn Jahren bis hin zu Puebla auf Medellín bezogen. Er führt 457 Dokumente an. Den ersten Platz nimmt Chile mit siebzig Dokumenten ein, dann kommt Bolivien mit 53, Brasilien mit 50, El Salvador mit 41, Kolumbien mit 33 und Argentinien mit 30.[28]

Natürlich waren die Reaktionen nicht immer zustimmend. Von Anfang an war die römische Kurie entschlossen, die Versammlung von Medellín zunichte zu machen, und entwickelte eine entsprechende Strategie. Die Schlüsselfigur für die Ausführung der großen Manöver der Kurie war der junge kolumbianische Priester Alfonso López Trujillo. Innerhalb von vier Jahren wurde er zum Bischof, zum Generalsekretär der kolumbianischen Bischofskonferenz und zum Generalsekretär des CELAM ernannt. Seine Aufgabe war es dabei, den CELAM in seiner bestehenden Form zu zerschlagen und aus dem neuen CELAM die Waffe zu machen, die Medellín ungeschehen machen sollte.

Medellín rief bei den Geheimdiensten der USA ablehnende Reaktionen hervor. Es gab den berühmten Bericht von Nelson Rockefeller, der die Gefahren der Neuorientierungen der Kirche in Lateinamerika beschwor. In Lateinamerika selbst waren die Reaktionen der herrschenden Klassen von Anfang an ablehnend, und sehr früh schon starteten die Medien eine Verleumdungskampagne, die viele Jahre lang anhielt. Die Militärdiktaturen grenzten sich von Medellín ab und erfuhren dabei innerhalb ihrer Länder einen unterschiedlichen Grad an Zustimmung.

Der CELAM begann seine Offensive gegen Medellín, indem er die Idee verbreitete, Medellín würde falsch interpretiert. Der falschen Interpretation von Medellín wurden jene kirchlichen Bewegungen bezichtigt, die sich an den Lehren Me-

dellíns orientierten. Der CELAM organisierte eine lateinamerikaweite Kampagne, die die kirchlichen Basisgemeinden als Form der Politisierung von Kirche und einer Auslieferung der Kirche an den Marxismus denunzierte. Auf derselben Linie bewege sich auch das Konzept der „Kirche des Volkes" (*Igreja popular*), die sich im Gegensatz zur katholischen Kirche befinde. Sie sei eine schismatische Kirche.
Der CELAM unterstützte die Theorien, die Medellín mit den Bewegungen der katholischen Linken gleichsetzten, welche sich bald nach der großen Kulturrevolution [der 68er-Bewegung; Anm. d. Ü.] im Westen (Berkeley, Paris ...) und mit Bezug auf die kubanische Revolution gebildet hatte, deren Einfluss der Tod Che Guevaras noch verstärkte. So entstanden in Chile die „Christen für den Sozialismus", in Argentinien die „Priester für die Dritte Welt" und kleinere Bewegungen in anderen Ländern.
Diese christliche Linke ging weder aus Medellín hervor noch suchte sie in Medellín irgendeine Grundlage. Sie konnte sich gelegentlich auf Medellín beziehen, doch ihre Ideologie war ganz anders. Sie waren aus einer anderen Welt heraus entstanden, das heißt aus der Linksentwicklung der christdemokratischen Bewegungen. Die Gegner Medellíns wollten die Versammlung diskreditieren, indem sie ihr die Verantwortung für das Entstehen dieser politischen Bewegungen der christlichen Linken zuschoben.
Der CELAM befand es für gut, Medellín in die Nähe dieser politischen Bewegungen zu rücken, so, als hätten diese ihren Ursprung in der Versammlung der Bischöfe. Darüber hinaus schrieben sie Medellín die neue volkstümliche Bibellektüre zu, welcher sie zum Vorwurf machten, die Bibel ihres religiösen Sinnes zu entleeren und aus ihr ein Revolutionshandbuch zu machen, und die neue Christologie, welche sich neu dem menschlichem Leben Jesu zuwandte, wurde aus diesem Grund bezichtigt, die Gottheit Jesu zu leugnen.
Aus all dem leitete der CELAM die Notwendigkeit ab, an der Deutung von Medellín eine klare Korrektur vorzunehmen. Die vom CELAM veröffentlichten Dokumente zur Vorbereitung auf Puebla enthielten Alarmsignale. Sie erläuterten die Gefahr, die Medellín für die Kirche heraufbeschworen habe, und betonten die Dringlichkeit einer ernsthaften Korrektur.
Diese ganze Kampagne bewirkte eine starke Reaktion zur Verteidigung von Medellín. Die Bischöfe von Medellín lebten noch und sollten an der dritten Generalversammlung in Puebla teilnehmen. Sie ließen sich nicht einschüchtern.
In seiner Eröffnungsansprache in Puebla machte sich Papst Johannes Paul II. die Kritik und die Alarmrufe des CELAM zueigen. Das macht deutlich, dass diese Kritiken und Alarmrufe in Rom Konsens gewesen sein müssen. Doch andererseits bestand der Papst auf der sozialen Verantwortung der Kirche, und Kardinal Lorscheider griff als Präsident der Versammlung die Herausforderungen Medellíns auf. In Puebla gab es heftige Debatten, denn der Episkopat war zweigeteilt. Viele Texte enthalten Gemeinplätze ohne Bezug zum Hauptthema. Doch es wurden grundlegende Texte approbiert, die die Optionen von Medellín nicht nur aufgriffen, sondern noch stärker darauf beharrten. Insgesamt wurden die Aussagen Medellíns bekräftigt, wenn auch innerhalb eines ambivalenteren Kontextes.

Die römische Kurie verfügte über eine andere, langfristig wirkungsvollere Waffe - die Bischofsernennungen. Seit dem Ende des Pontifikates Pauls VI. tauchten Generationen von Bischöfen auf, die sich von den Bischöfen Medellíns radikal unterschieden. Sie wurden aufgrund ihrer Eignung für die Verwaltung und ihrer vorbehaltlosen Treue zur römischen Politik - und nicht nur zur rechten Glaubenslehre - ausgewählt. Gleichzeitig brachte die Rückkehr zur alten Priesterausbildung Generationen von Priestern hervor, denen die Veränderungen der Welt fremd waren. Medellín wurde von den Zeitgenossen dieses Ereignisses bewahrt, aber von den neuen Generationen ignoriert.

Nach Puebla trat wahrhaftig die Kirche des Schweigens auf den Plan. Die Kirche hatte auf einmal abgesehen von der Wiederholung der alten Diskurse nichts mehr zu sagen. Tatsächlich konnten die Kirchenväter der lateinamerikanischen Kirche nicht ersetzt werden. Entweder sie, oder die Leere. Deshalb werden die Kirchenväter als unerschütterlicher Bezugspunkt jahrhundertelang bestehen bleiben.

Sie hatten alle Eigenschaften von Kirchenvätern:

1. Sie zeichneten sich durch eine offensichtliche Heiligkeit aus. Um nur ein Beispiel zu nennen: Dom Hélder Câmara lebte wirklich arm. Er wohnte in der Sakristei einer alten Kapelle aus der Kolonialzeit. Er hatte kein Auto und keine Hausangestellte. Er aß im Imbiss an der Ecke, wo auch die Arbeiter dieser Gegend ihre Mahlzeit einnahmen. Er öffnete selbst die Tür und empfing alle Bettler, die vorbeikamen. Dom Hélder war ein Mystiker, der ständig in der Gegenwart Gottes lebte und Glaube und Hoffnung ausstrahlte. Er stand jede Nacht um zwei Uhr früh auf, um zu beten, und oftmals schrieb er seine Gebete nieder. Er hinterließ sechstausend Seiten mit Gebeten. Ein anderes Beispiel: Leonidas Proaño wohnte in einem Exerzitienhaus, wo er zwei kleine Zimmer für sich in Anspruch nahm: eines für seine Bücher und eines für sein Bett. Er besuchte die Gemeinden der Indios, die im Elend lebten und so sehr unterdrückt waren. Er aß mit ihnen, er schlief bei ihnen. Wie sie kleidete er sich mit einem Poncho. Der einzige Unterschied war, dass er eine fünfundzwanzig Jahre alte Krawatte benutzte.
2. Sie hingen dem Evangelium in größtmöglicher Treue an, widmeten alle Minuten ihres Lebens diesem Evangelium, ohne jemals Zeit für ihre persönlichen Bedürfnisse zu reservieren.
3. Sie verstanden die Zeichen der Zeit in tiefer Weise und richteten ihr gesamtes Leben daraufhin aus, den Herausforderungen ihres Volkes zu entsprechen.
4. Sie wurden und werden immer noch von all denen, die sie kannten, als Heilige verehrt. Alle wurden sie von der Zivilgesellschaft und den kirchlichen Amtsinhabern verfolgt. Alle machten sie Zeiten der Verlassenheit durch. Alle mussten das Unverständnis der Geschwister ertragen. Sie kannten die Einsamkeit. Mehrmals habe ich Mons. Proaño sagen hören, wenn er von der Bischofskonferenz zurückkam, wo er sich für die Sache der Indios eingesetzt hatte: „Sie haben mich allein gelassen!“ Doch heute sind sie nicht mehr allein.

[1] Vgl. Tony Mifsud, *El sentido social: el legado ético del padre Hurtado*, Santiago de Chile 2005. Alberto Hurtado ist 1901 geboren und starb im Jahr 1952.

[2] Ricardo Rojas Valdés, *Manuel Larraín Errázuriz. El legado de un precursor. Escritos Completos y Testimonios*, Santiago de Chile 2008.

[3] Vgl. Nelson Pileti/Walter Práxedes, *Dom Hélder Câmara. Entre o poder e a profecia*, São Paulo 1997.

[4] Vgl. Nelly Arrobo Rodas/Nidia Arrobo Rodas, *Quedan los árboles que sembraste. Testimonios sobre Monseñor Leonidas Proaño*, Quito 2008; Luis María Gavilanes de Castillo, *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profetico-libertadora en la Iglesia de América latina*, Quito 1992; Enrique Rosner (Hg.), *Leonidas Proaño - Freund der Indianer. Ein Porträt des Bischofs der Diözese Riobamba in Ecuador*, Fribourg 1986.

[5] Vgl. CEPALC (Hg.), *Gerardo Valencia Cano. Profeta del litoral Recóndito. Tras veinte años en tu marcha a la plenitud*, Bogotá 1992.

[6] Vgl. Leonardo Herrera Vásquez, *Monseñor José Dammert Bellido. El buen pastor de una "Iglesia e poncho y sombrero"*, Cajamara 1998.

[7] Vgl. Augusto dos Santos, *El obispo confinado. Las tres profecias*, Asunción 2001.

[8] Vgl. Carlos Fazio, *La cruz y el martillo. Pensamiento y acción de Sergio Méndez Arceo*, Mexiko 1987.

[9] Vgl. Dom Cândido Padín, *Itinerário de uma vida*, Bauru 2002.

[10] Vgl. Antonio Fragoso u.a., *A Igreja de Crateús (1964-1998). Uma experiência popular e libertadora*, São Paulo 2005.

[11] Vgl. Isaias Nascimento, *Dom Távora, o bispo dos operarios. Um homem além de seu tempo*, São Paulo 2008.

[12] Vgl. *Mantenham as Lâmpadas Acesas. Um diálogo de Aloísio cardeal Lorscheider com o grupo*, Fortaleza 2008.

[13] Vgl. Evanize Sydow/Marilda Ferri, *Dom Paulo Evaristo Arns. Um homem amado e perseguido*, Petrópolis 1999; Paulo Evaristo Arns, *Da Esperança à Utopia. Testemunho de uma vida*, São Paulo 2001.

[14] Vgl. James R. Brockman, *La palabra queda. Vida de Mons. Oscar A. Romero*, Lima 1985; Jesús Delgado, *Oscar A. Romero. Biografia*, Madrid 1986; Oscar A. Romero, *In meiner Bedrängnis. Tagebuch eines Märtyrerbischofs 1978-1980*, Freiburg i. Br. 1993.

[15] Vgl. Conferencia Episcopal de Guaemala, *Juan Gerardi. Testigo fiel de Dios*, Guatemala 1999.

[16] Vgl. Luis Miguel Baronetto, *Vida y Martirio de Mons. Angelelli*, Córdoba 2006.

[17] Vgl. Maximiliano Salinas Campos, *Don Enrique Alvear: el Obispo de los pobres*, Santiago de Chile 1991.

[18] Vgl. Obispo Fernando Ariztia, *25 años acompañando a su pueblo*, Santiago 1992.

[19] Vgl. Juan San Sebastián, *Don Jaime de Nevares. Del Barrio Norte a la Patagonia*, Buenos Aires 1997.

[20] Vgl. Dom Pedro Casaldáliga, *Quando os dias fazem pensar. Memória, Ideário, Compromiso*, São Paulo 2007; Benjamín Forcano u.a. (Hg.), *Pedro Casaldáliga. Las causas que dan sentido a su vida. Retrato de una personalidad*, Madrid 2008; Frances Escribano, *Barfuß über rote Erde. Das Leben des Bischofs Pedro Casaldáliga*, Klagenfurt 2003; Teófilo Cabestrero, *Mystik der Befreiung. Ein Porträt des Bischofs Pedro Casaldáliga in Brasilien*, Wuppertal 1981; Pedro Casaldáliga, *Auf der Suche nach dem Reich Gottes. Eine Anthologie*, Klagenfurt 1989.

[21] Vgl. Sampaio Geraldo Lopes Ribeiro (Hg.), *Dom José Maria Pires. Uma voz fiel à mudança social*, São Paulo 2005.

[22] Vgl. Maria Helena Arrochellas (Hg.), *Deus é bom. Homenagem a Dom Luciano*, São Paulo 2008.

[23] Vgl. Paulo Suess (Hg.), *Dom Erwin Kräutler: servo de Cristo Jesus: memórias de luta e esperança*, São Paulo 2009.

[24] Zu den Treffen in der Domus Mariae vgl. die Kommentare von Dom Hélder Câmara in: *Vaticano II: correspondência conciliar*, Recife 2004.

[25] Vgl. Boaventura Kloppenburg (Hg.), *Concilio Vaticano II, Bd. V, Quarta Sessão*, Petrópolis 1966, 526-528. Zur informellen Gruppe „Jesus, die Kirche und die Armen", deren führende Gestalt Kardinal Lercaro aus Bologna war, vgl. Giuseppe Alberigo/Klaus Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. III: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio. September 1963-September 1964, Mainz/Leuven 2002, 194f; Giuseppe Alberigo/Günther Wassilowsky (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. IV: Die Kirche als Gemeinschaft. September 1964-September 1965, Mainz/Leuven 2006, 443-451. (Anm. d. Ü.)

[26] Vgl. Silvia Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín. 1962-1968*, Bologna 2007.

[27] Vgl. Cândido Padín/Gustavo Gutiérrez/Francisco Catão, *Conclusões da conferência de Medellín - 1968. Trinta anos depois, Medellín é ainda atual?*, São Paulo 1998; José Oscar Beozzo, *A Igreja do Brasil. De João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Puebla*, Petrópolis 1994. Die Schlussdokumente von Medellín und Puebla sind auf Deutsch zugänglich in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche, 8), Bonn 1979. (Anm. d. Ü.)

[28] Vgl. José Marins, *De Medellín a Puebla. A praxis dos Padres da América Latina*, São Paulo 1979.

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

# „Wenn wir Indios wären ...": Bartolomé de las Casas

Gustavo Gutiérrez

„Mit welchem Recht?" Diese Frage stellte der Dominikaner Antonio de Montesinos den Vertretern des ersten Kolonialsystems - unter ihnen befand sich auch der Gouverneur Diego de Colón[1] - auf der Insel Hispaniola. Die Begegnung (oder besser die Nicht-Begegnung) zwischen der europäischen Welt und dem Kontinent, der von nun an Westindien genannt wurde, schuf eine vom menschlichen und christlichen Standpunkt aus gesehen unglaubliche Situation. Darin wurden

einige Fragen aufgeworfen, die trotz der unterschiedlichen Versuche, sie zu verunklaren, in gewisser Weise aktuell und herausfordernd bleiben.[2]

## Der lange Marsch von Las Casas

Die Anklage der Misshandlungen und Belästigungen, die die Taino [Indianervolk auf der Insel Hispaniola; d. Übers.] zu erleiden hatten, beschwor das herauf, was man später „die Kontroverse der Indien" nennen wird: einen Streit um die „Rechtstitel" bzw. das Recht zur Besetzung dieser Territorien. Diese Frage wurde nur in Spanien diskutiert; die anderen europäischen Länder betrachteten dieses Recht als unbestreitbar. Die Predigt des Paters Montesinos wurde uns von Las Casas, der sie vielleicht gehört hat, überliefert. Seine Worte geben das Denken der Dominikanergemeinschaft wieder, die im Jahr 1510 auf die Insel gekommen war und von der bemerkenswerten Gestalt des Pedro de Córdoba geleitet wurde.

Der Kleriker Bartolomé de las Casas, damals ein junger Mann von 18 Jahren, kam im Jahr 1502 auf die Insel. Er wurde 1507 in Rom zum Priester geweiht. Intensiv erlebte er die ersten Jahre der europäischen Präsenz auf der Insel Hispaniola, und zu Beginn war auch er Teil des Kolonialsystems, das sich dort zu etablieren begann. Doch im Jahr 1514 wurde ihm die Ungerechtigkeit der Situation, in der er sich befand, deutlich bewusst. Er gab die Stellung auf, die er innerhalb der Gesellschaft innehatte, und widmete sich fortan bis zu seinem Lebensende der Verteidigung der Indios.

Er war dabei kein Einzelkämpfer, wie es manchmal heißt. Doch er war von all denen, die mit ihm in der Frage der Verteidigung der Indios übereinstimmten, derjenige, der die Sache am deutlichsten zum Ausdruck brachte. Und Las Casas beschränkte sich nicht nur darauf, gegen die Ungerechtigkeiten zu protestieren, er schlug auch ständig Lösungswege - Heilmittel nannte er sie selbst - für die Probleme, die sich stellten, vor.

Diese Unruhe ist in seiner lebendigen Erfahrung und in seiner Auffassung von Gott begründet. Dessen Sorge für die Benachteiligten der Geschichte bringt er in einem schon früh formulierten Satz von tiefer biblischer Inspiration zum Ausdruck: „Vom Allergeringsten und am meisten Vergessenen hat Gott das frischeste und lebendigste Gedächtnis." (*Carta al Consejo* = Brief an den Indienrat, 1531)[3] Es ist ein Gedächtnis, das stets

*Der Autor*

*Gustavo Gutiérrez, geb. 1928 in Lima, studierte Psychologie und Philosophie in Löwen (Belgien) und Theologie in Lyon und Rom. Er ist Professor emeritus für Theologie und Sozialwissenschaften an der Katholischen Universität von Lima sowie Professor der Theologie an der Universität Notre Dame (USA). Gutiérrez ist Autor von „Theologie der Befreiung" (München/Mainz 1973, 10., erw. u. neubearb. Aufl. Mainz 1992), das als Grundlagenwerk der Befreiungstheologie gilt. Weitere Veröffentlichungen u.a.: Die historische Macht der Armen (München/Mainz 1984); Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung (München/Mainz 1986); Bartolomé de las Casas. Der Mann – das Werk – die Wirkung (Frankfurt 1992). Einer seiner wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Beiträge für CONCILIUM war „Die Gewalt eines Systems" in Heft 12/1980. Anschrift: Instituto Bartolomé de Las Casas, Apartado 3090, Lima 1, Peru. E-Mail: gutierrez33@hotmail.com.*

vorhanden ist und immer wieder von Neuem aufgefrischt wird. Las Casas stellt deshalb in aller Schlichtheit fest, dass die treibende Kraft seines Lebens von Jesus Christus herkomme, dessen Liebe „nicht zur Ruhe kommen wollte, solange er hier wandelte" (ebd.). Ihm war in der Tat keine Ruhe gegönnt. Es berührte ihn tief zu sehen, dass „der Glaube an Jesus Christus in dieser Neuen Welt so sehr verhöhnt, schimpflich behandelt und einer Hetzjagd ausgesetzt" wird (ebd.), weil ihre Ureinwohner so misshandelt werden.

Dies ist der lebendige Kontext seiner Überlegungen. Er hörte nie auf, sie stets von Neuem aufzugreifen und zu vertiefen, um - innerhalb der Grenzen, die jedem Menschen gesetzt sind - das, was zu seiner Zeit in den westindischen Ländern und in Europa geschah, besser zu verstehen. Las Casas war ohne Zweifel ein Mann der Aktion, aber eben auch ein Denker. Er begnügte sich nicht damit, die Theologie der Gelehrten aus Salamanca anzuwenden. Wir haben es vielmehr mit jemandem zu tun, der eine eigene Auslegung des Glaubens vorlegt und sich damit deutlich vom Hintergrund der Theologie des 16. Jahrhunderts abhebt. In seinem Werk lässt sich eine enge Verbindung zwischen Reflexion und Erfahrung der indianischen Wirklichkeit, zwischen Theorie und Praxis, feststellen. Dies zeichnet das Profil seines Beitrags genauer und verleiht ihm theologische Bedeutung. Es versetzte ihn in die Lage, die „soziale Sünde" seiner Zeit zu entlarven. Dies war ohne jeden Zweifel ein Grund für seine Kraft und macht den Unterschied zwischen ihm und der Mehrzahl derer (darunter auch Theologen) aus, die sich der Angelegenheiten der westindischen Länder in Spanien annahmen. Die Prioritäten in seinem Denken und die Akzente, die er setzt, entstammen der Nähe zu dem, was in diesen Ländern vorging. Die Theologen der zweiten Generation der Schule von Salamanca (am Übergang von 16. zum 17. Jahrhundert) beziehen sich auf vielfache Weise auf ihn.

Eine zentrale Sichtweise des Evangeliums ist Quelle seiner Gedanken. Diese bringt er sehr früh zum Ausdruck, als er nämlich (um 1519/1520) in Spanien angesichts einiger Kritiken, die ihn erreicht hatten, sagt, dass er in Westindien - wohin er sehr bald zurückkehren sollte - „Jesus Christus, unseren Gott", zurückgelassen habe, der „nicht einmal, sondern tausendfach gegeißelt, geschlagen, geohrfeigt und gekreuzigt" werde (*História de las Indias*, die er im Lauf seines Lebens verfasst hat). Christus im Indio - dieser christologische Blickwinkel, der auf Mt 25,31-46 hinweist, hat ihn sein ganzes Leben hindurch begleitet (er starb 1566) und bildete das Rückgrat seiner Spiritualität und seines Engagements.

## Evangelisierung und Erlösung

In seinem ersten Text sagt Las Casas, dass das Hauptziel, auf das alles hingeordnet sei, „die Erlösung dieser Indios ist" (*Memorial de remedios*, 1516). Die Verkündigung der Liebe Gottes - und nicht die Eroberung von Ländereien für den König von Spanien oder gar die Gier nach Gold - muss der Kompass für die Präsenz der Christen in den westindischen Ländern sein. Die Konsequenzen daraus in menschlicher und gesellschaftlicher Hinsicht sind weitreichend.

Bartolomé geht davon aus, dass alles auf die „Predigt und Verbreitung des katholischen Glaubens" hingeordnet werden müsse, doch dies setze die „Errettung unzähliger Leben und die Freiheit unzähliger Völker voraus" (*Conclusiones Sumarias*, ca. 1540-1542). Wonach man streben soll, ist die Erlösung der Einwohner der westindischen Länder, doch diese vollzieht sich nicht nur *nach* diesem irdischen Leben, sie findet ihren Widerhall in diesem gegenwärtigen Leben. Dieses Ziel muss das Urteilskriterium für die Art und Weise bilden, wie diese Präsenz des Christentums sich darzustellen begonnen hat: „Das erste und letzte Ziel, welches das Heilmittel für diese traurigen Seelen bringen soll, muss Gott sein." (ebd.) Von diesem Standpunkt aus kritisiert er das Kolonialsystem, wie es sich etabliert hatte. Die Verkündigung des Evangeliums geht Hand in Hand mit der Verteidigung der indianischen Völker. Aus dieser Perspektive widersetzt sich Las Casas denjenigen, die die Indios nicht für geeignet für die Annahme des Evangeliums hielten. Er insistiert auf der Gleichheit der Europäer und der einheimischen Bevölkerung als Menschen. Von der im Evangelium begründeten Bevorzugung der Letzten der Geschichte her behauptet er die Gleichheit aller Menschen.

Das Werk des Bartolomé de las Casas ist ein Versuch, seinen Zeitgenossen darzulegen, wie Gott aller - und insbesondere der am meisten Vergessenen - gedenkt. Dies ist die inspirierende Quelle seiner Missionstätigkeit und seines Glaubensverständnisses.

Seine Erfahrung mit den indianischen Völkern öffnete ihm andererseits die Augen dafür, dass er nicht nur den indianischen Völkern, sondern auch den Bewohnern der iberischen Halbinsel das Evangelium verkünden müsse. Las Casas stellt sich die Frage, wer in Wahrheit die Götzendiener sind: die Indios, die gemäß ihren eigenen Religionen leben, oder diejenigen, die sich Christen nennen, aber in Wahrheit das Gold kultisch verehren. Folglich erstreckte sich sein Eifer der Verkündigung des Evangeliums auf die Indios und die Spanier gleichermaßen, obwohl Letztere sein Anliegen nicht immer zu schätzen wussten ... Doch Las Casas legte damit den Finger in die Wunde.

Es war vor allem sein Glaube, aber auch eine echte Liebe zu seinem Land, die ihn zu dieser Haltung führten. In seiner wohldurchdachten Einleitung zu seiner *História de las Indias* versuchte er, wie er selbst sagt, „meine spanische Heimat vom Irrtum [zu befreien], in dem es sich in Bezug auf die Behandlung der indianischen Völker befindet". Diese Universalität des Bartolomé ist es, die bewirkt, dass er bis heute Menschen anspricht, die aus den unterschiedlichsten Winkeln der Erde kommen.

## Das erste Menschenrecht

Las Casas sieht, dass die reale Situation der Indios vom vorzeitigen, durch Ungerechtigkeit bewirkten Tod der einheimischen Bevölkerung gekennzeichnet ist. Dies war eine Erfahrung, die traumatische Züge an sich trägt und die Las

Casas sein ganzes Leben lang begleitet hat. Er begriff, dass diese Situation in offenem Widerspruch zu den Forderungen des Evangeliums stand: „Das gesamte Walten der spanischen Könige und dessen Rechtsgrundlage und die Ausübung der Herrschaft über diese Länder und Völker war und ist nach wie vor auf deren Leben hin ausgerichtet ... und man hat dieses Leben in einen sehr frühen und elenden Tod verwandelt." (*Carta a un personaje del Corte* = Brief an einen Angehörigen des königlichen Hofes, 1535) Dies ist eine Situation, die eine klare Grundentscheidung verlangt. Für Las Casas ist das erste Menschenrecht das Recht auf Leben.

Die Belästigungen der Indios begannen sehr früh, bereits in der Zeit des Kolumbus. Sie waren der Anlass für den Warnruf der ersten Dominikanerkommunität. „All diese Indios", schrieben die Dominikaner, „erfuhren Zerstörung an Seele und Leib." Und tatsächlich geht es um Zerstörung.

Im Brief an den Indienrat aus dem Jahr 1531 formuliert Las Casas die unerbittliche Frage: „Herrschte der Tod jemals zuvor - zumindest in dieser Schnelligkeit - so sehr wie hier?" Diese Situation geht auf unterschiedliche Ursachen zurück: neue Krankheiten, Eroberungsfeldzüge, Zwangsarbeit - das sind alles Faktoren, die vielfach zusammenwirkten. Unser Bettelmönch macht inmitten einer Wirklichkeit, die ihm so nahe und zeitgenössischen Theologen so fern war, den Vorschlag, „dass das Höllenheer aus Indien verjagt würde, damit jene unzählbaren Seelen, die Jesus Christus mit seinem Blute erlösete, nicht rettungslos und auf ewig verlorengehen" (*Kurzgefasster Bericht,* 144). Aus diesen Gründen erschienen ihm der Einsatz der bewaffneten Streitkräfte und sehr konkret der Krieg unter dem Vorwand der Evangelisierung als skandalös. Er widersetzte sich stets einem solchen Vorwand, der aber dennoch in unterschiedlicher Weise von Theologen und Missionaren jener Zeit akzeptiert wurde. Die Gemäßigten unter ihnen verteidigten den Einsatz von Gewalt nur in Extremfällen oder gestanden ihn lediglich zum Zweck zu, das, was sie „die Hindernisse für die Verbreitung des Evangeliums" nannten, zu beseitigen. Andere dagegen meinten, es wäre notwendig, die Indios durch Krieg und politische Macht zu unterwerfen, damit ihnen das Evangelium vermittelt werden könne.

Ein Argument zugunsten des Gewaltgebrauchs war das Ausbleiben von Wundern, um die Ungläubigen zu gewinnen. Die Wunder seien, so hieß es, in den ersten Jahrhunderten der Kirche das vorrangige Hilfsmittel gewesen. Las Casas betrachtete die Dinge genau von der umgekehrten Perspektive aus - das widerfuhr ihm häufig - und meinte, man müsse vielmehr sagen, es sei „das größte Wunder, das Gott bei den Indios bewirkt, dass diese Menschen die Glaubenslehren annehmen, während sie die Werke derer sehen, die sich Christen nennen" (*Doce dudas* = Zwölf Zweifel, 1564). In der Tat eine wundersame Evangeliumsverkündigung, aber aus überraschenden Gründen! Begegnung mit dem Christentum und Konfrontation mit den Christen. Dies brachte Guamán Poma deutlich zur Anklage. Las Casas kämpfte sein Leben lang gegen diesen Widerspruch.

Für die Verkündigung des Evangeliums gab es für Las Casas keine andere Methode als den Dialog und die Überzeugungskraft. So ist Christus selbst vorge-

gangen, und genauso müssen es auch seine Nachfolger machen. Diesem Thema widmete er sein erstes Werk *De unico vocationis modo* (= Von der einzigen Art der Berufung, ca. 1533), das bis ins 19. Jahrhundert unveröffentlicht blieb.
Bartolomé war in dieser Hinsicht seiner Zeit weit voraus. Er meinte nicht nur, dass der Glaube nicht aufgezwungen werden kann, sondern auch, dass man das Recht der Indios respektieren müsse, gemäß der Religion ihrer Wahl zu leben, und dass sie den christlichen Glauben nur aus freien Stücken annehmen könnten. In der Terminologie des Zweiten Vatikanischen Konzils können wir hier von Religionsfreiheit sprechen. Der Dialog und die Überzeugungskraft, die vom Zeugnis gedeckt ist, sind die einzigen Methoden, die jemanden dazu veranlassen können, den christlichen Glauben anzunehmen. Dies zeichnet seine Praxis der Evangeliumsverkündigung (und seine Theologie) aus.
Dieser Punkt führte ihn zur Frage nach der Erlösung der Indios. Die zu seiner Zeit vorherrschende Theologie kam in dem Axiom zum Ausdruck: „Außerhalb der Kirche kein Heil". Die Begegnung mit der riesigen Bevölkerung des amerikanischen Kontinents schuf eine historisch gesehen völlig neue Situation im Vergleich zu der, welche dieses theologische Axiom stützte. Das führte dazu, dass man sich die Frage von Neuem stellte. Die große Mehrzahl der Theologen näherte sich dieser Frage innerhalb des Paradigmas jener Lehre, die wir soeben in Erinnerung gerufen haben, und nur einige Wenige versuchten, den neuen Tatsachen Rechnung zu tragen.
Las Casas geht von der allgemein akzeptierten Theorie aus. Oft wird er sie einfach als solche zitieren. Doch seine Erfahrung mit den Indios, seine genaue Kenntnis von der Natur dieser Länder, sein Engagement auf der Seite der Indios bewirkten, dass er über das Geheimnis des Heilswillens Gottes nachdachte. Von einer Position aus, die mit seiner Verteidigung der Religionsfreiheit in Einklang steht, erahnte er Wege, welche die Theologie seiner Zeit nicht zu beschreiten wagte. Es gibt bei ihm keine systematische Darstellung des Themas, doch er fördert Einsichten, die die Möglichkeiten des Heils für die Ungetauften erweitern.
In einem kühnen Text schreibt er unter Anspielung auf Mt 25: „Und es ist gut möglich, dass sich von ihnen [den Indios], die wir so geringschätzen, mehr als von uns [den Spaniern] am Tag des jüngsten Gerichts zur Rechten des Herrn finden." (*História*) Ziel des lebenslangen Einsatzes von Las Casas war es gerade, im Licht des Glaubens die Gegenwart hinter den oberflächlichen Erscheinungen in ihrer ganzen Wahrheit und ihrer ganzen Bedeutung zu sehen.

## Freiheit und Rechte der Einzelnen und der Völker

Die Befreiung der Bewohner dieser Länder bedeutete, ihnen das zurückzuerstatten, was der Dominikaner sehr oft ihre „ursprüngliche und natürliche Freiheit" nennt (*História*). Seit Beginn seines langen Kampfes insistiert er darauf, dass die Indios „freie Menschen und als freie Menschen zu behandeln sind" (*Memorial de remedios*). Die Verteidigung der Indios durch Las Casas beschränkt

sich nicht nur auf die Freiheit des Individuums; stets war er sich der „Freiheit der Völker" (*História*) bewusst.

Im Urteil von Las Casas wurde seit dem Augenblick, in dem Kolumbus einige Indios gefangen nahm, um sie nach Spanien zu verschiffen, die Freiheit verletzt, die „gleich nach dem Leben selbst die kostbarste und wertvollste Sache ist" (*Tratado sobre los indios,* 1552). Dabei spielt das *Encomienda*-System (die Kommende) eine zentrale Rolle. Es war das Rückgrat des Kolonialsystems. Darin wurden die Indios einer harten und tyrannischen Knechtschaft unterworfen.

Für Las Casas ist die Misshandlung der Indios nicht das Ergebnis von persönlicher Unbeherrschtheit. Sie ist vielmehr in den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Strukturen des Kolonialsystems verankert. Deshalb behauptet er, dass das „hauptsächlichste und wesentlichste Heilmittel" für die westindischen Länder die Auflösung der *Encomiendas* sei. Ohne diese Maßnahme „sind alle anderen nichts wert, denn alle sind auf sie hingeordnet und gerichtet" (*Octavo remedio,* 1542). Die Existenz der *Encomienda* selbst, der „Wurzel der Tyrannei", entzieht dieser Präsenz die Legitimität.

Die *Encomienda* ist nicht nur die ständige Ursache für den Tod der einheimischen Bevölkerung, sie ist auch das größte Hindernis für die Glaubwürdigkeit des Evangeliums und die Annahme des Glaubens durch die Indios. Das Gegen-Zeugnis der Ausbeutung und Misshandlung durch die *Encomienda* führt vielmehr dazu, dass die Indios auf „den Gedanken verfallen und Tag und Nacht darüber klagen, dass ihre Götter besser gewesen seien als unser Gott, denn unter seiner Herrschaft geschehen so viele Übel, während es ihnen mit ihren alten Göttern so gut gegangen sei [...] folglich werden sie sich vom Glauben abwenden und ihn hassen". Die Folge davon liegt auf der Hand: „Seine Majestät haben die Pflicht [...], sie der Herrschaft der Spanier zu entreißen und sie nicht der *Encomienda* zu übergeben." (*Octavio remedio*)

Zunächst war Las Casas für das empfänglich, was vor seinen Augen lag: die einheimische Bevölkerung. Hunderte von schwarzen Sklaven, die in Spanien lebten, kamen seit 1502 auf den amerikanischen Kontinent, doch erst seit Mitte des Jahrhunderts entwickelte sich der unmenschliche und grausame Sklavenhandel mit Afrika. Im Jahr 1516 betrachtete Las Casas die Sklaverei in Einklang mit den Gepflogenheiten seiner Zeit als legitim (ohne sich dabei auf eine bestimmte Ethnie zu beziehen). Er unterstützte es (aber er führte dies nicht ein!), dass „schwarze und weiße" Sklaven nach Amerika kämen, um die Inselbevölkerung der Taino zu ersetzen und ihren frühen Tod zu verhindern (vgl. *Memorial de remedios*).

Jahre später (um 1546 oder 1547) erfuhr Bartolomé von den Raubzügen und dem Treiben der Portugiesen in Afrika und änderte seine Meinung radikal. Er bedauerte es, dass er die Bitte um schwarze Sklaven unterstützt hatte, die einige Kolonisatoren dreißig Jahre zuvor auf der Insel Hispaniola vorgebracht hatten. Damals habe er, so sagt er, das Unrecht nicht wahrgenommen, das darin bestand, „wie die Portugiesen sie aufgriffen und zu Sklaven machten". An anderer Stelle schreibt er deutlich und stets mit Bezug auf seine frühere Einstellung: „Diesen

Rat, den der Kleriker [er meint damit sich selbst] erteilte, bereute er bald darauf, da er sich schuldig fühlte, unbedacht gewesen zu sein." Doch das Wissen um seinen Irrtum führte ihn zum schmerzlichen Eingeständnis, dass er nicht sicher sei, ob ihn „die Unwissenheit über diese Dinge und sein guter Wille vor dem göttlichen Gericht freisprechen würden" (*História*).

Die endgültige Position von Las Casas lässt keine Zweifel aufkommen. Es ist verblüffend, dass alles darauf hindeutet, dass er der Erste gewesen ist, der die Sklaverei der Schwarzen in Frage stellte. Theologen seiner Zeit und auch noch im 17. Jahrhundert haben die Sklaverei ohne Vorbehalte akzeptiert, auch wenn sie eine gute Behandlung der Sklaven forderten. Zu ihnen zählen Persönlichkeiten wie Fransisco de Vitoria und einige Jesuitentheologen. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts erheben sich einige zaghafte Stimmen, doch man muss bis zu den letzten Abschnitten des 18. Jahrhunderts vordringen, um auf eine fundierte Ablehnung der Sklaverei zu stoßen. Man findet sie beim Kapuzinermönch Francisco José de Jaca, dem Autor eines Memorandums zum Thema, das ihm Schwierigkeiten einbrachte, die ihm das Leben schwer machen sollten.

Die Verteidigung der Freiheit der Indios und ihrer Fähigkeit, sich selbst zu regieren, reicht weit vor die Zeit von Las Casas zurück. Der traditionellen Theologie zufolge verhielt es sich folgendermaßen: Wenn sich jemand durch Gewalt oder Betrug etwas angeeignet hat, was einem anderen gehört, dann ist er verpflichtet, dies dem wahren Besitzer zurückzuerstatten. Auf diesen Punkt der christlichen Sittenlehre (der Wiedergutmachung) beriefen sich die Dominikaner- und Franziskanermissionare auf der Insel Hispaniola angesichts der Übergriffe, die sie mit ansehen mussten.

Las Casas, der sich diese Perspektive sehr bald zu eigen macht, bietet in seinem ersten Buch, *De unico,* eine systematische Darstellung dieses Themas. Hier wird die Wiedergutmachung in präziser Terminologie mit der Gerechtigkeit und dem Heil in Verbindung gebracht: Ohne Wiedergutmachung gibt es kein Heil für die Christen der westindischen Länder. Und für ihn „hat es in den westindischen Ländern keine Gerechtigkeit gegeben und gibt es sie nach wie vor nicht" (*Conclusiones Sumarias*). Das *Confesionario* (Beichtspiegel) enthält „Ratschläge an die Beichtenden", die mit der Wiedergutmachung zu tun haben. Es ist eines seiner umstrittensten Bücher, mit denen er sich die meisten Schwierigkeiten einhandelte. Es war auch eines jener Bücher, die auf die Pastoral der Kirche auf dem Kontinent unmittelbar einen größeren Einfluss hatten. Es berührte das Gewissen vieler Leute und bewirkte bestimmte persönliche Veränderungen. Selbst die spanischen Könige sind zur Wiedergutmachung verpflichtet, sofern sie die letzte Verantwortung für das tragen, was in den westindischen Ländern geschieht.

Zu dieser Stoßrichtung passt etwas anderes, das im Bischof von Chiapas langsam heranreifte. In seinen ersten Schriften war es das Festhalten an der Freiheit einer jeden Person und besonders des Indios, das die Herrschaft und bestimmte Formen der Evangelisierung als unzulässig erscheinen ließ. Doch nach und nach gelangte der Mann aus Sevilla zu höheren Einsichten, die für ihn anfangs nicht klar waren. Die „ursprüngliche Freiheit" der Einwohner der westindischen

Länder brachte ihn dazu zu sagen, dass die Anwesenheit der Spanier, die von den indianischen Völkern nicht freiwillig akzeptiert worden war, jeder Legitimität entbehre.

Diese Behauptung verstärkt sich allmählich und erlangt ihre präziseste Ausdrucksgestalt in seinen letzten Büchern. Darin entfaltet er seine Theorie von der Demokratie: Es gibt keine legitime politische Gewalt ohne die Zustimmung eines Volkes. Er schreibt: „Das Volk liegt vom Wesen her und historisch den Königen voraus." Daraus folgt: „Jede Autorität, Gewalt und Rechtsprechung der Könige, Fürsten oder irgendeiner höheren Verwaltung, die Abgaben und Tribute erhebt, geht aus dem freien Volk hervor." (*De Regia potestate*, 1563-1564).

Diese These formuliert er nicht nur theoretisch aus. Dies würde nicht zum eigentümlichen Stil von Las Casas passen. Man muss sie vielmehr in die Praxis umsetzen. Er ist der Auffassung, dass die spanische Präsenz in den westindischen Ländern illegitim ist, denn sie wurde niemals von der einheimischen Bevölkerung akzeptiert. Für Peru erhebt er die Forderung, dass der König von Spanien verpflichtet sei, den Thron des Inka dem legitimen Nachfolger zurückzugeben, nämlich dem Tito Cusi Yupanqui. Es handelt sich um ein umfassendes Projekt der Wiedergutmachung des Schadens, den man den indianischen Völkern zugefügt hat, und folglich um deren Befreiung. Fünfzig Jahre später wird der Indio Guamán Poma auf seine sehr persönliche Weise diesen Vorschlag von Las Casas wieder aufgreifen.

Man kann über die Durchführbarkeit dieses Vorschlages angesichts der Umstände jener Zeit diskutieren, doch unbezweifelbar ist der unglaubliche Respekt für die indianischen Völker, ihre Rechte und Werte, der in diesem Vorschlag zum Ausdruck kommt.

## Schlussfolgerungen

Das Zeugnis und das Denken von Las Casas lassen uns zu den tiefsten Schichten der Ereignisse des 16. Jahrhunderts vordringen - sowohl in den westindischen Ländern als auch in Spanien. Sie führen uns schonungslos das vor Augen, was darin auf dem Spiel steht: Leben und Tod der Bewohner der westindischen Länder. In dieser Situation gilt es, das Reich des Lebens zu verkünden. Dieses Zeugnis enthält wichtige Lektionen: die Zurückweisung jeglicher Form von Rassismus und kolonialem Denken, den Dialog als einen zentralen Begriff im Zusammenhang der Evangelisierung, den Respekt für die kulturellen Werte der Völker, das Recht, anders zu sein, die Verteidigung der Religionsfreiheit, die demokratische Perspektive.

Wir halten dennoch am Kristallisationskern seiner Sichtweise fest: Las Casas verstand es, im Indio den Anderen in Bezug auf die westliche Welt und den Armen mit Blick auf das Evangelium zu erkennen. In diesem misshandelten und seiner Rechte beraubten Anderen sah er einen der „geringsten Brüder Jesu" (Mt 25,40). Diese vom Evangelium inspirierte und mystische Einsicht verleiht

seinem missionarischen Handeln und seinem Glaubensverständnis Profil. Denen, die Kriege und Herrschaft rechtfertigten, sagte Las Casas: „Wenn sie Indios wären", dann würden sie nicht so sprechen. Er versuchte stets - nicht frei von Begrenzungen und Brüchen -, die Sache der Indios und die christliche Botschaft vom Standpunkt des Anderen, des Indio, aus zu betrachten, in dem Christus gegenwärtig ist.

Er versuchte sich das frische und lebhafte Gedächtnis zu eigen zu machen, das Gott vom Allerkleinsten und am meisten Vergessenen hat. Heute vergegenwärtigt dieses Gedächtnis für uns das Zeugnis so vieler in Lateinamerika und der Karibik, die ihr Leben für das Evangelium hingaben und weiterhin hingeben.

[1] Er war der Bruder des Christoph Columbus. Eine sehr gute kompakte Einführung zur Person von Las Casas und dem Zeitkontext (Encomienda-System etc.) bieten: Thomas Eggensperger/ Ulrich Engel, *Bartolomé de las Casas. Dominikaner - Bischof - Verteidiger der Indios. Mit einem Vorwort von Gustavo Gutiérrez*, Mainz 1991 (Anm. d. Ü.).

[2] Alonso de la Veracruz, ein Augustiner, Freund und Erbe von Las Casas, verlas vor dem Indienrat das letzte Memorandum des Dominikaners zur Verteidigung der Indios (1566). Fray Alonso notierte an den Rand des Dokumentes: „Und dazu trafen sie keine Anordnung, sondern sagten, man werde sehen." Immer noch „sieht man" die Forderungen, die die einheimischen Völker und alle gesellschaftlich Bedeutungslosen des Kontinents hinsichtlich ihrer grundlegendsten Rechte erheben ...

[3] Die zitierten Bücher (deren Erscheinungsjahr wir, soweit es bekannt ist, angeben), finden sich allesamt in: Bartolomé de las Casas, *Obras completas*, 5 Bde., Madrid 1957-1958, sowie in: ders., *Obras completas*, Madrid 1990-2005. (Auf Deutsch ist lediglich verfügbar: Bartolomé de Las Casas, *Kurzgefasster Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, hg. von Hans Magnus Enzensberger, Frankfurt am Main 1981; Anm. d. Ü.)

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

# Das kollektive Lehramt der Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik

José Oscar Beozzo

Die Zweite Generalversammlung des Episkopates Lateinamerikas und der Karibik, die im Jahr 1968 in Medellín stattgefunden hat, wird von vielen als die Geburtsstunde der lateinamerikanischen Kirche als einer Kirche mit eigenem

Profil und eigener Identität betrachtet. Hier sei das kollektive Lehramt ihres Episkopates entstanden, der damals ungefähr 700 Bischöfe, also ein Viertel des Weltepiskopates, umfasste.

Doch Medellín fügt sich in einen viel weiteren Kontext ein, dessen Wurzeln man in zwei unterschiedlichen geschichtlichen Ereignissen suchen muss: dem der ersten Evangelisierung im 16. Jahrhundert, als sich die Verkündigung der Frohen Botschaft mit dem Engagement für die Gerechtigkeit verband, und dem Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils, welches die Verbindung zwischen dem Prinzip der Kollegialität und dem bischöflichen Lehramt herstellte.

## Ein Lehramt ausgehend von der Mission

Der Stolperstein für die Missionsarbeit der Kirche auf dem amerikanischen Kontinent war die Verquickung zwischen politischer Herrschaft, wirtschaftlicher Ausbeutung und einer erzwungenen Durchsetzung der Kultur, Sprache und Religion vonseiten der spanischen und portugiesischen Eroberer. Einerseits sicherte das Patronat der Krone die Unterstützung der Missionsarbeit durch den Staat, auf der anderen Seite schuf die Struktur der ersten Phase der Kolonialherrschaft, deren Grundlage die Ausbeutung der Arbeitskraft der Indios war, das Bewusstsein dafür, dass das Evangelium in Amerika und der Karibik nur dann als solches in Wahrheit verkündet werden könne, wenn dies mit der Verteidigung des bedrohten Lebens und der bedrohten Freiheit der Ureinwohner einherginge. Der Schrei nach Gerechtigkeit, den Bartolomé de las Casas vernahm, als er am vierten Adventssonntag, am 21. Dezember 1510, die Predigt von Antonio de Montesinos auf der Insel Santo Domingo hörte, hallt noch heute auf beispielhafte Weise wider und fordert uns nach wie vor heraus.[1]

In den Missionsversammlungen[2], die bald regelmäßig stattfanden und bei denen die Bischöfe der Missionsgebiete Neuspaniens zusammenkamen, und bei den ersten Konzilien in Mexiko (1555) und Lima[3] wurden die ersten Grundlagen für das kollektive lateinamerikanische Lehramt und seiner fruchtbaren, wenngleich parteiischen Einsicht gelegt: Es kann keine Evangelisierung stattfinden, wenn sich die Verkündigung Jesu Christi nicht mit dem Engagement für die Gerechtigkeit und der Verteidigung von Leben und Freiheit der Indios verbindet. Leider erwies sich ein solches Engagement auch für die afro-amerikanischen Sklaven als viel weniger klar bewusst und weniger unbeugsam.

Diese auffordernde Stellungnahme, die aus dem Zusammenprall zwischen dem Anliegen der Evangelisierung und der Gier und Grausamkeit der Kolonialisierung hervorgegangen war, veranlasste die ersten Missionare dazu zu versuchen, dass Rom mit Autorität spreche, um ihrer Position zugunsten von Leben, Freiheit und weiteren Rechten der Ureinwohner den Rücken zu stärken. Auf Veranlassung dieser ersten Missionare verfasste Papst Paul III. die Bulle *Sublimis Deus* (1537). Diese Stellungnahme, die ihre Vorläufer bereits in der Behandlung ähnlicher Fragen hatte, wie sie aufgrund des Eindringens der Portugiesen in Afrika (Ceuta

1415), in Asien (Indien 1498) und Amerika (Brasilien 1500) in der Absicht, „den Glauben zu verbreiten und das Reich auszudehnen", aufgeworfen wurden, hätte eine der Grundachsen des Konzils von Trient sein können. Dieses aber beschränkte sich auf Westeuropa und die innere Reform der Kirche angesichts der Reformation. Dem Konzil fehlte es an Weitsicht und Beherztheit für die Neue Welt, deren Grenzen sich vom Mittelmeer hin zum Atlantik, zum Indischen und zum Pazifischen Ozean verschoben hatten. Von Trient ging keine Leuchtkraft hinsichtlich der Dilemmata der Evangelisierung im 16. Jahrhundert aus. Und so setzten das Dritte Konzil von Lima und das Dritte Konzil von Mexiko, welche die Direktiven Trients auf Lateinamerika anzuwenden versuchten, der erneuerten Phase der Reflexion über die Mission auf dem amerikanischen Kontinent ein Ende.

Abgesehen vom Thema Gerechtigkeit standen noch zwei weitere Themen im Zentrum der neu entstehenden theologisch-pastoralen Reflexion in Lateinamerika, und sie halten mit aller Kraft wieder ins heutige Denken Einzug: das Thema der Inkulturation des Evangeliums und das der Methode der Verkündigung. Die Sorge um die Inkulturation wird im anfänglichen Eifer der ersten Missionare deutlich, mit dem sie sich den Kulturen, den Sprachen und Religionen der Ureinwohner des Kontinents widmeten. Dies führte zu den Versuchen des ersten Bischofs von Mexiko, des Franziskaners Juan de Zumarraga, einen indigenen Klerus heranzubilden. Darüber hinaus gründete er das berühmte Colégio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco, dessen Leitung er Bernardino de Sahagún anvertraute (1536). Die Begegnung des Indios Juan Diego mit der Jungfrau Maria im Bergland von Tepeyac (1531) war der Ursprung der in der Sprache Nahuatl verfassten Erzählung von Guadalupe, *Nican Mopohua.* Es ist die in Schriftform dargelegte, poetische und symbolische Antwort auf diesen ersten Versuch eines Christentums, das auf dem amerikanischen Kontinent inkulturiert ist.

Entscheidend war auch die Debatte über die Methode, deren man sich im Prozess der Evangelisierung bedienen soll. Las Casas setzte sich dafür ein, dass die Methode der Apostel die einzig mögliche sei: Man müsse den Weg der Überzeugung durch Argumente und vor allem durch das Lebensbeispiel des Predigers selbst beschreiten.[4] Unglücklicherweise setzte

*Der Autor*

*José Oscar Beozzo, geb. 1941 in Santa Adélia (Bundesstaat São Paulo, Brasilien), wurde 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. Er promovierte in Sozialgeschichte und ist Professor für die Geschichte der Evangelisierung Lateinamerikas und der Karibik an der Fakultät für Theologie in São Paulo. Seine zahlreichen Veröffentlichungen haben die Schwerpunkte Kirchengeschichte Brasiliens sowie Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zu den ersten beiden Themen verfasste er auch einschlägige Artikel in LThK und RGG. Er ist Mitautor und Mitherausgeber der fünfbändigen, von G. Alberigo herausgegebenen „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils", die in mehreren Sprachen erscheint und auch auf Deutsch inzwischen vollständig vorliegt (Mainz/Ostfildern 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: Vierzig Jahre Medellín (5/2008). Anschrift: Rua Oliveira Alves, 164, 04210-080 Sao Paulo (SP), Brasilien. E-Mail: jbeozzo@terra.com.br.*

sich die Einstellung eines Manoel da Nóbrega (Brasilien) oder eines José de Acosta (Peru) durch.[5] Sie gestanden zwar zu, dass die Evangelisierung nach Art der Apostel möglicherweise die bessere und zu bevorzugende sei, meinten aber, dass diese sich in Amerika als ineffektiv erwiesen hätte. Sie und andere Missionare gelangten zur Schlussfolgerung, dass es im Kontext der Kolonisierung, der Konfrontation zwischen Ureinwohnern und Kolonisatoren, nicht möglich sei, ohne „vorherige Unterwerfung" dieser Völker zu evangelisieren. Diese Unterwerfung könne entweder *manu militari* oder durch ständige Drohung mit dem Gebrauch von Gewaltmitteln erreicht werden. Die Furcht wurde so zum unabdingbaren Bestandteil der Glaubensunterweisung. Auch der Weg einer inkulturierten und befreienden Evangelisierung wurde sehr bald verlassen. An seine Stelle traten die Feldzüge zur „Ausrottung des Götzendienstes" und die Glaubensunterweisung ohne Dialog, die durch den Einsatz oder die Drohung mit Zwangsgewalt unterstützt wurde. Damit verwechselte man Evangelisierung mit der zwangsweisen Durchsetzung der Kultur, der Sprache und der von Europa geprägten Spielart des Evangeliums.

## Das Zweite Vatikanische Konzil und das kollektive Lehramt in Lateinamerika

Die zweite Wurzel für die Herausbildung eines eigenen lateinamerikanischen Lehramts entstammt der Erfahrung des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Definition zweier zentraler Elemente in der Konzilskonstitution *Lumen Gentium:* Volk Gottes und Kollegialität der Bischöfe.

Die Charakterisierung der Kirche als Volk Gottes hebt sowohl die Rolle der Laien in ihrer Eigenschaft als Getaufte und an der Sendung der Kirche Beteiligte als auch eine ökumenische Ekklesiologie sowie eine Ekklesiologie der Gemeinschaft (*communio*) hervor. Sie wird durch die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe ergänzt, deren Kerngehalt in der Anerkennung der Tatsache liegt, dass Christus das Apostelkollegium auserwählt hat und dass die Bischöfe deren Nachfolger in der Verkündigung des Evangeliums sind (*Lumen Gentium,* 22). Nach Jahrhunderten der wachsenden Zentralisierung der Regierungsgewalt und des Lehramtes der Kirche auf die Gestalt des Papstes, die in monarchischer und keineswegs kollegialer Manier ausgeübt wurde, bahnte sich die Schaffung kollegialer Strukturen in Verbindung mit einer konsequenten, kollegialen pastoralen Praxis und einer entsprechenden theologischen Fundierung den Weg in den ersten Jahren nach dem Konzil. Doch die Doppelthese des Konzils von der Kollegialität der Bischöfe einerseits und dem Jurisdiktionsprimat des Papstes andererseits, deren vielfache wechselseitige Beziehungen man nicht vertiefte, räumten sowohl der konkreten Umsetzung der Lehre von der Kollegialität als auch der neuerlichen Stärkung einer isolierten Ausübung der päpstlichen Gewalt ein weites Feld ein.

Es gab damit drei unterschiedliche und einander ergänzende Weisen der konkreten Umsetzung der Kollegialität außer der in einem allgemeinen Konzil verwirk-

lichten: Der erste Weg, der bereits beschritten worden war, war der der Bischofskonferenzen. Mit dem Artikel 37 des Konzilsdekrets *Christus Dominus* und der Gründung verschiedener Bischofskonferenzen in Afrika und Asien noch während des Konzils erfuhr diese Möglichkeit Stärkung und Festigung.

Der zweite Weg war die Einrichtung der Synode. Leider führte diese unter der strengen Kontrolle der römischen Kurie nur zu einer sehr abgeschwächten Umsetzung des Gebotes Christi, dass die Bischöfe in kollegialer Weise für die Gesamtkirche Sorge zu tragen hätten und faktisch in Gemeinschaft mit dem Haupt des Apostelkollegiums ihr ihnen im ureigenen Sinne zukommendes Lehramt auszuüben hätten.

Der dritte Weg schließlich, der, wie man weiß, die Kollegialität aus mehreren Gründen im ursprünglichsten Sinne zum Ausdruck bringt, war die Durchführung von Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopates. Deren Fähigkeit, in Übereinstimmung mit dem Heiligen Stuhl Initiativen für die Durchführung starker und außergewöhnlicher Gesten der Kollegialität zu ergreifen, erwies sich als providentiell für den Kontinent.

Was die Zweite Generalversammlung in Medellín betrifft, so wählte der CELAM [lateinamerikanischer Bischofsrat; d. Übers.] - nachdem Papst Paul VI. konsultiert worden und seine Zustimmung eingegangen war - das Thema aus und erarbeitete das Beratungsdokument, das Vorbereitungsdokument sowie die Schlussfolgerungen der Versammlung selbst. Die Delegierten wurden bis auf wenige Ausnahmen, wie Nuntien, die Mitglieder der CAL [Päpstliche Kommission für Lateinamerika; d. Übers.] und von Rom ernannte Präsidenten anderer Bischofskonferenzen, von den 22 Bischofskonferenzen des Kontinents gewählt. Das Schlussdokument der Versammlung ging aus den von den Bischöfen approbierten Schlussfolgerungen und ihrer Botschaft hervor. Hier vollzog sich die verantwortliche und eigenständige Ausübung des kollegialen Lehramtes der Bischöfe eines ganzen Kontinents. Es war der Beginn eines kollegialen Lehramtes, das der lateinamerikanischen Kirche als solcher zukommt, welches sich nicht schlicht und einfach mit dem Lehramt des römischen Pontifex vermischt. Das Handeln von Papst Paul VI. dabei ist bezeichnend: Er eröffnete die Konferenz in Bogotà und kehrte nach Rom zurück, während sich die Bischöfe nach Medellín begaben, um mit ihrer eigenen Arbeit zu beginnen, die in die Approbation des Schlussdokumentes münden sollte. Nachdem der Papst die getroffenen Entscheidungen voll und unmittelbar akzeptiert hatte, trug er dazu bei, dass das Schlussdokument zu einem kraftvollen Ausdruck der schöpferischen Rezeption und Aktualisierung des Konzils durch die Kirchen des Kontinents werden konnte.

Ohne dass dies eine festgeschriebene Regelung ist, fanden die vom CELAM vorbereiteten Generalversammlungen der Bischöfe mit jeweils einiger Verspätung jedes Jahrzehnt statt: Medellín im Jahr 1968, Puebla 1979, Santo Domingo 1992 und Aparecida 2007.[6]

Es ist jedoch bekannt, dass Johannes Paul II., der einige Monate vor Puebla sein Amt als Papst antrat, im Lauf seines langen Pontifikates nach und nach Änderungen im Ablauf sowohl der nationalen als auch der länderübergreifenden

Versammlungen einführte. Tatsächlich veränderten die Vorschriften des Motu proprio *Apostolos suos* aus dem Jahr 1998 die Möglichkeiten der Intervention der Versammlungen erheblich, vor allem, was die Ausübung des Lehramtes betrifft.[7] Insbesondere die Einführung des Prinzips der Einstimmigkeit für Erklärungen, die die Glaubenslehre betreffen - nicht einmal für Abstimmungen eines allgemeinen Konzils ist dies erforderlich - machte es den Konferenzen faktisch unmöglich, ihr Lehramt auszuüben. Damit wurde ein wesentlicher Grundsatz der „Ordnung der Bischöfe" verletzt: dass sie „dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt" und dass sie „gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche" ist (*Lumen Gentium*, 22).

Dieser Versuch, eine Uniformität herzustellen, die nicht in der Lage ist, der heutigen gesellschaftlichen und kulturellen Unterschiedlichkeit Rechnung zu tragen, birgt die konkrete Gefahr in sich, dass die lokalen Kirchen des Reichtums des Lehramtes der letzten Jahre verlustig gehen und sich ein gefährliches Ungleichgewicht einstellt: die Schwindsucht der Ortskirchen und ihres eigenen Lehramtes, das der Wirklichkeit und den sich stellenden Herausforderungen gerade am nächsten stünde, zugunsten einer einzigen fernen Stimme.

## Das kollektive Lehramt der Kirchen und die landesweiten Treffen der Kirchlichen Basisgemeinden

Wenn man vom „Lehramt" spricht, dann denkt man tendenziell unmittelbar an seine sichtbarste Gestalt, nämlich das Lehramt der Bischöfe, ohne den ganzen Reichtum und die Vielfalt, wie sie der Kirche als Volk Gottes eigen sind, zu erkunden. Das Volk Gottes insgesamt hat nämlich teil am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi (1 Petr 2,9; CIC, can. 204). Es wäre angemessener, vom „Lehramt der Kirchen" zu sprechen und sich damit dem weitesten Spektrum der Subjekte der Kirche zu öffnen, die die Ausübung des Lehramtes mittragen.

In Brasilien wurde das Lehramt der lokalen Kirchen praktisch verwirklicht. Es wird in inklusiver Weise vom ganzen Volk Gottes ausgeübt, welches von der diözesanen Leitung zusammengerufen wird. Gemeinden, Pfarreien, pastorale Gliederungen für die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche, Vereine und Bewegungen engagieren sich in der Diskussion, in der Artikulation der Herausforderungen, die sie erleben, und im Finden von Antworten darauf im Licht des Wortes Gottes. Aus der Basis der Kirche heraus entstehen die Vorschläge, die Basis wählt die Delegierten, und der gesamte Prozess findet seinen Höhepunkt in der Durchführung einer Diözesanversammlung, auf der über die Schwerpunkte und die bestimmenden Richtlinien der Pastoral abgestimmt wird. Dieser Versuch, die neue Auffassung von der Kirche als Volk Gottes hinsichtlich des Lehramtes in

die Praxis umzusetzen, verstetigt sich, indem man nicht nur auf diözesaner Ebene, sondern auch auf regionaler und landesweiter Ebene Pastoralversammlungen durchführt. Dokumente und pastorale Richtlinien, die dabei ausgearbeitet und verabschiedet werden, gewinnen das Gewicht eines von den lokalen Kirchen geschaffenen kollektiven Lehramtes inmitten der Vielfalt und des Reichtums der Mitglieder dieser Kirche, die sich um ihren Bischof versammelt.

Im Hinblick auf diese „interekklesialen Treffen" der Basisgemeinden haben wir noch keine theologischen Kategorien erarbeitet, die dieser neuen kirchlichen Praxis Rechnung tragen. Sie könnten zur Inspirationsquelle und Orientierung für den Weg der Kirche werden. Medellín stellt zu den Kirchlichen Basisgemeinden fest, sie seien „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" (Medellín 10,15)[8]. Von daher sehen viele Ortskirchen in ihnen weiterhin „die Kernzelle kirchlicher Strukturierung" und die „Quelle der Evangelisierung" sowie den „Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung" (ebd.).

So mancher Theologe hat in Bezug auf die interekklesialen Treffen der Kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien von wahren „Konzilien" der Basiskirche gesprochen, die auch ihre eigenen Dokumente mit reichhaltigen biblischen, theologischen und pastoralen Inhalten ausarbeiten. Die Kirchlichen Basisgemeinden bestehen hauptsächlich aus Laien, die mit einem großen Reichtum an Charismen und Ämtern ausgestattet sind. Sie schicken nach langer und sorgfältiger Vorbereitung in Diözesan- und Regionalversammlungen gewählte Delegierte zu den landesweiten Treffen. Sie werden von ihren jeweiligen regionalen und nationalen Assessoren, von Ordensleuten und ihren Bischöfen begleitet. Alle nehmen völlig gleichberechtigt an den Reflexionen, den Feiern und der Erarbeitung des Schlussdokumentes in Form eines Briefes teil.

## Schlussüberlegungen

Es bedurfte eines langen Weges von fast fünfhundert Jahren, um mit der Logik der Evangelisierung in Symbiose mit der Kolonialherrschaft zu brechen. Das Bewusstsein von den tragischen Folgen dieser Symbiose wurde schließlich mehrheitsfähig, dies führte zu Bitten um Vergebung für die Vergehen der ersten Evangelisierung[9] und zur Wiederaufnahme der großen Themen des 16. Jahrhunderts. Man musste auf die Generalversammlung von Medellín und weitere Generalversammlungen der Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik warten, bis die Themen der Ungerechtigkeit, der Inkulturation und der Methode auf schöpferische Weise wieder aufgegriffen wurden, indem man die Inkulturation mit der Befreiung und die kulturelle Dimension mit der gesellschaftspolitischen Dimension der Errettung der Gekreuzigten der Geschichte verband.

Wir heben fünf interessante Elemente hervor, durch die sich die Ausübung der bischöflichen Kollegialität bei diesen Versammlungen auszeichnete: die Fähigkeit

des CELAM zur Initiative, die Generalversammlungen einzuberufen; die Wahl der großen Mehrheit der Delegierten durch die Bischofskonferenzen des Kontinents; die Durchführung der Versammlung auf dem Kontinent und nicht in Rom, wie es bei den Synoden der Fall ist; die Fähigkeit der Versammlung, Beschlüsse zu fassen; die Ausübung eines Lehramtes, das den lateinamerikanischen Bischöfen zukommt. Diese Merkmale rücken diese Versammlungen eher in die Nähe des Modells von Konzilsversammlungen als des Modells der Synoden.

Schließlich: Müssen wir die von den Diözesanversammlungen, die sich um ihren Bischof als Repräsentanten des ganzen Gottesvolkes vereinten, approbierten Dokumente nicht als wahrhaftige Akte des pastoralen Lehramtes der Lokalkirchen betrachten? Dieselbe Überlegung gälte für die als „Briefe" bekannten Texte, die vom Weg der Basisgemeinden Zeugnis geben und ihre Überlegungen und Vorschläge zusammentragen. Stellen sie nicht eine Art kollektives Lehramt dutzender von Lokalkirchen dar, die in tiefer Verbundenheit mit ihren Bischöfen auf den interekklesialen Treffen als von der Basis ernannte Delegierte präsent sind? Wird ihnen nicht ein besonderer Beistand des Heiligen Geistes zuteil auf dieser Suche nach Treue zum Wort des Evangeliums, das großherzig und unerschrocken gelebt und so oft mit dem Blut des Martyriums besiegelt wird, wie dies die Generalversammlung von Aparecida anerkannt hat? Der Autor dieses Textes antwortet darauf mit einem klaren „Ja".

[1] Bartolomé de las Casas, *História de las Indias*, Mexiko 1981, Bd. II., 441-444.

[2] Die erste fand in Mexiko im Jahr 1532 statt, weitere in den Jahren 1539 und 1544.

[3] Das Zweite Konzil von Mexiko (1565), das einberufen wurde, um seine Treue zum Tridentinum zu schwören, und das Dritte Konzil (1585), das die Rezeption des Tridentinums organisieren sollte, waren nicht mehr von jener Kreativität gekennzeichnet wie die Missionsversammlungen und das Erste Konzil. Dasselbe lässt sich vom Dritten Konzil von Lima (1582-1583) sagen.

[4] Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Mexiko 1975.

[5] Manoel da Nóbrega, *Diálogo da Conversão dos Gentios*, in: Serafim Leite (Hg.), Cartas dos primeiros Jesuítas de São Paulo, Bd. II, Dok. 51, 317-435, São Paulo 1954; José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute - Pacificación y Colonización*, Madrid 1984.

[6] Nicht einmal die Abhaltung der amerikanischen Synode im Jahr 1997 hat, wie viele befürchteten, die weitere Durchführung und Bedeutung der Generalversammlungen gefährdet.

[7] Vgl. insbesondere Joseph Ratzinger, *Apostolischer Brief Johannes Pauls II. über die theologische und rechtliche Natur der Bischofskonferenz*, in: Osservatore Romano, 31. Januar 1998, und ders., *Apostolischer Brief IV, ergänzende Normen, art. 1*, der die Nr. 22 desselben Dokumentes regelt.

[8] Deutscher Text in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979.

[9] CNBB, *Das Diretrizes a Santo Domingo* (Documentos da CNBB, 48), São Paulo 1992, 18-19.

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

# Hélder Pessoa Câmara – Bischof für die Welt

Luiz Carlos Luz Marques

Den Grundgedanken, der mich bei der Vorbereitung dieses Aufsatzes leitete, muss ich unmittelbar benennen: Die Art und Weise, wie Hélder Pessoa Câmara im Lauf der Zeit sein Menschsein, seinen Glauben und sein Amt (*munus*) als Bischof in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstand und lebte, ist beispielhaft. Deshalb bildet dies ein nachdenkenswertes Thema für alle. Nicht, weil man ihn nachahmen muss, nicht, weil er keine Irrtümer begangen hätte - die beging er sehr wohl; das war ihm bewusst, und er besaß die menschliche Größe, sie öffentlich zu bekennen -, sondern wegen der in sich stimmigen, schöpferischen und mutigen Art, in der er die Herausforderungen seiner Zeit als Mensch, als Mann des Glaubens und als Bischof annahm.

Hélder Pessoa Câmara ist in Fortaleza, der Hauptstadt des Bundesstaates Ceará im Nordosten Brasiliens, am 7. Februar 1909 als elftes von dreizehn Kindern geboren. Er starb in Recife, der Hauptstadt des Bundesstaates Pernambuco, am 27. August 1999. Nachdem er im Jahr 1931 zum Priester geweiht worden war, ging er im Jahr 1936 nach Rio de Janeiro. Im Jahr 1947 wurde er zum bundesweiten Vizeassistenten der Katholischen Aktion ernannt, und im Jahr 1948 wurde er Berater der Nuntiatur. Nachdem er im Jahr 1952 zum Weihbischof des Kardinal-Erzbischofs von Rio de Janeiro gewählt und geweiht worden war, wurde er im Jahr 1964, nur wenige Tage vor dem Militärputsch und dem Beginn der blutigsten Diktatur, die Brasilien je erlebt hat, zum Erzbischof von Olinda und Recife ernannt. Im Jahr 1985 setzte er sich im Alter von 76 Jahren zur Ruhe, nachdem er 21 Jahre lang den Kampf gegen die Ungerechtigkeiten des Regimes geführt hatte. Damals erlebte das Land einen bewegenden Augenblick, als der zivile, oppositionelle Präsident Tancredo Neves, der bereits gewählt war, [vor Antritt seines Amtes, Anm. d. Ü.] erkrankte und starb.[1]

Von seinem prägenden Wirken auf kirchlichem Gebiet seit den fünfziger Jahren verweisen wir, obwohl so vieles andere zu nennen wäre, lediglich auf seine Initiative zur Gründung und Errichtung der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) im Jahr 1952, auf seine Rolle bei der Gründung des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) im Jahr 1955, auf seine aktive Teilnahme am Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) und an den Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín (1968) und Puebla (1979). Seine Gabe als Koordinator, die Projekte, die er für die Kirche in Angriff nahm, sein ökumenischer Eifer und sein Eintreten gegen die Unterentwicklung machten ihn

während des Konzils und danach international bekannt. Insbesondere seit der Generalversammlung in Medellín, an deren Vorbereitung und Durchführung er stark beteiligt war, widmete er sich dem Kampf gegen die strukturelle Gewalt, ohne jemals der Versuchung nachzugeben, selbst zur Gewalt zu greifen. Er war ein Jünger des Franz von Assisi, ein Verehrer Gandhis und Martin Luther Kings, und als solcher widmete er sich der Aufgabe, Initiativen zu fördern, die moralischen Druck im Sinne der Befreiung erzeugten. Dabei wandte er sich an diejenigen, die er „abrahamitische Minderheiten" nannte.[2]

In dem Jahr, in dem wir seinen 100. Geburtstag feiern und seines 10. Todestages gedenken, scheint es uns von Bedeutung zu sein, unsere Reflexion mit einigen Aussagen zu beginnen und uns mit ihnen auseinanderzusetzen, die sich in einem Buch finden, welches ihm zu Ehren - er war damals Erzbischof im Ruhestand - anläßlich seines 90. Geburtstags erschienen ist. Von den zahlreichen Artikeln und Zeugnissen, die in diesem Buch enthalten sind, greifen wir nur vier heraus, die sich unter der Zwischenüberschrift „Hélder, der Bischof" finden. Denn sie sind der Art und Weise gewidmet, wie Dom Hélder seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seiner Versetzung in den Nordosten Bischof war, wie er dieses Amt gelebt hat und welches Zeugnis er damit abgelegt hat.[3]

Für José Comblin hat Dom Hélder die Gestalt des „Bischofs des dritten Jahrtausends" geprägt und vorweggenommen. Denn er hat die „Präsenz der Kirche inmitten der Welt" in ständigem offenen Dialog „mit allen Teilen der Gesellschaft" gelebt, und er hat sich nicht länger als Autorität verstanden, wie es bei einem Großteil der Bischöfe noch der Fall war, die sich nach den Zeiten der „Christenheit" zurücksehnten. Morris zufolge schuldet man Dom Hélder Dank für das, was er *nicht* getan hat, das heißt für seine unaufdringliche Art, sein Hirtenamt auszuüben, wobei er die Initiative anderer respektierte und niemals irgendeine Initiative zugunsten des Volkes verhinderte oder der Kontrolle unterwarf. So hat er nicht nur „wunderbare Dinge in seinem Leben und durch seinen Dienst" vollbracht, sondern auch zugelassen, dass auch andere „ihre jeweiligen Dienstämter" entwickeln konnten. Ein „Zulassen", das sich als ebenso wichtig erwies wie das „Tun".

Aus ähnlichen Motiven sieht Sebastião Armando in Dom Hélder nicht nur „einen Bischof der römisch-katholischen Kirche, sondern der Kirche Christi", der dem „Ideal des Bischofs, wie es die Heilige Schrift zeichnet", durch seine besondere Art, das dreifache Amt der *Einheit,* des *Wortes* und der *Gemeinschaft* auszuüben, treu war. Wie er dieses Amt in der Erzdiözese Olinda und Recife von 1964 bis 1985 ausübte, schildert uns Ernanne Pinheiro. Er erinnert uns an sein unbeirrbares Festhalten am Modell der kollegialen Amtsführung und an seine uneingeschränkte Wertschätzung der Laien. Diese kam etwa in der Förderung der Bewegung „Begegnung der Geschwister" zum Ausdruck, in der es darum ging, dass die Armen selbst einander das Evangelium verkünden.[4] Er hebt große soziale Initiativen hervor, wie etwa die „Operation Hoffnung" oder die Kommission „Iustitia et Pax".[6] Er berichtet auch über einen anderen bedeutenden Aspekt des Dienstes von Dom Hélder, und zwar einen, der die meisten Kontroversen

auslöste: den Mut, die Ausbildung der zukünftigen Priester zu erneuern: Er hat das Leben der Priesteramtskandidaten in kleinen Gemeinden inmitten des einfachen Volkes gefördert und genauso die theologische Reflexion im regionalen Kontext mit Hilfe des ITER, des Theologischen Instituts von Recife, angeregt.[7] Im Abstand von zehn Jahren ist es nun möglich, eine neue Bilanz des Lebens und der Initiativen von Dom Hélder zu ziehen. Eine solche kann sich nun auf wissenschaftliche Arbeiten zu diesem Thema ebenso stützen wie auf unveröffentlichte Dokumente aus seiner eigenen Hand, die im Hinblick auf die Edition seines Gesamtwerkes gesammelt wurden.[8]

## Dom Hélder: der Mensch, der Intellektuelle, der Mystiker

Es ist nicht möglich, den Werdegang Dom Hélders als Bischof zu verstehen, ohne seine Art, Mensch zu sein, seine intellektuelle Entwicklung und seine Spiritualität mit in Betracht zu ziehen. Ob es sich nun um das mündlich überlieferte Zeugnis derer, die ihn kannten, oder die Lektüre seiner Schriften handelt, insbesondere jener zutiefst intimen Seiten, die er mit „Padre José" unterzeichnete, oder auch um Tonbandaufnahmen oder Dokumentarfilme jener Zeit, die seine kleine, lebendige Gestalt vermitteln: Der erste Eindruck, den man von ihm empfängt, ist der seiner außergewöhnlichen Menschlichkeit, die einen deutlich biblischen Geschmack an sich trägt. So wie Abraham war auch er ein Mann des Glaubens, gastfreundlich und persönlich am Wohlbefinden der anderen interessiert. Wie Mose war auch er voller Milde. Wie Jeremia war er verführt und voller Leidenschaft für die Sache Gottes. Wie David war er empfänglich für das Schöne, die Musik, die Kunst. Dies war eine Menschlichkeit, die er, wie wir betonen wollen, nach und nach erworben hat.

Er selbst bekennt im Jahr 1943: „Heute erkenne ich, wie Gott meine Seele bearbeitete, um mich zu dem Missionar zu machen, der ich dank seiner Gnade geworden bin." Und er erinnert an den Ratschlag, den er noch als Seminarist von einem „vollkommenen Missionar, einem wahrhaftigen Mann Gottes" erhalten hatte:

*„Er sagte mir schließlich, ich möge aufhören, überheblich zu sein, ich möge mich dazu entschließen, die Glaubenslehre zu verkünden anstatt mich zur Schau zu stellen; ich möge nicht länger stilistisch ausgefeilte Sätze benutzen, was in einem Hörsaal angemessen, in der Kirche aber lächerlich sei. Anstatt vollständig schriftlich ausgearbeiteter Reden verwandte ich nun Skizzen. An die Stelle einer minutiösen*

*Der Autor*

*Luiz Carlos Luz Marques ist Brasilianer und promovierte in Religionsgeschichte 1998 an der Universität von Bologna, Italien, mit einer Arbeit über Hélder Câmara. Er ist Professor der Religionswissenschaft und Leiter der Lizentiatsausbildung in Geschichte an der Katholischen Universität von Pernambuco. Von 2002 bis 2009 leitete er das internationale Projekt zur Publikation der gesammelten Schriften von Hélder Câmara. Anschrift: Rua Dhália, 315 Apto. 501, 51020-290 Recife/PE, Brasilien. E-Mail: prof.luizcmarques@gmail.com.*

*Vorbereitung trat nun bei mir eine ernsthafte Meditation vor unserem Herrn. Ich legte mir die Verpflichtung auf, nichts zu predigen, von dem ich nicht absolut überzeugt war. Ich gewöhnte mir an, das Evangelium zum Herzstück meiner Predigten zu machen."*[9]

Obwohl er sich in seiner Jugendzeit - bis hin zum „Klerikerkragen" - auf den Integralismus eingelassen hatte (er bezeichnet ihn mit seinen eigenen Worten als eine „Partei faschistischen Typs"[10]), wurde er nicht zu einem Menschen mit einer starren Haltung, der nicht fähig gewesen wäre, sich zu ändern, jeder Formlosigkeit feindlich gesinnt und ein kalter und distanzierter Intellektueller oder Bürokrat geworden wäre. Ohne seine Organisiertheit, Disziplin und Effizienz aufzugeben, entwickelte er sich zum aufmerksamen und liebevollen spirituellen Vater, zum stets verfügbaren Freund, zum Künstler und Mystiker, zu einem Mann mit dem Herzen eines Kindes, der mit den Engeln redete. Er konnte Freunden und Mitarbeitern, Männern und Frauen gleichermaßen, mit großer menschlicher und intellektueller Wertschätzung begegnen. In einer Zeit, in der den Frauen sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft untergeordnete Rollen zugeteilt wurden, betraute er sie mit den heikelsten Aufgaben, respektierte er sie als Menschen und behandelte sie im Hinblick auf die kirchlichen und gesellschaftlichen Aufgaben, die er förderte, als gleichrangig. Eine von diesen Frauen war Victoria Côrtes de Lacerda, eine Lehrerin und Schriftstellerin. Um sie herum organisierte er eine Gruppe von jungen Studenten unter dem Namen „Vertrauen". Sie setzte sich zum Ziel, „zu studieren, zu lernen und den Austausch zu pflegen". Die Initiative war so erfolgreich, dass die Gruppe gemeinsam eine Regel ausarbeitete, die Regel des „Apostolats im Verborgenen". Darin wird ein Weg der „spirituellen Entwicklung" vorgeschlagen, auf dem sich Spiritualität, intellektuelle und künstlerische Weiterentwicklung sowie die aktive Teilnahme an der Katholischen Aktion die Waage halten sollten. Aus dieser Gruppe entstand jenes Team, das in den fünfziger und sechziger Jahren an der Organisation und Durchführung der großen kirchlichen Aufgaben, die wir weiter oben bereits erwähnten, beteiligt war. Er sprach später von diesen Leuten als von seiner „Familie".[11]

Doch nicht die menschliche und geistliche Entwicklung allein erklären, wie er zu dem Bischof wurde, dessen so viele Menschen in Verehrung gedenken. Man muss auch seine intellektuelle Laufbahn in Erinnerung rufen: Sie war typisch für den Werdegang jener Kerngruppe von Klerikern und Laien, die im Lauf des 20. Jahrhunderts die Kirche dadurch verändern wollten, dass sie sie aus der Sakristei herausholten und sie dazu veranlassten, sich auf den Kampf für die Gerechtigkeit und gesellschaftliche Veränderungen einzulassen. Er wurde von den Lazaristen ausgebildet, vom konservativen Denken des französischen Sozialkatholizismus geprägt, war empfänglich für integralistische Ideen, verfolgte die Entwicklung von Intellektuellen wie Alceu Amoroso Lima, auf dessen Rat hin er Jacques Maritain las, und entwickelte sich weiter. Bereits 1943 ist er in der Lage zu schreiben: „Ich fühle mich eher dem Kommunisten (mit all seinen Übertreibungen, aber mit seinem Durst nach sozialer Gerechtigkeit und seiner Revolte gegen die Ausbeutung der Schwachen) als dem überzeugten Bürgerlichen ge-

schwisterlich verbunden, der unempfindsam und kalt, antichristlich par excellence ist."[12] Niemals wird er den Kommunismus als eine Lösung akzeptieren. Aus diesem Grund wird er in den sechziger und siebziger Jahren versuchen, die Kirche zu einer prophetischen und mutigen Parteinahme für den „Sozialismus verbunden mit der Entfaltung der Person" zu bewegen. Für ihn war dies „fast die einzige Möglichkeit, die Situation der Unterentwicklung zu durchbrechen"[13] und damit Lateinamerika sowohl aus der kapitalistischen als auch aus der kommunistischen Herrschaft zu retten. Nachdem er als Erzbischof für Olinda und Recife ernannt war, versuchte er in seinem pastoralen Handeln den Primat der menschlichen Person in die Praxis umzusetzen: „Ich denke darüber nach: Wie kann man die Vorsätze umsetzen? Wie kann man zur Entfaltung der Person in allen Dimensionen, der Länge, Breite, Höhe und Tiefe nach, auf natürlicher und übernatürlicher Ebene beitragen? Welche Kräfte muss man dafür wecken?"[14]
Woher erwuchs ihm die innere Energie, die diese Lebendigkeit bewirkte? Wir können ohne hagiographische Absichten behaupten, dass sich hinter dem effizienten Organisator und Leiter und dem geschickten Kommunikator der Mystiker und überzeugte Katholik verbarg: der Mystiker, der bereits lange vor seiner Priesterweihe getreu jeden Morgen mehrere Stunden der Betrachtung des Wortes, der Kontemplation und dem Schreiben widmete. Und der überzeugte Katholik, der sich täglich und mit Leidenschaft vom eucharistischen Brot nährte.[15]

## Dom Hélder, der Hirte

Die aufmerksame Lektüre des *Codex Iuris Canonici* aus dem Jahr 1983 lässt uns zwischen den Zeilen einer juridischen Sprache ein Modell des „Hirten" erkennen, das man auf Dom Hélder anwenden kann. Ohne Zweifel sprechen Canones wie Nr. 375 oder 381 bis 387 von einer Person, die, in ständiger, vom selben Geist gebildeter, affektiver und effektiver Gemeinschaft mit anderen fähig ist, das Amt (*munus*) zu lehren, zu heiligen und der Gemeinschaft zu dienen, auszuüben. Gemeinschaft meint hier sowohl die der eigenen Gläubigen als auch die der übrigen Menschen auf Erden. Diese Person muss sich auch als stets offen und bereit für alle ihr anvertrauten Gläubigen erweisen, unabhängig von Alter, Verfassung und Herkunft. Es muss auch jemand sein, der sich in besonderer Weise um die Fernstehenden kümmert - fernstehend entweder, weil sie unter Bedingungen leben, die es unmöglich machen, dass sie vom normalen pastoralen Dienst erreicht werden, oder weil sie von der Kirche enttäuscht sind. Es soll auch eine Person sein, die sich gegenüber den Angehörigen anderer kirchlicher Gemeinschaften stets als menschlich und liebevoll erweist und deren religiöse Entscheidung respektiert. Sie soll auch in der Lage sein, ein Beispiel an Heiligkeit zu bieten - in der Liebe, der Demut und der Einfachheit des Lebens - und sich beharrlich darum zu bemühen, dass die Gläubigen in der Gnade wachsen.[16]
Dom Hélder hat das bischöfliche Amt immer in diesem Sinne verstanden. Er hat es als Dienst an der universalen Kirche, und nicht nur an seiner Diözese, aufge-

fasst. In seinen Rundschreiben vom Konzil taucht zum Beispiel der Ausdruck „die ganze Welt" 82-mal auf, und zwar im präzisen Sinn einer globalen Vernetzung zum Wohl der Menschheit. Deshalb wirkte er während des Konzils an den institutionalisierten Zusammenkünften der Sekretäre der Bischofskonferenzen mit und rief so die sogenannte ökumenische Gruppe, die einflussreichste inoffizielle Gruppierung während des Konzils, ins Leben.[17] Deshalb auch schrieb und verteilte er noch im Jahr 1962 ein gewichtiges Dokument unter dem Titel *Gedankenaustausch mit den Brüdern im Bischofsamt* auf Englisch und Französisch an die Bischöfe der ganzen Welt. Es ist das einzige Dokument seiner Art.[18] Ihm folgte im November 1964 ein neues, an die Bischöfe und die Presse adressiertes Dokument mit dem Titel „Perspektiven für neue Strukturen der Kirche".[19] Da dieser Schritt nicht von geringer Kühnheit war, verspürte er die Notwendigkeit, sich vor seinem Team zu rechtfertigen:

*„Ich habe besonnen gehandelt. Gott weiß, dass es dabei nicht im Entferntesten um die Eitelkeit ging, Ideen zu haben, oder darum, dass ich dachte, ich wäre etwa ein Prophet. Ich habe gehandelt, und ich werde handeln, und ich handelte: weil ich davon überzeugt war, dass es meine Rolle auf dem Konzil ist, innerhalb der ökumenischen Gruppe tätig zu sein und außerhalb der Versammlung zu sprechen (vielleicht spreche ich eines Tages auch in der Basilika), weil es nötig war, den heiligen Vater zu unterstützen (es ist gefährlich und verrückt, wie letztlich, mit entsprechendem Widerhall in der Presse, die Leute von gestern dem Papst helfen); weil es nötig war, die Periti (Konzilsexperten), die Konzilsbeobachter und die Presse zu ermutigen; weil es nötig war, die gesamte kommende Generation (junge Kleriker und Laien, die sich danach sehnen, dass die übergroße Vorsicht durch einen Schuss Kühnheit ausgeglichen wird) zu unterstützen; aufgrund der Überzeugung, den Atem Gottes durch Josef empfangen zu haben."*[20]

## Abschließende Überlegungen

Greifen wir unseren „roten Faden" wieder auf, nämlich die „Beispielhaftigkeit" des Lebens Hélder Pessoa Câmaras als Mensch, als Christ und als Bischof, insbesondere durch die Art, wie er nach und nach sein Menschsein, seinen Glauben und sein Hirtenamt, das ihm seine Kirche übertragen hatte, verstand und lebte. Das Leben Hélder Câmaras lehrt uns, wie wichtig es ist, dass eine religiöse Führungsgestalt ihr eigenes Menschsein mit seinen Grenzen, Zerbrechlichkeiten und Begabungen annimmt. Nimm sie an, arbeite an ihnen und strebe dabei nach Harmonie mit den Menschen deiner Zeit, indem du mit ihnen lachst und weinst.
Ein anderes wichtiges Beispiel, das er uns gab, ist der Eifer im Studium. Er war kein Berufstheologe und gab auch nicht vor, einer zu sein. Er häufte keine akademischen Titel an. Doch man betrachte nur den Reichtum seiner Bibliotheken - der in Rio de Janeiro zwischen 1936 und 1964, zusammen mit der in Recife seit seiner Versetzung. Es sind so viele Werke, sorgfältig mit Notizen und Kommentaren versehen, deren Lektüre er auch seinem Team empfahl.[21]

Auch die Art und Weise, wie er in beeindruckender Beständigkeit den intimen Umgang mit Gott pflegte, an den er glaubte - jeden Morgen ließ er sich während der Vigil von ihm neu schaffen -, ist ein wertvolles Zeugnis, das man in seiner Lebensregel findet:

*„Die Erfahrung lehrt uns, dass wir trotz der besten Vorsätze und der entschlossensten Rufe nach Einheit den Tag fragmentiert beschließen können, da unsere einzelnen Teile da und dort verstreut waren, während die Stunden vergingen. Ohne die Heiterkeit und den Frieden zu verlieren und indem wir es als sehr natürlich empfinden, dass Geschöpf eben Geschöpf und Lehm eben Lehm ist, wollen wir vor dem Schlafengehen die Einheit herzustellen versuchen." „Es ist nötig, mit Gottes Hilfe die Einheit im eigenen Leben zu verwirklichen. Jeden Tag zu kämpfen, um sie zu bewahren, zu vertiefen oder sie wiederherzustellen."*[22]

Aus dieser täglichen Begegnung mit dem Geist Gottes erwuchsen ihm Inspiration und Kraft für einen fruchtbaren Lebensstil und für eine ständig aufnahmebereite Haltung, besonders den Allerärmsten gegenüber. Dies zeichnete ihn so sehr aus, dass es ihm vonseiten des Papstes Johannes Paul II. selbst den „Titel" einbrachte, der ihn am meisten bewegte: „Bruder der Armen".
Die Demut und der Mut, die er bewies, als er öffentlich die eigenen Irrtümer eingestand und kritisch bewertete und dabei traditionelle Verhaltensmuster hinter sich ließ, sich von der Sicherheit der Macht und ihrer Verbündeten entfernte - das ist das fünfte und umstrittenste Zeugnis.[23] Ob nun als der tridentinische Bischof, der er in den fünfziger Jahren war, oder als der Bischof „für das dritte Jahrtausend", in den er sich seit den sechziger Jahren verwandelte: Er hinterließ uns die Lektion einer Führungspersönlichkeit, die stets in großem Maßstab dachte.
Angefangen von der Einladung an Papst Johannes, die er einige Tage nach dessen Wahl aussprach, nach Brasilien zu kommen, um einer großen Versammlung vorzustehen, an der auf Einladung des CELAM die Episkopate des gesamten amerikanischen Kontinents und auf Einladung der brasilianischen Regierung alle amerikanischen Staatspräsidenten teilnehmen sollten, um ein großes Unternehmen gegen die Unterentwicklung ins Werk zu setzen[24], bis hin zur von ihm initiierten Kampagne „Jahr 2000 ohne Elend" - er hat sich nie mit banalen Verwaltungsaufgaben zufriedengegeben. Bischof zu sein bedeutete für ihn, Hoffnung auszusäen und die Utopie zu entwickeln.

[1] Die Ankündigung seiner Versetzung von Rio de Janeiro nach Olinda und Recife wurde am 14. März von Radio Vatikan gesendet. Der Militärputsch kam in der Nacht vom 31. März zum 1. April in den Nachrichten. Die Amtseinführung Dom Hélders erfolgte am 12. April. Sein Rücktrittsgesuch aus Altersgründen wurde am 10. April 1985 angenommen, wenige Tage nach dem Ende der Militärregierung am 15. März, als der Vizepräsident vorläufig die Amtsgeschäfte übernahm. Tancredo Neves starb am 21. April.

[2] Die beste Biographie ist: Nelson Piletti/Walter Praxedes, *Dom Hélder Câmara: entre o Poder e a Profecia*, São Paulo 1997, die unter dem Titel *Dom Hélder Câmara: o profeta da paz*, São Paulo

2008, neu veröffentlicht wurde. Die Teilnahme Dom Hélders am Konzil wurde dargestellt von José Oscar Beozzo, *A Igreja do Brasil no Concilio Vaticano II, 1959-1965*, São Paulo 2005. Zu seiner Rolle in Medellín vgl. Silvia Scatena, *In populo pauperum. La Chiesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Bologna 2007.

[3] Vgl. die Beiträge in Zildo Rocha (Hg.), *Hélder, o Dom. Uma vida que marcou os rumos da Igreja no Brasil*, Petrópolis 1999, darin: Sebastião A. Gameleira Soares, *Para apascentar a Igreja de Deus (At 20,28): meditação sobre o episcopado, a partir do Novo Testamento*, 67-76; Ernanne Pinheiro, *Dom Hélder Câmara como arcebispo de Olinda e Recife (1964-1985)*, 77-87; Fred B. Morris, *A importança da vida e do ministério de Dom Hélder Câmara*, 89-90; José Comblin, *Dom Hélder, bispo do Terceiro Milênio*, 91-94.

[4] Sie wurde im Jahr 1969 durch die Umsetzung der Arbeitsrichtlinie Nr. 2 des Regionalplanes für die *Pastoral de Conjunto* geschaffen. Diese Arbeitsrichtlinie stand unter dem Titel „Das missionarische Handeln fördern".

[5] Diese Initiative wurde 1965 vorgeschlagen und war die Antwort auf die schreckliche Flutkatastrophe, die Recife damals heimsuchte. Sie entwickelte sich zu einer der Prioritäten der „Arbeitsrichtlinie" Nr. 6 des Regionalplanes der *Pastoral de Conjunto* unter dem Titel: „Die bessere Verwurzelung des Volkes Gottes in der Welt fördern".

[6] Sie wurde im Jahr 1977 gegründet und vom Nachfolger Dom Hélders im Jahr 1989 aus der Erzdiözese ausgegliedert. Während der letzten Jahre der Militärdiktatur war ihre Tätigkeit bedeutend.

[7] Eine kritische Bilanz der Ziele, Erfolge und Misserfolge Dom Hélders auf diesem Gebiet und des Schicksals dieser Initiativen findet sich in: Newton Darwin de Andrade Cabral, *Onde está o povo, aí esta a Igreja? História e memórias do Seminário Regional do Nordeste II, do Instituto de Teologia do Recife e do Departamento de Pesquisa e Assessoria*, Recife 2008.

[8] Es wäre ermüdend, hier all die wissenschaftlichen Arbeiten, Dissertationsschriften in und außerhalb Brasiliens und darüber hinaus die vielen Artikel und Buchveröffentlichungen anzuführen. Die Veröffentlichung seiner „Rundschreiben" wurde im Jahr 2004 unter meiner Leitung begonnen und im Jahr 2009 durch die Herausgabe von sechs Faszikeln angereichert: Drei davon sind den 290 Rundbriefen gewidmet, die Dom Hélder von Rom während der vier Konzilssitzungen aus an sein Team schickte, welches er selbst seine „Familie" nannte: Dom Hélder Câmara, *Circulares conciliares*, hg. von Luis Carlos Luz Marques und Roberto de Araújo Aguiar, Recife 2009, Bd. I, Fasz. 1-3. Die anderen drei beschäftigen sich mit den 284 Rundbriefen, welche er seit 1964 von Recife aus schrieb: Dom Hélder Câmara, *Circulares interconciliares*, hg. von Zilda Rocha, Bd. II, Fasz. 1-3, Recife 2009. In Vorbereitung befindet sich die Veröffentlichung der Bände, die den restlichen 1548 „postkonziliaren" Rundbriefen gewidmet sind.

[9] Abschnitt aus einem Manuskript unter dem Titel *Reminiscências do púlpito* (Erinnerungen von der Kanzel), das sich in einem Schulheft findet. Dieses wird zurzeit im Instituto Teológico do Ceará in Fortaleza aufbewahrt. Auf dem Umschlag steht geschrieben: „Alba Frota (Albinha)"; das ist eine der Freundinnen Dom Hélders aus der Kindheit.

[10] Aus dem Manuskript *Declarações testamentárias* (Testamentarische Verfügungen), das sich im oben erwähnten Schulheft findet. Darin beklagt er „drei Sünden wider den priesterlichen Geist", die seine Jugend bestimmt hätten: a) Ich machte mich zum Politiker; b) ich wurde zum Bürokraten; c) ich richtete ein Haus ein.

[11] Bis 1964 „Familia do São Joaquim", nach seiner Versetzung nach Recife „Familia Mecejanense". Sämtliche seiner 2122 Rundbriefe, die er zwischen 1962 und 1982 verfasste und in denen das Beste seines Denkens und seiner pastoralen Erfahrung aufbewahrt ist, verdanken sich der Existenz dieser Gruppe. In den *Circulares interconciliares*, Bd. II, Fasz. 3, 391-397 sind die Namen (und einige biographische Hinweise) der Mitglieder dieser „Familien" zu finden.

[12] Câmara, *Declarações testamentárias*, aaO.

[13] Câmara, *Circulares conciliares*, Bd I., Fasz. 1, aaO., 189.

[14] Câmara, *Circulares conciliares*, Bd. I, Fasz. 2, aaO., 199.

[15] „Die größte Gnade, die mir Gott geschenkt hat, ist es, dass ich bis heute die hl. Messe genau so feiere, wie ich sie zum ersten Mal zelebriert habe." In: *Declarações testamentárias*, aaO. Und zwanzig Jahre später heißt es: „Ich glaube, es ist die hl. Messe, auf die ich mich durch die Vigil vorbereite, ich glaube, es ist die Einheit mit Jesus Christus, die es mir möglich macht, den Vater und die Menschen unendlich zu lieben." In: Câmara, *Circulares conciliares*, Bd. I, Fasz. 2, aaO., 293.

[17] Auch Gruppe „Domus Mariae", „Konferenz der 22" oder „Dienstagstreffen" genannt. Vgl. dazu Giuseppe Alberigo/Klaus Wittstadt (Hg.), *Geschiche des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. II: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio. September 1963-September 1964, Mainz/Leuven 2002, 190-199.

[18] Luiz Carlos Luz Marques, *Dom Hélder Câmara e la sua importanza per la missione universale*, in: Ad Gentes 4 (2002/2), 294-302.

[19] Luiz Carlos Luz Marques, *The Reception of Vatican Council II: Issues regarding Reception in Latin America*, in: CehilNet. Revista de História da Igreja na América Latina e no Caribe 1 (2004/1), 1-8.

[20] Câmara, *Circulares conciliares*, Bd. I, Fasz. 2, aaO., 288. Josef war sein Schutzengel.

[21] Forschungsprojekte in diesem Sinne, die sich systematisch seiner Ausbildung widmen, werden an der katholischen Universität von Pernambuco unter der Leitung des Autors durchgeführt.

[22] Câmara, *Circulares conciliares*, Bd. I, Fasz. 1, aaO., 210-211.

[23] Hélder Câmara, *Les conversions d'un évêque. Entretiens avec J. de Broucker*, Paris 1977.

[24] Manuskript vom 4. November 1958. Es findet sich im Arquivo do Centro de Documentação Hélder Câmara am Instituto Dom Hélder Câmara do Recife, IDHeC.

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

# Leonidas Proaño – Bischof der Indios

Giancarlo Collet

Leonidas Proaño, zu Beginn seines Wirkens von den tragenden gesellschaftlichen Schichten noch despektierlich als „Indio-Bischof" bezeichnet, erhielt die ehrenvolle Bezeichnung als „Bischof der Indios" am Ende seiner Amtszeit im Januar 1985 von Johannes Paul II. zugesprochen. Proaño war jener Bischof, der anstelle

der kirchlichen Amtskleidung den Poncho, das Gewand der Armen, trug und damit ein Zeichen setzte, wem er sich zugehörig sah: Der Bischof im Poncho wollte sich auf die Seite der Armen und Verachteten stellen, die Stummen reden lehren. Auch in der Kirche Ecuadors war seine Arbeit unter den Indios nicht unumstritten. Proaños Stellung innerhalb der Bischofskonferenz änderte sich jedoch im Anschluss an die päpstlich verliehene Ehrung.

Von den Indios war Leonidas als *Bischof der Indios* allerdings längst akzeptiert. Daraus wird deutlich, wie sich das Selbstbewusstsein der „Opfer der Geschichte" und das Verhalten ihnen gegenüber mittlerweile zu wandeln begonnen hatten. Die von europäischen Eroberern eingeführte und ursprünglich beleidigende Bezeichnung *Indios* für die Bewohner von Abya Yala wurde positiv aufgegriffen und die Angesprochenen identifizierten sich mit ihr. Deswegen konnte die kirchliche Ehrerbietung, Proaño *Bischof der Indios* zu nennen, auch nicht mehr als diskriminierende Geste verstanden werden; sie war vielmehr Ausdruck einer hohen Wertschätzung, welche der Bischof als einen weiteren Grund dafür betrachtete, seine Arbeit mit den Indios fortzusetzen und zur Entstehung einer Indiokirche beizutragen.

## „In einer armen Familie geboren"

Leonidas Eduardo Proaño Villalba war das jüngste Kind einer armen Familie aus dem Norden Ecuadors, geboren am 29. Januar 1910 in San Antonio de Ibarra, einem bekannten Holzschnitzerort in der Provinz Imbabura.[1] Seine drei älteren Brüder starben früh und die Eltern sicherten sich ihren kargen Lebensunterhalt mit dem in der Region üblichen Hutflechten und Weben. Es gelang Agustín Proaño und Zoila Villalba, ihrem einzig übriggebliebenen Kind sowohl Geborgenheit als auch Wahrheitsliebe und Gerechtigkeitssinn zu vermitteln, die für seine Persönlichkeit prägend wurden und sich in seiner Liebe zu den Armen äußerten. Ihnen blieb er treu, was sich in seinem persönlichen Lebensstil bis zum Tod am 31. August 1988 in San Antonio de Ibarra zeigte, als der krebskranke Bischof bewusst auf medizinische Eingriffe und schmerzstillende Mittel verzichtete und damit das Schicksal der Armen solidarisch teilte.

Mit dreizehn Jahren kam Leonidas ins Kleine Seminar von Ibarra. Am Ende des Studiums rang er sich zur Entscheidung durch, ins Priesterseminar San José in Quito einzutreten, wo er von 1930 bis 1936 Philosophie und Theologie studierte. Es war eine Zeit, in der er auch seine literarischen und journalistischen Fähigkeiten entdeckte und zu entfalten begann. Einen akademischen Grad hat Proaño weder erworben noch vermisst, ihn in seinem hohen Alter aber mehrmals zugesprochen bekommen. Bei der Verleihung der Ehrendoktorwürde an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes 1987 gab der Bischof Auskunft über den Ort, an dem er sich seine entscheidende Bildung erwarb: „Was ich in meinem Leben gelernt habe, habe ich nicht von den Universitäten meines Vaterlandes oder des Auslandes gelernt, sondern vom Volk; denn ich bin in die

*Universität des Volkes* gegangen und meine besten Lehrer waren die Armen und im Besonderen die Indios von Ecuador und Lateinamerika."[2]

Nachdem Proaño am 29. Juni 1936 zum Priester geweiht worden war, trat er seine erste Stelle in Ibarra an, wo er als Lehrer am Knabengymnasium San Diego unterrichtete. Hier blieb Leonidas für 18 Jahre und begann eine rege, vielfältige Tätigkeit zu entfalten, indem er vor allem als Kaplan die katholische Arbeiterjugend (*Juventud Obrera Católica*) begleitete und zur Feder griff. Mit der JOC hatte er sich zudem durch intensive Lektüre der entsprechenden Literatur von Joseph Cardijn (1882-1967) vertraut gemacht. Der feste Wille, sich der Wirklichkeit der Welt zu stellen und sie aus dem Geist des Evangeliums zu gestalten, nahm den engagierten Kaplan fortan ganz in Beschlag. Auch die Gemeinschaftserfahrung, die er im Kreis der JOC machte, erfuhr er als bereichernd und wertvoll. Darüber hinaus entdeckte er später Paulo Freires Pädagogik, die er in seinen Arbeitsstil integrierte.

Denk- und Handlungsweise von Proaño, der sich selbst nicht als Befreiungstheologe verstand, lagen ganz auf der Linie der damals noch unbekannten Befreiungstheologie und -pastoral. Es überrascht daher nicht, wenn er zu den herausragenden Promotoren gehörte, welche die im Gefolge der konziliaren Erneuerung in Medellín bewirkte „ekklesiologische Revolution", deren Frucht u.a. die Entwicklung einer *lateinamerikanischen* Theologie war, mitgestalteten. Später hat er seine Sympathien mit dieser in gesellschaftliche und kirchliche Konflikte geratenen, theologischen Strömung offen bekannt und sie auch unterstützt.[3]

Es war Proaño ein wichtiges Anliegen, dass die Menschen die Wirklichkeit klarer erkennen, sich dessen bewusst wurden, was sich im öffentlichen und persönlichen Leben abspielte, um dann daraus entsprechende praktische Folgerungen zu ziehen. Doch setzte eine konsequente Umsetzung dieses Anliegens die „Sprachfähigkeit" der Menschen voraus, denen man die Sprache geraubt hatte oder denen sie aus anderen Gründen fehlte. Alphabetisierung ist deshalb auch der Anfang und das Fundament, um ein kritisches Bewusstsein gewinnen zu können. „Alphabetisierung ist gleichbedeutend mit lehren, Mensch zu sein."[4]

*Der Autor*

*Giancarlo Collet, geb. 1945 in Brunnen (Schweiz), ist katholischer Laientheologe und seit 1988 Professor für Missionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und Leiter des dortigen Instituts. Studium der Philosophie und Theologie in Luzern; Doktor der Theologie in Tübingen. Er arbeitete längere Zeit in Mexiko und war anschließend Leiter der Forschungsgruppe im Romero-Haus in Luzern. Veröffentlichungen u.a.: Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche (Immensee 1990); Weltdorf Babel. Globalisierung als theologische Herausforderung (als Herausgeber, Münster 2001); „... bis an die Grenzen der Erde". Grundfragen heutiger Missionswissenschaft (Freiburg 2002). Anschrift: Am Wittkamp 4, 48351 Everswinkel. E-Mail: g.collet@uni-muenster.de.*

„Volksbildungsarbeit" hatte in der pastoralen Arbeit sowohl des Landpfarrers als auch des späteren Bischofs großes Gewicht, und der pädagogisch begabte Leonidas unternahm zahlreiche Initiativen, um zu dieser Bewusstseinsbildung und zur

Sprachbefähigung beizutragen. Zur wohl wichtigsten und bekanntesten Initiative gehört die Gründung und Entwicklung von ERPE (*Escuelas Radiofónicas Populares*), einer Radioschule, welche unter dem Motto „Erziehen heißt Befreien" die in weit zerstreuten Gemeinden lebenden Indios in Spanisch und Quichua ansprach und über die verschiedensten Themen des Lebens informierte. Initiativen zur Volksbildungsarbeit unternahm er schon früher. Den Kindern beispielsweise suchte er die Botschaft durch eine Kinderzeitschrift *Granito de trigo,* den Erwachsenen durch die Wochenzeitschrift *La verdad* nahezubringen.

Am 18. März 1954 erfolgte Proaños Ernennung zum Bischof von Riobamba, und am 26. Mai empfing er in Ibarra die Bischofsweihe. Sein Wahlspruch lautete: „Durch Christus und mit ihm und in ihm ist Dir Gott, Allmächtiger, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre." Dieser bekannte Lobpreis Gottes offenbart die christologisch geprägte Spiritualität Proaños, zugleich aber wird die Doxologie, inmitten einer Situation der Armut und des Leidens gewählt, zum dankbaren Glaubenszeugnis und anspruchsvollen Lebensprogramm. So formuliert er in einem Brief: „Wenn ich mich um Gerechtigkeit und Wahrheit bemühe, so meine ich, demjenigen die Ehre zu erweisen, der die Wahrheit und die Gerechtigkeit in Person ist, unserem Herrn. Für ihn kämpfe ich, ihn liebe ich und ihm diene ich, wenn ich für die Armen kämpfe, sie liebe und ihnen diene."[5]

Riobamba gehört zur Provinz Chimborazo, die sich u.a. dadurch auszeichnet, dass sie zu den ärmsten Provinzen des Landes gehört und einen sehr hohen Anteil an Indiobevölkerung hat. Zu den ersten Aufgaben, die Proaño in Angriff nahm, gehörte eine eingehende Visitation der einzelnen Orte und Indio-Gemeinschaften seiner ihm anvertrauten Diözese von Chimborazo, die in größtem Elend lebten. Als Grundprobleme identifizierte Proaño die Landfrage, die Unwissenheit, welche den Indio zum hilf- und rechtlosen Objekt der Ausbeutung machen ließ, das Fehlen von Führergestalten unter den Campesinos und das Versagen der Kirche. Das von ihm verfolgte Ziel beschrieb er in einem Brief an einen Freund: „Dem Indio möchte ich ein Bewusstsein seiner Würde als Mensch und Person geben, dazu Land, Freiheit, Kultur und Religion. Wie aber das erreichen? Es wird viel Zeit brauchen, und es werden Generationen vergehen, bis man einen einigermaßen heilsamen Erfolg sehen wird."[6] Diesem Ziel sollten auch das von Proaño 1960 gegründete CEAS (*Centro de Estudios y Acción Social*) und die 1963 ins Leben gerufenene Landschule Tepeyac dienen.

## „Ich bin ein Mensch, der danach trachtet, das Evangelium zu leben"

Für den Bischof der Indios war das Zweite Vatikanische Konzil eine einschneidende Erfahrung, die sich in seinem Leben und seiner Arbeit als Hirte der Diözese auswirkte. „Persönlich traf mich das Konzil tief, als ich sah, wie die Kirche eine Antwort auf die großen Fragen der modernen Welt suchte. Die Kirche wollte sich von der herkömmlichen Pyramidalstruktur zu einer gemeinschaftlichen Kirche

bekehren [...] Wir machten einen Schritt, um von der hierarchischen Kirchenstruktur zu einer Kirche als Gemeinschaft zu gelangen. Ich persönlich zog aus dem Bischofshaus aus und begann im Exerzitienhaus Santa Cruz zu wohnen und dort in einer kleinen Gemeinschaft zu leben."[7] Dieses Haus in der Nähe von Riobamba wurde zu einem über die Landesgrenzen hinaus bekannten Treffpunkt reformfreudiger kirchlicher Kräfte, das am 12. August 1976 in die internationale Presse gelangte, nachdem hier anlässlich eines privaten Symposiums 17 lateinamerikanische Bischöfe, 45 Priester, Nonnen und Laien mit Proaño zusammen von vierzig zivilgekleideten Polizisten der Militärdiktatur unter dem Vorwand, die Tagung sei subversiv, verhaftet und zum Verhör in das Polizeigefängnis der Landeshauptstadt gebracht wurden.[8] Nach seiner Haftentlassung sagte Leonidas, das Evangelium sei das einzige subversive Dokument, das die Polizisten bei der Hausdurchsuchung nicht mitgenommen hätten.[9] Die wegen ihres Eintretens für die Sache der Indios gemachten Unterstellungen konnten zwar nicht aufrechterhalten werden, den Beigeschmack des „Subversiven und Kommunisten" konnte der Bischof jedoch nicht mehr ganz ablegen. Proaño zu verleumden war denn auch die gebräuchlichste Art, ihn zu bekämpfen.

Auf dem Konzil arbeitete Proaño in jener Kommission mit, die sich mit dem Apostolat der Laien beschäftigte. In der Konzilsaula meldete er sich dreimal zu Worte. Das erste Mal sprach er, als es um die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche ging.[10] Der Konzilsvater trug einen kleinen Beitrag zu einem „Bischofsprofil" vor, in dem man leicht ihn selbst wiedererkennen kann. Ein anderes Mal ging es um die Kirchenkonstitution, näherhin um eine aktuelle Spiritualität der Priester, ohne welche alles Handeln leer sei oder leer zu werden drohe.[11] Ein letztes Mal äußerte er sich im Namen von 70 Konzilsvätern bei der Aussprache über das Schema XIII bzw. die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zum Thema „Kultur".[12] Proaño wies erneut auf die Bedeutung einer genauen Kenntnis der Wirklichkeit in der *ganzen* Welt. Er klagte die in der heutigen Welt unerträgliche Tatsache des Analphabetismus an, welche ebenso bedrückend wie der Hunger sei. Proaño bat die Konzilsväter gerade bei dem Thema Kultur den Blick zu weiten und über die westliche Welt hinauszusehen, damit das Dokument keine eurozentrische Schlagseite bekomme.

Die konziliare Erneuerung sollte Medellín auf der kontinentalen und lokalkirchlichen Ebene übersetzen und weiterführen. Bereits im März 1964 wurde im alten Bischofshaus von Riobamba durch den CELAM das IPLA (*Instituto Pastoral Latinoamericano*) gegründet und Proaño zu dessen Vorsitzenden ernannt. Dieses wandernde Pastoralinstitut[13], das 1968 nach Quito verlegt und 1972 infolge eines kirchlichen Kurswechsels innerhalb von CELAM geschlossen wurde, war für die kirchliche Erneuerung in ganz Lateinamerika bedeutsam. Proaño bestand immer wieder auf einer klaren Sicht der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation in Lateinamerika. Das Grundmuster seiner gesellschaftlichen Analyse umfasste meist drei große Widersprüche: die Tatsache, dass es wenige Reiche und zahllose Arme gibt; wenige Privilegierte mit Erziehung und Wissen und ein Heer von Analphabeten, die als manipulierbare Masse gefährdet ist; wenige mit

politischer Entscheidungskompetenz und eine marginalisierte Mehrheit. An dieser Wirklichkeit komme die Kirche nicht vorbei, wenn sie ihrem Auftrag, den Menschen das Evangelium zu verkünden, treu bleiben wolle, sondern sie sei dazu herausgefordert, zur Beseitigung dieser Widersprüche das Ihrige zu tun. Dazu gehört, dass die Kirche sich selbstkritisch nach ihrem gesellschaftlichen Standort fragt, wie es Proaño öfters getan hat.[14]

In einem vielbeachteten Einführungsreferat während der Konferenz von Medellín, in dem Proaño als zuständiger Präsident der Abteilung für „Gesamtpastoral" (*Pastoral de conjunto*) von CELAM zum Thema der pastoralen Koordination zu sprechen hatte, zeichnete er das Bild einer Durchschnittsgemeinde in Lateinamerika und sagte dabei: „Bei der Analyse der pastoralen Praxis entdecken wir große und tödliche Fehler, die uns mit Recht denken lassen, dass die Kirche krank und gelähmt ist, sich auf den falschen Platz gestellt hat."[15]

Es waren daher insbesondere zwei Ziele, die Proaño in seiner Pastoral verfolgte. Zum einen die ganzheitliche Befreiung, die sich gegen die ökonomische Ausbeutung, gegen das Joch des Analphabetismus und die Verelendung durch Hunger und Armut richtete. Zum andern wollte er Kirche als eine Gemeinschaft aufbauen, die sich für die Menschen engagiert, sich der ganzheitlichen Befreiung verpflichtet weiß. Dies sollte mit den Basisgemeinden verfolgt werden, wie sie im Dokument 15 *Pastoral de conjunto* charakterisiert wurden.[16] Dieses Dokument lässt unschwer die Handschrift von Leonidas erkennen, der selbst in seiner Diözese Riobamba die Basisgemeinden zu fördern begonnen hatte. Aus diesen Gemeinden gingen Laienämter hervor, Quichua-Missionare, die ehrenamtlich von einer Indio-Gemeinschaft zur anderen zogen, um das Evangelium zu verkünden.

An der Glaubwürdigkeit sowohl der Kirche als auch der einzelnen Gläubigen lag Proaño viel, und er ging mit dem eigenen Beispiel voran. „Wollen wir glaubwürdig erscheinen, müssen wir durch unser Leben bezeugen, was es bedeutet, Kirche der Armen zu sein."[17] Proaño wollte die Kirche ganz in den Dienst der Menschen, insbesondere der armen Indios gestellt wissen. Angefangen hatte er damit schon, bevor die Kirche von der Option für die Armen sprach, beispielsweise dadurch, dass er in seiner Diözese die kirchliche Landreform in die Hand nahm. Die Großgrundbesitzerin Kirche begann damit *Kirche der Armen* zu werden, indem sie 1968 an Tausende von Indiofamilien, die in Kooperativen organisiert wurden, den gesamten Landbesitz zu verteilen anfing. Andere Diözesen im Lande folgten Proaños Beispiel. Der Bischof beließ es aber nicht dabei. Er vertrat überdies in den zahlreichen Landkonflikten innerhalb seiner Diözese immer die Interessen der Indios, und dies nicht zuletzt deswegen, weil er um die tiefe Bedeutung des Landes innerhalb des „indianischen Weltbildes" wusste. Was liegt näher, als die ersten Gegner des Bischofs unter jenen zu finden, die von der Ausbeutung der Indios zu leben gewohnt waren und nun um ihre Privilegien fürchteten?

Auch Proaño war der Meinung, Auftrag der Kirche sei die Evangelisierung. Diese aber muss den ganzen Menschen im Auge haben, sein sozio-kulturelles und -religiöses Umfeld genauso wie seine geschichtliche Herkunft und Zukunft. Es ist nicht von ungefähr, dass die sog. *Pastoral de conjunto*, eine ganzheitliche bzw. die

Ganzheit des Menschen umfassende Pastoral, mit dem Namen Proaño verbunden bleibt.
Die durch das Konzil eingeleitete und in Medellín weitergeführte kirchliche Erneuerung, an der Leonidas festhielt und die er in seiner Diözese umsetzte, brachte verschiedene Spannungen. Sie nahmen schon 1964 ihren Anfang, als er mehr Interesse am Aufbau einer lebendigen Kirche aus Menschen als am kostspieligen Bau der Kathedrale in Riobamba hatte, und gipfelten in der Entsendung eines päpstlichen Visitators 1973. Dahinter standen leider auch eigene Kollegen im bischöflichen Amt, die in einem Ränkespiel den „unbequemen Mitbruder" loswerden wollten.
Im Verlauf der Zeit hat sich bei Proaño ein Wandel bezüglich seiner Einstellung vollzogen, mit der er die verschiedenen Initiativen ergriff. Immer mehr versuchte er, eine Bevormundung des Volkes zu vermeiden und Einblick in ihre wahren Bedürfnisse zu erhalten.

## „Diener des armen Volkes"

Nach Medellín begann Proaño verstärkt die Kultur der Indios zu entdecken und sich auch für deren kirchliche Rehabilitierung einzusetzen. Dass die seit Jahrhunderten erfolgende Evangelisierung keine selbständige Indiokirche als Frucht hervorbrachte, liegt nach seinem Urteil wesentlich an der Unkenntnis und an der heimlichen Verachtung der Kulturen der Indios. Daraus ergaben sich zahlreiche Fehler im missionarischen Handeln der Kirche, welche erst durch die Entdeckung der Bedeutung des Zusammenhanges von Kultur und Religion vermieden werden können. Auch Proaño musste diese Entdeckung erst noch machen; sie ist das Ergebnis einer langjährigen Erfahrung mit den Menschen und eines geduldigen Lernprozesses des Bischofs. Als Kern dieser Indiokultur fand er die Gemeinschaftsorganisation. Die Liebe zur Mutter Erde stellt in ihr den höchsten Wert dar und ist für das Verständnis von Gemeinschaft und für die Gottesverehrung fundamental. Für den Bischof der Indios, dem der Gedanke der Kirche als Gemeinschaft teuer war, hatte diese Feststellung schließlich pastorale Konsequenzen. „Mich hat die Erfahrung gelehrt, dass aufgrund des großen Gemeinschaftsgeistes der Indios innerhalb ihrer Gemeinde nicht noch eine weitere Kerngemeinde (d.h. Basisgemeinde) bestehen kann. Entweder gehört jedermann oder niemand dazu. Daher umfasst die kirchliche Basisgemeinde bei den Indios die gesamte natürliche Gemeinschaft."[18]
Mit dem von Proaño 1970 gegründeten Indioseminar in Santa Cruz sollte der Anfang einer langsam entstehenden Indiokirche gemacht werden, die für ihn zu einem großen Projekt reifte. Im Seminar von Santa Cruz sollten Menschen in der Weise ausgebildet werden, dass die Vorbereitung auf ihre spätere Tätigkeit der Mentalität und Lebensweise der Indios angepasst ist, die Theologiestudierenden dementsprechend nicht zu den ihnen fremden europäischen Lebensgewohnheiten angeleitet, mit ihnen belastet oder gar genötigt werden. Frauen und Männer

bereiten sich in Kursen, welche Kenntnisse in Bibelauslegung, aber auch Rechnen, Naturmedizin, Gemeinwesenarbeit u.a. vermitteln, auf den Einsatz in den einzelnen Indio-Gemeinschaften vor. Nachdem der Bischof der Indios 1985 wegen Erreichens der Altersgrenze seinen Rücktritt eingereicht hatte und gleichzeitig von der ecuadorianischen Bischofskonferenz zum Leiter der Indigenapastoral ernannt worden war, konnte er sich diesem Herzenswunsch einer indianischen Kirche trotz angeschlagener Gesundheit verstärkt widmen.

Proaño fuhr gleichzeitig in seinem bisherigen gesellschaftlichen Engagement für die Sache der Indios fort. Er suchte für die Rettung des kulturellen Erbes der Indios und für die Verbesserung von deren Lebensbedingungen alle Kräfte zu mobilisieren. Die Respektierung der Indios und ihrer Rechte forderte Taita Amito, wie Proaño liebevoll genannt wurde, unermüdlich ein, sah er doch, dass nach wie vor deren Situation in jeder Hinsicht beklagenswert war. Besorgt fragte sich der sterbenskranke Bischof am Ende seines Lebens: „Es bedrückt mich der Gedanke, er lässt mich nicht los: War die Kirche verantwortlich für alle Last der Jahrhunderte, die den Indios auferlegt wurde? Welch ein schmerzlicher Gedanke, und ich trage die Last der Jahrhunderte mit mir herum!“[19]

Proaño war nicht nur aktiv beteiligt bei der Gründung von verschiedenen Indiobewegungen, sondern gehörte auch zu den Mitbegründern der lateinamerikanischen Menschenrechtsbewegung SERPAJ (*Servicio Paz y Justicia*) 1974, deren erster Präsident sein Freund Adolfo Pérez Esquivel, der spätere Friedensnobelpreisträger (1980), wurde. Er selbst war für diese Auszeichnung vorgeschlagen worden. In seinem Todesjahr erhielt Proaño den Menschenrechtspreis der Stiftung Bruno Kreisky zugesprochen, und nach seinem Tod wurde dem Bischof der Indios die Medaille der Vereinten Nationen zum 40. Jahrestag der Erklärung der Menschenrechte überreicht. Zu seinem bleibenden Vermächtnis gehört nicht nur die Notwendigkeit gelebter „Option für die Indios“; auch in seinem Verständnis von Kirche als glaubwürdiges Zeichen in einer zerrissenen Welt und vom bischöflichen Amt als den Dialog mit dem Volk suchendes und sich Kritik gefallen lassendes Leiten bleibt Proaño wegweisend.

[1] Zur Biographie vgl. Agustín Bravo, *Aun despues de muerto continua evangelizando*, in: CEDIS (Centro de estudios y difusion social) (Hg.), Monseñor Proaño: Luchador de la paz y de la vida, Quito 1989, 5-18; Luis María Gavilanes del Castillo, *Monseñor Leonidas Proaño y su mision profetico-liberadora en la iglesia de America Latina*, Quito 1992, 89ff; Rodolfo Pérez Pimentel, Art. *Leonidas Proaño Villalba*, in: Diccionario biográfico del Ecuador, Bd. 11, Guayaquil 1995, 291-302; S. Rosero del Hierro, *Una vida sencilla para los sencillos*, Riobamba 1998, 18ff; Enrique Rosner (Hg.), *Leonidas Proaño - Freund der Indianer. Ein Porträt des Bischofs der Diözese Riobamba in Ecuador*, Fribourg 1986, 10ff; ders., *Revolution des Poncho. Leonidas Proaño - Befreier der Indios*, Frankfurt 1991, 41ff.

[2] Leonidas Proaño, *Gott, Gemeinschaft, Erde. Aspekte der Indio-Philosophie*, in: Universität des Saarlandes (Hg.), Reden und Vorträge aus Anlaß der Verleihung der Würde eines Doktors der Philosophie ehrenhalber an Bischof Monseñor Leonidas E. Proaño am 26. Okt. 1987, Saarbrücken 1988, 37-50, 37.

[3] Vgl. Leonidas Proaño, *„Wer die Befreiungstheologie ablehnt, lehnt auch das Evangelium ab“*, in: Solidarisch leben 4 (1988), 49-51.

[4] Leonidas Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad,* Bilbao 1977, 39; ders., *Concientización, Evangelización, Política,* Santander 1974; [4]1980, 47f.

[5] Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad,* aaO. 34. Vgl. Víctor Corral, *La opción por los pobres en Proaño,* in: Coordinación de Pastoral Diocesana (Hg.), Encuentro de Riobamba. 10º aniversario de la Pascua de Mons. Proaño - 30º aniversario de Medellín, Riobamba 1998, 88-92.

[6] Brief vom 10. Oktober 1954 an Prof. R. Morales Almeida, abgedruckt in: *Encuentro de Riobamba,* aaO., 166-168.

[7] So Proaño in seinem Vortrag vom 21. Januar 1981 in der Diözese David, Venezuela, zit. in: Rosner, *Revolution des Poncho,* aaO., 71.

[8] Vgl. M. Arrieta, *Apresados por la dictadura,* in: CEDIS (Hg.), Monseñor Proaño: Luchador de la paz y de la vida, aaO., 23ff.

[9] Vgl. Equipo Tierra dos Tercios (Hg.), *El Evangelio subversivo: Historia y documentos del encuentro de Riobamba,* Agosto 1976, Salamanca 1977.

[10] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II,* III/2, Roma 1974, 269-271.

[11] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II,* III/4, Roma 1974, 443-445.

[12] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II,* III/4, Roma 1974, 269-271. Vgl. Norman Tanner, *Kirche in der Welt: Ecclesia ad extra,* in: Giuseppe Alberigo (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Bd. 4, Mainz/Leuven 2006, 314-448, 364ff.

[13] Vgl. Segundo Galilea, *Monseñor Proaño y el CELAM: El Instituto Pastoral itinerante,* in: Leonidas Proaño. 25 años - Obispo de Riobamba, Riobamba/Lima 1979, 245-248.

[14] Leonidas Proaño, *Politische Stellungnahme einer Ortskirche,* in: Concilium 8 (1972), 45-48, 47.

[15] Leonidas Proaño, *Coordinación pastoral,* in: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio, Bd. I (Ponencias), México 1976, 249-269, 255.

[16] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.); *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla,* Bonn o.J. (Stimmen der Weltkirche 8), 121-128 (15. Pastoral de conjunto), 123 (Nr. 10).

[17] In seinem Vortrag vom 21. Januar 1981 in der Diözese David, Venezuela, zit. in: Rosner, *Revolution des Poncho,* aaO., 154. Vgl. Leonidas E. Proaño, *Die Kirche und die Armen im heutigen Lateinamerika,* in: Concilium 15 (1979), 656-661.

[18] Rosner, *Leonidas Proaño - Freund der Indianer,* aaO., 95.

[19] *Amerindia* (Film), São Paulo 1991.

# Sergio Méndez Arceo, ein Bischof auf dem Weg der ständigen Umkehr

Alicia Puente Lutteroth

Ganz sicher war die körperliche Statur von Don Sergio Méndez Arceo dazu angetan, seine moralische, kirchliche und soziale Größe zu verdeutlichen; er war Mexikaner, Lateinamerikaner und Weltbürger; ein Christ, der, gestützt auf seinen Glauben, an den Grenzen des Denkens und der sozioreligiösen Praktiken arbeitete, wo inmitten scheinbar unauflöslicher Gegensätze dennoch menschliche Entsprechungen zutage traten und sich im gemeinsamen Kampf für die Utopie der Wert der Unterschiede erwies und festigte.

## Historische Einordnung und allgemeine Merkmale seiner bischöflichen Amtszeit

Die Diözese Cuernavaca entstand 1891 in einem Gebiet, das während der Kolonialzeit drei Jahrhunderte lang als Teil Neuspaniens und nach dem Machtwechsel ein weiteres Jahrhundert als Teil Mexikos zur Erzdiözese Mexiko gehört hatte. Man wies der neuen Diözese das Gebiet des soeben geschaffenen Bundestaates Morelos zu, dessen kirchliches und ziviles Territorium damit von diesem Moment an deckungsgleich waren.

1952 wurde Sergio Méndez Arceo[1] zum siebten Bischof von Cuernavaca ernannt. Nachdem er in Rom die Priesterweihe empfangen und in Kirchengeschichte promoviert hatte[2], kehrte er mit dem Plan nach Mexiko zurück, neben der Ausübung seines priesterlichen Amtes eine Geschichte der Kirche zu schreiben. Später, als er schon Bischof war, gab er zu, dass seine Sendung tatsächlich darin bestanden habe, *Geschichte zu schreiben* - aber nicht so, wie er sich das eigentlich vorgestellt hatte.

Einige Jahre nach der Ankunft in seiner Diözese begann sein pastorales Vorgehen von den ersten Maßnahmen jenes „Kirchenfürsten" - dazu hatte ihn die zwölfjährige Ausbildung im Herzen der römischen Kirche gemacht - abzuweichen, der sich berufen gefühlt hatte, allen und insbesondere den Priestern und Seminaristen Ordnung und Disziplin zu bringen. Gerade wegen seiner Orthodoxie ließ Pius XII. ihn an der ersten Allgemeinen Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats teilnehmen, die 1955 in Rio de Janeiro stattfand und auf der er über das Thema „Die katholische Kultur in Lateinamerika" sprach.[3]

Die bischöfliche Amtszeit von Sergio Méndez Arceo dauerte von 1952 bis 1983 und war von bedeutenden historischen Ereignissen markiert, die zu wesentlichen und spürbaren Veränderungen in den gesellschaftlichen und kirchlichen Prozessen führten: der Triumph der kubanischen Revolution; die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Verbindung mit der Konferenz von Medellín, auf der insbesondere die lateinamerikanischen Bischöfe ihre Stimme erhoben, um auf die Situationen des Elends und der Ungerechtigkeit aufmerksam zu machen, die den Kontinent prägten; die Studentenbewegung von '68 mit ihrem schmerzlichen Verlauf in Mexiko; die Hoffnung auf einen anderen Sozialismus in Chile; die Serie von Staatsstreichen insbesondere im Südkegel; die Revolutionen in Mittelamerika mit ihrer Kette von Martyrien; der Triumph und der Niedergang des Sandinismus in Nicaragua usw.

Don Sergio verstand all diese Ereignisse als ein Wort Gottes, das eine Antwort erheischt, und nahm sie als Quelle und Grundlage der Kriterien, die er mit Unterstützung seiner Priester und diverser Gemeinschaften entwickelte; aus ihnen speiste sich sein Denken, das die Ausarbeitung seiner Predigten und die Ausrichtung der Pläne für das pastorale Wirken in seiner Diözese bestimmte. Die Treue zum Evangelium, so sagte er immer, fordert keine Entscheidung zwischen Gott und dem Menschen, sondern eine Entscheidung zwischen Gott und der strukturellen Sünde in unterdrückerischen Institutionen.

Die Bedingungen der Ungerechtigkeit und Armut, die aus dem herrschenden politisch-ökonomischen System erwuchsen, sowie die wachsende Zahl von Militärregimes in Lateinamerika führten in Mexiko zu einer zunehmenden Präsenz von Exilpolitikern, die für die Menschenrechte kämpften. Die Diözese Cuernavaca nahm einen Großteil dieser Exilierten brüderlich auf. Zu diesen durch Politik und Ungerechtigkeit bedingten Spannungen kamen eher lokale Probleme hinzu: Die Industrialisierungsprogramme im Staat Morelos zwangen die Arbeiter, für bessere Bedingungen und Löhne zu kämpfen, und die *Campesinos*, ihr Land gegen die Baugesellschaften zu verteidigen, die im Rahmen behördlich genehmigter Urbanisierungsprojekte Wohnsiedlungen, luxuriöse Sportclubs usw. bauen wollten. All diese Umstände bestimmten die pastorale Arbeit in der Diözese. Die Verteidigung politischer Häftlinge veranlasste den Bischof dazu, die Einrichtung der ersten unabhängigen Menschenrechtskommission anzuregen und auf diese Weise das soziale Gewissen der Christen zu schärfen.

Die zunehmende Migration innerhalb des Landes sowie von Mittelamerika nach Mexiko und von Mexiko in die Vereinigten Staaten gab der mexikanischen Bischofskonferenz und den Bischöfen der Diözese, die diese Gegebenheiten unmittelbarer miterlebten, die Gelegenheit, in ihren Seelsorgeplänen für die Diözese deutlich zu machen, wie man das Migrationsproblem beurteilte und dass man bereit war, zu seiner Lösung beizutragen. Im Fall von Morelos wurde die Migrationsrealität von Don Sergio immer als politische, soziale und kirchliche Priorität behandelt.

Die internationale und die ökumenische Dimension sind zwei Aspekte, die die konkrete Umsetzung seiner bischöflichen Sendung prägten. Seine ständige Teil-

nahme an internationalen Ereignissen, an Gerichtshöfen wie dem *Tribunal Permanente de los Pueblos*, an den christlichen Friedenskonferenzen und an offiziellen Veranstaltungen von Übergangsregierungen mit dem Ziel, bessere Alternativen zu erarbeiten, erlaubte es ihm, die christliche Ethik präsent zu machen und umgekehrt diese Erfahrungen mit den biblischen Texten zu verknüpfen und zum zentralen Bestandteil seiner Botschaft in den gut besuchten Sonntagsmessen werden zu lassen. Was die Ökumene betraf, war er der Ansicht, sie entfalte sich als immerwährende und alltägliche Einstellung, die über die offiziellen Treffen von Funktionären und Mitgliedern der verschiedenen christlichen Konfessionen hinausgehe.

## Kirchlicher Kontext und erste Reaktionen

Die kirchliche Situation, in der sich seine Diözese zu Beginn seiner Amtszeit befand, erlaubte es ihm, 1957 ein erstes großes Projekt auf den Weg zu bringen: die Umgestaltung der Kathedrale, in der sich schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine liturgische Erneuerung vollzog. An besagtem Projekt war Bruder Gabriel Chávez de la Mora aus dem Benediktinerkloster Santa María Ahuacatitlan beteiligt, dessen Prior, Gregorio Lemercier, sich einige Jahre später für die Anwendung der Psychoanalyse einsetzen sollte.

Das neue Erscheinungsbild der Kathedrale war ein Raum mit einer Vielfalt von Symbolen: die zwölf Apostel, die vier Evangelisten, ausgewählte und in Stein gehauene biblische Texte. Es handelt sich um eine hervorragende Katechese, einen „Katechismus in Stein und Bronze".[4] An den Seitenwänden wurden die Altäre, die Marien- und Heiligenbilder, die Kerzen und Verzierungen entfernt; man reinigte die Wände und machte eine unerwartete Entdeckung: Wandbilder aus dem 17. Jahrhundert, die das Leben, die Japanreise und das Martyrium des heiligen Felipe de Jesús und anderer Franziskanermönche darstellten.[5] Ziel dieser Veränderungen war es, einen nüchternen Raum zu schaffen, der durch die Liturgie, den Wortgottesdienst und die Autorität des Bischofs zur direkten Begegnung mit Christus einlud und in dem die - von einer Gruppe Mariachis intonierten - Gesänge der panamerikanischen Messe mit ihren Texten die individuelle und gemeinschaftliche Meditation unterstützten.

Schon bald waren dank dieser Impulse deutliche Zeichen der Erneuerung zu erkennen, die die Diözese zu einer der wichtigsten Vorläuferinnen und Protagonistinnen des Zweiten Vatikanischen Konzils machten.

Sicherlich lässt Don Sergios Beteiligung an der Konzilsversammlung, auf der er sich 18-mal äußerte - insgesamt meldeten sich die mexikanischen Bischöfe 33-mal zu Wort[6] -, nicht aufgrund der Häufigkeit, sondern aufgrund der Thematik und Argumentationsweise den Schluss zu, dass er unter den lateinamerikanischen Bischöfen einer der auffälligsten gewesen ist. Durch seine Beiträge vergegenwärtigte er die kulturellen Ausdrucksformen, Bedürfnisse und Realitäten des gläubigen Volks und übernahm Verantwortung im Hinblick auf die Vorbereitung der Konzilsschemata. Die Themen, die er behandelte, inspirierten

auf die eine oder andere Weise die Konzilsdokumente: die Liturgie, die biblische Lesung, die Jungfrau Maria, die er als Mutter Gottes und der Menschheit bezeichnete, ihre Bedeutung als spirituelle Mutter der Kirche, die Ökumene, die kirchliche Sendung und politische Beteiligung der Christen, die Beziehungen zwischen Kirche und Zivilgesellschaft, die Psychoanalyse, der Zölibat usw. Bei alledem betonte er, dass die Kirche „Sakrament der Einheit" ist, und forderte gerade deshalb einen Dialog mit Christen und Nichtchristen, der geeignet war, die Einheit der Herzen - grundlegender Bestandteil der geistigen Einheit der ganzen Welt - sichtbar zu machen.[7] Dem fügte er hinzu, dass die Religionsfreiheit die Grundlage aller ökumenischen Bestrebungen ist, eine Freiheit, die nicht als Dreingabe und auch nicht als Zugeständnis an die moderne Mentalität, sondern als universales und „eminent katholisches Grundprinzip" verstanden wird.[8]

Diese aufgeschlossene Haltung des Bischofs erklärt auch, dass Don Sergio Ivan Illich, einen aus Kroatien stammenden Priester, förderte, der seinen Dienst in New York versah und 1960 als stellvertretender Rektor der Universität von Ponce in Puerto Rico tätig war. Die Arbeitsprojekte, die er im Hinblick auf eine größere kirchliche Offenheit auf den Weg bringen wollte, bedurften der Unterstützung eines Bischofs, und diesen Bischof fand er in der Diözese Cuernavaca. Dort wurde auch der CIF (*Centro de Formación Intercultural* - Zentrum für interkulturelle Bildung) gegründet, der die Basis einer Vielfalt unabhängiger Organisationen in ganz Lateinamerika war. Zu diesen Einrichtungen gehörte auch das Interkulturelle Dokumentationszentrum (*Centro Intercultural de Documentación* - CIDOC), an dem sich Denker aus allen Ländern und engagierte Vertreter verschiedener Fachgebiete einfanden, um ernsthaft zu hinterfragen, was damals allgegenwärtige Gewissheit schien: die Entwicklung.

Das Postulat der *Interkulturalität,* das jeder Kultur den gleichen Wert zuerkennt, führte dazu, dass die Missionare, die aus den „entwickelten Ländern" kamen, um auf dem Gebiet des Kontinents eine Mission zu erfüllen, ihre Einstellung und ihr Ziel änderten; es ging nicht nur darum, einen Weg und ein Ziel zu „lehren", sondern weit eher darum, von den Gemeinschaften zu „lernen" und gemeinsam zu entscheiden, in welche Richtung man geht. Diese veränderte Ausrichtung wurde von den Regierungen der Vereinigten Staaten und von hohen Funktionären der katholischen Kirche nicht gerne gesehen, was zu einer heftigen Meinungsverschiedenheit zwischen Illich und dem Vatikan und schließlich zu seinem Verzicht auf das Priesteramt führte.[9]

Dieselbe Aufgeschlossenheit veranlasste Don Sergio auch dazu, Lemerciers In-

*Die Autorin*

*Alicia Puente Lutteroth, Doktorin der Sozialanthropologie, ist Professorin an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Autonomen Universität des Staates Morelos. Von 1994 bis 2004 war sie Koordinatorin von CEHILA (Kommission zum Studium der Kirchengeschichte in Lateinamerika und der Karibik) in Mexiko. Veröffentlichungen u.a.: Hacia una historia mínima de la Iglesia en México (1993); Innovaciones y tensiones socio-eclesiales. De la Acción Católica las Comunidades Eclesiales de Base (2002); Movimiento Cristero: una pluralidad desconocida (2002); Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos (2006). Anschrift: Laguna no. 55 Col., Las Aguilas, Delegación Alvaro Obregón, 01710 México, D.F. E-Mail: lichap@servidor.unam.mx.*

itiative zu unterstützen, der in seinem Benediktinerkloster das Verfahren der Psychoanalyse einführen und den Novizen auf diese Weise helfen wollte, sich über ihre Ordensberufung klar zu werden. Das löste Unverständnis und Ablehnung bei einigen Mitgliedern des Heiligen Stuhls und bei seinen Brüdern im Bischofsamt sowie vonseiten anderer kirchlicher Behörden in Mexiko aus, die Don Sergio bei verschiedenen Gelegenheiten als „eine Stimme außerhalb des Chors" bezeichneten. Dass Don Sergio diese beiden kirchlichen Erneuerer unterstützte, lässt sich als Ausdruck seiner konsequenten Haltung deuten, denn er förderte nicht nur ihre Arbeit in der Diözese, sondern stand ihnen auch zur Seite, als sie unter den Reaktionen aus dem Vatikan zu leiden hatten - Diskreditierungen, wie sie auch Don Sergio häufig genug am eigenen Leib erfahren musste.

## Pastorale Begleitung zur Förderung von Mitverantwortung

Im Zuge seiner Hinwendung zu den Mitgliedern des Gottesvolkes, die in Situationen der Landlosigkeit, ungerechter Löhne und Nichtanerkennung ihrer Rechte und ihrer Würde lebten, richtete er sein pastorales Wirken gemeinsam mit seinen Priestern auf das Ziel aus, die Gläubigen in ihrer Qualität als Subjekte zu bestärken, die selbst für ihre eigene Geschichte, die Geschichte ihrer Kirche und die Geschichte ihrer Gesellschaft Verantwortung übernehmen. Mit dieser Einstellung setzte sich der Bischof in immer größerem Ausmaß der Kritik aus, die ihn unablässig traf, weil er sich mit seiner Sozialpastoral für die Entrechteten einsetzte, wie man an seinen Predigten und an seiner Solidarität mit den Arbeitern, *Campesinos*, Pachtbauern, Frauen, Lehrern, Exilierten, Häftlingen usw. erkennen konnte. Überzeugt, dass das Wort Gottes in der Realität der Gegebenheiten besteht und dass unser Wort als Kirche prophetisch sein muss, sagte er: „Wir alle, Angehörige dieser Gemeinschaft, müssen unsere Karten ausspielen, unsere Beglaubigungen, die Karte des Glaubens, die Karte der Entdeckung und Erfüllung von Gottes Willen, um verkündigen, um der Welt Hoffnung geben zu können. Wir alle müssen Propheten sein: die Christen, die Bischöfe, die Priester. Was für eine Verantwortung!" Und er unterstrich die Notwendigkeit, die Fakten verantwortungsbewusst deuten zu lernen und sie mit dem geschriebenen Wort zu verbinden, um in aller Demut die Stimme Gottes hörbar werden zu lassen.[10]
Eine beträchtliche Zahl von Gläubigen nicht nur aus Morelos, sondern auch aus Mexiko und anderen Ländern, fanden in der Diözese Cuernavaca und in dem, was Don Sergio ihnen sagte, einen freudigen Weg, ihr Christentum auf sinnerfülltere Weise zu leben, aktiv an der sonntäglichen Eucharistie teilzunehmen und sich im Geist der Ökumene Bibelgruppen und Basisgemeinden anzuschließen, die die Bibellektüre mit ihrem engagierten Handeln verknüpften. Von Don Sergio und im Spiegel seiner Denkweise regelmäßig über Schlüsselereignisse in den politischen Prozessen in Lateinamerika informiert, hörten sie von ihrem Bischof, dass es für ein konsequentes Handeln unverzichtbar ist, das geschriebene Gotteswort mit dem in der aktuellen Wirklichkeit „geschehenen" Gotteswort zu vereinen.

## Zwei repräsentative Aspekte seines bischöflichen Wirkens

*Solidarität als gegenseitige und befreiende Erziehung:* Die direkte Anschauung der Realität veranlasste ihn dazu, sich im Rahmen seiner solidarischen Option an die Seite derjenigen Bevölkerungsteile zu stellen, die keinen Zugang zu den elementaren Segnungen eines Gesellschaftssystems hatten, das die höheren Gesellschaftsschichten begünstigte. Von den *Campesinos* erfuhr er, dass das Problem der Konzentration von Landbesitz im Staat Morelos auch weiterhin bestand, nur dass es sich diesmal nicht wie Ende des 19. Jahrhunderts - im Vorfeld der Zapata-Bewegung - um Haziendas, sondern um sog. *Traccionamentos* handelte, die die Unzufriedenheit und auch die Demonstrationen, Aufmärsche und Kämpfe in verschiedenen Städten des Bundesstaates erklärten und rechtfertigten.[11]
Ein Gutteil der Bewohner der Kolonien waren Angehörige der kirchlichen Basisgemeinschaften, die es gewohnt waren, über die sozialen Notstände, die sie beobachteten, nachzudenken, um die besten Antworten und Wege für ein gemeinsames Vorgehen zu finden. Zusammen mit ihren Seelsorgern entdeckten sie, wie wichtig es war, nicht in einen politischen Aktionismus zu verfallen, die Bedürfnisse ihrer Wohngebiete klar zu definieren und sich vorsichtshalber in unabhängigen Gewerkschaften und kollektiven Verbänden und nicht in einer der zahlreichen Organisationen der *Campesinos* und Arbeitergewerkschaften zu engagieren, die aus der offiziellen Partei hervorgegangen waren. Im Rahmen seiner Unterstützung der Textilarbeiter und -arbeiterinnen erklärte der Bischof: „Ich bin kein Richter zwischen Arbeitern und Arbeitgebern; ich will zu den Arbeitern gehören, um mit ihnen die Wahrheit zu suchen."[12]
*Interaktion von Kirche und Gesellschaft:* Zu Don Sergios dreißigjährigem Jubiläum als Bischof von Cuernavaca fand ein Tag der Diözesanpastoral statt, den man als „Bilanztag" nutzen wollte, um sich über die Fortschritte in der Diözese Rechenschaft abzulegen. Zu diesem Anlass versammelten sich Bischöfe, Priester und Laien mit sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen und kirchlichen Erfahrungshorizonten. Unter den Bischöfen waren Leónidas Proaño aus Riobamba, Ecuador; Mathías Smith aus Ruy Barbosa und Cândido Padín aus Bauru, Brasilien; Rubén Calderón aus Puno, Peru, und Jesús López aus Lama de Corocoro im Hochland von Bolivien. Auf der Grundlage der in ihren eigenen Diözesen gemachten Erfahrungen und der gemeinsamen Bestrebungen, die Kirche in Lateinamerika im Dienst an den Lieblingen des Herrn umzugestalten und zu stärken, nahmen sie aktiv an der Evaluierung teil. In seinem Vortrag an jenem Tag formulierte Don Sergio die Hoffnung, „dass der Geist uns hilft, das, was nicht nur der Bischof, sondern wir alle in diesen dreißig Jahren erlebt haben, in aller Klarheit zu sehen". Und er fügte hinzu: „Jesus hat keine Institutionen vorgegeben. Die Menschen haben Institutionen und Bewegungen ins Leben gerufen [...]. Jesus ist nicht gekommen, um uns eine Religion, sondern um uns das Leben zu bringen. Deshalb hat er uns keine Institutionen vorgegeben".
Don Sergio räumte ein, dass er die Diözese beeinflusste, wies jedoch darauf hin,

dass auch die Diözese ihn beeinflusste und hob als allgemeines Kennzeichen eines guten diözesanen Fortkommens die Notwendigkeit des wechselseitigen Einvernehmens hervor, in dem beide Seiten den Ausgangs- und Begegnungspunkt erkennen, um von dort aus gemeinsam dem Ziel entgegenzugehen. Diese Beobachtung ist ein wichtiges pastorales Kriterium, das an allen Orten und als Bindeglied zwischen allen sozioreligiösen Akteuren erforderlich ist: Bischof, Priester, Mitglieder der Pfarrgemeinderäte, der Laienorganisationen, der Föderationen und Konföderationen, der Versammlungen und des gläubigen Volks.

Hinsichtlich der Beziehungen, die sich in der diözesanen Arbeit als eine Interaktion von Kirche und Gesellschaft etablierten, ist die dialogische kirchliche Präsenz gegenüber Gläubigen wie Nichtgläubigen hervorzuheben, derentwegen Cuernavaca als prophetischer Ansporn und kritisches Gewissen für den ganzen Kontinent galt. Es besteht kein Zweifel, dass man für die Arbeit an den Punkten, wo sich die verschiedenen Denkweisen, Realitätswahrnehmungen und Realitätsdeutungen kreuzen, Menschen braucht, die eine Haltung der Offenheit für den Anderen an den Tag legen, sodass sie das Andersartige nicht nur respektieren, sondern als wichtige Beiträge und Ergänzungen ihres eigenen Erkennens zu schätzen wissen und anerkennen. Jeder echte Dialog setzt angesichts der verschiedenen Arten, die Welt, das Leben, den Tod, den Schmerz, das Menschsein, die Autorität und den Gehorsam zu erklären, die Bereitschaft zum Wandel voraus. Don Sergio hat mit seinen Handlungen, Fähigkeiten und Haltungen gezeigt, dass jeder und jede aufgrund seiner Lebenserfahrung eine Überzeugung, Kenntnis und Weisheit erwirbt, die nur im Verein mit der Überzeugung, Kenntnis und Weisheit der anderen eine fruchtbare analytische und kritische Einstellung hervorbringen und damit zu einer Wahl als Ausübung der Freiheit, Treue und Fruchtbarkeit im Sinne des Evangeliums führen kann.

Sehr charakteristisch für die Diözese ist die beständige Artikulation der verschiedenen Bereiche und Ausdrucksformen der Erneuerung: die Liturgie als Mittel der Erneuerung und Umkehr; die direkte Bibellektüre als wichtiger Weg der ökumenischen Annäherung an Kirchen anderer Konfessionen und an Menschen, die einer anderen oder gar keiner Religion angehören. Dies setzt ein ständiges Training für einen Dialog voraus, der immer die Offenheit für den anderen, die Anerkennung der Gleichheit und eine Haltung des Respekts vor der Freiheit und Verschiedenheit voraussetzt. Dies wurde in Cuernavaca als Grundlage dafür erarbeitet, den in der heutigen Welt bestehenden kulturellen und religiösen Pluralismus als Grundrecht in den Gesellschaften anzuerkennen.

Diese Art der Zusammenarbeit war für den Bischof typisch und gab ihm Kraft, in aller Deutlichkeit aufzuzeigen, wie die Unterdrückung seitens der Unternehmer, Eigentümer, diversen Behörden und mehr noch seitens der lokalen, bundesstaatlichen, nationalen und lateinamerikanischen Regierungen Verrat an jenem Kampf um Würde und Gerechtigkeit begeht, der zu den besten kulturellen Traditionen unserer Geschichte zählt. So konkretisierte sich wieder und wieder die prophetische Haltung dieses siebten Bischofs von Cuernavaca. Diese Haltung fußte auf einer bewussten Entscheidung. Unverkennbar wählte er die Option für die Ausge-

grenzten und Benachteiligten: „Es erschreckt mich, ein zahnloser Hund zu sein, mich erschüttern Ohnmacht, Enttäuschung, Ungeduld, das Aufbegehren gegen diese ungerechten Strukturen. Dieses Ereignis, das uns mit Scham und Traurigkeit erfüllt, lässt mir das Blut in den Adern gefrieren. Ein Ereignis von so viel Schmerz und Blut, dass es nicht unbemerkt bleiben darf."[13]

Eines der Anliegen des in dieser Zeit angestoßenen pastoralen Wirkens bestand in der zunehmenden Unabhängigkeit der organisierten Gruppen, wobei die Beziehung zu den verantwortlichen Seelsorgern nicht vollkommen abreißen sollte, „um die Kontinuität der prophetischen Äußerung zu gewährleisten".

Das zentrale Projekt des II. Vaticanums, eine Gemeinschaft zwischen Kirche und Welt zu schaffen, wurde in Cuernavaca mitgetragen, doch die Arbeit für die Gerechtigkeit, auf die Medellín hingewiesen hatte, hatte Priorität; ein Kampf gegen die primäre, nämlich die in Strukturen institutionalisierte Gewalt, die andere Formen von Gewalt hervorbringt. Auf diese Weise verwandelte sich die Gemeinschaft von Kirche und Welt in die Verkündigung des Weges zu einer „Gemeinschaft von Kirche und Unterwelt" im Sinne einer Welt der Benachteiligten und Ausgegrenzten.

Im März 1983 wurde er, nach dem sein Verzicht auf das Bischofsamt unverzüglich angenommen worden war, von den Exilierten zum Bischof ohne Grenzen ernannt. Deshalb setzte sich seine bischöfliche Arbeit auch nach dem Amtsverzicht in Cuernavaca weiter fort; sein Territorium erstreckt sich ohne Grenzen über alle Kontinente und Länder, und seine in puncto Nationalität, Religion und Mentalität zunehmend heterogene Herde stärkt den symbolischen und konkreten Aufbau der immer als Aufgabe verstandenen Einheit.

## Schlussbetrachtungen

Zusammenfassend und abschließend lässt sich sagen, dass das bischöfliche Wirken eines Christen wie Don Sergio die Dynamik und Kreativität eines Lebens bestätigt, das unablässig eine umfassende Solidarität hervorbrachte. Diese Solidarität konkretisierte sich je nach den Erfordernissen der historisch-sozialen Situation in unterschiedlichen Formen: Er stand den Gemeinden zur Seite, optierte für die Arbeiter, erkannte die Leistungen der Frauen an, unterstützte mit seiner Offenheit Erfahrungen, die seine Diözese zu einem Raum machten, in dem nach neuen und besseren Zugängen zum Evangelium gesucht wurde; er besuchte politische Häftlinge, exkommunizierte die Folterer, arrangierte Interviews, Vorträge oder Gespräche mit Politikern, um auf die Notwendigkeit von Veränderungen zugunsten der Bevölkerungen aufmerksam zu machen; er suchte häufig den Kontakt mit den Jugendlichen und mit verschiedenen pastoralen Gruppen; er war angesichts der verschiedenen Konflikte unter anderem in Mittelamerika aktiv an den Bemühungen um Frieden - nicht um Befriedung! - beteiligt; er nutzte die sonntägliche Messe zu Stellungnahmen, mit denen er sich selbst und das ganze gläubige Volk voranbrachte; er unterstützte und begleitete die Erfolge

des Augenblicks in Politik, Gesellschaft, Kultur und Arbeitswelt - eine wirkungsvolle Methode, als Volk und nicht nur als Bischof zu mahnen, einzuladen, einzubeziehen, zu stärken und im Christsein voranzukommen. Auf diese Weise übte Don Sergio nicht so sehr eine *Funktion* als *Bischof*, sondern eher eine *Sendung* als *Hirte* aus.

Er lebte sein Leben als einen Weg beständiger Umkehr in der Gemeinschaft mit anderen, verantwortungsvoll und frei in der Treue zum Evangelium.

[1] Er wurde 1907 in Tlalpam, D. F., geboren und verlebte seine ganze Kindheit in Guarachita, Michoacán, woher seine Familie stammte. Er trat in Mexiko-Stadt ins Seminar ein und wurde in Rom zum Priester geweiht. Nach seiner Rückkehr unterrichtete er Kirchengeschichte am Seminar und wurde dann zum Bischof von Cuernavaca ernannt, ein Amt, das er von 1952 bis 1983 innehatte, bis er aus Altersgründen seinen Rücktritt anbot. In seinen letzten Lebensjahren engagierte er sich als Bischof der Armen und Ausgestoßenen für die internationale Solidarität und starb am 6. Februar 1993 in Mexiko-Stadt.

[2] Mit der Defensio seiner Dissertation zum Thema *Primer siglo del episcopado de la America Española y de las Islas Filipinas (1504-1579) a la luz de los documentos del Archivo Vaticano y el de la Embajada de España ante la Santa Sede* (sein Doktorvater war P. Leturia) promovierte Don Sergio am 25. November 1938 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom im Fach Kirchengeschichte.

[3] Vgl. Giulio Girardi, *Conversión de un obispo al cristianismo*, Einleitung zu: Leticia Renteria/ Giulio Girardi (Hg.), Don Sergio Mendez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora, Mexiko 2000, 17-56.

[4] Vgl. Baltasar López Bucio, *Los pasos de Don Sergio*, in: María Alicia Puente Lutteroth (Hg.), Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992, Mexiko 2006, 301-315.

[5] Vgl. Francisco Ramírez Badillo, *Una Sacra travesía, la catedral de Cuernavaca*, Publikation der La-Salle-Universität Cuernavaca, Mexiko 2001. Ebenfalls sehr interessant sind die Forschungsergebnisse, die Carmen Turrent im Rahmen ihrer Dissertation *Los murales de Catedral. Un análisis semiótico* (Cuernavaca, Morelos 2001) zur Erlangung der Doktorwürde am CIDHEM (Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos - Zentrum für geisteswissenschaftliche Forschung und Lehre des Staates Morelos) vorgestellt hat.

[6] Vgl. H. Quaresma Filho, *Don Sergio Méndez Arceo en el Concilio Vaticano II (1962-1965)*, in: Horacio Crespo (Hg.), Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, Bd. 8, Mexiko, erscheint demnächst.

[7] Die folgenden Bemerkungen zum II. Vaticanum basieren auf dem Artikel von Carlos Salcedo Palacios, *La Participación de Don Sergio Méndez Arceo en el Concilio Vaticano II*, in: Rentería/ Girardi (Hg.), Don Sergio Mendez Arceo, aaO., 145-156.

[8] Vgl. ebd.

[9] Neben Illichs vielfältigen Werken, die inzwischen auch auf der Homepage konsultiert werden können, gibt es zahlreiche Untersuchungen, Seminare, Zeitschriften, Artikel usw., die in sein Denken einführen. Da es nahezu unmöglich ist, sie auch nur aufzulisten, beschränke ich mich an dieser Stelle auf eine der frühesten und vollständigsten Arbeiten über den „CIDOC-Konflikt": Luis Suárez, *Cuernavaca ante el Vaticano*, Mexiko 1970.

[10] Vgl. die Predigt „Ser profeta" vom 4. Juli 1982 in: *Compromiso Cristiano y Liberación*, Bd. I, Mexiko 1985, 115-119. Der zweite Band ist 1988 erschienen.

[11] Unter den verschiedenen Aufsätzen zu dieser Thematik sei hier auf den von A. Sánchez Campos verwiesen, in: Crespo (Hg.), *Historia de Morelos*, aaO.

[12] Diesen Satz wiederholte Don Sergio zu verschiedenen Gelegenheiten, weil er für ihn ein grundlegendes Kriterium seines Handelns darstellte.

[13] Dieser Satz aus der Predigt anlässlich der Studentenbewegung von 1968 ist zitiert nach Carlos Fazio, *No quiero ser perro mudo. Don Sergio Méndez Arceo y el 68*, Festschrift für Don Sergio, Heft Nr. 1, Mexiko 1998, und Baltasar López Bucio, *El movimiento estudiantil de 1968: su impacto en la Diócesis de Cuernavaca*, gedruckte Broschüre, Archivo Sergio Méndez Arceo, Ocotepec, Morelos.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

# Dom Aloísio Lorscheider – der Bischof als Hirte

Tânia Maria Couto Maia

Nachdem ich mit Freude die Einladung angenommen hatte, über Dom Aloísio zu schreiben, boten sich mir unzählige Möglichkeiten dafür an, welche Richtung man mit diesem Thema einschlagen könnte: Sollte der Theologe, der Mystiker, der Prophet, der Lehrer, der Mensch, der Freund, der Bischof oder der Hirte dabei im Vordergrund stehen? Angesichts seines außerordentlichen pastoralen Vermächtnisses habe ich mich dazu entschlossen, den Akzent auf den „Bischof als Hirten" zu legen. Dieser Aspekt vereint in sich am besten all das, was ihn ausmachte, und vor allem habe ich ihn selbst 22 Jahre lang als „Hirten" der Erzdiözese Fortaleza erlebt und vom Zeugnis einer bahnbrechenden pastoralen Erfahrung profitiert.

## Die pastorale Perspektive

Lorscheider wurde unter Papst Johannes XXIII. mit 37 Jahren (am 3. Februar 1962) zum Bischof von Santo Ângelo gewählt und wurde daraufhin bald Mitglied der theologischen Kommission der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB). Er nahm aktiv am Zweiten Vatikanischen Konzil teil. Im Jahr 1963 wurde er in das Sekretariat für die Einheit der Christen gewählt. Die pastorale Orientierung prägte die Ausübung seines Bischofsamtes überaus stark. Er sagte, in jenen Jahren sei er „Bischofslehrling" gewesen. In unvergleichlicher Hingabe setzte er die Ekklesiologie des Konzils in der Erzdiözese Fortaleza um, in die er von Papst

Paul VI. versetzt worden war (4. April 1973). All sein Handeln in der Erzdiözese war ein einziger Versuch, diese Ekklesiologie zu verwirklichen.

Die dynamische und effiziente Weise, wie er sich hilfsbereit um die Verhältnisse - und vor allem die Menschen des Nordostens - kümmerte, die er in Ceará[1] vorfand, bezog ihre Inspiration aus dem neuen „konziliaren" Aufbruch, der durch die vorrangigen Optionen der Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopates noch vertieft wurde. Sowohl das Konzil als auch diese Generalversammlungen orientierten die Kirche darauf hin, im Hier und Heute der Geschichte ihren Heilsauftrag für die Welt und die Menschen zu erfüllen, indem sie dem Leben und der Gemeinschaft der Menschen dient.[2] Die wahrhaft dienende Haltung, in der sich die Kirche der tatsächlichen Probleme der Welt der Menschen annimmt, wurde zur lebendigen Kraft ihrer Verwurzelung im Leben des Volkes, insbesondere der Armen; und dies wurde zum entscheidenden Merkmal der Ausübung seines Bischofsamtes.

Als Dom Aloísio nach Ceará kam, hatte er gleichzeitig das Amt des Vizepräsidenten des CELAM (lateinamerikanischer Bischofsrat) und des Vorsitzenden der Brasilianischen Bischofskonferenz inne. In das erste Amt war er 1972 gewählt worden, und für das Amt des Vorsitzenden der Brasilianischen Bischofskonferenz wurde er für die zwei Perioden von 1971-1975 sowie 1975-1978 gewählt. Beide Ämter verhalfen ihm nicht nur zu einem außergewöhnlichen innerkirchlichen Einfluss, sondern zu einer bislang nie dagewesenen Kenntnis der lateinamerikanischen und brasilianischen Realität. Als einer, der an den Generalversammlungen von Medellín, Puebla und Santo Domingo teilgenommen hat, betrachtete er Medellín als *das* große kirchliche Ereignis Lateinamerikas, das auch die Weltkirche außerhalb des Kontinents prägte.

Die Generalversammlung in Medellín sprach sich für die „prophetische" Option für die Armen aus und ging damit über das Zweite Vatikanische Konzil hinaus. Damit stellte sie zweifelsfrei klar, dass in ihrem Verständnis das schwerwiegende Problem der Unterdrückung die Kirche dazu herausfordere, nicht länger in einer Art Paternalismus und/oder Assistentialismus für die Armen etwas zu tun, sondern vielmehr mit ihnen zusammen die Idee der Befreiung zu verwirklichen. Das Profil des pastoralen Handelns der Kirche in Lateinamerika entwickelte sich aus der „vorrangigen, solidarischen, evangelischen und prophetischen Option für die Armen". Diese bedeutet ein Engagement für die Gerechtigkeit, für die Rechte des Volkes und der Armen. Auf diese Weise machte es die Kirche möglich, dass ihr eigener Horizont durch den „Blickwinkel der Armen" erweitert wurde. Als Präsident des CELAM leitete Dom Aloísio die Generalversammlung in Puebla im Jahr 1979. Mit seinem außerordentlichen Sinn für Sachlichkeit in Verbindung mit einer furchtlosen menschlichen und christlichen Empfindsamkeit wurde er mitverantwortlich für die dort von den Delegierten der lateinamerikanischen Episkopate getroffenen „vorrangigen Optionen", die der in Medellín festgelegten Grundlinie treu blieben. Die Leidenssituation des Kontinents, die nach Gerechtigkeit schrie, und die Sehnsucht danach, dass in der lateinamerikanischen Kirche eine Zeit der „Gnade und Befreiung" anbreche, veranlassten Dom Aloíso dazu,

sich bei dieser Generalversammlung als der „prophetische Bischof" zu zeigen, der er war:

*„Der Schrei unserer Völker aus Hoffnung und Angst, der bis zu dieser Versammlung dringt und nach einer prophetischen Antwort verlangt, fordert uns zum Engagement der Inkarnation des Wortes Gottes in unserem Leben und unserer Verkündigung heraus. Hier stehen wir als Hirten, die ihrer Herde vorangehen werden (Joh 10,4)."*[3]

Puebla schuf nützliche Instrumente für die Analyse der Realität und verwies konkret auf die „Gemeinschaft und Partizipation" als Art und Weise, wie man zur wahrhaften und echten Befreiung gelangt. Deshalb trug diese Versammlung für ihn die Hoffnung für ein neues Leben der Kirche in sich:

*„Der Geist selbst hat in uns gesprochen und uns dazu bewegt, das Bewusstsein der Kirche des zweiten Vatikanischen Konzils zu vertiefen: arm, im Dienst an den ärmsten unserer Geschwister, prophetisch, die Werte des Reiches Gottes verkündend und das anklagend, was dem Schöpfungs- und Heilsplan des Vaters zuwiderläuft, dafür kämpfend, dass die Sünde und ihre Folgen aus unserer Gesellschaft verbannt werden."*[4]

Die Generalversammlung von Santo Domingo (1992) hingegen hinterließ bei ihm ein tiefes Gefühl der Frustration. Er sagte, sie habe eine Niederlage erlitten und dem Druck der damaligen Kirche, die vorrangige, evangelische und prophetische Option für die Armen, wie sie in Medellín getroffen wurde, unkenntlich zu machen, keinen Widerstand geleistet. Er wies darauf hin, dass die Ursache dieses Scheiterns die Abwesenheit der Theologen gewesen sei, die sich für die Veränderung der Realität des Kontinents engagierten:

*„Die theologischen Berater nahmen nicht teil. Aus Rom kam bereits die genehmigte Geschäftsordnung für Santo Domingo. Zuvor [bei der Zweiten und Dritten Generalversammlung; d. Übers.] hatten die Bischöfe selbst vor Beginn der Versammlung eine solche Geschäftsordnung verabschiedet. Das [das Diktat aus Rom; d. Übers.] war sehr bedauerlich! Die Stimmen der Theologen waren für Medellín sehr wichtig. In Wirklichkeit waren es nicht die Bischöfe, die das Ereignis von Medellín bewirkten, sondern viel mehr die Theologen."*[5]

Als die Generalversammlung in Aparecida stattfand (2007), lebte Dom Aloísio als Bischof im Ruhestand bereits wieder als Franziskaner; er hatte sich im Jahr 2004 in ein Kloster des Ordens in Porto Alegre zurückgezogen. Es ist für die Kirche sehr bedauerlich, dass er nicht eingeladen wurde. Man zog weder seine Erfahrung in Betracht, die er als Teilnehmer so vieler großer kirchlicher Ereignisse angefangen vom Konzil gesammelt hatte, noch seine Eigenschaft als Zeuge des Weges der Kirche auf unserem Kontinent, und nicht einmal die zehn Jahre, die er als Erzbischof die Diözese geleitet hatte, in welcher die Versammlung stattfand.

## Er kennt die Seinen

Dom Aloísio ist in einem der ökonomisch am höchsten entwickelten Bundesstaaten geboren und aufgewachsen, und erst als Erzbischof von Fortaleza lernte er die Welt der Armen kennen. Man hörte ihn für gewöhnlich sagen, dass er sich in Ceará bekehrt hätte: „Ich danke unserem Herrn, denn für mich war es sehr gut, in den Nordosten zu kommen. Meine Versetzung bedeutete eine Veränderung wie zwischen Tag und Nacht. Der Süden und der Nordosten sind grundverschieden. Nach und nach lernte ich."[6]
Er engagierte sich darin, die Realität der Gegend kennenzulernen, wurde aufmerksam auf die erlebte und erfahrene Geschichte seiner Leute (diese ist das Ergebnis einer lang andauernden strukturellen Ungerechtigkeit mit Unterstützung der offiziellen Politik) und nahm die komplexe Tragik der Situation mit größerer Klarheit und sachlicher wahr als die Einheimischen. In dieser Haltung der Wahrnehmung vernahm er den Schrei nach Gerechtigkeit und Befreiung, der an die Kirche gerichtet war:

*„Sich im Nordosten evangelisieren zu lassen heißt, sich mitten in die Situation unseres Volkes hineinzustellen, unseres Volkes, das dieselben leidenden Gesichtszüge trägt wie der leidende Jesus; es heißt, sich mitten ins Leid zu begeben, mitten in die Härte des Lebens unseres Volkes, ähnlich wie auch das Wort Gottes Fleisch geworden ist und ‚unsere Krankheiten getragen hat, unsere Schmerzen auf sich genommen hat' und so zum Schmerzensmann geworden ist (vgl. Jes 53,4)."*[7]

Die Ursachen der ständigen Bedrohung des Lebens des leidenden Volkes von Ceará und dessen zunehmender Verarmung wurden für ihn zur großen pastoralen Herausforderung:

*„In einem Kontext wie dem unseren müssen wir uns für die Armen und von den Armen ausbilden und formen lassen, denn das ist die unmittelbarste Erwartung, die dringlichste Herausforderung, in der die christliche Frohbotschaft zuerst spürbar werden muss."*[8]

Indem er zuhörte, verstand, sich der Dinge annahm, gelangte er zur Überzeugung, dass nur ein von sehr konkreten Problemen und Wirklichkeiten angesprochener Glaube in der Lage ist, eine lebendige, von der Erfahrung geprägte Theologie aus der historischen Situation selbst hervorzubringen. Er fühlte sich in der Pflicht, das pastorale Handeln in den Dienst der Veränderung der Wirklichkeit zu stellen:

*„Ein Hirte muss das Alltagsgeschehen begreifen. Gott spricht noch immer mit seinem Volk. Und damit wir zum Volk sprechen können, müssen wir stets auf die Wirklichkeit hören. Von der Wirklichkeit her gelangen wir dann zum Handeln, das wir im Licht des Glaubens entfalten müssen. Im Grunde heißt also sich dem Evangelium zuwenden sich dem Gebet unseres Lebens zuwenden, denn ich sehe die Wirklichkeit im Licht des Glaubens, und dann entschließe ich mich zu einem Tun."*[9]

## Sich um die Weide kümmern

Wenn man die Pastoralpläne der Erzdiözese in den achtziger Jahren analysiert, dann stellt man fest, dass in ihnen in besonderer Deutlichkeit die in Medellín und Puebla formulierten Prinzipien sichtbar werden: die Aneignung einer Methode, die der Analyse der Wirklichkeit den Vorrang einräumt; die Evangelisierung in einer konkreten Situation; die zentrale Rolle des Wortes Gottes; das Engagement für die Befreiung des durch die institutionalisierte Ungerechtigkeit unterdrückten Menschen; die respektvolle Haltung den Ausdrucksformen der Volksreligiosität gegenüber; die Förderung neuer Formen kirchlicher Gemeinde, die auf die Teilhabe und die gelebte Gemeinschaft abzielen, mit besonderer Akzentsetzung auf die Kirchlichen Basisgemeinden und den kirchlichen Rang des christlichen Laien.

Diese Grundlinien, die im Lichte des methodischen Dreischritts von Sehen, Urteilen und Handeln reflektiert wurden, bildeten das Fundament der pastoralen Praxis der Erzdiözese und verwandelten dieses Handeln in eine prophetische befreiende Praxis. Das kirchliche Handeln versuchte, ein gesellschaftskritisches, evangeliumsgemäßes Ferment zu sein und gab sich in all seinen Dimensionen (Diözese, Pfarrei, Gemeinde) und auf den unterschiedlichsten Ebenen (gesellschaftlich, wirtschaftlich, politisch und religiös) eine neue Struktur. Der Prozess löste eine solche wechselseitige Dynamik unter den Beteiligten aus (Kleriker, Ordensleute und Laien), dass die Ortskirche an die ersten christlichen Gemeinden erinnerte[10]: Es gab einen großmütigen Glauben, man bemühte sich in der Liebe und man hatte die Hoffnung, eine befreiende Kirche auf dem Fundament von Gemeinschaft und Teilhabe aufzubauen.

*„Die Kirche, die wir aufbauen wollen, ist eine evangelisierende Kirche, die auf das Wort Gottes, das Evangelium und Jesus Christus im Leben hört, es vertieft und Fleisch werden lässt - eine Kirche, die in vollkommener Treue zu Christus und zum Menschen im Heiligen Geist zum Aufbau einer neuen Gesellschaft beiträgt; eine Kirche, welche die Situationen der Sünde anklagt, welche zur Umkehr aufruft und die Gläubigen zum weltverändernden Handeln verpflichtet."*[11]

*Die Autorin*

*Tânia Maria Couto Maia ist Laientheologin, hat fünf Kinder und vier Enkelkinder, hat einen Abschluss als Magistra der Bibelwissenschaften an der Pontifica Universidade catolica von Rio de Janeiro gemacht, ist Professorin am theologisch-pastoralen Institut von Ceará und an der pastoral-katechetischen Schule und gehört dem nationalen Laienrat an. Anschrift: Padre Antonio Tomás Avenue 292, 60140-160 Fortaleza, Ceará, Brasilien. E-Mail: taniamariacouto@gmail.com.*

Für alle, die das Gemeinschafsbewusstsein des Glaubens im konkreten alltäglichen Leben vertiefen wollten, wurden die Kirchlichen Basisgemeinden zum bevorzugten Ort. Sie zeichneten sich durch ihre Fähigkeit aus, Männer, Frauen, Jugendliche und Kinder, ohne Ansehen des jeweiligen gesellschaftlichen Status und ohne dass sie ihre Identität hätten aufgeben müssen zu versammeln, und wurden so zur inspiriertesten Form,

Gemeinschaft zu pflegen und eine befreiende Bewusstseinsbildung zu praktizieren. „Die Schaffung und Förderung der Kirchlichen Basisgemeinden ist eine Herausforderung für die pastorale Orientierung, die wir wählen."[12] Dom Aloísio sah in ihnen die Möglichkeit, dass die Christen, die Getauften, ihren Glauben bewusst annehmen und durch den Glauben auf die Veränderung der Wirklichkeit Einfluss nehmen.

*„Was ich hier in Ceará gelernt habe, ist, mich den Kirchlichen Basisgemeinden zu widmen, die es in dieser Form im Süden nicht gab. Hier, in den Basisgemeinden, äußerte sich das Volk und nahm aktiv teil. Sie stellen fragen. Das war sehr gut, und ich habe dabei viel gelernt. Wenn ich mit dem Volk in Kontakt kam, dann redete ich nicht viel, oftmals hörte ich nur zu."*[13]

Und weiter:

*„In den Kirchlichen Basisgemeinden wurde die Bibellektüre vom Volk her praktiziert. Das Volk las und deutete sie. Die erste große Befreiung ist die Befreiung der Stimme. Das Volk versteht es intuitiv, das Wort Gottes ins Leben hineinzunehmen. Bibelwissenschaftler mit all ihrer Gelehrsamkeit wie Bruder Carlos Mesters wurden zu Beratern des Volkes. Diese ganze Art und Weise, wie sich die Leute selbst in die Öffentlichkeit und in die Liturgie einbrachten, vermittelte große Hoffnung: ein lebendigeres, echteres Christentum, das stärker in der Welt von heute am Werk ist. Ich selbst besuchte die Kirchlichen Basisgemeinden und bemerkte Menschen, die einfach waren, aber sich dennoch engagierten und nach dem Guten strebten, und zwar nicht für sich selbst, sondern für die anderen, die Kirche, die Welt. Deshalb bin ich überzeugt davon, dass die Kirchlichen Basisgemeinden eine große Hoffnung waren und weiterhin sind."*[14]

Mit der Solidarität des Hirten brachte sich Dom Aloísio in viele soziale Bewegungen ein, unterstützte sie darin, Beziehungen von Bürgern in Mitverantwortung und gegenseitigem Vertrauen zu entwickeln, und stand ihnen in ihrem Kampf für das Leben zur Seite. Getreu seinem Wahlspruch *In cruce salus et vita* („Im Kreuz ist Heil und Leben") teilte er ihr Leid und verpflichtete sich, dafür zu kämpfen, dass der Teufelskreis von Abhängigkeit und Angst, der sie unterdrückte, durchbrochen wird.

*„Wir dürfen nicht aus der Mitte unseres Volkes flüchten und unseren gesellschaftlichen Standort wechseln. Wir dürfen uns nicht vor dem Leid unseres Volkes, das Opfer von Herrschaftsmechanismen ist, welche die extreme Armut erzeugen, von der zahlreiche Teile unserer Erzdiözese betroffen sind, davonstehlen (vgl. Puebla, 1159-1160). Solange es jemanden aus unserem Volk gibt, der leidet, dem man den Respekt verwehrt, solange es jemanden gibt, der unterdrückt ist, müssen wir mit ihm sein. Solange es auch nur einen gibt, der nicht befreit ist, ist unser Platz an seiner Seite. Es ist unsere Pflicht - eine Pflicht, die uns gemeinsam als Kirche Jesu Christi, die wir sind, zukommt -, das Schaf zu suchen, das leidet, mit ihm zu sein, selbst wenn wir*

*dabei die anderen 99 zurücklassen. Wir haben nicht das Recht, wegzulaufen und Jesus allein zu lassen und ihn der Wut seiner Henker preiszugeben. Alle seine Jünger ließen ihn im Stich und flohen ... (Mt 26,56) und dann ergriffen ihn der Trupp Soldaten mit seinem Anführer und auch die jüdischen Wachen, banden ihn und führten ihn weg (vgl. Joh 18,12-13).* "[15]

Seine Gefangennahme während eines Besuches in der Strafvollzugsanstalt Paulo Sarasate im Jahr 1994 bezeugt diese Sorge. Obwohl er fünfzehn Tage lang als Geisel festgehalten wurde, kehrte er dorthin zurück, um am Gründonnerstag das Gedächtnis des Letzten Abendmahls zu feiern. Er wusch dabei den Gefangenen die Füße. „Die Leute, die mich gefangengenommen haben", sagte er, „brauchten Verständnis und Zuwendung. Schließlich wurden wir so beinahe Freunde. Auch sie haben den Leuten etwas beizubringen."[16]

## In den Spuren des Hirten

Grundlage seines Handelns war stets die Überzeugung, dass der Pilgerweg der Kirche in dieser konkreten Geschichte stattfindet. Während der Unterdrückung des Militärregimes ergriff er als Generalsekretär der Brasilianischen Bischofskonferenz Maßnahmen, zu denen sein Vorgänger nicht die Kraft aufbrachte. Sein Kampf gegen die Diktatur konkretisierte sich in Besuchen bei politischen Gefangenen und Anklagen gegen willkürliche Verhaftungen und Folter in ganz Brasilien. Er rechtfertigte diese Haltung der Bischofskonferenz, indem er sagte, dies gehe die Kirche deshalb etwas an, weil es die Menschen betreffe.

Seine schlichte, nüchterne und unerschütterliche Haltung drückte in jeder einzelnen Geste eine tiefe Würde und eine Übereinstimmung zwischen dem, was er sagte und was er tat, aus. Sie verlieh ihm eine Autorität und Glaubwürdigkeit, wie man sie in Ceará zuvor weder in der Kirche noch in der Gesellschaft gesehen hatte. Alle respektierten ihn, ob er ihnen zusagte oder nicht. Seine Gegenwart hatte die kraftvolle und überzeugende Ausstrahlung eines, der aus dem Evangelium lebt. Seine Fähigkeit zu führen entsprang der Bereitschaft, sich ganz für die ihm Anvertrauten hinzugeben. Trotz seiner angeschlagenen Gesundheit[17] gönnte er sich keine Ruhe und war stets verfügbar. Er bemühte sich, seine Herde keinesfalls das Joch der Autorität spüren zu lassen: Er suchte den Dialog, bat und überzeugte, aber er verfügte nichts. Er kannte seine Schafe, widmete ihnen seine Zeit und Zuneigung. Dies bezeugte eine alte Dame aus einer armen Gemeinde, die er in der Christnacht am Eingang der Kathedrale mit ihrem Namen rief: „Er erkannte mich, er nannte mich Dona Joaninha!"

All das trug ihm auch vonseiten bestimmter gesellschaftlicher Gruppen das Unverständnis angesichts seiner vorrangigen, prophetischen und solidarischen Option für die Armen ein. Mehr als einmal erhielt er Todesdrohungen und wurde als „roter Bischof" beschimpft.[18] Selbst innerhalb der Kirche gab es nicht wenige Hindernisse für diese befreiende Praxis: aus der hierarchischen Struktur der

Kirche selbst waren es jene, die die neue Rolle der Laien und vor allem der Unterdrückten unter ihnen nicht verstehen bzw. akzeptieren wollten. Trotz dieses Unverständnisses, auf das er stieß, ließ er sich nie irgendein Gefühl des Gekränktseins oder des Ressentiments anmerken.
Kein gesellschaftlicher Status wog für ihn mehr als der Respekt vor der menschlichen Würde. Die Art und Weise, wie er mit Titeln und hierarchischen Ämtern umging, war verblüffend. Als er in einem Interview gefragt wurde, ob sich irgendetwas an seinem Lebensstil verändert hätte, seit er Kardinal geworden sei, antwortete er: „Beim Wechsel vom Bischof zum Kardinal hat sich gar nichts verändert. Als ich vom Priester zum Bischof wurde, sehr wohl! Ich empfinde die Kardinalswürde als einen weiteren Ehrentitel. Sie ist mit keiner pastoralen Arbeit verbunden."[19] Wichtig war auch seine Auffassung, dass die kirchliche Gemeinschaft davon abhängt, wie sich die Hierarchie selbst versteht:

*„Die kirchliche Gemeinschaft ist das Rückgrat allen Seins und Handelns der Kirche. Die hierarchische Struktur der Kirche kann sich nicht als eine Wirklichkeit abseits davon und als einzige Quelle dessen, was in der Kirche existiert, verstehen. Die Kirche muss als eine lebendige Wirklichkeit verstanden werden, die die unterschiedlichen Elemente, aus denen sie sich zusammensetzt, übersteigt, und in deren Kontext, und nicht irgendwo anders oder darüber, muss sich die hierarchische Komponente verorten. Diese Komponente versteht sich als Dienst, als ein Dienst, der dem gesamten Volk Gottes zu leisten ist. Die Kirche muss stets in ihrer Ganzheit betrachtet werden. Sie ist das Volk Gottes, eine Heilsgemeinschaft."*[20]

Deshalb waren die Gemeinschaft und die Teilhabe an den gemeinschaftlichen Entscheidungen die einigenden und motivierenden Kräfte, denen er sich als Bischof widmete. „Gemeinschaf ist Dialog; das ist Teilhabe, das ist Mitverantwortung, es ist Kommunikation, Gemeinschaft ist Solidarität. Sie besteht nicht darin, dass das, was der Mehrheit gut scheint, der Minderheit aufgezwungen wird; sie ist vielmehr das harmonische Zusammenwirken aller Meinungen."[21] Und dies setzte er in die Tat um: Er bezog die Führungsebene der verschiedenen pastoralen Felder und Bewegungen mittels pastoraler, presbyteraler und wirtschaftlicher Räte, in denen das Wirken der Christen - Kleriker und Laien gleichermaßen - zum Ausdruck kam, in das solidarische Handeln ein. Dieses entfalteten sie in verantwortlicher Teilhabe am Leben und an der Sendung der Kirche. Deshalb konnte er sagen: „Wir können behaupten: Da, wo es einen Bischof in Gemeinschaft gibt, da wird es auch die Kirche als Gemeinschaft geben."[22]
Für ihn war der Dialog der wichtigste Aspekt im Aufbau der Gemeinschaft: „Der Dialog ist die Kunst der geistlichen Kommunikation. Er ist die Art und Weise, wie heutzutage das Apostolat ausgeübt werden muss."[23] Er suchte den Dialog in all seinen Formen.

## Die Herde leiten

Dom Aloísio wollte einen reifen und wohlorganisierten Laienstand fördern. Deshalb engagierte er sich dafür, dass die Laien ein schärferes Bewusstsein hinsichtlich ihrer eigenen Identität und ihrer kirchlichen Sendung entwickelten. Er förderte die Vernetzung auf diözesaner und landesweiter Ebene. Im Jahr 1975 - damals war er Vorsitzender der Brasilianischen Bischofskonferenz - war er in Rio de Janeiro bei der Gründung des Nationalen Rates der Laien dabei, einer Organisation, welche die Laien Brasiliens zusammenführt und miteinander in Verbindung bringt. Sei Ideal war es, diese Organisation analog zur Bischofskonferenz, der Konferenz der Ordensleute und anderen zu einer Konferenz auf landesweiter Ebene zu machen. In diesem Sinne verfasste er drei Texte, in denen er seine Argumente darlegte und verteidigte, die sich als ein reichhaltiger Traktat über die Theologie des Laienstandes erwiesen. Doch Rom legte gegen ein solches Gremium sein Veto ein. Angesichts dieses „Nein" tat Dom Aloísio das, was er auch im Fall des über Leonardo Boff verhängten Bußschweigens und des Verbots der dauerhaften Integration von verheirateten Priestern in das Professorenkollegium des theologisch-pastoralen Instituts von Ceará getan hatte: Er ging nach Rom, um für seine Sache zu streiten. Leider ohne Erfolg.

Im klaren Bewusstsein der Schwierigkeiten und der Herausforderungen ließ er sich dennoch nicht beeindrucken. Gelassen und ruhig, ohne laut zu werden, zeigte er keinerlei Scheu, seine Gaben als Prophet, Priester und Hirte, die ihm der Heilige Geist verliehen hatte, einzusetzen. Die tiefe Wertschätzung, die er stets den Menschen gegenüber pflegte, und das breite und offene Lachen, das ihm unauslöschlich ins Gesicht geschrieben war, machten aus ihm einen „Mann des Dialogs".

## Zum Schluss

Wenn es sich um die Analyse des pastoralen Handelns von Dom Aloísio handelt, dann kann man nicht zum Schluss kommen. Erstens, weil keine Abhandlung die Erfahrung erschöpfend behandeln kann, die die Diözese während seiner Amtszeit als ihr Hirte machte. Und dann ist es eine Herausforderung, der Originalität seiner so einzigartigen und so vielfältigen Persönlichkeit gerecht zu werden. Einzig und allein eine Tautologie kann sich dem adäquat nähern. Dom Aloísio war Dom Aloísio.

Über seine Erfahrung in Ceará drückte er sich selbst folgendermaßen aus: „Ich danke Gott unserem Herrn dafür, es war eine sehr reichhaltige Zeit."[24] Wenn das schon für ihn so war, um wie viel mehr für uns!

[1] Der Bundesstaat im Nordosten Brasiliens gehört zum sogenannten „Polygon der Dürre".

[2] Paulo S. Gonçalves/Vera I. Bombonatto, *Concilio Vaticano II - Análise e Perspectivas*, São Paulo 2004, 7.

[3] Vgl. die Eröffnungsansprache von Aloísio Lorscheider bei der Dritten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla: *Alocução de D. Aloísio na abertura da III Conferência Geral do Episcopado LA em Puebla*, São Paulo 1979, 47-53.

[4] Vgl. *Plano de Pastoral Orgânica - PPO - da Arquidiocese de Fortaleza*, 1979.

[5] Vgl. einen Dialog Aloísio Lorscheiders mit „der Gruppe": *Mantenham as Lâmpadas Acesas*, Fortaleza 2008, 81-83.

[6] Ebd., 34f.

[7] Eröffnungsansprache bei der Pastoralversammlung der Erzdiözese am 7. November 1985.

[8] Eröffnungsansprache beim III. Kongress der Laienbewegungen der Erzdiözese vom 6.-9. 10. 1980.

[9] Vgl. ebd.

[10] Vgl. 1 Thess 1,1-4.

[11] Eröffnungsansprache bei der Pastoralversammlung der Erzdiözese am 7. November 1985.

[12] Pastoralplan der Erzdiözese Fortaleza von 1980.

[13] Vgl. Dialog Aloísio Lorscheiders, *Mantenham as Lâmpadas Acesas*, aaO., 34-35.

[14] Ebd., 91.

[15] Eröffnungsansprache bei der Pastoralversammlung der Erzdiözese am 7. November 1985.

[16] Vgl. Interview in der Zeitung *O Povo*, 23. Oktober 2006, 10f.

[17] Er unterzog sich drei Herzoperationen (vier Bypässe), zweier Tumoroperationen (an einem in der Lunge und an einem im Gesicht, der ihm große Schmerzen bereitete), einer Blasenoperation und bekam einen Herzschrittmacher implantiert. Er litt an Diabetes und an einem Erysipel (Wundrose), das ihm große Unannehmlichkeiten mit den Beinen bereitete.

[18] In seinem Haus explodierte eine Bombe, doch er trug keinen Schaden davon. Bei einer anderen Gelegenheit tötete man zwei Wachhunde im Garten seines Wohnhauses.

[19] Vgl. Dialog Aloísio Lorscheiders, *Mantenham as Lâmpadas Acesas*, aaO., 36.

[20] Vgl. den hektographierten Text: *O Ser e o Agir do Cristão Leigo como Igreja*, Aparecida, 8. 11. 2001.

[21] Vgl. den hektographierten Text: *A comunhão Eclesial e a Possível Conferência Nacional dos Cristãos Leigos*, Aparecida, 7. 3. 2000.

[22] Vgl. den hektographierten Text: *Uma Possível Conferência Nacional de Cristãos Leigos dentro do protagonismo fortemente sublinhado pela IV Conferência do Episcopado Latinoamericano*, Aparecida, 7. 3. 2000.

[23] Vgl. Aloísio Lorscheider/José Oscar Beozzo, *500 Anos de Evangelização na América Latina*, Petrópolis 1992, 23.

[24] Vgl. Interview in der Zeitung *O Povo* vom 23. 10. 2006.

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

# „Mit Bischof Romero schritt Gott durch El Salvador"

Jon Sobrino

Bei der Trauerfeier in der Zentralamerikanischen Universität (UCA) sagte Ignacio Ellacuría: „Mit Bischof Romero schritt Gott durch El Salvador", und Monate später schrieb er mit Bedacht: „Er war von Gott gesandt, um sein Volk zu retten."[1] Aus diesem theologischen Blickwinkel wollen wir uns Bischof Romero, dem „Vater der Kirche", nähern.

## I. Bischof Romeros Bekehrung[2]

### Die Ermordung von Pater Grande als Ursprung einer Kirche der Armen und Märtyrer

Alles geschah innerhalb von drei Jahren. Es begann am 12. März 1977 in Aguilares, als oligarchische *Cafetaleros* Pater Rutilio Grande und zwei *Campesinos,* Manuel, einen älteren Herrn, und den Jungen Nelson, ermordeten - ein kleines *concretum universale* für das, was auf das Volk und seine Kirche zukam. Dem Bischof gingen die Augen auf, und er bekehrte sich. Er war eng mit Rutilio befreundet gewesen und hatte ihn als Priester hoch geschätzt, seine neue Pastoral, die er von Medellín und Bischof Proaño gelernt hatte, jedoch nicht geteilt. Als er vor seinem Leichnam stand, traf ihn die Erkenntnis, dass Rutilio wie Jesus gestorben war, weil er wie Jesus gelebt hatte. Nicht Rutilio, er selbst war im Irrtum gewesen. Der Bischof änderte sich; er wurde zu einem prominenten Jünger Jesu und folgte ihm auf seinem Lebensweg vom Jordan bis nach Golgota.

Rutilio war für den Bischof der Auslöser, der Johannes der Täufer für Jesus gewesen war. „Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa." „Nachdem man Rutilio Grande ermordet hatte, stand Bischof Romero auf." Und Jahre später können wir hinzufügen: „Nachdem man Bischof Romero ermordet hatte, stand Ignacio Ellacuría auf." Es war eine Kirche der *Tradition,* und das Grundlegende wurde von Generation zu Generation weitergegeben. Das hilft uns, den jesuanischen Stil des neuen Bischofs zu verstehen: Wie Jesus begann er damit, dass er die Fackel entgegennahm, die zuvor Rutilio in der Hand gehalten hatte.

Die „Bekehrung" des Bischofs rief große Überraschung hervor, und man sprach vom „Wunder" Rutilios. Sie war spektakulär und spontan. Er verlangte von der

Regierung, die drei Morde aufzuklären, und versprach, bis zu deren Aufklärung an keinem offiziellen Akt teilzunehmen; und er versprach, das Volk nicht im Stich zu lassen. Er hat sein Versprechen gehalten.

## „Ein kirchlicher Leib"

Das geschah als Erstes.[3] Der Bischof rief die katholischen Kleriker, Ordensleute, Gemeinschaften und Schulen zu Massenversammlungen auf. Ohne Kurien oder Nuntiaturen zu Rate zu ziehen, dachten sie alle gemeinsam darüber nach, was zu tun war. Die Probleme waren zahlreich und ernst. *Was man tun sollte:* den Opfern helfen und die vom Tod bedrohten Priester beschützen - und dann den *Socorro Jurídico* unterstützen, die Seminare in Zufluchtsstätten umwandeln ... *Was man sagen sollte:* in den Predigten und Stellungnahmen des Erzbistums - und dann in gemeinsam entworfenen Hirtenbriefen - über die Ungerechtigkeit, die Verfolgung, den Götzendienst, den Dialog, die Volksorganisationen, deren Vertreter er zu den Versammlungen des Klerus einlud ... *Wie man* unter Opfern und Märtyrern *das Evangelium leben, wie Jesus nachfolgen, wie zu Gott beten sollte.* Und das eigentlich Neue, das Unverhandelbare: *Wie man das leidende Volk begleiten und ihm Hoffnung geben sollte.*

Der Bischof war auf allen Versammlungen anwesend, ohne Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen. Er verkörperte den Umschwung einer pyramidalen, allzu hierarchieabhängigen Kirche zu einer Kirche, die *Leib* war, „Leib Christi in der Geschichte", wie sein zweiter Hirtenbrief überschrieben war. Die Unterdrücker und die Lauen verließen diese Kirche. Wer in ihr blieb - oder hinzukam -, das waren die Armen, die *Campesinos,* die Arbeiter, die Studenten, einige Akademiker, Intellektuelle ... Das war eins seiner großen Ziele. Ich werde mich jetzt auf vier Dinge konzentrieren, die in den ersten drei Monaten geschahen.

## „Die einzige Messe" und „die Ehre Gottes"

Auf einer Versammlung des Klerus wurde vorgeschlagen, aus Protest gegen Rutilios Ermordung in der gesamten Erzdiözese am Sonntag, dem 20. März, nur einen einzigen Trauergottesdienst zu feiern. Andere Vorschläge hatte der Bischof bereits angenommen, doch mit diesem tat er sich schwer. „Das Messopfer dient wie nichts anderes sonst der Ehre Gottes", sagte er. Doch P. César Jerez, Provinzial der Jesuiten, zitierte die Worte des heiligen Irenäus: *„Gloria Dei vivens homo."* Das beruhigte den Bischof, und er erlaubte die einzige Messe entgegen der ausdrücklichen und unrühmlichen Forderung der Nuntiatur. Drei Jahre später formulierte er an der Universität Leuven den Satz des Irenäus neu: *„Gloria Dei vivens pauper".* Das war sein Beitrag zur *Theo*-logie: Gott vom Armen her und den Armen von Gott her zu sehen.

## „Die Messe in Aguilares" und „das gekreuzigte Volk"

Am 11. Mai wurde der Priester Alfonso Navarro ermordet; weitere Priester, die noch zu Lebzeiten Bischof Romeros getötet wurden, waren Ernesto Barrera, Octavio Ortiz, Rafael Palacios und Alirio Macías. Am 19. Mai marschierte das

Heer in Aguilares ein. Die drei Priester, die mit Rutilio zusammengearbeitet hatten, wurden gefangengenommen, misshandelt und ohne die Gelegenheit, sich vor einem Gericht zu verteidigen, heimlich außer Landes gebracht. Das Heer hielt die Stadt einen Monat lang besetzt, schändete die Eucharistie und ermordete zahlreiche *Campesinos.*

Am 19. Juni verließ das Heer Aguilares, und der Bischof eilte in die Stadt, um das Volk zu trösten. In der Predigt machte er aus seiner Empörung keinen Hehl: „Wer zum Schwert greift, wird durch das Schwert umkommen." Er verurteilte die Entweihung der Eucharistie und sagte zu den *Campesinos:* „Ihr seid der göttliche Durchbohrte." Dann erinnerte er an die Unterscheidung des Augustinus: Das *Corpus mysticum,* die eher symbolische Wirklichkeit, ist die Eucharistie; das *Corpus verum,* die eher reale Wirklichkeit, ist die Kirche. Und jetzt war das *Corpus Christi* noch realer: verfolgte und ermordete *Campesinos* und *Campesinas.* Wenig später äußerte sich Ellacuría genauso. Und sie stimmten auch darin überein, dass sie das Volk den „leidenden Gottesknecht" nannten. Das war ihr Beitrag zur *Christo*-logie.

Auch der Beginn der Predigt war denkwürdig: „An mir ist es nun, Schmähungen und Leichen auf mich zu nehmen", sagte der Bischof, als habe er seine Bischofsberufung neu entdeckt: *ex officio* Weggefährte der Opfer zu sein. Und auch das Ende war denkwürdig. Während der Prozession um den Platz herum zielten einige Soldaten auf die Menge, und instinktiv sahen alle zu ihrem Bischof hin, der hinten ging. Und er sagte: „Vorwärts." Das war sein Beitrag zur *Ekklesio*-logie: als Bischof kein König und auch kein Mietling, sondern Hirte zu sein.

An diesem Tag wurde uns allen klar: Nicht der Bischof brauchte unsere, sondern wir brauchten seine Hilfe - auch als Theologen. Das erkannte Ellacuría 1985 an.[4]

## „Die Verfolgung innerhalb der Institution" und „Gott, der größer ist als die Kirche"

Mit der Entscheidung für die einzige Messe begann ein neuer Kreuzweg. Der Sekretär des Nuntius wies ihn öffentlich zurecht, weil er die Feier einer einzigen Sonntagsmesse genehmigt hatte. Das war der Beginn schwerwiegender Probleme mit den vatikanischen Behörden[5] und seinen Mitbrüdern in der Bischofskonferenz.[6] Aber auch der Beginn großer Freundschaften. In Rom fand er Unterstützung bei Kardinal Pironio und Pater Arrupe. Und nach seiner Rückkehr aus Puebla sprach er voller Hochachtung von Dom Hélder Câmara, Proaño und Kardinal Arns.[7]

Im April 1977, nach Rutilios Ermordung, besuchte er Paul VI., der ihm Mut und Trost zusprach: *„Coraggio"*, sagte er zu ihm. Die Erfahrungen mit Johannes Paul II. waren schwierig. Im Mai 1979 musste er in Rom um eine Unterredung betteln, die er, so ein Journalist, unter Tränen verließ. Am 8. Mai schrieb er in sein Tagebuch: „Mein Eindruck war nicht ganz zufriedenstellend." Der Papst verstand die Situation in El Salvador nicht. Es schien ihm nicht richtig, von einer Kirchenverfolgung zu sprechen, und auch die offene Kritik an der Regierung

missfiel ihm. 1983, nach Bischof Romeros Tod, besuchte Johannes Paul II., ohne dies der Regierung mitzuteilen, überraschend sein Grab in der Kathedrale. Er pries ihn als „eifrigen Hirten".

Die Atmosphäre in den Beziehungen mit der kirchlichen Institution war ernsthaft angespannt. Das war für ihn ein Grund, sich in Tugend zu üben, aber es bewirkte auch noch etwas Tieferes: dass nämlich sein Glaube aus einer neuen Kraft, aus dem Mysterium eines Gottes lebte, der größer ist als die Kirche. Casaldáliga sagt: „Alles ist relativ außer Gott und dem Hunger." Etwas davon hat Bischof Romero gelebt. Das Absolute sind nur Gott und die Armen. Auch das ist *Theo*-logie.

## „Bekehrung" und die Kraft des Beispiels

Bischof Romero mochte es nicht, wenn man von seiner Bekehrung sprach, und das ist verständlich. Er hatte sich nicht von etwas Schlechtem abgewandt, um Gutes zu tun. Dennoch besitzt das Wort „Bekehrung" eine besondere Kraft, wenn es darum geht, die Radikalität seines Umschwungs zu verdeutlichen. Und niemand im Land, weder die Armen noch die Oligarchen, hat etwas Vergleichbares erlebt.

Er war ein frommer und eifriger Seelenhirte gewesen, von einer tadellosen Ethik und der Kirche gehorsam. Doch er konnte Medellín nicht von ganzem Herzen annehmen. Was das *Denken* betraf, machte Medellín ihm Angst, von der Befreiungstheologie ganz zu schweigen.[8] Und was die *Praxis* betraf, so glaubte er nicht, dass es die Aufgabe von Priestern und Bischöfen sei, sich mit Strukturen der Ungerechtigkeit auseinanderzusetzen. Die einzig mögliche Reaktion auf die Gewalt bestand darin, sie zu verurteilen und sich von ihr zu distanzieren.

In seinen letzten Jahren als Bischof von Santiago de María hatte er die Grausamkeit der Ungerechtigkeit und ihre strukturelle Dimension bereits gespürt.[9] Doch man hatte ihn zum Erzbischof von San Salvador gewählt, damit er die liberationistischen Gemüter in den Gemeinschaften und Pfarreien besänftigte, die CONFRES, die UCA ... „Er war nicht gewählt worden, um das zu sein, was er war; man hatte praktisch genau das Gegenteil beabsichtigt."[10]

Das Wunder Gottes und des Volkes bestand darin, dass Bischof Romero letztlich fast genau zum Gegenteil dessen wurde, wozu man ihn gewählt hatte. Mit seinen 59 Jahren war er in einem Alter, in dem sich die psychologischen und spirituellen Strukturen eines Menschen normalerweise bereits verfestigt haben. Und er war gerade in ein sehr hohes Amt der Institution aufgestiegen, wo man zu Kontinuität und Machtsicherung neigt. Er ahnte schon bald, dass er sich den Zorn der Oligarchie und aller Mächtigen zuziehen würde, obwohl er auch sehr schnell die Liebe der Armen und den Respekt aller gewann, die guten Willens waren.

Die „Bekehrung" war exemplarisch, aber sie war auch das entscheidende Signal für die Entstehung einer „neuen" Kirche, und das darf man nicht vergessen. In Medellín wurde die kirchliche Bekehrung kühn vorangetrieben. In Puebla hielt sie sich aufrecht. In Santo Domingo kam sie zum Erliegen. Und in Aparecida wurden die Verschlechterungen lediglich etwas gebremst und geringfügige Verbesserungen erreicht. Wenn es Bischof Romero gelungen ist, eine Kirche der

Qualität, des sozialen Gewichts und der Feinheit des Geistes *hervorzubringen*, dann ist das zu einem großen Teil der Tiefe seiner eigenen Bekehrung und nicht seiner formalen Autorität als Erzbischof zu verdanken.

## II. Vater einer prophetischen Märtyrerkirche im Dienst Gottes und der Befreiung

### Anhänger Jesu

Nach der Messe von Aguilares geschahen viele Dinge: Massaker und Verfolgung - „Sei Patriot, töte einen Priester" war auf den Straßen zu lesen -, aber auch Zulauf zu den Volksorganisationen und der Volkskirche. Dann kam Puebla, und mit López Trujillo gewann die gegen Medellín gerichtete Bewegung an Kraft. Bischof Romero hätte ermüden oder sich auf kleine Schritte beschränken können. Doch das tat er nicht. Er schritt mit größter Entschlossenheit auf dem Weg der Nachfolge Jesu voran. Sein Leben liest sich wie eine *Zeugen*-Christologie, die uns hilft, die *Text*-Christologie zu verstehen.

Drei Jahre lang diente er dem Reich Gottes - immer in dem Bewusstsein, gegen das Anti-Reich kämpfen zu müssen - und stellte die Kirche in den Dienst dieses Gottesreichs. Seine Option für die Armen war allumfassend. Ihnen verkündete er die gute Nachricht von der Befreiung und von einem befreienden Gott. In ihnen sah er den gekreuzigten Christus, in ihnen hörte er die Stimme Gottes, und in ihnen wurde er Mensch. Das veränderte alles. „Was zuvor ein dunkles, gestalt- und wirkungsloses Wort gewesen war, wurde nun zu einem Sturzbach des Lebens, zu dem das Volk hinströmte, um seinen Durst zu stillen."[11]

Bei diesem Volk fand er Gnade: „Bei diesem Volk fällt es nicht schwer, ein guter Hirte zu sein." (18. November 1979) Und mit großer Demut sagte er: „Wenn sie mich töten, werde ich im salvadorianischen Volk wiederauferstehen." (März 1980) Vergessen wir nicht, dass Bischof Romero wie Dom Hélder Câmara und Bischof Proaño von seinem Volk nicht nur bewundert, sondern geliebt wurde.

*Der Autor*

*Jon Sobrino SJ wurde 1938 in einer baskischen Familie in Barcelona geboren und in Spanien, Deutschland und den USA ausgebildet. Neben einem theologischen Doktortitel besitzt er auch einen Magisterabschluss in Ingenieurswesen. 1956 trat er der Gesellschaft Jesu bei und gehört seit 1957 deren mittelamerikanischer Provinz an. Seither lebte er hauptsächlich in El Salvador. Er ist Professor für Theologie und Direktor des Zentrums Monseñor Romero an der Zentralamerikanischen Universität (UCA) von San Salvador. Veröffentlichungen u.a.: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung (als Hg. zus. mit I. Ellacuría, Luzern 1995); Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund (Würzburg 2007); Christologie der Befreiung (Ostfildern 2008); Der Glaube an Jesus Christus (Ostfildern 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Eine kranke Zivilisation vermenschlichen" in Heft 1/2009. Anschrift: Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero, Apartado (01) 168, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.*

## Prophetische Kirche

Karl Barth hat gesagt, man müsse mit der Bibel in der einen und der Zeitung in der anderen Hand predigen. Bischof Romero predigte mit der Bibel in der einen und der Wirklichkeit in der anderen Hand - und er stand selbst mitten in dieser Wirklichkeit. Am Vorabend seiner Ermordung sagte er: „Ich bitte den Herrn die ganze Woche über, während ich die Schreie des Volkes und den Schmerz von so viel Ruchlosigkeit und die Schmach von so viel Gewalt auf mich nehme, dass er mir das richtige Wort schenken möge, um zu trösten, um anzuprangern, um Reue zu erwecken." (Predigt vom 23. März 1980)

Wenn er Gott *und* die Wirklichkeit ernst nehmen wollte, musste sein Wort Anprangerung sein. „Das ist das große Übel von El Salvador: der Reichtum, das Privateigentum als unantastbares Absolutes. Und wehe dem, der diese Hochspannungsleitung berührt! Er verbrennt." (2. August 1979) „Wir leben in einer Welt der Lügen, in der niemand an etwas glaubt." (18. März 1979) „Die organisierten Teile des Volkes werden weiterhin abgeschlachtet, nur weil sie in Marschordnung auf die Straße gehen." (27. Januar 1980) „Die Gewalt, der Mord, die Folter, bei der so viele sterben, der Einsatz von Macheten, Menschen, die ins Meer geworfen, die einfach weggeworfen werden: das ist das Reich der Hölle." (1. Juli 1979)

Er nannte auch viele andere Missstände beim Namen. Präsident Carter forderte er in einem Brief auf, die militärische Unterstützung einzustellen. Er wetterte gegen den Obersten Gerichtshof, der den Einsatz von Gewalt legitimierte, und sage abschließend: „Zu dieser Anklage drängt mich das Evangelium, für das ich bereit bin, vor Gericht und ins Gefängnis zu gehen, auch wenn damit nur weiteres Unrecht angehäuft würde." (14. Mai 1978) Seine letzte Predigt in der Kathedrale endete mit den Worten:

*„Ich möchte besonders an die Männer der Streitkräfte und konkret an die Basis der Nationalgarde, der Polizei und der Kasernen appellieren: Brüder! Ihr seid Teil unseres Volkes. Ihr tötet in den* Campesinos *eure eigenen Brüder und Schwestern! Aber über jedem Tötungsbefehl, den ein Mensch erteilen kann, steht Gottes Gesetz, welches lautet: Du sollst nicht töten! Kein Soldat ist dazu gezwungen, einem Befehl zu gehorchen, der dem göttlichen Gesetz widerspricht; niemand muss ein unmoralisches Gesetz erfüllen. Es ist Zeit, dass ihr eurem Gewissen folgt und nicht sündigen Befehlen. Die Kirche als Verteidigerin der Rechte Gottes, des göttlichen Gesetzes, der menschlichen Würde, der Person, kann angesichts solcher Gräuel nicht schweigen. Wir wünschen, dass die Regierung ernstlich begreife, dass Reformen wertlos sind, wenn sie mit so viel Blut befleckt werden! Im Namen Gottes und im Namen dieses leidenden Volkes, dessen Klageschreie Tag für Tag lauter zum Himmel steigen, bitte ich euch, flehe ich euch an, befehle ich euch in Gottes Namen: Hört auf mit der Unterdrückung!"* (23. März 1980)[12]

Bischof Romero verlangte die Bekehrung und warnte vor der Strafe im Falle der Nichtbekehrung - eine Kriegserklärung. Doch seine Aufgabe war es, ein Prophet

des Trostes zu sein - wie der Jesaja des „Tröstet, tröstet mein Volk". „Über diesen Ruinen wird die Herrlichkeit des Herrn aufstrahlen." (7. Januar 1979)
In den Hirtenbriefen begründete er das, was er in den Predigten prophezeite. Er argumentierte mit der Bibel, mit dem Besten aus der Tradition der Kirche und des Lehramts und mit den Zeichen der Zeit, die er existentiell erlebte und sozialwissenschaftlich analysierte. Seine Themen entnahm er der Wirklichkeit: das Recht, sich zu organisieren, die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit von Gewalt, den Dialog ... Ehe er seinen letzten Hirtenbrief verfasste, sandte er einen Fragebogen an die Gemeinden und bat sie, ihm zu sagen: „Wer ist Jesus Christus für euch?"; „Worin besteht die größte Sünde unseres Landes?"; „Was haltet ihr von der Bischofskonferenz, vom Nuntius, von eurem Erzbischof?" ... Und er nahm die Antworten ernst.

## Märtyrerkirche

Während seiner dreijährigen Amtszeit wurden viele Priester, Gesandte des Wortes, Männer und Frauen aus dem Laienstand ermordet. Das war das Martyrium Jesu in unseren Tagen. Und es gab Massaker an *Campesinos.* Sie waren „der leidende Gottesknecht". Im Zusammenhang mit dem Mord an einem Priester machte er die Gründe für das Martyrium unmissverständlich klar: „Wer stört, wird getötet ... wie sie Christus getötet haben." (23. September 1979) Doch er sagte auch Haarsträubendes und Unerhörtes:

*„Ich bin froh, meine Brüder, dass unsere Kirche verfolgt wird."* (15. Juli 1979) *„Es wäre traurig, wenn in einer Heimat, wo so entsetzlich gemordet wird, nicht auch Priester zu den Opfern zählen würden. Sie sind das Zeugnis einer Kirche, die in den Problemen des Volkes Mensch wird."* (4. Juli 1979)

Bischof Romero ermutigte die Kirche dazu, Kirche Jesu und salvadorianische Kirche zu sein, und aus diesem Grund freute er sich über eine Märtyrerkirche. In ihr lebte und in ihr starb er. Er wurde verleumdet. „Bischof Romero verkauft seine Seele dem Teufel", titelte eine Zeitung. Nie scheute er vor der Verfolgung zurück, weil er sich treu blieb und weil er nicht die Schmach auf sich laden wollte, anders zu leben, als er predigte, und anders zu sein als sein Volk. „Der Hirt will keine Sicherheit, solange sie seiner Herde keine Sicherheit gönnen." (22. Juli 1979). Er starb wie sein Volk und im Gedanken an die Befreiung seines Volkes. „Möge mein Blut eine Saat der Freiheit und ein Zeichen dafür sein, dass die Hoffnung bald Wirklichkeit werden wird." (März 1980)
Das wird leicht vergessen, und es ist wichtig, daran zu erinnern. Insofern es um die *Kirche* geht, müssen wir uns auf das II. Vaticanum besinnen - hoffentlich mit Erfolg. Insofern es um *unsere Welt der Armen* geht, müssen wir uns auf Johannes XXIII., Lercaro, Himmer und die Kirche der Armen besinnen, die sich auf dem Konzil gerade erst angedeutet hat. Doch insofern es um *eine Welt der Opfer* geht, müssen wir uns an Bischof Romero und der Märtyrerkirche orientieren. Das ist nicht leicht. Bischof Romero muss auch weiterhin Wegweiser zu einer Kirche sein, die in einer Welt, die so viele Tode hervorbringt, Jesus gleichen will.

## Die gute Nachricht von „der Befreiung" und von „Gott"

Grundlegend war für Bischof Romero immer die gute Nachricht: „die Befreiung", für die man kämpfen, und die gute Nachricht von „Gott", für die man sich einsetzen muss.

Bischof Romero befürwortete eine Kirche der „Befreiung", deren historische Menschwerdung sich in den Kämpfen um die Gerechtigkeit und für die grundlegenden Rechte des Volkes vollziehen musste. Man konnte nicht Kirche der Armen sein und die Armen ihrem Schicksal überlassen. Die Tatsache, dass es sich um einen „Kampf" mit all seiner Zwiespältigkeit handelte, hielt ihn nicht zurück. Und im Grenzfall der Gewalt besann er sich auf die lange Tradition der Lehre von ihrer bedingten Zulässigkeit.

Inmitten der Unterdrückten musste und konnte die Kirche Arznei sein, um die negativen Nebenwirkungen des Kampfes zu heilen. Und mit dem Geist Jesu konnte sie Sauerteig sein und die Masse durchsäuern. Die Kirche von Bischof Romero verkündete die gute Nachricht, dass wir als Brüder und Schwestern miteinander leben können. Und arbeitete dafür.

Und sie verkündete die „gute Nachricht von Gott". In El Hospitalito, einem Krankenhaus für arme Frauen, Krebskranke und Sterbende, lebte sie „allein mit Gott". Wie Jesus am See oder am Ölberg zu dem Gott betete, den er im Verborgenen sah.

Meine ersten öffentlichen Worte über Bischof Romero waren: „Bischof Romero hat an Gott geglaubt."[13] Sein Glaube war von einer Tiefe, die meine Begriffe überstieg, und gleichzeitig nahm er mich an der Hand, um sich mit mir gemeinsam auf den Weg zum Mysterium Gottes zu machen. Auch Ignacio Ellacuría war beeindruckt und betroffen von Bischof Romeros Glauben an Gott. Ellacuría konnte sich Zubiri in der Philosophie und Rahner in der Theologie mehr oder weniger ebenbürtig fühlen. Doch was den Glauben anging, wäre er nie auf den Gedanken gekommen, sich mit Bischof Romero auf eine Stufe zu stellen. Ich glaube, dass der Glaube des Bischofs seinen Glauben getragen hat.[14]

Über diesen geheimnisvollen Gott sprach Bischof Romero in seinen Predigten. Nicht lange vor seinem Tod sagte er in aller Einfachheit: „Kein Mensch kennt sich, solange er nicht Gott begegnet ist ... Wie sehr würde ich mir wünschen, geliebte Brüder, dass als Ergebnis dieser heutigen Predigt jeder von uns Gott begegnete und wir die Freude seiner Majestät und unserer Kleinheit erleben dürften!" (10. Februar 1980)

Die Transzendenz dieses Gottes hob die Prozesse nicht aus der Geschichte heraus, sondern historisierte sie, denn sie war ein Impuls, alles, was Sünde war, auszumerzen, und alles, was Gnade war, zu stärken. Das sagte er besonders den Volksorganisationen, weil er in sie die größten Hoffnungen setzte. Gott so zu sehen und Gott so zur Verfügung zu stehen - was leicht gesagt und schwer getan ist -, gelang ihm mit der größten Selbstverständlichkeit.

## III. Vater der lateinamerikanischen und der Weltkirche

Die Armen und die Menschen guten Willens in El Salvador „hatten es nie zuvor erlebt, dass Gott so nahe, der Geist so wirksam, das Christentum so wahr, so sinnträchtig, so von Gnade und Wahrheit erfüllt war“[15]. Bischof Romero wurde zum „heiligsten“ und zum „universalsten“ Salvadorianer.

Don Pedro Casaldáliga sprach für viele: „Lateinamerika hat dich erhoben zum Rang der Altäre [...] Heiliger Romero von Amerika, unser Hirt und Bekenner: Niemand wird deine letzte Predigt zum Schweigen bringen!“ Im Zentrum der Fassade von Westminster Abbey steht Bischof Romero zwischen Martin Luther King und Dietrich Bonhoeffer. In Afrika heißt der 1996 ermordete kongolesische Erzbischof Christophe Munzihirwa allgemein nur „der Romero von Afrika“. An seinem 80. Geburtstag wurde Noam Chomsky gefragt: „Was gibt Ihnen die Kraft, weiterzukämpfen?“ „Bilder wie dieses“, antwortete er. Und wies auf ein Bild, auf dem Erzbischof Romero und sechs Jesuiten der UCA zu sehen waren.

Es gibt verschiedene Formen der „Heiligsprechung“. Und das gilt auch für die Verleihung des Titels „*Vater der Kirche*“. Es ist der *Sensus Fidei* der Armen in Gottes Volk, der spürt, *mit wem* Gott über diese Welt geschritten ist, und *welcher Gott* da vorübergeschritten ist. Der Gott, den sie in Bischof Romero vorüberschreiten sahen, war der Gott Jesu von Nazaret.

[1] *Ignacio Ellacuría, Monseñor Romero: un enviado de Dios para salvar a su pueblo,* in: Sal Terrae 81 (1980), 825-832.

[2] Vieles von dem, worüber ich hier berichte, konnte ich aus nächster Nähe miterleben, vgl. mein Buch *Monseñor Romero,* San Salvador 1989 und insbesondere *Mi recuerdo de monseñor Romero,* 11-64 (dt.: *Meine Erinnerungen an Bischof Romero,* in: Giancarlo Collet/Justin Rechsteiner (Hg.), Vergessen heißt verraten. Oscar A. Romero, Erinnerungen zum 10. Todestag, Wuppertal 1990, 31-88).

[3] Das war nicht völlig neu, denn seit der pastoralen Woche von 1970 hatte es in der salvadorianischen Kirche Anzeichen für neue, prophetische und konfliktive Ansätze gegeben. Doch das hier war unvergleichlich viel größer.

[4] „Bei all dieser Zusammenarbeit [der UCA mit Bischof Romero] gibt es keinen Zweifel, wer der Meister und wer der Gehilfe war, wer der Hirt, der die Richtung vorgab, und wer der Ausführende, wer der Prophet, der das Mysterium auslotete, und wer der Gefolgsmann. Wer ermutigte und wer ermutigt wurde, wer die Stimme war und wer das Echo“: *La UCA ante el doctorado concedido a monseñor Romero,* in: Estudios Centroamericanos 437 (1985), 174.

[5] Kardinal Baggio wies ihn streng zurecht und hatte die Absicht, ihn als Erzbischof abzusetzen oder zu suspendieren. Bischof Romero signalisierte seine Bereitschaft zu gehorchen, jedoch nur unter einer Bedingung: „Lassen Sie mich in Würde gehen, damit mein Volk nicht leidet.“ Danach zeigte sich Baggio zumindest in den Umgangsformen freundlicher, wie Bischof Romero am 8. Mai 1979 in sein Tagebuch schrieb.

[6] Bei seinen letzten Exerzitien, die er am 25. Februar 1980 begann, behandelte er gemeinsam mit seinem geistlichen Leiter drei Themen: seine spirituelle Zaghaftigkeit, seine Furcht um sein Leben, seinen Konflikt mit den anderen Bischöfen; vgl. *El último retiro espiritual de Monseñor Romero,* in: Revista Latinoamericana de Teología 13 (1988), 6. Erinnern wir uns nur an einen

dieser Konflikte: 1978 veröffentlichten Bischof Romero und Bischof Rivera einen Hirtenbrief über *La Iglesia y las organizaciones políticas populares*, der als außergewöhnlicher Text galt. Die übrigen Bischöfe ihrerseits veröffentlichten über dasselbe Thema eine kleine und nichtssagende Botschaft, die der Sache der Armen schadete.

[7] Predigt nach der Rückkehr aus Puebla, 16. Februar 1979.

[8] Er übte Kritik an Ignacio Ellacurías Buch *Teología política*, San Salvador 1973. Am 6. August 1976 kritisierte er in der Predigt am Kirchweihfest die Christologien, die in den Ländern entstanden, die sich auf meine Christologie stützten.

[9] Die Passionistenpatres Zacarías Diez und Juan Macho haben ein Buch über Bischof Romero geschrieben, das so beginnt: „Dann schickten sie mich nach Santiago de María, und dort stieß ich wieder auf das Elend. Bei den Kindern, die allein schon an dem Wasser sterben, das sie getrunken haben, bei den *Campesinos*, die sich bei der Ernte zugrunde richten ..."

[10] Vgl. Ellacuría, *Monseñor Romero*, aaO., 827.

[11] Vgl. ebd., 829.

[12] Größtenteils zitiert nach James R. Brockman, *Oscar Romero. Eine Biographie*, Freiburg 1990, 319 (Anm. 40).

[13] Vgl. Ellacuría, *Monseñor Romero*, aaO., 68.

[14] Vgl. *La fe de Ignacio Ellacuría*, in: Jon Sobrino/Rolando Alvarado (Hg.), Ignacio Ellacuría, „Aquella libertad esclarecida", San Salvador 1999, 11-26.

[15] Vgl. Ellacuría, *Monseñor Romero*, aaO., 830.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

# Lateinamerikanische Matristik: der Beginn einer Anerkennung?

Ana María Bidegain und María Clara Bingemer

Der vorliegende Beitrag ist zweigeteilt: Der erste Teil des Artikels betrachtet das Problem aus historischer Sicht; der zweite Teil wird eine theologische Stellungnahme formulieren. Der erste Teil wurde von einer Historikerin, der zweite von einer Theologin verfasst. Die Thematik ist neu und komplex und erfordert daher eine fächerübergreifende Herangehensweise. Auch wenn die Frauen - die Mütter - der lateinamerikanischen Kirche diese schon seit Jahrhunderten gemeinsam mit den Männern aufbauen, ist es schwierig, sie an den Platz zu stellen, der ihnen gebührt. Dieser auf der Erfahrung fußende Aufsatz versucht einige Akzente zu setzen, um die Diskussion zu eröffnen.

## Die historischen Wurzeln der Matristik

Die *Matristik* ist ein schwieriges und polemisches Thema. Viele halten sie für ein künstliches Problem, für eine Erfindung ohne realen historischen Hintergrund. Das liegt daran, dass die Tradition der Kirche vor allem die griechisch-lateinischen Stimmen jener einflussreichen Männer archiviert hat, die man Kirchenväter nennt. Sollen wir also die Tradition im Nachhinein auf einen möglichen alternativen Kanon von Frauen durchforsten, die am Aufbau der Kirche beteiligt waren? Wir wissen, dass sich dort viele Stimmen großer Frauen finden werden. Andere dagegen sind für immer verloren.[1]

Im speziellen Fall Lateinamerikas läuft jegliches Nachdenken über eine mögliche autochthone *Matristik* Gefahr, in den Bahnen einer zweitklassigen Analogie zu verlaufen, denn die besten Plätze neben den Weltkirchenvätern des 4. und 5. Jahrhunderts sind hier schon von den großen Bischöfen des 16. Jahrhunderts[2] und den prominenten Bischöfen von Medellín und Puebla besetzt. Eine kritischere und fruchtbarere Alternative wäre es, wenn man die caudillistische und patriarchale Logik, die der traditionellen Kategorie eines „Kirchenvaters" anhaftet, von vornherein unterbinden könnte. Die klassische patristische Gestalt ist ein weiser, heiliger und grammatisch versierter Mann, der von seinem Lehrstuhl herab spricht und von der institutionellen Macht der Kirche - in vielen Fällen in polemischer Opposition sowohl zu seinen Theologenkollegen als auch zu den von ihm bekämpften Irrlehrern - als derjenige bestätigt wird, der im Alleingang die letztgültigen Kriterien der Katholizität zu definieren sucht. Dieser Patron der normativen Weisheit ist sogar von der kritischen Moderne übernommen worden und lässt sich in Gestalten wie Descartes, Kant und Hegel nachweisen. Es wäre sehr schwierig, konkrete Fälle von Frauen ausfindig zu machen, die dieses Modell verkörpern. Die Kategorie der *Kirchenlehrer,* die auch Gestalten umfasst, die nach dem 8. Jahrhundert gelebt haben, ist - zumindest seit der Ernennung von Teresa von Ávila durch Papst Paul VI. (1975) - in dieser Hinsicht offener gewesen als die Patristik. Drei der 33 Lehrer sind Frauen: Teresa von Ávila, Katharina von Siena und Thérèse von Lisieux. Dennoch ist auch das Modell der Kirchenlehrer nicht besser geeignet, den kirchlichen Beitrag der neuen Kirchen darzustellen, der aus der kolonialen Expansion des Christentums erwachsen ist.

Sowohl in der Gründungstradition als auch in der Gegenwart haben die christlichen Frauen mit anderen Frauen und Männern in Konsenshorizonten zusammengearbeitet. Sowohl das theologische Denken als auch die kirchliche Arbeit der lateinamerikanischen Christinnen ist intersubjektiv, relational, dialogisch und gemeinschaftlich gewesen - alles Eigenschaften, die eine gewisse Neigung zur Anonymität begünstigen. Diese Arbeitsweise kann zumindest teilweise erklären, weshalb eine so große Diskrepanz zwischen der Arbeit, die die Frauen in der Kirche geleistet haben und leisten, und der geringen Anerkennung besteht, die sie als Bauherrinnen der kirchlichen Gemeinschaft erhalten. Natürlich gibt es aber noch schwerwiegendere Gründe für die Unsichtbarkeit der christlichen Frau in Lateinamerika. Ein weiterer Bereich, in dem sich das soeben Gesagte manifes-

tiert, ist die Theologie. Seit es in Lateinamerika hauptberufliche Theologinnen gibt, hat ihr *modus operandi* als Gruppe diese Tendenz deutlich gemacht. Die Theologinnen bilden Netzwerke des dialogischen Denkens, versuchen einander persönlich kennenzulernen und am konkreten Leben der jeweils anderen teilzuhaben, und sie veranstalten Kongresse und Symposien, auf denen sie sich um einen Konsens bemühen, ohne persönliche Einwände und kritische Profile zu vernachlässigen, die nicht auf eine einzige Stimme zurückführbar sind. Aufsatzsammlungen sind ein paradigmatischer Ort, um die Dynamik der neuen Theologinnen zu verstehen, denn in ihnen zeigt sich zum einen die Konsensbereitschaft und zum anderen die große ursprüngliche Stimmenvielfalt. Anhand dieses Befundes lässt sich klar erkennen, dass der weibliche Kanon von einem menschlichen Substrat ausgeht, das eine historisch gewachsene Unterschiedlichkeit aufweist. Obwohl es große Gestalten mit klaren, kraftvollen und tiefen Botschaften gibt, geht es nicht darum, sie zu vereinzeln und auf einen Sockel zu heben: Die drängende Aufgabe ist vielmehr, herauszustellen, dass die christliche Frau, auch wenn ihre Stimme noch nicht archiviert und ihre Arbeit noch nicht anerkannt worden ist, den größten Anteil der kirchlichen Arbeit in Lateinamerika geleistet hat.

Trotz der oben angeführten Einwände halten wir es für wichtig, den Einzelfall von Schwester Juana Inés de la Cruz vorzustellen, die von einigen Autoren als eine echte lateinamerikanische Kirchenmutter im klassischen Wortsinn betrachtet wird.[3] Schwester Juana ist als die erste feministische Denkerin beider Amerika anerkannt worden.[4] Ihre theologische Arbeit, die formal in einem nichttheologischen Gewand wie der Dichtung, dem Drama und dem Brief daherkommt, ist herausragend. Zu ihren aufschlussreichsten Themen zählt ihr Nachdenken über den Ort der christlichen Frau als solcher in der Kirche und in der Heilsökonomie als Subjekte der Erkenntnis, des pastoralen Handelns und als Erzieherinnen. Ihre Methode und ihr Stil veranschaulichen die Beziehung zwischen der Schönheit und den christlichen Mysterien, was moderne Interpretatoren veranlasst hat, ihren Beitrag zur theologischen Ästhetik zu würdigen. Schwester Juanas Arbeit hat viele charakteristische Züge der lateinamerikanischen feministischen Theologie vorweggenommen. Dank ihrer autodidaktischen Gelehrsamkeit konnte sie den abstrakten konzeptuellen Rahmen und die Problematik des abendländischen Denkens verinnerlichen, jedoch gleichzeitig auch kreativ hinterfragen und überwinden, um Lebenswirklichkeiten zu ergründen, die in Mexiko bisher noch niemand bedacht oder auch nur benannt hatte. Schwester Juanas theologisches Denken unterscheidet sich wie das eines Las Casas oder anderer Gestalten des lateinamerikanischen Christentums von seinen europäischen Äquivalenten insofern, als es sich nicht nur auf die Philosophie, sondern vor allem auf die komplexe historische Erfahrung einer multiethnischen kolonialen Welt stützen kann.

Dennoch wird eine Sichtweise, die die umfangreiche Produktion von Glaubenslehren und das theologische Schrifttum als grundlegend würdigt, dem Fall Lateinamerika aus vielen Gründen per se nicht gerecht. Beim Aufbau der Kirche in dieser Region haben die pastorale Praxis und die Kreativität im Kontext des

alltäglichen Überlebenskampfes mehr bewirkt als die großen theologischen Synthesen. Wir müssen den logozentrischen Blickwinkel des Abendlands einmal beiseitelassen, um die kreative Arbeit zu entdecken, die die lateinamerikanischen Christinnen jahrhundertelang geleistet haben. Die Frauen stellen in Lateinamerika die große Mehrheit der engagierten Christen und sind de facto beim Aufbau der Ortskirchen die treibenden Kräfte gewesen. Sowohl in der kolonialen Vergangenheit als auch in der Gegenwart, in den Pfarreien, Missionen und Basisgemeinden, haben Frauen den überwiegenden Anteil der pastoralen Arbeit geleistet. In Gebieten, in denen es keine Priester gibt (was in der Fläche und insbesondere auf dem Land durchaus verbreitet war und ist), haben einige Frauen (mit Ausnahme der vollständigen Feier der Sakramente) die Funktionen von Pfarrerinnen übernommen.[5] Die schwarze und indigene Frau hat eine Art Haustheologie praktiziert, die lebensnotwendig war, wenn man den Glauben an Menschen weitergeben wollte, die sich ethnisch und kulturell von den weißen Europäern unterschieden. Doch auch die weißen Frauen aller sozialen Schichten waren die häusliche Mitte der Religion. Als erste Katechetinnen haben die Mütter die christliche Botschaft in einem begreifbaren, inkulturierten symbolischen und ethischen Kontext für ihre Kinder konkret werden lassen. Dennoch war dieser vielschichtige Prozess nicht auf den häuslichen Bereich und die religiöse Erziehung der Kinder beschränkt. Die Frauen haben überdies viel dazu beigetragen, den Glauben zu vermitteln, zu beleben und Kulträume zu schaffen. In der Kolonial- und Barockzeit entwickelten die Frauen inkulturierte Para-Liturgien und stärkten auf diese Weise den Volksglauben von Menschen, denen die offizielle Liturgie der Kirche fremd war. Man müsste die christliche Dichte dieser Ausdrucksformen in der Entstehung der lateinamerikanischen Kirche systematischer untersuchen. Neben dem hermeneutischen Rüstzeug fehlen uns auch die semiotischen Fähigkeiten, um nachzuvollziehen, wie sehr die Frauen mit ihren Ikonen, Legenden und Frömmigkeitspraktiken zum Aufbau der Kirche beigetragen haben.

Das religiöse Leben der Frauen war auch für die religiöse und soziale Entwicklung der Region von grundlegender Bedeutung. In der kolonialen Periode nahmen

*Die Autorinnen*

*Ana María Bidegain, geb. in Uruguay, ist Historikerin mit dem Spezialgebiet der Geschichte Lateinamerikas und außerordentliche Professorin am religionswissenschaftlichen Department der Internationalen Universität von Florida. Veröffentlichungen u.a.: Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y Diversidad (als Hg., 2005); Globalización y Diversidad Religiosa en Colombia (als Hg., 2005); Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano (2009). Anschrift: 3301 NE 5th Ave., Apt. 411 Miami, Florida, 33137, USA. E-Mail:bidegain@fiu.edu.*

*Maria Clara Lucchetti Bingemer ist Professorin am Departement für Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität (PUC) von Rio de Janeiro. Sie ist verheiratet und hat drei erwachsene Söhne. Von ihren zahlreichen Veröffentlichungen ist auf Deutsch erhältlich: Christliche Eschatologie (zus. mit João B. Libânio, Düsseldorf 1987); Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen (zus. mit Ivone Gebara, Düsseldorf 1988). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Du siehst wahrhaftig die Dreieinigkeit, wenn du die Liebe siehst" in Heft 4/2009. Anschrift: Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teología (TEO), Rua Marquês de São Vicente, 225, Edificio Cardeal Leme 11 andar, Caixa Postal 38097, 22453-900 Rio de Janeiro (RJ), Brasilien. E-Mail: agape@puc-rio.br.*

die Klöster nicht nur geistliche, sondern auch ökonomische, pädagogische, literarische, künstlerische und sogar kulinarische Funktionen in der Gesellschaft wahr.[6] Dennoch hat die Arbeit der Ordensschwestern erst mit der Ausbreitung moderner Kongregationen in Lateinamerika ihren Höhepunkt erreicht. Die Mitgliederzahlen der Frauenorden nahmen zu und lagen beträchtlich über der Gesamtsumme der männlichen Kleriker. Die Schwestern waren in vielen religiösen und nichtreligiösen Bereichen tätig: von der Ausbildung und Evangelisierung nichteinheimischer Minderheiten bis hin zur Organisation von Kooperativen der *Campesinos*. In einigen Ländern bildeten ihre Arbeit und ihre Einrichtungen die Eckpfeiler des Bildungs-, Gesundheits- und Wohlfahrtssystems. Mithilfe der universitären und beruflichen Ausbildung zahlreicher Schwestern konnten die Frauenorden ihre sozialen und kirchlichen Aktivitäten bis zur Jahrhundertmitte noch weiter auffächern.[7]

Die Eingliederung der Frau in das hierarchische Apostolat beginnt Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts durch die Frauenorden und die Berufung von Frauen in die Katholische Aktion. Parallel zu den Konzilsvorbereitungen und der entstehenden liturgischen und biblischen Bewegung spezialisierte sich die Katholische Aktion mit ihrem Wirken auf verschiedene soziale Bereiche und insbesondere auf die Jugendarbeit und bildete zu diesem Zweck gemischte Bewegungen. Diese Entwicklung gelangte im Vorfeld und im ersten Jahrzehnt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Reife. In vielen Fällen waren es Frauen, die den Prozess angestoßen und/oder eine wichtige Rolle darin übernommen hatten.[8] Diese Organisationen waren pastorale Basisstrategien. Doch auch an vielen anderen Aktivitäten waren Frauen beteiligt, und so kann man sagen, dass sowohl im Hinblick auf das Konzil als auch im Hinblick auf Medellín und Puebla die Frauen treibende Kräfte des kirchlichen und soziopolitischen Wandels gewesen sind. Dadurch, dass die Frauen - Ordensangehörige ebenso wie Laien - sich soziale und politische Rechte, den Zugang zur universitären Bildung und einen zumindest erweiterten Zugang zu verschiedenen Arbeitsbereichen erkämpft hatten, standen ihnen nun größere Räume und das kritische Rüstzeug zur Verfügung, um ihre apostolische Arbeit in verschiedenen sozialen Kontexten zu entfalten und nach neuen politischen Wegen zu suchen, die „den Aufbau des Himmelreichs hier und jetzt" ermöglichen würden.[9]

Mit der Entwicklung und Institutionalisierung der Bischofskollegialität auf nationaler wie auch lateinamerikanischer Ebene (CELAM) wurden sowohl männliche Laien als auch weibliche Laien und Ordensleute aufgerufen, an Konferenzen und Seminaren teilzunehmen, Bereiche zu koordinieren sowie als Herausgeber von Publikationen und als Experten zu fungieren. Auf diese Weise gewannen sie einen beträchtlichen Einfluss auf den Episkopat und die kirchliche Organisation. Dennoch war die Theologie als Fach auch weiterhin auf den Klerus beschränkt, und viele der maßgeblichen Theologen in Medellín gingen aus den Reihen der Berater der Katholischen Aktion hervor: Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Lucio Gera. Im Vorfeld und unmittelbar nach Puebla wurden jedoch erstmalig auch die Stimmen einiger Theologinnen gehört.

In diesem Kontext sind auch die Veränderungen im Leben der Frauenorden hervorzuheben, die sich günstig auf die Volksevangelisierung auswirkten. Die Mehrheit der lateinamerikanischen Ordensschwestern setzten die vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgeschlagenen Reformen begeistert um. Persönlich und gemeinschaftlich verkörperten sie den Geist der kirchlichen Erneuerung und breiteten diesen Geist auf kreative Weise auch unter den Menschen aus, denen sie dienten. In den sechziger und siebziger Jahren vollzogen sich im weiblichen Ordensleben tiefgreifende Veränderungen. Viele Frauen verließen die Orden und Kongregationen; andere überdachten ihren Sendungsauftrag in der Kirche und in der Gesellschaft - mit dem Ergebnis, dass viele sich von den Eliteinstitutionen ab- und kleinen Gemeinschaften zuwandten, die in einfachen Vierteln und ländlichen Bereichen angesiedelt und auf die Evangelisierung und Förderung des Volkes ausgerichtet waren. Vor dem gemeinsamen Hintergrund des täglichen Kampfs um die Menschenwürde der Armen hat die Distanz zwischen den geweihten Frauen und den Laien, zwischen Katholiken und Protestanten beträchtlich abgenommen. Alle haben sich an verschiedenen Volks- und Befreiungsbewegungen beteiligt, und viele haben ihr Leben als Märtyrer beendet, wenn wieder einmal eine ganze geographische Region von einer der verheerenderen Repressionswellen überschwemmt worden ist.[10]

## Theologie: das andere Gesicht der Matristik

Die Geburtsstunde der lateinamerikanischen Frauentheologie schlug um das Jahr 1968, als die Konferenz von Medellín in der unverhofften Frühlingsluft des Zweiten Vatikanischen Konzils noch einmal neu über die untrennbare Verbindung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und dem Kampf für die Gerechtigkeit nachdachte.[11] Die drei Meilensteine von Medellín - die Anerkennung der Tatsache, dass eine Evangelisierung Lateinamerikas auch die Dimension der in diesem Land herrschenden Unterdrückung und Ungerechtigkeit berücksichtigen muss; die untrennbare Einheit des theologischen Nachdenkens über den Glauben und der Analyse der von Ungerechtigkeit durchzogenen Wirklichkeit; die Bildung von Basisgemeinden, die die konfliktive Beschaffenheit des Lebens im Licht der Schrift lesen, um neue Impulse der Umgestaltung hervorzubringen - eröffneten Wege und stießen Türen auf, damit die Arbeit am theologischen Diskurs von einem neuen Subjekt ausgehen konnte: von den Armen und Ausgegrenzten des Kontinents.

Und so begannen die lateinamerikanischen Frauen in den siebziger Jahren, sich ausgehend von der drängenden Not der Armen und der Option für sie, die sich in der lateinamerikanischen Kirche nach und nach verfestigte, auf die verschlungenen Pfade der theologischen Agenda zu wagen. Die lateinamerikanische Theologie aus der Perspektive der Frau ist schon zum Zeitpunkt ihrer Entstehung untrennbar mit der Option für die Armen verknüpft, die für ihre Grundausrichtung maßgeblich ist.[12] Diese Pionierinnen trieb eine unbezähmbare Sehnsucht,

die stärker war als sie selbst, dazu, das Unmögliche zu wagen: sich auf eine Welt einzulassen, die sogar für die Männer bisher noch weitgehend neu war - für Männer überdies, bei denen es sich praktisch ausnahmslos um zölibatäre Kleriker handelte.

Die Frauen, die in dieser Gründerphase Theologie betreiben wollten, hatten ihren Blick auf die Wirklichkeit der Armen gerichtet und erkannten, dass sich soeben ein enger Austausch zwischen der Theologie und den Sozialwissenschaften zu entwickeln begann. Überdies beobachteten sie ein Phänomen, das später als die „Feminisierung der Armut" bekannt geworden ist. Und so etablierte sich in Lateinamerika eine neue Art der Solidarität: die Solidarität der Theologinnen mit den armen Frauen aus den Basisgemeinden. Erstere waren ihrem eigenen Selbstverständnis zufolge das Sprachrohr der letztgenannten und für die Wiederherstellung ihrer Rechte verantwortlich. Die Begegnungen zwischen Theologinnen und Seelsorgerinnen verliefen aufschlussreich und bereichernd und waren ein kollektiver Ausdruck der Leidenschaft und des Engagements für den Kampf um die Gerechtigkeit, der untrennbar mit dem Aufbau des Reiches Gottes verbunden ist.[13]

Diese Begegnungen, die von Anfang an ökumenisch waren, bewirkten, dass die lateinamerikanischen Theologinnen - neben dem Bündnis mit den Frauen der Basis - ein fruchtbares Miteinander von Katholikinnen und Protestantinnen und damit eine gegenseitige Bereicherung erlebten, die solide Grundlagen für eine enge Zusammenarbeit auch in der Zukunft schuf.

In den neunziger Jahren spürten die lateinamerikanischen Theologinnen die Auswirkungen der verlorenen Utopien und der Krise der Befreiungstheologie, aus der sie hervorgegangen waren. Die sozioökonomischen und politischen Fragen wurden zum Eckpfeiler des Dialogs und des Selbstverständnisses. Die Frauen mussten sich den schmerzlichen Tatsachen stellen und theologische Perspektive und Methode neu verorten. Und das taten sie. Sie blieben ihrer anfänglichen Ahnung treu, dass Glaube und Gerechtigkeit zusammengehören und nicht voneinander getrennt werden dürfen, und waren dennoch kreativ genug, um zu erkennen, dass eine neue Epoche begann und man sich neuen Wissensbereichen wie der Anthropologie, der Philosophie und auch den Naturwissenschaften zuwenden musste, um für das Nachdenken über die Offenbarung die geeigneten Gesprächspartner zu finden.

Ergebnis dieses begonnenen Weges war die Bereitschaft, sämtliche großen Themen der Theologie aus dem Blickwinkel der Frau neu zu denken. Hierin sieht Ivone Gebara eine zweite Etappe auf dem Weg der lateinamerikanischen feministischen Theologie, die sie als „Feminisierung der theologischen Konzepte" bezeichnet.[14] Die stärkere Präsenz der Frauen im Bereich des akademischen Denkens hat dazu geführt, dass theologische Konzepte feminisiert wurden, die dennoch nach wie vor patriarchalische Konzepte sind. Sie suchten nach einer Theologie mit weiblichem Antlitz, mit weiblicher Seele, mit weiblicher Einstellung, nach einer weiblichen Perspektive der Theologie, und betonten die Notwendigkeit, die weiblichen Ausdrucksformen Gottes wiederzuentdecken. Hier beginnt eine

fruchtbarere und stabilere Phase theologischer Veröffentlichungen von Frauen, die den Versuch unternehmen, die großen Traktate der dogmatischen Theologie und die Bibel selbst aus dem Blickwinkel ihrer weiblichen Erfahrung und Empfindung zu sichten und zu überdenken.[15]

Diese Methode, einen theologischen Diskurs von der weiblichen Seinsweise her zu denken und aufzubauen, ist in der theologischen Gemeinschaft legitim und stößt auf positive Akzeptanz. Die Zeitungen, Zeitschriften und Verlage, die Theologie publizieren, öffneten ihre Pforten, und man begann, die Frauen in der theologischen Gemeinschaft als ein Ganzes zu lesen, zu rezipieren und zu diskutieren.[16] Bei der Benennung dieser Etappe des Prozesses vermied man das Wort „Feminismus" oder „feministisch", weil man sich von dem fordernden und konfrontativen Ton der Theologie distanzieren wollte, die in anderen Breiten betrieben wurde. Man bevorzugte Bezeichnungen wie „Theologie aus der Sicht der Frau" oder „Theologie für Frauen" oder „Theologie von der Frau aus".[17] Diese Art, Theologie zu betreiben, hat bis in unsere Tage Bestand.

Dennoch musste sich die feministische Theologie Lateinamerikas von der zweiten Hälfte der neunziger Jahre an mit einigen wichtigen Herausforderungen auseinandersetzen. Der Reifeprozess, den die Notwendigkeiten der Geschichte und der Kultur ihr auferlegten, zwang sie, einige ihrer Prämissen zu überdenken und sich unter anderem bewusst zu machen, dass sie das Missverhältnis zu der rascheren Gangart der feministischen Theologie in anderen Breiten oder auch des lateinamerikanischen feministischen Denkens in anderen Wissensbereichen überwinden musste. Und sie musste zu der Überzeugung gelangen, dass der Feminismus, die Gendertheorien und die feministische Theologie nicht mehr ignoriert werden durften, sondern dringend ernstgenommen werden mussten.[18]

In dieser Etappe standen wir Theologinnen also vor der Herausforderung, die Fragen der weiblichen Identität, der Anthropologie, der Kosmologie und der Theologie, die den patriarchalischen Diskurs bestimmen, neu zu formulieren. Die feministische Theologie setzt einen radikalen Wandel nicht nur darin voraus, wie wir über die Offenbarung und den Text der Schrift, sondern auch und nicht weniger darin, wie wir über die Welt und die Beziehungen zwischen den Menschen, zur Natur und zur Gottheit nachdenken.

Den Theologinnen der neuen Generationen wurde klar, dass man keine Theologie der Ausbesserung und der Wiederverwertung des Alten betreiben konnte, sondern das Neue zur Welt bringen musste, das ans Licht drängte. Es ging nicht mehr um eine Theologie aus der Sicht oder Perspektive der Frau, die als Hinzufügung oder Unterkapitel der offiziellen und bis heute von Männern betriebenen Theologie dargestellt wurde, sondern um eine grundlegende Hinterfragung der herrschenden patriarchalischen und machistischen Theologie insgesamt.[19]

Und vor allem sind sie der Richtung gefolgt, die ihre befreiungstheologischen Anfänge ihnen vorgegeben hatten.[20] Sobald die Befreiungstheologie die Palette ihrer Interessen erweiterte, sich anderen Themen zuwandte, die nicht im strikten Sinne sozioökonomisch und politisch waren, und begann, sich mit Ökologie, Kultur, mit der Krise der Moderne, mit Gender, Rasse und Ethnie zu befassen,

fand die feministische Theologie in der Genderperspektive einen geeigneteren Blickwinkel, von dem aus sich ihr Nachdenken und ihr Diskurs konstruieren ließen. Das heißt mitnichten, dass sie die Einbeziehung derer, die am Rand von Gesellschaft und Fortschritt stehen, aus den Augen verloren hätte, im Gegenteil: Diese Problematik hat die Theologie nach wie vor und vielleicht sogar mehr denn je herausgefordert und wachgerüttelt. Die Armen, die in der lateinamerikanischen Theologie der siebziger und achtziger Jahre die theologischen Subjekte schlechthin gewesen waren, wurden nun als diejenigen identifiziert, die von allen Segnungen des Fortschritts und Wohlstands „ausgeschlossen" waren. Sie hatten und haben nun vielfältigere Gesichter als zuvor und bilden ein sehr viel reicheres und komplexeres Mosaik, das die Theologie in vielerlei Hinsicht herausfordert.

„Die Befreiungstheologie", so erklärt Ivone Gebara, die maßgeblich an den Entwicklungen dieser neuen Etappe beteiligt gewesen ist, „die ein kollektiveres Gottesbild bietet und den sozialen Charakter der Sünde hervorhebt, hat die patriarchalische Anthropologie und Kosmologie, auf der das Christentum beruht, nicht verändert".[21] Damit will die Autorin unserer Ansicht nach sagen, dass der sozioökonomische und politische Befreiungskampf, zu dem die Befreiungstheologie einen eigenen und spezifischen Beitrag hatte leisten wollen, andere Situationen des Ausgeschlossenseins, die ebenfalls der Befreiung bedurften, wie etwa die Unterdrückung der Frau, die sexuelle und genderbedingte Ausgrenzung sowie die rassischen oder ethnischen Ausgrenzungen weder ins Auge gefasst noch erreicht hat.

Folglich wäre ein neuer Schritt, ein Qualitätssprung in eine andere Richtung vonnöten, um jene Befreiung zu verwirklichen, auf die die Hälfte der Menschheit wartet. Und das ist, wie Ivone Gebara es definiert, eben der Sprung, den die feministische Theologie zu leisten bereit ist: „Von Gott und von der Genderfrage zu sprechen heißt, zwei Dinge zuzugeben: Erstens heißt es zuzugeben, dass das, was wir über Gott aussagen, mit unseren historischen Erfahrungen und unserem Erleben zusammenhängt; und zweitens, dass unsere eigene Vorstellung von Gott ebenso wie unsere Beziehung zu ihm/ihr oder seinem/ihrem Mysterium von dem geprägt ist, was wir [...] soziale und kulturelle Genderkonstruktion nennen."[22]

Auf diese Weise öffnet sich, wie es derzeit auf dem ganzen Kontinent geschieht, die feministische Theologie auch dem Bereich des Ökofeminismus. Es gibt in Lateinamerika noch nicht sehr viele Theologinnen, die eine nennenswerte Anzahl ökofeministischer Publikationen vorweisen könnten.[23] Dennoch hat die Öffnung und die Aufmerksamkeit für diesen neuen fächerübergreifenden Bereich die lateinamerikanische feministische Theologie zu einem Dialog mit allen Dimensionen des ökologischen Denkens befähigt: mit der Philosophie, den Sozialwissenschaften, dem Umweltrecht usw. Das gesamte ökologische Denken geht mit der Frage nach den Rechten der Frau im Kontext einer in Kirche und Gesellschaft noch immer präsenten, nicht überwundenen Form der Unterdrückung einher. In dem Maß, in dem der Ökofeminismus das Ende aller Arten von Beherrschung bedeutet, kann die Theologie hier nicht außen vor bleiben. Und das gilt auch für

die feministische Theologie, die sich nach wie vor über die Befreiung von allen Formen der Unterdrückung und über den Kampf um missachtete Rechte definiert.[24]

Das Wort *„empoderamiento"* (Ermächtigung) ist vor kurzem in das Universum der feministischen Theologie Lateinamerikas eingetreten und scheint sich dort niederlassen zu wollen. Wenn davon die Rede ist, Macht abzugeben, zu einem Handeln mit größerer Vollmacht zu befähigen, zu dezentralisieren, kann man nicht umhin, an die Frau zu denken. Dass der Frau Macht gegeben wird, entwickelt sich allmählich zu einer gesellschaftlichen Tatsache, und die Human- und Sozialwissenschaften haben über diese Tatsache nachgedacht und ihr eine Stimme gegeben.[25]

Die feministische Theologie in allen Breiten, sogar in Lateinamerika, wendet ihre Aufmerksamkeit ebenfalls dieser Kategorie zu und gibt ihr einen Platz in ihrem Denken und in ihrem Diskurs.[26] Theologisch von Macht, von Ermächtigen, von Machtgeben usw. zu sprechen impliziert zwangsläufig, dass man auch über die Frage der Frau spricht, dass man in der Kirche Räume erschließt und dass man an die schwierige und heikle Frage der kirchlichen Ämter rührt.

Das neue kirchliche Paradigma ersetzt eine auf der Gegenüberstellung von Klerikern und Laien beruhende Kirche durch eine Gemeinschaft, die durch den Überfluss der geistgeweckten Charismen und Dienste in ihrer Mitte ständig neu erfunden und neu umrissen wird. Dieses neue Paradigma wird den Frauen von heute den nötigen Raum geben, damit sie der Erfüllung ihres Wunsches nach einem realen und gewichtigeren Dienst am Volk Gottes näherkommen.

In den achtziger Jahren, als die ersten Früchte des Zweiten Vatikanischen Konzils heranreiften und die Kirche Lateinamerikas die Schlussfolgerungen der Konferenzen von Medellín und Puebla tiefer verinnerlichte, begannen die Frauen, sich effektiv gegen eine kirchliche Situation zur Wehr zu setzen, die ihnen eine sichtbarere und wirkungsvollere Präsenz im Volk Gottes vorenthielt. Daher übernahmen viele von ihnen, Ordensfrauen und Laien, nach und nach verschiedene Ämter in den Gemeinden. Von der Gemeindekoordination bis hin zu den liturgischen Wortgottesdienstfeiern leisteten diese Frauen unzählige Dienste an den Gemeinden und lebten ein Modell von Kirche, in der die Macht freigiebiger geteilt und die Entscheidungen in größerer Gemeinsamkeit und Kollegialität getroffen wurden.

Deshalb wird es ganz gewiss hilfreich sein, ein Thema zu vertiefen, das innerhalb der lateinamerikanischen feministischen Theologie nach und nach an Bedeutung zu gewinnen scheint: die Wiederentdeckung der historischen Zeugen, die den Weg erhellen, und die Nutzbarmachung der in ihrem Leben, ihren Erfahrungen und ihrem Denken enthaltenen Theologie. Immer häufiger setzen sich Theologinnen (und Theologen) mit den Biographien und Schriften großer Mystiker der Vergangenheit und der Gegenwart auseinander und begegnen in ihnen dem Wunder des in die Geschichte hereinbrechenden Gottesgeistes: Immer wieder drängt er Menschen dazu, die etablierten Ordnungen zu erschüttern und sich in ständigem Konflikt an einer Institution zu reiben, die ihr Charisma und ihre

Erfahrung nicht selten zu beschneiden sucht und der sie doch letztlich die Neuheit des sich niemals wiederholenden Geistes bringen.

Ganz sicher ist es ein Weg, die Frauen zu „ermächtigen", wenn man diese persönlichen Paradigmen immer bekannter macht, die aus einer tiefen und radikalen Erfahrung des Göttlichen heraus die souveräne und immer erfinderische Freiheit der Macht Gottes sichtbar werden lassen, der die Welt und die Menschheit unablässig erschafft und neu erschafft. Nicht so sehr eine Theologie der Texte, sondern eher eine Theologie der Zeugen zu betreiben kann für die lateinamerikanische feministische Theologie eine vielversprechende Herausforderung sein, wenn es darum geht, die Rechte der durch die Unterdrückung seitens der Gesellschaft und aller Institutionen unsichtbar und unhörbar gemachten Frauen wiederherzustellen.

[1] Vgl. David G. R. Keller, *Oasis of Wisdom: The Worlds of the Desert Fathers and Mothers*, Collegeville, Minnesota 2005.

[2] Vgl. Enrique Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*, Mexiko 1979.

[3] Vgl. Michelle A. González, *Sor Juana: Beauty and Justice in the Americas*, New York 2003, 190-197; Marié-Cécile Bénassy-Berling, *Humanisme et religion chez Sor Juana Inés de la Cruz: La femme et la culture au XVII siécle*, Paris 1992.

[4] Beatriz Melano Couch, *Sor Juana Ines de la Cruz: The First Woman Theologian of the Americas*, Philadelphia 1985.

[5] Vgl. Nelda Rivas, *Ellas fueron a anunciarlo. Parroquias animadas por comunidades religiosas femeninas en Uruguay*, Montevideo 2008.

[6] Vgl. Electa Arenal/Amanda Powell/Stacey Schlau, *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Words*, Albuquerque 1989; Asunción Lavrín, *Espiritualidad en el claustro novohispano*, in: Colonial Latin American Review 4 (1995/2), 155-179.

[7] Ana María Bidegain, *Vida Religiosa Femenina en América Latina y el Caribe: Memoria Histórica 1959-1999*, Bd. II, Bogotá 2003.

[8] Ana María Bidegain, *Otra Lectura Sobre las Relaciones de Hombres y Mujeres en el Catolicismo*, in: Sociedad y Religión 26/27 (2006), 39-70.

[9] Ana María Bidegain, *Transformación de la vida religiosa femenina latinoamericana. De la vida centrada en la regla y la clausura a la vida centrada en la misión*, in: María Alicia Puente Lutteroth (Hg.), Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992, Mexiko 2006, 95-105.

[10] Vgl. im Internet: www.servicioskoinonia.org/martirologio/pagina (abgerufen am 10. August 2009). Vgl. auch Paul Debesse, *Martires latinoamericanos de hoy*, Santiago de Chile 1991.

[11] Wir weichen hier von der Periodisierung ab, die Maria Carmelita de Freitas in der Einleitung zu *Gênero e teologia. Interpelações e perspectivas*, hg. von der Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (SOTER), São Paulo 2003, 24-25, vornimmt.

[12] Vgl. Silvana Suaiden, *Questões contemporâneas para a teologia - Provocações sob a ótica de gênero*, in: Genero e Teologia, aaO.,147.

[13] Die Themen dieser Begegnungen - die auf nationaler und lateinamerikanischer Ebene stattfanden - zeugen davon, mit welcher Geschwindigkeit die theologische und pastorale Gemeinschaft der Frauen sich zusammengeschlossen und organisiert hat, sodass sie zu einem aktiven Subjekt innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft werden konnte.

[14] Vgl. Ivone Gebara, *III Semana Teológica - Construyendo nuestras Teologias Feministas,* in: Tópicos 90 - Cuadernos de Estudios, September 1993, 71-124, zitiert nach Silvia Regina Lima Silva, *Teología feminista latinoamericana,* Internet: www.ejesus.com.br/lista/8/conteudo/6250/ (abgerufen am 20.02.2008).

[15] Die Liste sämtlicher Publikationen aus dieser Phase wäre sehr lang. Sie würde in diesem Artikel unverhältnismäßig viel Platz einnehmen, und man liefe dennoch Gefahr, wichtige Namen und Werke zu vergessen. Wir verweisen daher auf die Dissertation von María Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología Latinoamericana de la Liberación desde la Perspectiva de la Mujer,* San José de Costra Rica 1992, die diese Arbeit und ihre Ergebnisse erschöpfend behandelt. Wir verweisen ferner auf die außerordentliche Arbeit, die Elsa Tamez vorgelegt hat. Erwähnenswert ist außerdem das, was seit mehreren Jahren im Rahmen des Projekts *Teologanda de Argentina* geleistet wird (vgl. www.teologanda.com.ar); dieses Projekt berücksichtigt nicht nur die genannte Phase in der Geschichte der lateinamerikanischen Frauentheologie, sondern bemüht sich um eine umfassendere Darstellung derselben.

[16] In dieser Epoche wurden Artikel und Bücher von Theologinnen wie M. C. Correia Pinto, A. M. Tepedino, T. Cavalcanti, M. T. Porcile usw. veröffentlicht.

[17] Vgl. z. B. die von Margarida L. R. Brandão herausgegebene Publikation *Teologia na ótica da mulher,* Rio de Janeiro 1990.

[18] Vgl. Maria Carmelita de Freitas, *Gênero e teologia,* aaO., 23. Vgl. ebenso die an der PUC in São Paulo gehaltenen Vorlesungen von Maria José Rosado-Nunes über Gender und Religion sowie Gender und Theologie und ihre Veröffentlichungen in der *Revista de Estudios Feministas.*

[19] Vgl. de Lima Silva, *Teología feminista latinoamericana,* aaO. Vgl. ebenso den Text von Ivone Gebara, *Entre os limites da filosofia e da teologia feminista,* in: Genero e teologia, aaO., 153-170.

[20] Wir möchten ausdrücklich darauf hinweisen, dass diese gewagte Interpretation aus unserer persönlichen Lesart der Ereignisse erwächst.

[21] Ivone Gebara, *Teologia Cósmica: Ecofeminismo e Panenteísmo,* in: Folha Mulher, Projeto Sofia: Mulher, Teologia e Cidadania, hg. vom Instituto Superior de Enseñanza Radiofónica (ISER) in Buenos Aires, 8 (1994), 70-75.

[22] Ivone Gebara, *Rompendo o silencio: uma fenomenologia feminista do mal,* Petrópolis 2000, 218.

[23] Vgl. insb. Ivone Gebara, *Teologia Ecofeminista,* São Paulo 1988.

[24] Vgl. etwa im Kontext der Vereinigten Staaten die Überlegungen von Rosemary Radford Ruether (Hg.), *Women Healing Earth: Third Women on Ecology, Feminism and Religion,* New York 1990, 135-142, und dies., *Gaia and God. A Feminist Theology of Earth Healing,* New York 1994, die die feministischen Theologien Lateinamerikas hinreichend beeinflusst haben. Vgl. z. B. *Mandrágora* 6 (2000), das ganz dem Ökofeminismus gewidmet ist.

[25] Vgl. Carla Pinto, *Empowerment: uma prática de serviço social,* in: Óscar Soares Barata (Hg.), Política Social, Lissabon 1998, 247-264.

[26] Vgl. z. B. die Dissertation von Luiza Etsuko Tomita, *Corpo e cotidiano: a experiência das mulheres de movimentos populares desafia a teologia feminista da libertação na América Latina,* Päpstliche Katholische Universität São Paulo 2004.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

# Die Väter der universellen Kirche in Lateinamerika

Elmar Klinger

Zu den wichtigen Erfahrungen meines Lebens gehört das Treffen lateinamerikanischer Bischöfe, das in São Roque in Brasilien, einer Stadt nahe São Paulo, Ende Oktober 1986 stattgefunden hat. Ich war Gast und das erste Mal Teilnehmer einer solchen Veranstaltung. Bischöfe kamen aus verschiedenen Ländern, aus Brasilien und Mexiko, aus Honduras, Chile, Peru, aus fast allen Ländern Südamerikas.[1] Das Treffen findet seit Medellín in jedem Jahr an verschiedenen Orten statt und hat mit den Ereignissen von Riobamba, wo Teilnehmer verhaftet wurden, auch eine politische Geschichte.

Mir war es vergönnt, bei dieser Einladung Bischöfe, die ich durch Veröffentlichungen kannte, persönlich kennenzulernen: Weberberger, Kräutler, Méndez Arceo, Casaldáliga, Kardinal Arns, aber auch wichtige Theologen: Frei Betto, Carlos Mesters, Ronaldo Muñoz. Unvergesslich jedoch bleibt mir die Predigt, die Pedro Casaldáliga beim Eröffnungsgottesdienst gehalten hat. Denn er sagte, dass pastorale Arbeit, wenn sie authentisch sein will, in Lateinamerika drei Schwerpunkte haben müsse, ohne die sie nicht bestehen kann: Option für die Armen, Theologie der Befreiung und Verehrung der lateinamerikanischen Märtyrer. Der 24. März, der Tag des Todes von Oscar Romero, sei ein Gedächtnistag und die Erinnerung daran für alle Teilnehmer des Treffens eine heilige Pflicht. Damit stehe und falle die ganze Pastoral in Südamerika. Man hat sich auf diese Vorgabe in einem feierlichen Versprechen dann festgelegt.

Ich war von allem sehr überrascht. Nichts Vergleichbares habe ich je zuvor gehört. Das Land, aus dem ich komme, hat viele Märtyrer vorzuweisen - besonders in der nationalsozialistischen Zeit. Aber nie hat jemand gesagt, mit ihrer Verehrung stehe und falle die Pastoral. Man erinnert sich an sie von Mal zu Mal, aber einen pastoralen Stellenwert haben sie nicht. Man spricht lieber nicht zu laut von ihnen - schon der Täter wegen, die man nicht allzu sehr beunruhigen möchte. Dass Theologie im Allgemeinen, Befreiung im Besonderen und Theologie der Befreiung speziell die Authentizität kirchlichen Handelns garantieren und verbürgen soll, wird sowieso niemand behaupten. In dem Land, aus dem ich komme, sieht man in der Theologie ein akademisches Fach, in der Befreiung einen politischen Weg und in jeder Theologie der Befreiung den Versuch der Theologie, sich der Politik zu unterwerfen und nicht selber Ort und Prinzip politischer Handlungen zu sein. Kirchliches ist überpolitisch und Politisches kann somit gar nicht kirchlich sein.

Eine Option für die Armen hat vor diesem Hintergrund den Sinn einseitiger Bevorzugung. Sie steht für regionale Verantwortung, aber ist kein Gesamtbegriff der Pastoral. Sie meint karitative Arbeit und soziale Aktivität, kann das Handeln der Kirche als Kirche jedoch nicht charakterisieren. Diese steht über dem Klassengegensatz und muss sich nicht in ihm positionieren.

Für mich, der aus Europa kam, ist es wichtig, den Rang des Treffens selber, den Rahmen, in dem es stattgefunden, wie auch die Tradition, in der es gestanden hat, besonders hervorzuheben. Denn es war eine Zusammenkunft von Bischöfen. Diese jedoch sprachen nicht wie Vorgesetzte über Untergebene, sondern wie Vorgesetzte über Probleme von Menschen, zu denen sie gehörten. Durch ihre Stellung, durch ihr Verhalten, und durch die Lehre der Kirche selber haben sie über ihre regionalen Zuständigkeiten hinaus überregionales Gewicht. Sie sind Väter der universellen Kirche.

Es gibt viele Gründe und sehr viel Recht, diesen Titel, der in der Patristik den Bischöfen der Antike vorbehalten ist, Bischöfen Lateinamerikas heute zu verleihen. Im 4. Jahrhundert heißen besonders die Bischöfe des Konzils von Nicaea „Väter der Kirche". Man spricht vom Konzil der „318 Väter". Für Ephesus und andere Synoden gilt Vergleichbares: „Die Väter sind jene kirchlichen Schriftsteller, die, jeweils zu ihrer Zeit noch an ihren Orten in der Einheit der Gemeinschaft und des Glaubens verharrend, bewährte Lehrer waren."[2]

Auf dem II. Vaticanum, das nach Paul VI. den gleichen Rang wie das Konzil von Nicaea besitzt, waren Bischöfe aus Lateinamerika richtungsweisend. Hélder Câmara stand für eine Kirche, von der Johannes XXIII. zuerst gesprochen hat, die „Kirche der Armen". Dammert (Peru), Fragoso (Brasilien), Mendiherat (Uruguay), Iriarte (Argentinien), McGrath (Panama) gehörten zum Kreis der „kleinen Bischöfe", die mit Berufung auf Charles de Foucauld Dienst und Armut in den Mittelpunkt ihrer Lebensführung stellten.[3]

Sie haben größte Bedeutung für die Gesamtkirche wegen des Konzils, das ja höchsten lehramtlichen Rang besitzt, und seiner Durchführung - im Zeichen jener Probleme vor Ort, die grundlegend für die ganze Kirche sind - im Zeichen von Armut und Befreiung.

## I. Lehrer der universellen Kirche

Kardinal Suenens, Moderator und einer der Architekten des II. Vaticanums, war Hélder Câmara eng verbunden. Er schreibt in seinen Erinnerungen mit dem Titel *Souvenirs et Espérances* von einem Perspektivenwechsel im Aufbau von *Lumen Gentium,* und nennt ihn die „Kopernikanische Revolution" des Konzils.[4] Volk Gottes in den Vorentwürfen waren die Laien im Unterschied zur Hierarchie. Jetzt im endgültigen Text ist Volk Gottes Kirche insgesamt. Sie besteht aus Laien und Hierarchie zusammen. Es gibt in ihr die Gemeinsamkeit der Gläubigen vor aller Unterscheidung in Funktionen und Berufungen auf dem Fundament der Taufe. Diese sind der Gemeinsamkeit nachgeordnet und erfüllen darin ihren Dienst. Das

zweite Kapitel von *Lumen Gentium*, „Über das Volk Gottes", versteht Kirche im umfassenden, nicht im hierarchisch begrenzten Sinn von Über- und Unterordnung.

Nirgendwo hat man dieses Kapitel und seine „Kopernikanische Revolution" mit größerem Nachdruck aufgegriffen und durchgeführt als in Lateinamerika. Die Konferenzen in Medellin und Puebla lassen sich ohne den Perspektivenwechsel gar nicht denken. Ihre Bischöfe sind Lehrer der Kopernikanischen Revolution in der Kirche, Lehrer des Volkes Gottes insgesamt. Denn sie erklären: „Als Hirten mit einer gemeinsamen Verantwortung möchten wir uns mit dem Leben aller unserer Völker verpflichtend verbinden in der angstvollen Suche nach geeigneten Lösungen für ihre vielfachen Probleme. Unsere Sendung ist es, zur ganzheitlichen Entwicklung des Menschen und der Gemeinschaften des Kontinents beizutragen."[5]

Dass man das Amt vom Ganzen der Kirche her bestimmt, das es übersteigt, für dessen transzendenten Anspruch es jedoch unverzichtbar ist, und wirkliche Entwicklungsarbeit leisten muss, ist ureigene Lehre des II. Vaticanums und die Basis aller Pastoral, für die es steht (LG 9).

Die soziale Verfasstheit des menschlichen Lebens ist soziologischer und zugleich theologischer Tatbestand. Die Kirche erfüllt kraft ihrer Sendung einen sozialen Auftrag; denn sie ist in Christus gleichsam das Sakrament, „das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Verbundenheit mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1).

Dieses „messianische Volk" - so nennt sie das Konzil - umfasst zwar nicht alle Menschen tatsächlich, es erscheint oft nur als kleine Herde, aber es bildet unbeschadet seiner Mitgliederzahl am jeweiligen Ort „die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Konzils für das ganze Menschengeschlecht. Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde [...] in alle Welt gesandt" (LG 9).

Da Christus ihr vorsteht und das Haupt der Versammlung ist, die sie verkörpert, das Haupt des neuen Volkes Gottes, haben ihre Mitglieder insgesamt teil an seinen Ämtern. Daher sagt das Konzil von den Laien, dass sie durch die Taufe Christus einverleibt, zum (neuen) Volk Gottes gemacht, „des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes auf ihre Weise teilhaftig" sind und „zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben" (LG 31). Die Kirche ist Reich-Gottes-Gemeinschaft in Christus.

Denn Christus war Mensch unter Menschen um der Menschen willen. Er steht für sie, um sie zu erlösen und zu befreien. Daher die Pastoralkonstitution des Konzils mit ihrer programmatischen Feststellung: „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 ihrem Herzen seinen Widerhall fände." (GS 1) Daher auch die Neubestimmung des Begriffs der Pastoral in diesem Schlüsseldokument des Konzils. Sie beschränkt sich nicht auf die Seelsor-

ge des Priesters am Laien, sondern meint den Dienst der Gesamtkirche, d.h. von Priestern und Laien, an den Menschen der Welt des gegenwärtigen Zeitalters. Daher aber auch die neue Methode der Pastoral, das Sehen, Urteilen und Handeln. Es begründet das neue Verhältnis der Kirche zur Welt im Ganzen.

Die Bischöfe haben diesen Standpunkt auf den Konferenzen von Medellín und Puebla, sowie Santo Domingo und Aparecida zur Geltung gebracht. Sie sind Lehrer der universalen Kirche in einem formalen und inhaltlichen Sinn. Was das Konzil sagt, das sie durchführen, ist Lehre der universellen Kirche. Sie hat in einem formalen Sinn Geltung auf der ganzen Welt und höchsten lehramtlichen Charakter. Ihre Dokumente haben ebenfalls universellen Rang. Sie werden in der ganzen Kirche anerkannt und amtlich verbreitet. Sie sind eine Quelle lehramtlicher Theologie.

Diese Charakterisierung hat aber auch inhaltlich ihren Grund. Die Bischöfe fanden große internationale Aufmerksamkeit und Zustimmung. Sie wenden sich an einen ganzen Kontinent und seine Völker. Sie beschränken sich nicht auf bloß Religiöses, sondern decken die politisch-sozialen Katastrophen auf, die überall herrschen, nennen die Ursachen und klagen die Schuldigen an. Sie machen sich zum Sprachrohr von Menschen, die keine Stimme haben und zeigen, dass politisches Handeln eine geistliche Herausforderung ist und sich geistliches Handeln der politischen Verantwortung nicht entziehen kann. Sie sind daher Lehrer der Durchdringung von Lehre und Leben im Leben und in der Lehre selbst. Soziale Gegebenheiten wie Armut und Reichtum, Macht und Ohnmacht sind kein unschuldiger Naturzustand, sondern eine religiöse Herausforderung. Sie betreffen das Recht auf Leben der Menschen, denen man es bestreitet.

Der Weg zur Bestimmung des wechselseitigen Zusammenhangs von Geistlichem und Weltlichem im gesellschaftlichen Leben ist die Methode des Sehens, Urteilens und Handelns. Sie macht im Sehen die Situation von Menschen zum Thema, gestattet es, dass man sich eine Meinung über die Verantwortlichen bildet und ermöglicht so ein situationsgerechtes Verhalten. Diese Methode wurde programmatisch in der Pastoralkonstitution vorgestellt und in Medellín zielgenau auf Lateinamerika erstmals angewandt. Die Konferenz von Medellín erstrebt auf dem Boden des II. Vaticanums eine neue und intensivere „Präsenz der Kirche in der gegen-

*Der Autor*

*Elmar Klinger, geb. 1938 in Herzogenaurach, Priester der Erzdiözese Bamberg, promoviert zum Dr. theol. in Innsbruck, habilitiert in den Fächern Dogmatik und Dogmengeschichte in Münster, dort Assistent bei Karl Rahner, von 1976–2006 o. Professor der Universität Würzburg in Fundamentaltheologie und vergleichender Religionswissenschaft. Forschungsschwerpunkte sind das II. Vaticanum, die Theologie der Befreiung, die Theologie der Religionen, die Theologie im Feminismus. Leiter des Projekts der Deutschen Forschungsgemeinschaft für eine deutsche Übersetzung der „Loci theologici" von Melchior Cano. Veröffentlichungen u.a.: Armut – Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen (1990); Christologie im Feminismus – Eine Herausforderung der Tradition (2001); Jesus und das Gespräch der Religionen. Das Projekt des Pluralismus (2006); Mich hat an der Theologie immer das Extreme interessiert (im Gespräch mit Rainer Bucher, 2009). Anschrift: Ansbacher Str. 1, D-91074 Herzogenaurach. E-Mail: elmar.klinger@mail.uni-wuerzburg.de.*

wärtigen Umwandlung Lateinamerikas". Denn es gibt zwischen der Kirche und der Lage des Kontinents einen objektiven Zusammenhang. Die zentrale Kategorie seiner theologischen Beschreibung ist das Volk Gottes. Denn es macht die wechselseitige Verbindung der Menschen untereinander und vor Gott - also theologisch - zum Thema.

Volk Gottes ist das zentrale Stichwort der Konferenz von Puebla. Sie befasst sich mit der „Evangelisierung in der Gegenwart und in der Zukunft Lateinamerikas"[6]. Sie erklärt, die Kirche sei fähig, „ihre Realität als Volk Gottes freudig zu bestätigen" (234). Sie nennt die Jugendlichen ein „Volk der Seligpreisungen" (1184) und die Basisgemeinden einen „Ausdruck der besonderen Zuneigung der Kirche zum einfachen Volk" (643). Sie spricht von einer Gemeinschaft der Teilhabe und Mitbeteiligung sowie von „Ämtern ohne Weihe" (804). Die Kirche hat exemplarischen Charakter auf Menschheitsebene.

## II. Lehrer der Option für die Armen

Gott ist der Vater, das Volk Gottes aber die Mutter aller Ekklesiologien.[7] Aus dem Volk nämlich geht Kirche hervor. In ihm kann sie sich bilden. Sie hat Mitglieder und besteht aus Mitgliedern. Sie ist der Ort, an dem sie sich versammeln, um Gemeinschaft in Christus zu sein. Man hat sie daher von ihren Mitgliedern her zu sehen. Sie ist die Kirche ihrer Mitglieder, der Männer und Frauen, der Jugendlichen und Erwachsenen, der Armen und der Reichen, der Indios und der Spanier. Aus dem Perspektivenwechsel des II. Vaticanums ergibt sich eine Schwerpunktverlagerung in der Ekklesiologie selber. Neue Ausdrucksweisen und Kategorien betreten die Bühne: Basiskirche, die Kirche der Armen, der Frauen, der Laien, der Jugendlichen. Sie sind richtungsweisend und eröffnen neue Horizonte. Es wird auf dieser Grundlage möglich, das Fremde in den Blick zu nehmen und das Eigene aus dessen Perspektive zu betrachten. Dies bedeutet in der Kirche, dass man die Einseitigkeit im Verhältnis zwischen Lehrer und Hörer überwindet und die Wechselseitigkeit in deren Verhältnis betont. Wer lehrt, muss hören können und der Hörer die Befähigung erhalten, selber eines Tages Lehrer zu sein. - Im Verhältnis zu den anderen Kirchen besteht nun die Möglichkeit, sie überhaupt Kirche zu nennen; denn sie sind Versammlung des Volkes Gottes in Christus aus ihrer eigenen Tradition. - Das Geschlechterverhältnis erhält auf der neuen kirchlichen Basis eine neue Grundlage. Man kann es von der Frau her denken und nicht nur aus der Sicht des Mannes bestimmen. Damit werden Patriarchalismus und Machismus im Ansatz überwunden.[8] Santo Domingo anerkennt religiöse Auffassungen und kulturelle Tradition der indigenen Völker. Sie leisten mit ihrem Schöpfungsdenken einen wichtigen Beitrag zur Umweltproblematik.

Väter der universellen Kirche sind die Bischöfe der lateinamerikanischen Synoden besonders durch ihre Haltung zu den Armen. Diese Haltung ist exemplarisch, richtungsweisend und epochemachend. Sie hat zu großen Konflikten in der

Kirche selbst geführt und war von internationalen Verwicklungen und ideologischen Auseinandersetzungen auf Weltebene begleitet. Sie ist exemplarisch, weil sie die Armen von ihnen selber her zur Kenntnis nimmt, die Lage wahrnimmt, in der sie sich befinden, sie in einem globalen Zusammenhang sieht, unter soziologischen und theologischen Gesichtspunkten bewertet, und Maßnahmen einleitet, die national und international große Beachtung finden und die Lage verändern.

Diese Option für die Armen wird in Medellín getroffen und gelehrt. Das Kapitel „Armut der Kirche" bescheinigt ihr „Vorrang und Solidarität". Sie bedeutet Vorrang, indem man Initiativen und Studien unterstützt, die die ärmeren, bedürftigeren und aus irgendwelchem Grund ausgeschlossenen Sektoren in den Mittelpunkt der pastoralen Arbeit stellen; die Bischöfe wollen sich „in Einfachheit und aufrichtiger Brüderlichkeit immer mehr den Armen nähern" (137). Sie bedeutet Solidarität, weil sich die Bischöfe darin verpflichten, selber den Weg der Nächstenliebe zu gehen, indem sie sich die Probleme und Kämpfe der Armen zu eigen machen und für sie zu sprechen wissen: „Dies muss sich in der Anklage der Ungerechtigkeit und Unterdrückung konkretisieren, im christlichen Kampf gegen die unerträgliche Situation, die der Arme häufig erleiden muss, in der Bereitschaft zum Dialog mit den für diese Lage verantwortlichen Gruppen, um ihnen ihre Pflichten begreiflich zu machen". Es geht um die menschliche Entwicklung des Armen in der Weise, „dass wir seine persönliche Würde achten und ihn lehren, sich selbst zu helfen". Er soll das eigene Leben in die Hand nehmen können und zu einem Subjekt des menschlichen Zusammenlebens in Kirche und Staat national und international werden.

Vorrang und Solidarität der Kirche mit den Armen macht eine „rationale Strukturierung" der Gesamtpastoral erforderlich. Das Instrument zur Analyse der Situation ist die Soziologie. Sie ermöglicht eine reale Beurteilung von Ursache und Wirkung der Armut sowie der Wege zu ihrer Überwindung.

Das Instrument ihrer kirchlichen Bewertung ist die Theologie. Sie hat das Kirche-Sein der Armen zu betonen, denn Arme sind Volk Gottes in Christus. Sie besitzen den Vorrang einer besonderen Nähe zu Christus, dem Haupt des neuen, des messianischen Volkes. Denn er, obwohl gleichrangig mit Gott, hat die Niedrigkeit auf sich genommen. Er wurde Mensch unter Menschen, ein Menschensohn, wurde gekreuzigt, ein Sklave der Menschen, ein Armer unter den Armen, deshalb über alle Himmel erhöht, ein Befreier von Unterdrückung und Verrat. Sie besitzen auch in seiner Lehre einen Vorrang. Denn er hat ihnen das Reich Gottes verkündet und sie deshalb selig gepriesen. Er ist das Reich in Person, aber auch zugleich und vor allem Person des Reiches. Er unterstellt sich dessen Kriterien und kann deshalb in der Endzeitrede (vgl. Mt 25) sagen: Wer Gefangene besucht, besucht mich. Wer sie befreit, befreit mich. Wer sie missachtet, der missachtet mich.

Armut erhält dadurch einen ganz neuen Stellenwert. Sie ist einerseits materieller Zustand und soziale Befindlichkeit, andererseits aber auch geistliche Herausforderung und dadurch Aufgabe von Kirche selbst. Denn man kann sie auch selber wählen. Wer sich für Arme einsetzt, nimmt Nachteile in Kauf. Er wird selber arm

und von jenen bekämpft, die von der Armut der Armen leben und sich an ihr bereichern. Oscar Romero, andere Bischöfe in Lateinamerika sowie viele Menschen der Kirche haben diese Erfahrung gemacht. Sie wurden verleumdet, des Kommunismus beschuldigt, zu Feinden des Westens erklärt und schließlich umgebracht. Die Option, die sie getroffen haben, ist dennoch und gerade dadurch richtungsweisend. Sie stehen für die universelle Kirche, für die Versammlung des ganzen Volkes Gottes, für eine Kirche, in die die ganze Menschheit berufen ist. Denn sie steht nicht über der Menschheit, sondern gehört zu ihr. Sie ist Teil des Ganzen und leistet in ihm ihren Dienst. Volk-Gottes-Sein ist die übernatürliche Bestimmung der Menschheit selber.
Die Väter der Kirche in Lateinamerika sind mit dieser Einstellung epochemachend. Ihr Einsatz, ihre Lehre, ihre Methode des Umgangs mit Staat und Gesellschaft stehen für das Zweite Vatikanische Konzil.

## III. Lehrer der Befreiung

Armut ist kein Naturzustand. Sie entsteht und hat Gründe. Sie ist ein Ergebnis historischer Entscheidungen. Man verhält sich zu ihr und fragt nach der Verantwortung der an ihr Beteiligten, der Opfer wie der Täter, der Armen, die sich in sie fügen, und der Reichen, die sich an ihr bereichern, und vorhandenes Unrecht nicht abschaffen, sondern vergrößern.
Eine Kirche, die von den Armen sagt, dass sie die Kirche sind, das Volk der Apokalypse, des Magnifikat und der Seligpreisungen, und sie in den Mittelpunkt ihrer Arbeit stellt, erkennt die Zeichen der Zeit, aber hat auch Teil an „ihren Konflikten". Diese betreffen den Staat, der unter sozialen, ethnischen, wirtschaftlichen, nationalen und internationalen Gegensätzen leidet, die eine fast unerschöpfliche Quelle der Gewalt und Gegengewalt bilden. Aber sie betreffen auch die Kirche und besonders ihre Theologen: Wer Opfer verteidigt und Täter anklagt, einen ideologischen Antikommunismus verwirft und die Revolution nicht schlechthin ausschließt, sondern auch Vertreter hat, die sie unterstützen, erweckt den Verdacht, illegal und subversiv zu sein. Die Entkolonialisierung der Dritten Welt und der Ost-West-Gegensatz waren für diese Theologen eine internationale Bühne der Auseinandersetzung, wie sie bis dahin keine Theologie besaß. Sie fand ein Echo auf der ganzen Welt. Zugleich aber hat man sie verfolgt, verleumdet und ihre Vertreter umgebracht. Dass sie Anschuldigungen widerlegten, war ohne Belang. Dass sie einen unersetzlichen Beitrag leisten zum sozio-politischen Dialog, wurde nicht gewürdigt.
Garant der Legitimität einer Kirche der Armen ist jedoch der Papst selbst. Johannes XXIII. war der Erfinder des Namens. Alle Päpste stehen hinter dem Konzil. Paul VI. ließ öffentlich erklären, „dass die, die in solchen Gebieten arbeiteten [wie Pedro Casaldáliga] wahre Helden seien und dass an den Bischof von São Felix rühren soviel bedeute, wie an ihn selbst, den Papst, zu rühren"[9].
Dieser Akt der Solidarität war für den Betroffenen lebensrettend und ist institu-

tionell auch gar nicht zu überschätzen. Denn Theologie der Armen, auf die sich die Väter einer Kirche der Armen beziehen, hinter die sie sich stellen und die sie auch selbst vertreten, erschöpft sich nicht im Hinweis auf Personen, die sie verteidigt; sie befasst sich mit der Lage, in der sie sich befinden, und dem gesellschaftlichen Wandel, der gefordert und durchgesetzt werden muss, um Personen vor der Gewalt, die ihnen angetan wird, zu schützen. Sie ist Theologie der Befreiung.

Wie Armut, Versammlung, Gemeinschaft, Volk, Reich, Kirche, Hierarchie hat auch Befreiung einen politischen und theologischen Sinn. Sie meint politisch die Überwindung von Abhängigkeit durch Selbstbestimmung. Wer diesen Weg geht, verändert die Lage. Er hört auf, bloßes Objekt von Interessen fremder Mächte zu sein, übernimmt Eigenverantwortung und wird zum Subjekt der eigenen Geschichte.

In der Theologie beschränkt sich Befreiung nicht auf den Wandel der äußeren Verhältnisse, sondern meint den Gesamtvorgang, das Wovonher und Woraufhin, den Wandel vom Schlechten zum Guten, vom Tod zum Leben, vom Hass zur Liebe, von der Unterdrückung zur Freiheit. Der Inbegriff alles Woraufhin des Vorgangs der Befreiung in der Theologie ist die Erlösung. Beide Ausdrücke werden oft synonym verwendet und sind untrennbar miteinander verbunden. Daher der Begriff einer „ganzheitlichen Befreiung". Sie meint Befreiung, die erlöst. Vor der Fehleinschätzung des jeweiligen Vorgangs im Sinn ideologischer Agitation hat man sich daher zu schützen.

Erlösung befreit immer.[10] Denn sie verwandelt Hass in Liebe, macht aus der Unterdrückung Freiheit und weckt Tote zum Leben auf. Sie geschieht innergeschichtlich und ereignet sich vor Ort. Sie meint Heil und macht es erfahrbar. Befreiung von der Armut hat erlösenden Charakter. Sie ist eine Tat der Erlösung von Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Daher lobt Johannes Paul II. die Theologie der Befreiung und sagt, dass sie wichtig und notwendig sei. Puebla spricht von „Befreiung in Christus" (480). Theologie steht für Menschen, die in Armut leben. Sie ist daher Theologie der Befreiung oder keine Theologie.

[1] Zu diesem Besuch vgl. auch Elmar Klinger, *Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990 (Spanisch: *Pobreza, un desafio de dios. La fe del concilio y la liberación del hombre*, San José de Costa Rica 1995.

[2] LThK 6, Freiburg 1961, 273.

[3] Luigi Bettazzi, *Die Gruppe der kleinen Bischöfe*, in: Elmar Klinger/Willi Knecht/Ottmar Fuchs (Hg.), Die globale Verantwortung, Würzburg 2001, 14-22.

[4] Vgl. Léon-Joseph Suenens, *Souvenirs et Espérances*, Paris 1991, 114.

[5] Adveniat, *Dokumente von Medellin*, Essen 1968, 8. Nach dieser Ausgabe wird im Text zitiert.

[6] Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Evangelisierung in der Gegenwart und in der Zukunft Lateinamerikas*, Bonn 1979. Nach dieser Ausgabe wird im Text zitiert.

[7] Vgl. dazu auch Hildegund Keul/Hans-Joachim Sander (Hg.), *Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung* (FS E. Klinger), Würzburg 1998; sowie Thomas Franz/Hanjo Sauer (Hg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Würzburg 2006.

[8] Zum Geschlechterverhältnis auf der neuen Grundlage vgl. Elmar Klinger, *Christologie im Feminismus*, Regensburg 2001.

[9] Vgl. Nicolás Castellanos, *Pedro solidarisch*, in: Maximino Cerezo/José María Concepcion/Eduardo Lallana (Hg.), *Pedro Casaldáliga. Seine Freunde zu seinem 80. Geburtstag*, Wien 2008, 196.

[10] Vgl. Elmar Klinger, Art. *Befreiungstheologie*, in: Brockhaus-Enzyklopädie, Bd. 3, Leipzig 2006, 478-483.

concilium
Theologisches Forum

# Amazonien 2009: Das 12. Interkirchliche Treffen der Basisgemeinden

Silvia Scatena

*„Einfache Leute, die an unbedeutenden Orten kleine Dinge tun, können außergewöhnliche Dinge vollbringen."*

Mit diesem afrikanischen Sprichwort, das beim Eröffnungsgottesdienst von Dom Moacyr Grechi, dem Erzbischof von Porto Velho im Bundesstaat Rondônia, immer wieder zitiert wurde, begann am 21. Juli 2009 das 12. Interkirchliche Treffen der Kirchlichen Basisgemeinden Brasiliens (CEBs). Es stand unter dem Motto *Do Ventre da Terra o grito que vem da Amazonia* („Aus dem Leib der Erde ertönt der Schrei Amazoniens"). Teilgenommen haben an dem Treffen mehr als dreitausend Delegierte aus fast allen 272 Diözesen des Landes, die in 17 Regionaltreffen der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) zusammengearbeitet hatten, ferner 94 Vertreter der indigenen Bevölkerungsgruppen, 61 Vertreter anderer lateinamerikanischer Länder, etwa 90 Assistenten und 53 Bischöfe, unter ihnen der Präsident und der Vizepräsident der Bischofskonferenz.[1]

In der nun mehr als dreißigjährigen Geschichte der Kirchlichen Basisgemeinden Brasiliens - vom ersten Treffen, das 1975 von Dom Luis Fernandes und Eduardo Hoornaert organisiert worden war und unter strenger Überwachung durch das Militärregime stattgefunden hatte, bis zum 11. Treffen, das im Juli 2005[2] in Minas Gerais stattgefunden hatte - bot das Treffen vom 21. bis zum 25. Juli 2009

deutlich erkennbar zwei neue Elemente: Gastgeberin war die Kirche Amazoniens mit etwas mehr als 500 Pfarreien, die sich ein Netz von etwa 10.000 Basisgemeinden geschaffen haben; und das Treffen fand statt in dem neuen kirchlichen Kontext, der 2007 in Aparecida vom kontinentalen Bischofsrat (CELAM) eröffnet worden war. Wenn die nationalen Treffen der Kirchlichen Basisgemeinden Brasiliens schon immer etwas vom gesamtkirchlichen Klima hatten spüren lassen und auch immer von der charakteristischen Wirklichkeit der gastgebenden Ortskirchen geprägt waren, so haben Ort und Zeitpunkt des 12. Interkirchlichen Treffens dieses zu einer Begegnung eigener Art auf dem Weg der brasilianischen Basisgemeinden gemacht.

„Einberufen vom Heiligen Geist und von der Schwesterkirche von Porto Velho" - so heißt es in dem an die Gemeinden gerichteten *Abschließenden Brief*[3] - haben die Delegierten der Basisgemeinden, nachdem sie nach langen und ermüdenden Autobusreisen aus allen Staaten Brasiliens in Rondônia angekommen waren, einige Tage lang die Erfahrung gemacht, einzutauchen in die multiethnische, multikulturelle und multireligiöse Wirklichkeit eines Amazonien, das schon immer als eine Kolonie betrachtet wurde, die man ausplündern konnte und in der man immer mehr daran ging, große Projekte der Ausbeutung seiner Mineralien und seiner hydroelektrischen Ressourcen und der damit verbundenen wilden Urbanisierung zu entwickeln. Dies sind Phänomene, die noch verschärft wurden: vor allem durch die Massenmigration in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts (die man fast eine Zwangsmigration nennen könnte), durch die vom Militärregime geschaffene Aufsichtsbehörde für die Entwicklung Amazoniens (*Superentêndencia do Desenvolvimiento da Amazonia*). Dies hat dazu geführt, dass es in wenigen Städten - besonders in Belém und Manaus - zu einer Konzentration von 70 Prozent der ca. 25 Millionen Einwohner eines Gebietes gekommen ist, das 59 Prozent des nationalen Territoriums Brasiliens und 40 Prozent des Territoriums von ganz Lateinamerika entspricht.[4] Sie haben außerdem die Erfahrung gemacht, gastlich aufgenommen zu werden von einer Kirche mit „amazonischem Antlitz", die seit dem Treffen von Santarém im Jahre 1972 - dem „amazonischen Medellín" - in den Basisgemeinden immer das wesentliche und unverzichtbare Instrument der pastoralen und evangelisatorischen Aktivierung gesehen hat; von einer Kirche, die in den Jahren blutiger Konflikte um den Landbesitz in vielen Fällen zur Wiege einer unabhängigen und mutigen ländlichen Gewerkschaftsbewegung geworden ist und deren Unterstützung des Kampfes gegen die illegale Besetzung von Ländereien in Gemeineigentum (*grilagem*) und gegen die Konzentration des Eigentums in den Händen weniger viele Ordensleute (wie Ezechiele Ramin, Edimo Tavares, Dorothy Stang) das Leben gekostet hat; einer Kirche schließlich, die bei der Anprangerung der Umweltzerstörung und im Widerstand gegen ein Entwicklungsmodell, das die Ausweitung der extensiven Viehzucht, der Monokulturen und des „Agrobusiness" der Verbrennung von Biomasse privilegiert, seit den neunziger Jahren immer in vorderster Frontlinie stand. Schon in dem 1997 veröffentlichten Dokument *A Igreja se faz carne e arma sua tenda na Amazônia* („Die Kirche inkarniert sich und

schlägt ihr Zelt auf in Amazonien") haben die Bischöfe der Region die Wirklichkeit einer armen, missionarischen und auf Teilhabe zielenden Kirche (§ 24) aufs engste verbunden mit dem Engagement für die Bewahrung der Schöpfung (§ 37) und der Anprangerung der vielen Arten des Angriffs auf das biologische Gemeinwesen (§ 38), und sie haben die Verbindung zwischen der Verteidigung der sozialen Gerechtigkeit und der Bewahrung der Natur unterstrichen und einige andere Aspekte einer ökologischen Spiritualität skizziert.[5]

Diese Ausrichtung und dieses Engagement für eine „ökologische Bekehrung" der Kirche der Region hat Widerhall und nationale Bedeutung erlangt mit der im Jahre 2002 erfolgten Bildung der Bischöflichen Kommission für Amazonien, mit dem im darauffolgenden Jahr beschlossenen Projekt der Brasilianischen Bischofskonferenz *A Missão da Igreja na Amazônia* („Die Sendung der Kirche in Amazonien"), dem *Mutirão pela Amazônia* (dem „Aufruf zur freiwilligen und unentgeltlichen Zusammenarbeit für Amazonien") und der 2007 eröffneten Kampagne *Vida e Missão neste chão* („Leben und Sendung in diesem Land") für Geschwisterlichkeit in der brasilianischen Kirche. Bei all diesen Initiativen war Dom Moacyr Grechi zweifellos einer der wichtigsten und hartnäckigsten Protagonisten, und mehr als in anderen Fällen hat er als gastgebender Bischof des Treffens der Basisgemeinden einen wichtigen Beitrag bei dessen Vorbereitung und Durchführung geleistet. Mehr als fünfundzwanzig Jahre war er Bischof von Rio Branco im Bundesstaat Acre gewesen, wo in den siebziger Jahren unter den *siringueiros*, den in der Kautschukgewinnung tätigen Arbeitern, die ersten Basisgemeinden Amazoniens[6] entstanden waren. Dann wurde er 1998 Bischof von Porto Velho und erster Präsident der Kommission für Landpastoral (CPT), Delegierter der Brasilianischen Bischofskonferenz in Aparecida, und dies alles ungeachtet seiner gesundheitlichen Probleme aufgrund von zwei Autounfällen, von denen einer durch ein Attentat verursacht worden war. Dom Moacyr war überzeugt, dass seine Ortskirche - mit ihren in fast 600 Basisgemeinden gegliederten 24 Pfarreien - fähig sei, an einem schwer zugänglichen Ort Gastgeber für ein kirchliches Ereignis zu sein, das dann 3000 bis 4000 Teilnehmer mobilisierte, und er verstand es zu gewährleisten, dass angesichts der sich aufdrängenden ökologischen Probleme einige der ursprünglichsten Merkmale der Erfahrung der Basisgemeinden nicht aus dem Blick verloren wurden: dass sie vor allem kleine Glaubensgemeinschaften sind - wie er etwa auch bei der Auslegung der als Lesungstext für die Liturgiefeier ausgewählten Stellen aus

*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). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Die Bischofssynode im Oktober 2008" in Heft 3/2008. Anschrift: San Vitale 114, 40125 Bologna, Italien. E-Mail: scatena.silvia @unimore.it.*

Offb 22,1-7 betonte -, die durch das Wirken des Heiligen Geistes „das Evangelium ernst nehmen, die Liebe und die Solidarität üben und niemanden ausschließen, sondern die Kleinsten bevorzugen; die sich nähren mit dem lebendigen Wasser des Wortes Gottes, der Eucharistie, des Gebetes und des gemeinsamen Lebens".

Dass Dom Moacyr die zentrale Bedeutung der Eucharistie im Leben der Basisgemeinden - womit er sich vor allem in seiner Homilie beim Schlussgottesdienst befasste, in der er die Tageslesung aus dem Johannesevangelium (6,1-15) auslegte - so stark betonte, hat wieder einmal bewusst gemacht, wie dringlich die Ämterfrage in einer Kirche wie der im Amazonasgebiet ist, in der die übergroße Mehrheit der Gemeinden aufgrund des Mangels an ordinierten Amtsträgern tatsächlich keinen Zugang zur Eucharistiefeier hat und in der der Anteil der von Laien und vor allem von Frauen geleiteten Sonntagsgottesdienste mehr als 75 Prozent des Anteils dieser Gottesdienstform in ganz Brasilien ausmacht. Der Ort, an dem das 12. Interkirchliche Treffen stattfand, hat in erster Linie dazu geführt, dass die Gesamtheit der Basisgemeinden sich zum gesellschaftlich-umweltpolitischen Engagement verpflichtet hat, nachdem das ökologische Paradigma endgültig in das Denken einer maßgeblichen Richtung der Befreiungstheologie Eingang gefunden hatte. In diesem Sinne bezeichnend ist, dass Leonardo Boff wieder in die Gruppe der für die Bezeugung der Geschichte der Basisgemeinden zuständigen Assistenten „zurückgekehrt" war. Die gelebte Wirklichkeit der von den Basisgemeinden geprägten Kirche, die in Amazonien mehr als 3000 Delegierte empfangen hatte, hat aber auch, wenngleich nicht auf direkte Weise, gezeigt, wie dringlich es ist, wieder einmal die entscheidende Frage der Laienämter zu bedenken, die für das Überleben der Kirche in Brasilien von Jahr zu Jahr dringlicher wird.[7]

Das Thema einer Aufwertung der Ämterfrage für die Dynamik der ganzen Kirche - und damit auch das Verständnis von „Mission" und von „missionarischer Kirche", zwei Schlüsselbegriffen der Beschlüsse von Aparecida - wird für die nächsten Jahre in Brasilien und in ganz Lateinamerika vermutlich die Rolle der großen theologisch-pastoralen Herausforderung spielen. Dies ist eine Herausforderung, bei der - wenn man auf das ehrgeizige Ziel der achtziger Jahre verzichtet, zu einem „neuen Modell für das Sein der ganzen Kirche"[8] zu werden und wenn man die Realität des interkirchlichen Pluralismus akzeptiert - die Basisgemeinden die entscheidende Rolle spielen werden. Es scheint, dass diese Sicht sich auch in verschiedenen Kreisen des brasilianischen Episkopats durchsetzt, die schon vor dem Treffen in Aparecida die Gesamtkonferenz der lateinamerikanischen Bischöfe eingeladen hatten, „mutig von Neuem einige wesentliche Anliegen der Basisgemeinden zu bekräftigen, um diese zu stärken und zu ermutigen"[9].

Die Zusammenfassung der Beiträge der Kirche Brasiliens zur Vorbereitung dieser kontinentalen Versammlung sah bezeichnenderweise in den Basisgemeinden „eine neue Weise, Kirche zu sein, und ein vorrangiges Instrument der Verbindung zwischen Glauben und Leben" und ebenso „einen wichtigen Faktor für die Verlebendigung der Kirche im Hinblick [...] auf ihr Wesen als Gemeinschaft"[10]. In den

von ihr eingesandten Antworten auf das Einladungsschreiben zur Versammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) hatte die Brasilianische Bischofskonferenz nicht verfehlt zu betonen, es bedürfe eines Überdenkens der Ämterstruktur in der Kirche, um „die große Wunde" zu heilen, die darin bestehe, dass es der großen Mehrheit der Gemeinden Brasiliens unmöglich sei, an der Eucharistie teilzunehmen, sodass sie der wichtigsten Dimension ihres Kircheseins beraubt seien.[11] In neuester Zeit hat eine Auswertung der langjährigen Erfahrung der Basisgemeinden in vielen Regionen Brasiliens auch in den *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil 2008-2010* (§ 155 und § 158), im nationalen Projekt der Evangelisierung der Brasilianischen Bischofskonferenz, *O Brasil na missão continental. „Alegria de ser discípulo missionário"*, Aufnahme gefunden. Dieses Projekt wurde inspiriert durch die Konferenz von Aparecida und wurde im Mai 2009 veröffentlicht von der Generalversammlung der brasilianischen Bischöfe, die in die konkreten Vorschläge, die den Regionalversammlungen und den Diözesen vorgelegt wurden, auch den Hinweis einfügte, dies geschehe „in Übereinstimmung mit dem 12. Interkirchlichen Treffen der Basisgemeinden" in Porto Velho.

Wenn auch nur unter vielen Vorbehalten und ungeachtet der bekannten Änderungen, die in den offiziellen Text der Beschlüsse von Aparecida vor allem hinsichtlich der Basisgemeinden in ihrer von der Versammlung abgestimmten Endfassung eingefügt worden waren, haben die Teilnehmer des 12. Interkirchlichen Treffens in Porto Velho einmütig festgestellt, dass es hinsichtlich der Basisgemeinden in Brasilien Signale eines Klimawechsels gibt. Nach der Phase, in der nicht nur ihre wichtige Rolle, sondern ihre bloße Existenz stark in Frage gestellt worden war - in das Schlussdokument der Synode für Amerika von 1997 konnte kein Hinweis auf die Basisgemeinden eingefügt werden -, hat es den Anschein, dass die V. Konferenz des Lateinamerikanischen Bischofsrates der Anerkennung der Basisgemeinden als einer Gestaltung des Weges der Kirche ein wenig neues Leben eingehaucht hat, dass ihnen von neuem Raum gegeben wird. Diesen Raum haben die Basisgemeinden Nordbrasiliens als der Region, in der die Evangelisierung mehr Energie braucht, aber auch über mehr Kreativität verfügt, mit einer solchen Reife zu nutzen verstanden, dass auch die in Porto Velho anwesenden Bischöfe dies nicht übersehen konnten. In diesem Sinne bezeichnend schien besonders der Beschluss, dem Ständigen Rat der Brasilianischen Bischofskonferenz vorzuschlagen, das Thema Basisgemeinden auf die Tagesordnung der nächsten Generalversammlung der nationalen Bischofskonferenz zu setzen. „Dies ist ein Augenblick der Gnade für die gesamte Kirche Brasiliens", vermerkte der Präsident der Brasilianischen Bischofskonferenz, Dom Geraldo Lyrio Rocha, „und nicht nur für die Basisgemeinden. Die Anwesenheit der Präsidentschaft der Bischofskonferenz beim Interkirchlichen Treffen bezeugt, welch lebendiges Interesse wir derzeit in der Bischofskonferenz hinsichtlich der Basisgemeinden haben."[12]

Zusammen mit der in Aparecida ausgesprochenen Anerkennung, die in Brasilien den Basisgemeinden insgesamt wieder das Bewusstsein vermittelt hat, nicht

mehr gegen den Strom zu schwimmen, hat zu der positiven Bilanz des Treffens in Porto Velho offensichtlich auch die hohe Qualität der Liturgiefeiern beigetragen, die zusammen mit dezentral veranstalteten und von „Regionalgruppen" vorbereiteten Gebetszeiten in „Miniplenartreffen" dem Tagesverlauf des Treffens einen schon bewährten Rhythmus verliehen haben. Wenn auch die Liturgiefeiern bei den Interkirchlichen Treffen immer mehr eine zentrale Stellung gewonnen haben - vom 6. Nationalen Treffen 1986 in Goiás an haben die Liturgiefeiern immer erheblichen Raum eingenommen -, so konnte doch nicht immer ein angemessenes liturgisches Bewusstsein wahrgenommen werden, das einen übertriebenen Rückgriff auf symbolische Elemente vermieden hätte.[13] Das Treffen von Porto Velho hat in diesem Sinne in stärkerem Maße eine neue Aufmerksamkeit geweckt für die liturgischen Zeiten der Interkirchlichen Treffen und für die Wiedergewinnung des eigentlichen Gebetscharakters. Sehr dazu beigetragen hat die Bildungsarbeit des „Celebra"-Netzes, einer Art von „Liturgie-Basisgemeinden", entstanden im Jahre 1995 zur liturgischen Animation der Gemeinschaften und zur Unterstützung der örtlichen Liturgie-Arbeitskreise in ihrer Vorbereitung auf die Feiern des Interkirchlichen Treffens.[14] Die Liturgiefeiern des 12. Interkirchlichen Treffens haben insbesondere das konkrete Beispiel einer inkulturierten Liturgie geboten, die angereichert wurde durch wohldosierte Worte und Zeichen, die geeignet waren, die tiefe Verbindung zwischen dem Paschamysterium und den Notschreien Amazoniens, der Erde und der gesamten Schöpfung zum Ausdruck zu bringen.[15]

Geeignet, in den Teilnehmern des Treffens durch die gelungene Verschmelzung der liturgischen Ausdrucksmittel mit der kräftigen Bejahung des Engagements für die Bewahrung der Umwelt einen bleibenden Eindruck zu hinterlassen, waren vor allem der Eröffnungsgottesdienst - der am Abend des 1. Juli auf dem Gelände neben der Eisenbahnlinie von Madeira nach Mamoré stattfand und die Indigenen und Wanderarbeiter des Nordostens an die harten Arbeitsbedingungen in den Jahren der intensiven Kautschukproduktion erinnerte - und der Bußgottesdienst im Gedenken an all die Aggressionen gegen die Natur und die Bevölkerungsgruppen der Region, der am nächsten Tag an dem Ort stattfand, an dem der Madeira-Fluss zum Bau des Wasserkraftwerks umgeleitet worden ist. Von der Auswahl der biblischen Lesungstexte und der Gesänge bis hin zu den Gebeten und zur Gestaltung der Örtlichkeiten kam es zur Suche nach einer Liturgie, die geeignet ist, das neue Bewusstsein der Basisgemeinden für die Notwendigkeit eines veränderten Verhaltens zur Schöpfung als Quelle einer Spiritualität zum Ausdruck zu bringen, die auch die Notschreie der Erde und das Engagement für den Widerstand gegen die vielen Formen der Aggression als Teil des Paschamysteriums und der Gegenwart des Heiligen Geistes betrachtet.

[1] Für diese und andere Daten verweise ich auf die Websites des 12. Interkirchlichen Treffens (www. cebs12.org.br) und der CNBB (www.cnbb.org.br).

[2] Zum Entstehen des ersten Interkirchlichen Treffens der CEBs vgl. besonders das Interview mit Dom Luis Fernandes in William Cesar de Andrade (Hg.), *O código genético das CEBs*, São

Leopoldo/RS 2005, 168-193; Sérgio Ricardo Coutinho/ William Cesar de Andrade, *Caminhando na praia: nascimento dos Intereclesiais: história oral de Eduardo Hoornaert*, in: Memória e Caminhada 8 (2005), 7-28.

[3] Der Text ist verfügbar auf der Website der CNBB.

[4] Vgl. besonders den Beitrag von Jean Hébette, *Opções politicas e econômicas na Amazônia*, in: Ecologia e missão, São Paulo 2008, 43-66.

[5] Vgl. Raimundo Possidônio, *As CEBs: uma Igreja com rosto amazônico*, in: Ecologia e missão, aaO., 81-92.

[6] „Es war das Volk von Acre, das mich lehrte, Christ zu sein, Bischof zu sein, mich für die gerechte Sache einzusetzen", hatte er in einer Schrift des Jahres 2008 bezeugt. Für weitere Hinweise zur Geschichte der CEBs und zur V. Konferenz des CELAM in Aparecida verweise ich auf die Stellungnahme von Dom Moacyr Grechi und Dom Antonio Possamai, *A Amazônia, as Cebs e a V Conferencia de Aparecida*, verfasst anlässlich des von der Kommission für die Laienschaft der CNBB vom 23. bis 25. Januar 2007 veranstalteten Seminars *Meio ambiente amazônico e as comunidades eclesiais de base*. Die Materialien dieses Seminars und die Dokumentation im Allgemeinen bezüglich der Geschichte der Interkirchlichen Treffen der CEBs in Brasilien sind einsehbar beim Centro de Documentação das Comunidades Eclesiais de Base, das seinen Sitz in der Katholischen Universität Brasiliens hat und innerhalb des Forschungs- und Dokumentationsprogramms der Basisgemeinden (*Programa de Pesquisa e Documentação das Comunidades Eclesiais de Base*) gefördert wird.

[7] Mit diesem Punkt haben sich befasst Benedito Ferrari, Nationalassistent der CEBs, in einem Interview (Text siehe www.cebsuai.org/content/view/2054/50: *Desafios das CEBs que não podem ser adiados*) und José Oscar Beozzo in einem Beitrag (Text siehe www.ihu.unisinos.br: *O retrato de um Brasil diferente*).

[8] Dazu besonders Faustino Couto Teixeira, *Os encontros intereclesiais de Cebs no Brasil*, São Paulo 1996, 75f.

[9] Vgl. *Síntese das contribuições da Igreja no Brasil à Conferência de Aparecida*, III, 5.2 c.

[10] Vgl. ebd. I, 3.5, *O protagonismo dos leigos e leigas*, besonders Punkt d, in dem u.a. vermerkt wird, dass „der Zugang von Frauen zum ordinierten Amt etwas ist, das ihnen geschuldet, aber noch nicht eingelöst ist" (*„O acesso das mulheres ao ministério ordenado é uma dívida pendente"*), und III, 3 zum Thema *„Eucaristia e comunidade"*, hier besonders Punkt b.

[12] Für den Text des Interviews verweise ich auf die Website des 12. Interkirchlichen Treffens: www.cebs12.org.br.

[13] In diesem Sinne besonders Marcelo de Barros Souza, *Quando Celbração e Vida se Confundem. A liturgia no 7º encontro interclesial das CEBs*, in: Rivista Eclesiastica Brasileira 195 (September 1989), 535-545; Ione Buyst, *Teologia e liturgia na perspectiva da América Latina. Avanços e desafios*, in: Clair Favreto/Ivanir Antonio Rampon (Hg.), Eu sou aquele que sou. Uma homagem aos 25 anos do Instituto de Teologia e Pastoral, Passo Fundo 2008, 38-76.

[14] Siehe „Celebra", *Carta de Princípios*, Goiânia 2005.

[15] Zu den Liturgiefeiern des Interkirchlichen Treffens in Porto Velho vgl. besonders den Beitrag der Equipe de liturgia: *Do ventre de terra, o grito que vem da Amazônia!*, in: Revista de Liturgia 215 (September/Oktober 2009), 4-8.

Aus dem Italienischen (und Portugiesischen) übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Papst Benedikts XVI. Enzyklika „*Caritas in veritate*"

Michael J. Schuck

Seit 1740, als Papst Benedikt XIV. die eingeschlafene Kunst, Enzykliken zu schreiben, zu neuem Leben erweckte, haben die darauffolgenden 18 Päpste diese Art kirchlicher Verlautbarung dazu benutzt, eine positive römisch-katholische Sozialethik zu entwickeln und gleichzeitig die eng miteinander verknüpften Exzesse des modernen Liberalismus und sozialen Kollektivismus zurückzuweisen. Die Enzyklika Papst Benedikts XVI. *Caritas in veritate* behält dieses formale Schema bei und verbindet damit konstruktive Einsichten mit einer aktualisierten scharfen Kritik an den beiden Grundübeln der Gesellschaft.

Anstatt eines Überblicks, was an den moralischen Grundsatzaussagen und den Vorwürfen alt und was daran neu ist, möchte die nachfolgende Erörterung zwei verhältnismäßig unscheinbare Ideen hervorheben, die im Schreiben des Papstes neu sind und die beide zusammen ein wichtiges Anliegen zur Sprache bringen, das in der päpstlichen Soziallehre seit Langem gefehlt hat. Die beiden Ideen, um die es geht, sind die „universelle Weite" und die „Seele". Und die Besorgnis, die sie aufkommen lassen, bezieht sich auf das Verhältnis von katholischer Soziallehre zur Glaubensentwicklung erwachsener Menschen.

Bevor wir uns diesem Fragenkomplex zuwenden, müssen wir den theologischen Rahmen, in den Papst Benedikt die Gedanken seiner Enzyklika stellt, einmal näher in Augenschein nehmen. Dieser theologische Rahmen, der sich von dem aller anderen Sozialenzykliken unterscheidet, ist beeindruckend und derart, dass er die zwei hier erörterten neuen Ideen hervortreten lässt.

## Theologisches Grundkonzept

Die Enzyklika *Caritas in veritate* beginnt mit der wohl dichtesten Einleitung in der Geschichte der Enzykliken, einer gedrängten Zusammenstellung christlicher Ansprüche, die für angeblich disparate theologische Richtungen stehen. Hineinverflochten in Beschreibungen eines *überzeitlichen* Gottes, der der Schöpfer der Welt ist und für jeden Menschen einen Lebensplan entwirft, finden sich Hinweise auf einen Gott der *Geschichte,* der hinter dem „Engagement" der Menschheit in der Welt als „Antrieb" wirkt und jedem Menschen auf seiner „Suche" nach Erfüllung als Partner zur Seite steht. Wenn wir genau hinsehen, laufen diese unterschiedlichen Theologien von Gott in der tiefgehenden Meditation Benedikts XVI. über Wahrheit und Liebe zusammen. In der Tat liefert uns diese Bewegung

von der „Unterscheidung" hin zur „Konvergenz", modellhaft dargestellt in der Beziehung zwischen Wahrheit und Liebe, den Schlüssel zum Grundkonzept Benedikts XVI., mit dem er uns nicht nur das Wesen Gottes, sondern auch einen umfassenden Ansatz für die katholische Sozialethik vorstellt.

Schon im zweiten Abschnitt der Einleitung signalisiert der Papst, wie dieser gedankliche Rahmen von Unterscheidung und Konvergenz in seinen Überlegungen zum Tragen kommt. Er tut dies mit einem Kommentar zum Titel seiner Enzyklika. Indem er diese mit den Worten „Liebe in der Wahrheit" überschreibt, kehrt der Papst die biblische Wortfolge bei Epheser 4,15 um, wo es heißt: „Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten" („Wahrheit in der Liebe"). Dabei nimmt er eine Unterscheidung vor. Die Originalformulierung - *veritas in caritate* - warnt mit Recht vor einer Unterbewertung der Liebe, die für das Handeln des Menschen im „gesellschaftlichen, rechtlichen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Bereich [...] leicht als unerheblich erklärt wird". Die umgekehrte Wortfolge - *caritas in veritate* - warnt ebenfalls mit Recht vor etwas Anderem: vor den Möglichkeiten, in denen eine oberflächliche Emotionalisierung und Sentimentalisierung die Liebe entstellen und ihres Sinnes entleeren können.

Mit der so klargestellten Unterscheidung stellt der Papst zugleich die Konvergenz fest: „Die Wahrheit muss in der ‚Ökonomie' der Liebe gesucht, gefunden und ausgedrückt werden, aber die Liebe muss ihrerseits im Licht der Wahrheit verstanden, bestätigt und praktiziert werden." Daher „ist es notwendig, die Liebe und die Wahrheit nicht nur in der vom Heiligen Paulus angegebenen Richtung [...] miteinander zu verbinden, sondern auch in der entgegengesetzten und komplementären von ‚caritas in veritate'." (Nr. 2)

Das theologische Grundkonzept des Papstes von Unterscheidung und Konvergenz ist in der Literatur der Sozialenzykliken ohne Parallele. Mit der Beziehung zwischen Wahrheit und Liebe als Modell wird man aufgefordert, der Wirklichkeit so zu begegnen, dass man zuerst die berechtigten Unterschiede zwischen den zu prüfenden Gegenständen (in der Wahrheit) feststellt und dann (in der Liebe) ihre angemessene Konvergenz in die Tat umsetzt. Menschen, die in ihrem Leben nach Gerechtigkeit streben, legt dieser theologische Rahmen des Papstes nahe, in ihrem sozialen Handeln sorgfältiges Nachdenken mit kreativem Engagement zu verbinden. Wenn das so ist, dann erklärt das vielleicht den Neuheitscharakter der päpstlichen Erörterungen über die universelle Weite und die Seele in der Literatur der Sozialenzykliken.

## Universelle Weite

In *Caritas in veritate* bezieht sich der Papst dreimal auf den Ausdruck „universelle Weite"*. Auch wenn dieser Terminus jedes Mal in einem besonderen Kontext erscheint, so tritt doch stets ein einheitlicher Sinn hervor, der deutlich macht, was diese neue Idee in das katholische soziale Denken einbringt.

Die erste Stelle, wo auf eine „universelle Weite" Bezug genommen wird, findet sich am Ende der Erörterung des Papstes, wo er hervorhebt, wie wichtig die Wahrheit sei, um unser Verständnis von Liebe aus den Griff von Sentimentalität und Emotionalität zu befreien. Der Papst schließt mit der Beobachtung, dass die Wahrheit die Liebe auch vom Fideismus befreit, einer Verengung des Glaubens, „der ihr die menschliche und universelle Weite nimmt". Die „Weite", auf die der Papst hier anspielt, ist die Zivilgesellschaft, jener Ort, wo Christen die „öffentliche Dimension des Glaubens" zwangsläufig zum Ausdruck bringen (Nr. 3).

An späterer Stelle in seiner Enzyklika kehrt der Papst zur Beziehung zwischen Zivilgesellschaft und Fideismus zurück und unterscheidet zwischen einer fideistischen und nicht-fideistischen Religion sowie zwischen fideistischen und nicht-fideistischen Formen der „politischen Vernunft" (Nr. 56). Der Papst macht diese Unterscheidungen, indem er sein formales Schema konsequent beibehält und leitet daraus eine Konvergenz ab, die hier in zwei Warnungen erscheint, die er ausspricht. Die erste bezieht sich auf den religiösen Gebrauch der politischen Vernunft, „die sich nicht für allmächtig halten darf", sondern „stets der Reinigung durch den [nicht fideistischen] Glauben" bedarf. In seiner zweiten Warnung erklärt er: „Die Religion bedarf ihrerseits stets der Reinigung durch die [nicht fideistische] Vernunft, um ihr echtes menschliches [öffentliches, nicht fideistisches] Antlitz zu zeigen."(56)

Ein zweites Mal benutzt der Papst den Ausdruck „universelle Weite", wenn er an die Sorge Pauls VI. in *Populorum Progressio* erinnert, dass die Entwicklungsorganisationen der Menschen auch wirklich die Bedürfnisse der „Gesamtheit der Person in all ihren Dimensionen" (Nr. 11) in Betracht ziehen. Die spezifische Dimension, die der Papst ausmacht und der man gebührende Beachtung schenken müsse, sei „die Aussicht auf ein ewiges Leben", ohne die „dem menschlichen Fortschritt in dieser Welt" die universelle Weite fehle.*

Für den Papst bliebe unser Leben ohne die „universelle Weite", welche die Perspektive eines ewigen Lebens ermöglicht, vollkommen „innerhalb der Geschichte eingeschlossen". In die Schranken eines Historizismus eingesperrt, würden unsere moralischen Vorstellungen verkümmern: eine gierige Anhäufung von Besitztümern wäre unaufhaltsam, der Mut im Dienst selbstloser Ziele würde absterben. Visionen einer menschlichen Entwicklung, so betont der Papst, „brauchen Gott"; nur in Gott werden uns unendliche Möglichkeiten geschenkt und mit ihnen die Fähigkeit, nicht „im anderen immer nur den anderen zu sehen" (Nr. 11).

Ein letztes Mal gebraucht Benedikt XVI. den Ausdruck „universelle Weite" am Ende einer längeren Meditation über menschliche Entwicklung als „Berufung". Vom Gesichtspunkt der Berufung her ist menschliche Entwicklung nicht bloß ein stark emotionaler immanenter Antrieb, sondern auch eine „transzendente Berufung", die von Gott kommt. Als solche kann die Wahrheit über menschliche Entwicklung nicht losgelöst werden von der uns von Gott mitgeteilten Wahrheit über den Menschen; noch lässt sich die in der menschlichen Entwicklung angestrebte Freiheit in etwas anderem suchen als in einer Freiheit mit Bezug auf Gott; noch kann der in Entwicklungsprojekten angebotene Beistand von der brüder-

lichen Liebe getrennt werden, die mit allen zu teilen die Menschen als Kinder Gottes (Nr. 16-19) berufen sind. Diese Perspektiven, die *Populorum Progressio* eröffnete, blieben grundlegend, um dem Einsatz für die Entwicklung der Völker universelle Weite zu verleihen (vgl. Nr. 20)*.

Papst Benedikt XVI. benutzt seine neue Idee der „universellen Weite" auch dort, wo er sich mit den drei unterschiedlichen Problemen des Fideismus, Historizismus und Immanentismus auseinandersetzt. In jedem Einzelfall bieten sich in der Sichtweise einer „universellen Weite" zwei Antworten auf soziale Probleme an, die mit dem theologischen Grundgedanken des Papstes von Unterscheidung und Konvergenz zusammenhängen, und sich am Modell der Beziehung zwischen Liebe und Wahrheit orientieren. In der ersten Antwort signalisiert „universelle Weite" die Notwendigkeit (in der Liebe) soziale Probleme mit einer Ausweitung der Grenzen anzugehen (für den Fideismus wäre das die Ausweitung in die Zivilgesellschaft hinein; der Historizismus sollte sich in die Weiten der Ewigkeit hinein erstrecken und der Immanentismus zur Transzendenz hin öffnen). In der zweiten Antwort signalisiert „universelle Weite" die Notwendigkeit (in der Wahrheit), zwischen den zu prüfenden Gegenständen berechtigte Unterscheidungen vorzunehmen (so zum Beispiel zwischen Fideismus und Glaube, Historizismus und Ewigkeit sowie zwischen Immanentismus und Transzendenz).

Der neue Ausdruck „universelle Weite" in der päpstlichen Enzyklikenliteratur ergibt sich als natürliche Folge aus dem theologischen Grundkonzept Benedikts XVI. Interessant ist, dass dieser Ausdruck in *Caritas in veritate* in Begleitung eines damit verwandten Themas erscheint, das in päpstlichen Sozialenzykliken ebenfalls äußerst selten angesprochen wird: Es ist das Thema der Seele.

## Seele

Die Erwähnung der menschlichen Seele fehlt nicht völlig in den päpstlichen Sozialenzykliken. Doch wie auf die moderne Theologie insgesamt, wird auf das Thema selten mehr als ein frommer Seitenblick geworfen. Dies macht die ernsthafte Erörterung der Seele in *Caritas in veritate* zu einem Novum und den folgenden Satz daraus zu einer Überraschung: „Die Frage der Entwicklung ist auch mit unserer Auffassung von der Seele des Menschen eng verbunden." (76)

*Der Autor*

*Michael J. Schuck ist außerordentlicher Professor für christliche Ethik am Theologischen Department der Loyola-Universität Chicago. Er ist außerdem der Leiter des Bill-Hank-Zentrums für das katholische intellektuelle Erbe an der Loyola-Universität. Anschrift: Department of Theology, Loyola University Chicago, 1032 W. Sheridan Rd., Chicago, IL 60660, USA. E-Mail: mschuck@luc.edu.*

Anlass für den Papst, der Seele erneut Aufmerksamkeit zu schenken, ist der „moderne technische Geist", der das Innenleben des Menschen „nur unter einem psychologischen Gesichtspunkt bis hin zum neurologischen Reduktionismus" betrachtet (76). In dieser Reduktion geht „das Bewusstsein von der ontologischen Beschaffenheit der menschlichen Seele

mit ihren Tiefen allmählich verloren" und damit die Achtung vor (und die Kenntnis von) dem großartigen Erbe der spirituellen Literatur, das Hunderte von Jahren zurückreicht und quer durch Hunderte von menschlichen Kulturen hindurchgeht.

Für Benedikt XVI. ist der soziale Preis, der für die heutige Verabschiedung von der Seele zu zahlen ist, dramatisch hoch. „Die soziale und psychologische Entfremdung und die vielen Neurosen, die für die reichen Gesellschaften kennzeichnend sind, verweisen", so bekräftigt der Papst, „auch auf Ursachen geistlicher Natur." So finden auch „die neuen Formen der Knechtschaft der Droge und die Verzweiflung, in die viele Menschen geraten, [...] nicht nur eine soziologische und psychologische, sondern eine im Wesentlichen geistliche Erklärung" (76).

Auch hier sind die nachdrücklich betonten Unterscheidungen (in der Wahrheit) des Papstes hilfreich, um das Problem des heutigen Unvermögens, „das spirituelle Leben zu verstehen", in seinem Kern aufzudecken. Von der Empirie her gesehen kann eine Seele nicht Objekt einer biologischen oder chemischen Untersuchung sein. Es ist irrational und ein häufig begangener Fehler, diese Tatsache einfach als gegeben hinzunehmen und daraus den Schluss zu ziehen, Seelen würden nicht existieren, da sich ja die Naturwissenschaft schon von ihrem Ansatz her auf die Erforschung physikalischer Objekte beschränkt. Wenn es zuträfe, dass die Seele mit biochemischen Gehirnprozessen identisch wäre, so könnte man zu diesem Schluss nur gelangen, wenn man ontologisch, nicht aber empirisch argumentiert.

Papst Benedikts XVI. Unterscheidungen treffen sich in einer Behauptung, die an eine bis zu Platons *Staat,* zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles und zum *Gottesstaat* des Augustinus zurückreichende Perspektive erinnert: Politik ist eine Tätigkeit der Seele. Um es mit Benedikts eigenen Worten zu sagen: *„Es gibt keine vollständige Entwicklung und kein universales Gemeinwohl ohne das geistliche und moralische Wohl der* in ihrer Gesamtheit von Seele und Leib gesehenen *Personen."* (76)

## Die katholische Soziallehre und die Glaubensentwicklung Erwachsener

Diese Erörterung über die Seele sowie die vorausgehende Betrachtung über die „universelle Weite" wirft ein wichtiges Problem auf, das in noch keiner päpstlichen Enzyklika gebührend behandelt wurde. Es ist die Frage nach der Beziehung zwischen der katholischen Soziallehre und der Glaubensentwicklung Erwachsener.

Es ist nicht unüblich, dass Päpste, so auch Benedikt XVI., nebenbei auf die katholische Soziallehre als einem „Instrument und unverzichtbaren Ort der Erziehung zum Glauben" (Nr. 15) anspielen. Doch noch nie wurde dem Charakter der Glaubensentwicklung von Erwachsenen und ihrer inneren Aufnahmefähigkeit für diese Lehre jene ernsthafte Beachtung zuteil, die sie verdient. Auch hat man sich

eigentlich noch nie große Gedanken darüber gemacht, wie diese Lehre, wenn man sie im Lichte der für Erwachsene spezifischen Glaubensentwicklung betrachtet, sprachlich ausformuliert werden müsste. Anders als bei Kindern und Heranwachsenden, wo die Glaubensunterweisung sich den Phasen einer Glaubensentwicklung anpasst, die zur psychosomatischen Entwicklung parallel verläuft, geht die katholische Soziallehre so vor, als ob alle Erwachsenen am gleichen Punkt ihrer Glaubensentwicklung ankommen und dann stehen bleiben.

In seinem Buch *Nachfolge* bemerkt Dietrich Bonhoeffer, „dass eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen wurde" (München $^{14}$1983, 22). Jeder College-Professor oder Erwachsenenpädagoge würde dem zustimmen: Keine Rezeption der katholischen Soziallehre geht der Phase der Glaubensentwicklung eines Studenten voraus. Seit dem bahnbrechenden Werk von James Fowler *Stufen des Glaubens: Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn* (Gütersloh 1991) sind Bände über Bände über den Charakter der Glaubensentwicklung Erwachsener erschienen. Dass die Verfasser kirchlicher Texte zur katholischen Soziallehre dieser Forschung die gebührende Beachtung schenken, ist längst überfällig.

*Caritas in veritate* ist eine Fundgrube neuer Ideen für die katholische Soziallehre. Verglichen damit ist das Ziel dieses Beitrags sehr bescheiden: Wir stellten lediglich eine Interpretation des theologischen Grundgerüsts des Papstes vor, um zwei verhältnismäßig unscheinbare, aber neue Ideen in *Caritas in veritate* hervorzuheben, um mit ihrer Hilfe die Aufmerksamkeit auf eine schon lange bestehende Lücke in der katholischen Soziallehre zu lenken. Die Beachtung der zwei Ideen des Papstes, „universelle Weite" und „Seele", wird, so hoffen wir, zu weiteren Überlegungen über die Beziehung zwischen katholischer Soziallehre und Glaubensentwicklung von Erwachsenen ermutigen.

* Anm. d. Red.: Die offizielle englische Übersetzung der Enzyklika verwendet für „universelle Weite" in allen drei hier diskutierten Fällen den Ausdruck „breathing space"; in der deutschen Übersetzung steht jedoch im ersten Fall „universelle Weite", im zweiten Fall die Wendung „großer Atem" und im dritten Zitat das Wort „Schwung". Unser Autor Michael Schuck bezieht sich bei seinen Beobachtungen auf die englische Fassung der Enzyklika und denkt demgemäß über den Bedeutungsgehalt von „breathing space" nach. Damit unsere Leserinnen und Leser die Gedanken von Michael Schuck nachvollziehen können, verwendet die Übersetzung des vorliegenden Aufsatzes hier einheitlich den Ausdruck „universelle Weite" und paraphrasiert die Zitate entsprechend.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

# Die Tagebücher Johannes' XXIII.

Enrico Galavotti und Giuseppe Ruggieri

Genau fünfzig Jahre nach der Wahl Angelo Giuseppe Roncallis zum Papst hat das Institut für Religionswissenschaften in Bologna die kritische und vollständige Ausgabe seiner Tagebücher abgeschlossen, und zwar im Rahmen der angesehenen Reihe *Edizioni Nazionali*, in der die Schriften der berühmtesten Persönlichkeiten der italienischen Kultur und Geschichte Aufnahme finden. Bekannt war schon seit 1964 Johannes' XXIII. *Giornale dell'anima*, eine Art geistliches Tagebuch, das die Meditationen enthielt, die der junge Kleriker, der Priester, Bischof und Papst im Lauf seines Lebens niedergeschrieben hatte. Roncalli hat aber auch ein Tagebuch im eigentlichen Sinne geschrieben (das unter dem Namen *Agenda* bekannt geworden ist), in dem er allabendlich seine täglichen Erlebnisse festgehalten hat. Hier notierte er seine Verabredungen, berichtete über seine Begegnungen mit Personen und Persönlichkeiten, über das, was ihm bei seiner Lektüre wichtig erschienen war, formulierte Pläne für die Zukunft. Dies waren Tagebücher, von denen man wusste, dass es sie gab, von denen aber nur wenige Bruchstücke bekannt geworden waren.

Es handelt sich hier um ein in jeder Hinsicht wertvolles Dokument, zunächst wegen seines weiten Horizontes, der einen chronologischen Bogen umfasst, der von der frühen Reifezeit Roncallis bis zu zwei Wochen vor seinem Tod im Jahre 1963 reicht. Es handelt sich aber auch um ein Dokument, das seine Bedeutung unter anderem daraus bezieht, dass es versteht, das Leben des zeitgenössischen Katholizismus scharfsinnig mit dem Auge eines Christen zu betrachten, der die seltene Erfahrung machen durfte, zum Papst gewählt zu werden. Die Planung der Edition entfaltet sich in zehn Bänden, deren Gliederung den Phasen der Biographie Roncallis folgt; und der erste Band stellt eine Neuausgabe der bekanntesten Schrift der Tagebücher Johannes' XXIII., des *Geistlichen Tagebuches*, dar.

## Wie man diese Tagebücher lesen kann

Obwohl die Gefahr besteht, dass die insgesamt 6500 Seiten dieser Reihe von Bänden jeden möglichen Leser von vornherein entmutigen könnten, stellt diese Ausgabe der Tagebücher kein Unternehmen dar, das ausschließlich für Fachgelehrte gedacht wäre, die die Biographie Roncallis rekonstruieren wollen und unvermeidlicherweise gezwungen sind, diese Tagebücher zu konsultieren, um Daten, Begegnungen und alles andere zu überprüfen, was für die genaue Rekonstruktion einer Biographie erforderlich ist. Schon die Lektüre eines einzigen

Bandes als solchen bereitet dem, der wirklichen Kontakt mit der Gestalt dieses Papstes sucht, großes Vergnügen. Und ich wage zu sagen, dass jedes dieser Tagebücher und alle zusammen imstande sind, jedem zu helfen, der eine Antwort auf die Frage sucht, was es denn mit dem „Geheimnis Roncalli", wie die Franzosen es mit Pater Rouquette zu nennen pflegen, auf sich habe; auf die Frage nämlich, was die eigentliche Bedeutung eines der entscheidendsten Pontifikate der Moderne sei, und wenn dessen Bedeutung auch in nichts anderem gelegen wäre als darin, dass er mit einem Konzil verbunden war, das von völlig anderem Typus war als alle bisherigen Konzilien in der Geschichte der Kirche. Und dieses „Geheimnis Roncalli" besteht darin: Wie konnte ein Kirchenmann wie Roncalli, dem es vor allem während seiner Tätigkeit als Nuntius in Frankreich nicht gelungen war, von den französischen Katholiken akzeptiert zu werden, zum Initiator jenes zu einem *aggiornamento* drängenden Pastoralkonzils werden, wie es dann das II. Vaticanum tatsächlich werden sollte? Um die Ratlosigkeit, die der Formulierung von Pater Rouquette zugrunde liegt, zu beheben, könnte es genügen, den zweiten Band mit den in der Türkei verfassten Tagebüchern der Jahre 1940-1944 zu lesen. Für den, der die Persönlichkeit Roncallis, die Weise, wie er sein diplomatisches Wirken (vor allem zugunsten der Juden), seine Haltung als Seelsorger und seine zutiefst christliche Spiritualität miteinander verbindet, verstehen will, dürfte dieser Band von größter Bedeutung sein. Die Tagebücher erklären uns nicht das Geheimnis, sondern sie verdeutlichen uns mit allem Nachdruck sozusagen die Eckpunkte des Problems, wenn sie auch auf schwer zu überwindende Vorurteile stoßen. Ein Vorurteil nämlich lautet: Ein Pontifikat und ein Konzil der Erneuerung können eigentlich nicht die Frucht einer kirchlichen Mentalität sein, die wir aus Bequemlichkeit „tridentinisch" nennen. Tatsächlich aber liefern uns die Tagebücher ganz im Gegenteil das Bild einer friedlichen Koexistenz dieser beiden Dimensionen. Aufgrund seiner Seminarausbildung und seiner „Lehrzeit" als Sekretär von Bischof Radini Tedeschi war Roncalli unter den modernen Päpsten wohl der einzige wirkliche „Tridentiner" mit einer soliden persönlichen Frömmigkeit, die bestimmt war von einem Leben nach dem Muster des Buches von der *Nachfolge Christi* und von einem durch den heiligen

*Die Autoren*

*Enrico Galavotti promovierte an der Europäischen Hochschule für Religionswissenschaft in Bologna und ist gegenwärtig Professor für die Geschichte des Christentums an der Universität „G. d'Annunzio" von Chieti-Pescara. Veröffentlichungen u.a.: Processo a Papa Giovanni. La causa di canonizzazione di A.G. Roncalli (2005); Il giovane Dossetti. Gli anni della formazione 1913–1939 (2006). Anschrift: Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, Via S. Vitale, 114, 40125 Bologna, Italien. E-Mail: enrico.galavotti@libero.it.*

*Giuseppe Ruggieri ist Professor für Fundamentaltheologie in Catania, lehrte an den Universitäten Gregoriana und Urbaniana und war Lehrstuhlvertreter für Fundamentaltheologie an der Katholisch-theologischen Fakultät von Tübingen. Er gehörte dem Direktionskomitee von CONCILIUM an und ist Hauptherausgeber von „Cristianesimo nella storia". Veröffentlichungen u.a.: Cristianesimo, chiese e vangelo (2002); La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità (2007); Chi ha paura del Vaticano II? (zus. mit A. Melloni, 2009). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Eine europäische Zivilreligion?" in Heft 2/2004. Anschrift: Piazza Dante 32, 95124 Catania, Italien. E-Mail: rotger@tin.it.*

Karl Borromäus geprägten Pastoralmodell, aber auch von der Bemühung um persönliche Kontakte. Er war ein Mann, der mit größter Treue sein Brevier betete (aus dem er Tag für Tag neue Inspirationen empfing), der sich ebenso treu seinen gottesdienstlichen Verpflichtungen widmete (die Notizen in den Tagebüchern beziehen sich auf geradezu obsessive Weise auf das Gebet vor dem Tabernakel, das er „Besuchung des Allerheiligsten Altarsakramentes" nennt, und die Feier der Liturgie) und sich mit größter Treue an die „herrschende Lehre" hielt, wie die Tagebücher aus seiner Zeit in der Türkei immer wieder vermerken. Er war ein Mann, der seinen Heiligen mit größter Verehrung zugetan war, vornehmlich den großen Hirten der Kirchen, in denen er selbst Bischof war: in Konstantinopel dem heiligen Johannes Chrysostomus, in Venedig dem heiligen Lorenzo Giustiniani. Aber auch als Papst sucht er sich Modelle für sein Bischofsamt, z.B. in Pius X., dem er sich in seinem geistlichen Empfinden nahe fühlt (er, der doch nie jemanden verurteilt!). Und über alles gilt für ihn *oboedientia et pax* („Gehorsam und Friede"), dieser Wahlspruch, den er sich aufs tiefste zu eigen gemacht hatte: Nichts fordern und nichts verweigern, wenn auch bisweilen das Leiden daran, dass ihm Anerkennung versagt blieb, ihm bewusst werden ließ, wie teuer ihm dieser Gehorsam zu stehen kam.

Zugleich bezeugen die Tagebücher mit ebensolcher Kraft andere, wesentliche Dimensionen seiner Persönlichkeit: Nie hat eine Verurteilung das letzte Wort; die Liebe, die er irrenden Menschen zuwendet; das Verständnis jedes Ereignisses und jeder Situation als offener Möglichkeit einer positiven Entwicklung; die Entwicklung seiner eigenen Einstellung zu den orthodoxen und protestantischen Christen und zu den Juden, immer entsprechend den wechselnden Ereignissen. Sein Pontifikat wird daher zum Beweis dafür, welch tief wurzelnde Konsequenz im Leben dieses Christen waltete, der - wie Giuseppe Alberigo immer wieder betont hat - sich nicht scheute, persönliche Tugenden zu öffentlich wirksamen Tugenden werden zu lassen.

## Der Stil Roncallis, der Stil seiner Tagebücher

Es handelt sich hier um Texte, die nur scheinbar leicht verständlich sind, bei denen man sich aber bemühen muss, ihre oberflächliche Liebenswürdigkeit tiefer zu durchdringen, um ihren Inhalt begreifen zu können. Roncalli redet niemals schlecht über jemanden, und auch wenn es sich um eine besonders heikle Situation handelt, lässt er es nie an einer positiven Würdigung der betroffenen Person fehlen. Man merkt aber auch, dass seine bisweilen sogar begeisterten Worte über manche Menschen nicht bedeuten, dass er ihre Meinung teilt.

Vor allem aber: Der Stil und der Mann sind identisch. Bei Roncalli gibt es keinerlei Trennung zwischen beiden Ebenen. Bei ihm ist mit den Jahren ein Profil gereift, bei dem alles zusammenpasst: Die Liebenswürdigkeit, die Demut, der Gehorsam, die Väterlichkeit, die immerwährende Bemühung um Frieden, um die Einheit der Kirche, das Beten des Breviers und der Texte des Messbuchs, die

Nachfolge Christi, die eifrige Lesung der Kirchenväter, die Feier der Liturgie, die Keuschheit des Geistes und des Leibes - all dies verschmilzt zu einem Zement, der sich schließlich und endlich als unzerstörbar erweist. Bisweilen können wir den begründeten Verdacht hegen, dass nicht alles, was er schreibt, isoliert gesehen als völlig zuverlässig betrachtet werden kann, sondern dass auch genau zwischen den Zeilen gelesen werden muss. Aber niemals können wir bezweifeln, dass Roncalli „sich selbst erzählt".

## Die christliche Persönlichkeit Roncallis

Die Tagebücher ermöglichen uns also, den persönlichen Stil und die christliche Gestalt des Hirten Roncalli nachzuzeichnen. Die Bezeichnung „Hirte" ist in sich schon von zentraler Bedeutung, wenn man die Gestalt des Patriarchen und dann des Papstes verstehen will. In Venedig ist er, wie er selbst notiert, dort angekommen, von wo er ausgegangen ist, nämlich in der unmittelbaren pastoralen Praxis. Schon der diplomatische Stil Roncallis von den Jahren in Bulgarien bis zu denen in Frankreich war der eines Hirten. Roncalli hat Zeit seines Lebens als Priester, das zu Füßen von Radini Tedeschi begonnen hatte, nie etwas anderes sein wollen, auch nicht als er Papst war, was so weit ging, dass er aus der „Pastoral", der Hirtensorge, das maßgebende Kennzeichen des christlichen Lebens machte. Was aber bedeutete es für Roncalli, Hirte zu sein? Der Bezugspunkt, der bei ihm am häufigsten wiederkehrt, ist das 10. Kapitel des Johannesevangeliums, wonach der Hirte sein Leben hingibt für seine Schafe, die seine Stimme kennen und ihm folgen. Die Tagebücher lassen vor unseren Augen vor allem den Sitz im Leben dieser seiner Sicht erkennen, die tatsächlich keine bloße Theorie ist, sondern Praxis und alltägliche Erfahrung des unmittelbaren und persönlichen Kontaktes.

Personale Existenz bedeutet für Roncalli vor allem echte persönliche Beziehung, sei es nun in der Begegnung mit einzelnen Menschen oder in der Zuwendung zu Gruppen oder gar zu den Massen: Wer unter uns, der alt genug ist, um damals dabei sein zu können oder um ihn am Fernsehen gehört zu haben, erinnert sich nicht an seine berühmte „Mondscheinrede"?

## Gehorsam und Friede

Um Roncalli als religiöse Persönlichkeit verstehen zu können, bleiben die beiden Worte seines Wahlspruchs von grundlegender Bedeutung: *oboedientia et pax.* Es möge genügen, hier zu erwähnen, was ihm beim Gehorsam wohl am schwersten fiel: der Gehorsam gegen die kirchenamtlichen Verfügungen bezüglich der politischen Verhältnisse in Italien - denen er in seinem Handeln zwar Folge leistet, sich dabei aber das Recht auf seinen eigenen Stil vorbehält - und der Gehorsam in Fragen der Liturgie, als er sich seiner diesbezüglichen Zweifel bewusst wird, sich aber dennoch an die geltenden Normen hält.

Und dann das Thema Friede. Der Friede war bei ihm erst in zweiter Linie ein menschliches und politisches Ideal und ein Gegenstand von Studium und Reden. In erster Linie war Friede für ihn etwas, das seine Persönlichkeitsstruktur prägte und von dem her alles andere zu verstehen ist. Es genügt, das berühmte Kapitel 23 der *Nachfolge Christi* zu lesen, das eines der am häufigsten wiederkehrenden Motive dieser Tagebücher ist, das er allen und besonders sich selbst zu lesen empfiehlt. Dieses Kapitel ist gerade dem gewidmet, was den Menschen zum Frieden führt. Wenn man die Tagebücher und die anderen Schriften Roncallis liest, wird man sich bewusst, wie in Johannes XXIII. ein eindeutiges Urteil zu diesem Problem heranreift: Der Friede wird nicht konstruiert, der Friede kommt zustande durch ein entsprechendes persönliches Verhalten und durch Kommunikation.

## „Tridentiner" und Erneuerer

Roncalli hat sich das vom Trienter Konzil geprägte Idealbild des Bischofs so sehr zu eigen gemacht, dass es ihm gelang, sich in seinem Rahmen völlig frei zu bewegen, sodass er es als etwas ihm Eigenes lebte und es niemals nur wie ein ihm äußeres Gewand überstülpen musste. Obwohl er im Lauf seines Lebens seine Bewertungen von Personen und Sachverhalten (z.B. im Blick auf Orthodoxe, Protestanten und Juden) geändert hat, erscheint er in diesen Tagebüchern immer schon als „theologischer" Optimist. Ich beschränke mich darauf, einige Tagebucheinträge aus seinen jüngeren Jahren zu zitieren.

Er kritisiert z.B. Bischof Marelli von Bergamo, weil dieser immer nur Lob für vergangene Zeiten habe, nie aber für die Gegenwart. Er fügt noch hinzu: „Gewisse Mentalitäten scheinen mir nur bestens geeignet, um zu zerstören, sind aber unfähig, etwas aufzubauen. Ich aber bin ein unverbesserlicher Optimist. Ich kann einfach nicht anders sein. Ich habe noch niemals einen Pessimisten gesehen, der irgendetwas Gutes fertiggebracht hätte." Schon seit seinen Jahren als junger Priester erscheint aber auch die Unterscheidung zwischen dem Irrtum und den Irrenden, die dann durch seine Enzyklika *Pacem in terris* berühmt wurde. Man bemerke nur den Respekt, mit dem er als Soldat im Ersten Weltkrieg „dem am Bruch operierten jungen evangelischen Oberleutnant" begegnet: „Ich glaube, dass es für ihn erbaulicher ist, wenn ich ihn in seiner Freiheit respektiere." Hier erscheint schon Roncallis „Theologie der Geschichte": Der in Gottes Herrlichkeit eingegangene Christus ist immerdar wirksam, und daher bedeutet Optimismus die Bereitschaft, in jedem Augenblick der Geschichte die Möglichkeiten wahrzunehmen, die er eröffnet.

Und in diesen Tagebüchern ist auch mit Händen zu greifen, was jemand einmal einen echten dogmatischen Fortschritt im Verständnis der Lehre der Kirche genannt hat, wenn er nämlich den Anspruch erhebt, dass diese Lehre selbst pastoral geprägt sein müsse: Hier hat „pastoral" nicht die Bedeutung einer bloßen praktischen Anwendung der Lehre, sondern betrifft das Wesen der Lehre

selbst. Sehr bekannt geworden ist, was Papst Roncalli in seiner Rede zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die notwendige Unterscheidung der „Substanz des Glaubenserbes" von seiner lehrhaften Einkleidung gesagt hat. Diese Unterscheidung hat eine wichtige Funktion für die Erneuerung der Lehre gespielt. Mit seiner Rede bestand der Papst darauf, dass das Verhalten der Kirche zur Lehre sich nicht auf bloßes Bewahren beschränken dürfe, sondern dass es dabei um Förderung gehe. Das Motiv der Unzulänglichkeit eines bloßen Bewahrens der Lehre kommt wenigstens fünfmal wieder, und so wird diese These förmlich eingehämmert: Das Konzil sei nicht einberufen worden, um diesen oder jenen Punkt der Lehre zu bestätigen, sondern um „einen Sprung vorwärts zu tun, der einem vertieften Glaubensverständnis und einer Gewissensbildung zugute kommt, in vollkommener Treue zur unverfälschten Lehre".
Wie aus all diesen Seiten des endlich allen zugänglichen Tagebuches hervorgeht, ist Roncalli sich täglich bewusst, dass der wesentliche Gehalt des Evangeliums nur dann voll ausgekostet werden kann, wenn die Weise seiner Vermittlung den Erfordernissen der jeweiligen Zeit angepasst wird. Und es handelt sich hier um einen wesentlichen Gehalt, der so materiell wie möglich im Sinne dieses Wortes zu verstehen ist. Es handelt sich um den „Lebenssaft" des Evangeliums, um das Evangelium, insofern es Nahrung für das christliche Leben ist.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Lieben, richtig lieben

## Zum Tode von Professorin Marcella María Althaus-Reid (1952–2009)

Lisa Isherwood

Marcella war gebürtige Argentinierin und ist in Rosario, der Geburtsstadt von Che Guevara, zur Welt gekommen, worauf sie immer sehr stolz war. Der Gedanke machte ihr Spaß, und sie scherzte oft darüber, dass es die revolutionäre Luft in dieser Gegend Argentiniens gewesen sein muss, die solche Söhne und Töchter hervorgebracht hat.
Ihr Leben lang fühlte sie sich der Befreiungstheologie zutiefst verpflichtet - und das lag nicht an der Luft, sondern daran, dass sie aus erster Hand erfahren hatte, wie sehr sich Armut oder Status ein- oder ausschließend auf das Leben eines Menschen auswirken können. Ihre Familie erlebte beides: Wohlstand und große

Not, und das gab dem jungen Mädchen viel zu denken. Ihre Großmutter vermittelte ihr eine große Liebe zu Büchern, und schon zu diesem frühen Zeitpunkt begannen ihre Beschäftigung mit allen Arten von Literatur und ihre gelebte Erfahrung, sich gegenseitig zu beeinflussen. Marcella studierte am ISEDET, dem Institut für protestantische Theologie in Buenos Aires, und sie hatte die feste Absicht, Pastorin zu werden, musste jedoch zu ihrer Überraschung entdecken, dass dies für eine Frau nicht einfach war. Also wurde Marcella Grundschullehrerin, besaß jedoch auch großes Interesse und Talent für Theaterdesign und Theaterproduktion und nahm regen Anteil am Leben der Künstler und Schauspieler, die in und um Buenos Aires arbeiteten. Das gab ihr eine weitgefasste Sicht auf das Leben, und sie kam zu der Erkenntnis, dass die Theologie nicht in der Lage war, der Vielfalt und Freude so vieler Lebensentwürfe Raum zu geben. Natürlich war Marcellas Leben in Argentinien auch durch die Diktatur belastet, die sie miterlebte. Sie hat nie im Einzelnen darüber gesprochen, doch vielleicht - das hat sie selber angedeutet - ist ihr Sinn für das Private auf die Tatsache zurückzuführen, dass sie unter einem Regime gelebt hat, wo man sich selbst seiner Freunde nicht sicher sein konnte.

Als Studentin gehörte sie der christlichen Studentenbewegung an, mit der sie nach Norwegen reiste. Dort lernte sie Gordon Reid, einen Mitstudenten aus Schottland, kennen. Sie sollten 25 Jahre lang verheiratet sein. Marcella ging nach Schottland und promovierte an der Universität von St. Andrews. Ihre akademische Geschichte veranschaulicht den steinigen Weg, den viele Frauen zu beschreiten haben. Obwohl sie an der Universität Edinburgh eine Anstellung fand, waren ihre Verträge die meiste Zeit befristet - meines Erachtens eine Ungeheuerlichkeit, wenn man bedenkt, dass diese Frau von Anfang an Bahnbrechendes geleistet hat. Nach diesem mühsamen Weg wurde ihr zuletzt doch ein Lehrstuhl verliehen: Sie wurde Professorin für Kontextuelle Theologie am Theologischen Institut der Universität Edinburgh, die erste Frau, die an dieser Universität einen Lehrstuhl erhielt. Leider sollte sie diese Ehre und Chance nicht für lange Zeit wahrnehmen können, doch sie blieben nicht ohne Wirkung. Ein Freund erinnert sich an eine Gelegenheit, als alle Professoren zu einem Fototermin zusammenkamen, und daran, wie bewegend es war, diese kleine, elegante Gestalt aus einem Meer von männlichen Akademikern auftauchen und ihren Platz unter ihnen vor dem Photographen einnehmen zu sehen - dieser Augenblick hat die Wahrnehmung vieler weiblicher Universitätsangestellter für immer verändert.

Marcella arbeitete mit Randgruppen in Argentinien und Schottland, und dieses Engagement war die Grundlage ihrer Theologie. Ihre Motivation ist von den vielen Lesern ihrer radikalen und herausfordernden Theologie oft missverstanden worden. Viele, die nicht wussten, wie sie ihre Texte lesen sollten, begannen über ihre Motive zu debattieren - ein Ausgangspunkt, der, wie ich glaube, in der Debatte über die männliche Theologie häufig gefehlt hat! Und - fast hätte man es vorhersagen können - sie erkannten nicht, dass ihre Motivation ganz einfach christlich war: zu lieben, und zwar richtig zu lieben, so zu lieben, wie wir selbst geliebt worden sind. Das wiederum ist für andere Gruppen ihrer Leser recht

schockierend, die sie entschieden außerhalb der christlichen Praxis ansiedeln und sie nur als kritische Stimme sehen wollen. Doch sie kritisierte und erweiterte unser Verständnis der christlichen Botschaft, gerade weil sie ihr am Herzen lag und weil sie glaubte, dass die universale Liebe, die für diese Botschaft grundlegend ist, viele der Ungerechtigkeiten wiedergutmachen könnte, die die Welt in ihrem Griff halten. Sie war eine Frau des Gebets, die sich weigerte, Gott irgendeiner Tradition oder irgendeinem System aus Dogmen und ethischen Ausgrenzungen zu überlassen. Marcella war vielerlei für die Menschen, und die, die sie kannten, spürten das Beben ihrer Leidenschaft und ihre Fähigkeit, sich in der Fülle und Vielschichtigkeit des Lebens auszudrücken.

Marcellas Theologie war ebenso pulsierend, leidenschaftlich und fruchtbar. Sie betonte, dass Fragen der Leiblichkeit und Sexualität mit anderen Aspekten der Befreiungstheologie wie Wirtschaft, Gender und ethnischer Zugehörigkeit verwoben werden müssen; ihre einzigartige und wichtige Arbeit war von ihrem Einsatz für feministische und *queere* Anliegen geprägt. Sie war besorgt darüber, dass die Befreiungstheologie in großen Teilen beinahe zu einem theologischen Konsumgut geworden war: etwas, das man sich an die Wand hängt und womit man sich gut fühlt. Lassen Sie mich das mit einem Beispiel veranschaulichen: Ein männlicher peruanischer Bauer, der am Kreuz hängt, mag unser westliches Leben und Christusbild zwar hinterfragen, wird jedoch, davon war Marcella überzeugt, die Ungerechtigkeit niemals überwinden, weil er selbst einige dieser Ungerechtigkeiten verkörpert.

Schon früh schockierte sie viele mit dem Hinweis, dass es ehrlicher wäre, Christus, wenn man ihn wirklich in den Ärmsten der Gesellschaft wiedererkennen wolle, als 13-jähriges Mädchen darzustellen, dass sich auf einer öffentlichen Toilette prostituiert; oder als die Coya-Frauen, die keine Unterwäsche tragen und ihre Körper feilbieten, wenn sie nicht genug Zitronen verkaufen, um ihre Kinder zu ernähren, sodass sich der Geruch von Sex in ihrem Arbeiten und Beten mit dem der Zitronen mischt. Das waren kraftvolle Bilder, die eine große Portion Wirklichkeit in sich trugen und sogar für die Christologie der Befreiungstheologie eine Herausforderung bedeuteten. Außerdem stellte sie diese Frauen nicht einfach nur als Opfer dar, denn auch sie haben ihre Fehler und ebenso ihre Freude am Leben. Auf diese Weise waren ihre Bilder sehr weit entfernt von dem frommen, anständigen, zum unschuldigen Opfer stilisierten Peruaner am Kreuz. Der Christus der Armen ist ein sexueller Christus, wenn er im Leben armer Frauen verwurzelt ist. Er ist ein Christus, der nicht nur die sexuellen Leiden der Ausgegrenzten, sondern auch die Freuden teilt, die

*Die Autorin*

*Lisa Isherwood ist Professorin für Feministische Befreiungstheologien an der Universität Winchester, Großbritannien. Sie forscht zu Feministischer, Befreiungs-, Queer- und Öko-Theologie sowie zur Psychologie der Religionen. Veröffentlichungen u.a.: The Good News of the Body: Sexual Theology and Feminism (2000); The Power of Erotic Celibacy: Queering Heteropatriarchy (2006); The Fat Jesus: Feminist Explorations in Boundaries and Transgressions (2008). Anschrift: The University of Winchester, Winchester SO22 4NR, Großbritannien. E-Mail: Lisa.Isherwood@winchester.ac.uk*

sie mit eben demselben Leib erfahren. Natürlich sind diese Vergnügen und diese Leiden nicht alle von der hetero- und blümchensexuellen Sorte, und es ist gerade die Tatsache, dass sie diese Erfahrungen mit einbezieht und von ihnen aus Theologie betreibt, die den religio-ökonomischen Diskurs erweitert und Althaus-Reids Theologie so herausfordernd und aufregend gemacht hat.

Ihr Buch *Indecent Theology* (London/New York 2001) erschüttert die ökonomischen, ethnischen, genderbezogenen und theologischen Vorurteile und Unterdrückungen bis ins Mark. Dadurch, dass sie die Schicklichkeit (*decency*) als koloniale Kategorie entlarvt, deren Anwendung für indigene Frauen verheerende Folgen gehabt hat, konnte Marcella anschaulich zeigen, dass „jede Theologie sexuell ist" und daher mit denselben Kategorisierungen und Ausgrenzungen arbeitet. Es ist ein Buch, das aus der Erfahrung mit den Ausgegrenzten, mit Gemeinschaften, für die sie sich eingesetzt hat, und mit Lebensbeispielen geschrieben ist, die sie ins Zentrum des theologischen Denkens stellen wollte. Es mag wohl sein, dass niemand je zuvor über die theologischen Implikationen einer Madonna im Fummel nachgedacht hat - doch jetzt kommt man nicht mehr daran vorbei!

*The Queer God* (London/New York 2003) knüpft an dieses Werk an und argumentiert für einen Bi-Christus, der uns über jeglichen Dualismus und alle Gegensätze hinausweist. Ein Entweder/Oder-Christus wird durch einen Und/Auch-Christus ersetzt, der viele Arten der Unterdrückung in ihren Grundfesten erschüttert. Die Theologie basiert wie jeder andere männliche Diskurs - etwa die Wirtschaft oder auch die Kultur selbst - auf einem heteropatriarchalischen System, das uns durch die Wiederholungen der Heterosexualität förmlich eingepaukt wird. Heterosexualität ist mehr als eine Reihe von Akten zwischen Menschen unterschiedlichen Geschlechts; sie sollte eher als ein heteropatriarchalisches Untermauern des aus ihr erwachsenden Systems binärer Gegensätze und Hierarchien verstanden werden. Dieses System ist im Kapitalismus und in der traditionellen Theologie grundlegend, und es arbeitet mit einer Monorealität, die aus der Vorstellung eines Monogottes entsteht. Dadurch, dass sie einen Bi-Christus in den Diskurs einführt, gibt uns Marcella die Gelegenheit, von diesen Systemen Abstand zu nehmen.

In *From Feminist Theology to Indecent Theology* (London 2004) findet Marcella viele Gefährten: von Marx über Freire bis hin zu den Frauen mit den Schlangenröcken und Mama Huaco, der ersten Coya-Frau, die einen Spiegel in der Hand hielt, den Spiegel der Andersheit. Dieser Spiegel und der Zug der Frauen bilden die Grundlage ihrer theologischen Reise in diesem Buch. Marcella warnt davor, dass selbst so vertraute und sogar tröstliche theologische und fromme Bilder wie die Jungfrau Maria trügerisch sein können. Trotz der positiven Art, wie manche lateinamerikanische Frauen versucht haben, Maria für sich in Anspruch zu nehmen, bleibt sie doch die „reiche weiße Frau, die nicht zu Fuß geht". Für Marcella ist sie eher wie Malinche, die indigene Sexualpartnerin von Kapitän Cortés, die als Dolmetscherin zwischen ihrem Volk und den Invasoren fungierte. Die Jungfrau Maria wurde in derselben Weise benutzt: Ihre Identität als junge,

unverheiratete Mutter, die in einem besetzten Land ein Kind zur Welt bringt, ihr Exil und ihre Kämpfe sowie die Tatsache, dass sie das Leiden und Sterben ihres Sohnes mit ansehen musste, sind von der herrschenden Theologie kolonisiert worden und haben keine kraftvollen Verweigerer, sondern passive Opfer hervorgebracht. Marcella warnt uns in diesem Buch nicht nur vor religiösen Gestalten, sondern auch vor Systemen. Sie weiß nur zu gut, dass Ideologien zur Mitte driften, und sie stellte sich die Frage, ob die Befreiungstheologien zu beliebten Attraktionen mit Unterthemenparks wie der marxistischen und der feministischen Theologie geworden sind, die sich alle an ein breites Publikum richten. Nichts entging ihrem kritischen Auge, nicht einmal ihre geliebte Befreiungstheologie.

Ihre Arbeit in den Befreiungs- und Sexualtheologien war aufrichtig, mutig und herausfordernd. Sie schrieb in der Überzeugung, dass nur eine radikale Theologie, die es wagte, über die akzeptierten Grenzen hinauszugehen, uns Gottes Gegenwart in unserer Zeit zeigen kann. Sie versäumte es nie, die unterdrückerischen Mächte der Orthodoxie zu hinterfragen, und sie schöpfte ihren Mut und ihre Inspiration in den Randgruppen. Marcella hat uns eine Vorstellung von Heiligkeit geschenkt, die sexuelle und koloniale Vorurteile überwindet, und sie hat uns gezeigt, dass die *Queer*-Theologie eine Suche nach Gottes Erlösung ist. Sie hat uns gezeigt, wie wir andere Wege gehen und nicht nur in unserem Reden, sondern auch in unserem Gehen inklusiv sein können. Ihre Theologie hat uns zu der Frage herausgefordert, wie weit Gottes Zelt sein kann und mit wem wir es zu teilen bereit sind.

Ich hatte die große Ehre, mit ihr arbeiten und sie Freundin nennen zu dürfen. Ich stehe tief in ihrer Schuld, denn wir treffen in dieser Welt nur ganz selten auf eine Person, deren Freundschaft gleichzeitig herausfordernd und kreativ ist. Unsere gemeinsame Arbeit hat uns an Orte geführt, an die wir uns alleine vielleicht nicht gewagt hätten: *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics* (London/New York 2004), *Controversies in Body Theology* (London 2008), das ursprünglich „Slicing the Bodies of Women" hieß, und unser letztes gemeinsames Buch *Trans/Formations* (London 2009) waren ein unglaubliches Vergnügen und gleichzeitig zutiefst bewegend.

Wir alle haben eine kreative und herausfordernde Stimme in der Theologie verloren. Vielleicht empfinden Sie es genauso wie ich: Marcellas Integrität hat uns den Mut gegeben, harte Fragen zu stellen; ihr scharfer Verstand hat uns herausgefordert und vorangetrieben; und ihr Witz und ihr Humor haben unser beider rebellisches Naturell zum Vorschein gebracht! Letzteres sollte bei der Art, wie wir miteinander Theologie geschaffen haben, nicht unterschätzt werden. Vor ihrem Tod musste ich ihr versprechen, dass ich, wenn ich etwas über sie schriebe, deutlich sagen würde, dass wir ein theologisches Team waren, Gefährtinnen, die einander herausgefordert, viel miteinander gelacht, diskutiert und das Evangelium der Randgruppen verkündet haben. Wir waren ein theologisches Team, so sagte sie, das in intellektueller und tief emotionaler Nähe mit dem Herzen und dem Kopf zusammengearbeitet, den Randgruppen mit Liebe zugehört und ihre

Weisheit an den Tisch der Theologie gebracht hat. Ich stimme meiner lieben Freundin zu, und ich danke ihr für die überschäumende Freude und das Lachen auf unserer gemeinsamen *caminata*.

## Marcella María Althaus-Reid in CONCILIUM

Die Anstößigkeit ihrer Lehre. Bemerkungen zu einer Cuceb-Lehre der Feministischen Theologie in Europa (1/1996)

Gnade und Anderssein. Eine postkoloniale Reflexion über Ideologie und Lehrsysteme (4/2000)

Der göttliche Exodus Gottes. Unfreiwillig an den Rand gedrängt, für die Marginalisierten Partei ergreifend oder wirklich marginal? (1/2001)

Das Recht einer Frau, nicht normal zu sein. Über Theologie, Kirche und Pornographie (5/2002)

Zu Tunten werden. Transvestismus und Armut auf den Webseiten der Ausgegrenzten (1/2005)

Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt? Die „Genitivtheologien" aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts (2/2006)

Schlimmes Sterben. Kreuzigungen im Volk und nicht beherrschbare Auferstehungen in Lateinamerika (5/2006)

Queer-Theorie und Befreiungstheologie. Der Durchbruch des sexuellen Subjekts in der Theologie (1/2008)

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

concilium

Rezensionen

# Lesarten der Befreiungstheologie im Widerstreit

*Gustavo Gutiérrez: Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zu einer Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, hg. von Mariano Delgado, Fribourg: Academic Press/Stuttgart: Kohlhammer 2009, 252 S., € 29,00*

In den hier versammelten dreizehn Texten von Gustavo Gutiérrez aus den Jahren 1991-2007 wird aus unterschiedlichen Perspektiven nachzuweisen versucht, dass ohne eine „vorrangige Option für die Armen" die katholische Kirche ihren Ursprung, ihr Wesen und ihren Gottesbezug verlöre. In immer wiederkehrenden Argumentationen dieser Textsammlung zeigt Gutiérrez auf, dass diese Option nicht nur ihren sachlichen (theologischen) und Glaubensgrund hat, sondern dass sie sich der Sache nach auch in päpstlichen und kirchlichen Verlautbarungen wiederfinden lasse: von Johannes XXIII. (56), Paul VI. (57; 60) über Johannes Paul II. (39) bis zu Benedikt XVI. und dessen Eröffnungsrede zur letzten lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Aparecida (129).

Im Klappentext wird diese Textauswahl so zusammengefasst: „Die prophetische Vision von Papst Johannes XXIII. am Vorabend des Konzils ist nicht zuletzt dank der Theologie der Befreiung Wirklichkeit geworden: Die Kirche erweist sich heute deutlich als das, ‚was sie ist und sein will, die Kirche aller, vornehmlich die Kirche der Armen'". Eine starke These: die real existierende katholische Kirche sei „vornehmlich die Kirche der Armen"! (Erinnert sei nur an die Auseinandersetzung um die Christologie Jon Sobrinos im letzten Jahr.) Aber dieses Zitat stammt natürlich nicht von Gutiérrez, sondern vom Herausgeber Mariano Delgado.

Der hat sich seit einiger Zeit als Freund von Gutiérrez um dessen anhaltende Publizität in Deutschland verdient gemacht und bietet in seinem einleitenden

Text *Die Theologie Gustavo Gutiérrez' oder Das Recht der Armen auf ihre Gottesrede* (9ff) einen eigenen Interpretationsvorschlag der Theologie der Befreiung an. Sein Beitrag beginnt mit der These: „Aber der Kritik [an der Theologie der Befreiung durch das Lehramt, M.R.] folgte die Aufnahme zentraler Inhalte der Theologie der Befreiung (Option für die Armen, Strukturen der Sünde) durch Papst Johannes Paul II. in die Enzyklika ‚Sollicitudo rei sociales'." (9) Auf diese behauptete Kanonisierung Gutiérrez' und der Option für die Armen folgt dann die Erwähnung eines aktuellen Streites zwischen Clodovis Boff einerseits und vielen Befreiungstheologen andererseits, zu dem Delgado nicht weiter Stellung bezieht. Wissen muss man dazu, dass Clodovis Boff Gustavo Gutiérrez von seiner Kritik an der Theologie der Befreiung und seinem Aufruf zur „Selbstreinigung" (Abkehr von NGO-isierung, Präzisierung der epistemologischen Voraussetzungen und christologische Korrekturen) explizit ausnimmt. Dem Leser der Einleitung wird auf diese Weise nahegelegt, Gutiérrez hätte eine solche „Selbstreinigung" vollzogen. Geht es in der ständigen Betonung der spirituellen Wurzeln Gutiérrez' und gleichzeitigen Entwichtigung von Marxismusbezügen, Sozialwissenschaften und konkreter Praxis um den Versuch, einen Freund in der Kirche zu schützen oder möchte Delgado die Befreiungstheologie ihrer gesellschaftspolitischen Sprengkraft entledigen?

Dass diese Vermutung nicht ganz unbegründet ist, wird an der Vorlage (d.h. dem Artikel *Blutende Hoffnung* in der Neuen Züricher Zeitung vom 3. 4. 1999, 73f) zu der hier vorliegenden Einführung Delgados zum Buch von Gutiérrez sehr viel deutlicher. Dort heißt es: „... das Proprium der Theologie Gutiérrez' [... sei ...] seine Gottesrede [...] Durch sie gewinnt seine Theologie sogar eine - vom Lehramt übersehene - marxismuskritische Dimension [...]" und weiter: „Selbst wohlwollende Kritiker der ersten Stunde mussten anmerken, dass die Konturen des unterscheidend Christlichen nicht deutlich genug zur Geltung kamen." Das wäre also die These des Herausgebers: Es gibt eine missverständliche, marxismusgefährdete Theologie der Befreiung zwischen 1973 und 1983, danach setzt eine „Selbstreinigung" und spirituelle und theologische Vertiefung ein. So legt der Herausgeber nahe, dass es eine „gute" und eine „böse" Befreiungstheologie gebe, eine, die in mystischer und spiritueller Gottesrede gegründet ist und eine „politische", die immer Gefahr läuft, ihre Gottesrede, ihr christologisches Zentrum zu verlieren und sich in politischem Aktionismus, vielleicht sogar „Marxismus" oder „NGO-isierung" (Clodovis Boff), aufzulösen.

Wer wie Delgado die Gottes-„rede" und den Zusammenhang „Glauben - Denken" dem Zusammenhang von „Glauben - Handeln" (in *Blutende Hoffnung*) so undialektisch gegenüberstellt, wird der Befreiungstheologie an keiner Stelle gerecht. Gutiérrez selbst beharrt auf der befreiungstheologischen Einsicht einer „praktischen" Gottesrede, ihrer klassischen Definition von „kritischer Reflexion über den gelebten Glauben inmitten von Unrecht [...], die auf eine befreiende Praxis der Nachfolge Jesu zur wirksamen Veränderung der Welt ziele [...]" (11) Und gerade in einem der in dem Buch vertretenen neueren Texte benennt er als Herausforderungen das Engagement, die historische Analyse und die theologi-

sche Reflexion (218), die Arbeit an „sozialer Transformation" (215); er warnt ausdrücklich vor Desinteresse gegenüber dem Politischen und Sozialen (214) und fordert eine theologische Kritik des neoliberalen Kapitalismus (218). Die Inspiration einer konkreten, notwendig politischen christlichen Nachfolge unter den Bedingungen einer kapitalistischen Welt als Wahrheitskriterium des Glaubens, der sich den „Strukturen der Sünde" entgegenstellt, bleibt das Verdienst und die Herausforderung der Befreiungstheologie.

Insofern glaube ich, dass die besondere Akzentuierung und Textauswahl im vorliegenden Buch weder der Befreiungstheologie noch Gutiérrez gerecht werden, sondern im Gegenteil eine in der Sache nicht begründete Spaltung der Befreiungstheologie betreiben. Aber dazu müsste der Herausgeber sich selbst deutlicher äußern.

*Michael Ramminger*

*Thomas Schreijäck/Knut Wenzel (Hg.), Weltkirchliche Grundoptionen. 30 Jahre Puebla. Erinnerungen und Impulse für die deutschsprachige Theologie und Glaubenskommunikation, Münster/Berlin: Lit 2009, 175 S; € 19,90*

Aus Anlass der Beschlüsse der III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla/Mexiko 1979 vor dreißig Jahren gehen die Autoren der Frage nach, „wie dieser theologisch-pastorale und ekklesiologische Aufbruch im Kontext der deutschsprachigen Theologie und Kirchen wahrgenommen und welche nach wie vor aktuellen Linien der lateinamerikanischen Rezeption des II. Vatikanischen Konzils für die Theologie insgesamt weiter verfolgt zu werden verdient" (7f).

Die Antworten auf die Rezeptionsfrage sind erstaunlich einheitlich: Weder in Exegese (Christian Cebulj, 16), noch in der Systematischen Theologie (Stefan Silber, 55) oder in Moraltheologie und Christlicher Sozialethik (Bernhard Bleyer, 62) gab es eine theoretische Reflexion darauf - Ausnahmen bestätigen die Regel.

Die weiteren drei Autoren des Buches stehen vor dem gleichen Problem: Thomas Schreijäck, Markus Büker und Knut Wenzel bearbeiten aus ihrer Perspektive die Kerngedanken Pueblas: die Option für die Armen und Subjektwerdung, den methodischen Dreischritt Sehen - Urteilen - Handeln, die Reich-Gottes-Botschaft sowie Befreiung, Kontextualität und universalen Geltungsanspruch etc. Sie versuchen das nachzuholen, was bisher eben nicht erfolgt ist: eine produktive Weiterentwicklung dieser Anstöße in der westeuropäischen akademischen Theologie. Das macht dieses Buch lesenswert: Alle Beiträge enthalten den Anspruch, die bisher nicht gehobenen Schätze der lateinamerikanischen Aufbrüche sichtbar zu machen.

Leider reproduziert dieses Buch das, was es gemeinsam mit der Befreiungstheologie kritisiert: die Aufteilung der Theologie in die klassischen Disziplinen (Wenzel, 154). Und ein Blick über den Tellerrand akademischer Theologie und Amts-

kirche hätte gezeigt, dass II. Vaticanum, Puebla und Befreiungstheologie von Christen sehr wohl rezipiert worden sind.

*Michael Ramminger*

*Kuno Füssel/Michael Ramminger (Hg.), Zwischen Medellín und Paris. 1968 und die Theologie, Luzern: Edition Exodus/Münster: itp 2009, 260 S., € 23,00*

1968 hat nicht nur Paris bewegt. Medellín - der kolumbianische Treffpunkt der 2. lateinamerikanischen Bischofsversammlung - versetzt die kontinentale Kirche in eine Bewegung, die aus der kolonialistischen Komplizenschaft herausführen soll Das Zweite Vatikanische Konzil, die ökumenische Bewegung von Uppsala, der christliche Studentenweltbund, die Diktatur in Brasilien, die entstehende Befreiungstheologie: All diese Ereignisse markieren einen Aufbruch von Kirchen und ChristInnen in der Verantwortung für den Zustand der Welt, der bis heute politisch und theologisch unabgegolten ist. In welchem anderen Buch werden diese weltweiten, aber auch kirchlichen Zusammenhänge politisch-theologisch erinnert und bedacht? Ich sehe in der deutschsprachigen Literatur über 1968 keines! Schon diese Besonderheit macht das Buch wertvoll. Aber es gewinnt noch an Bedeutung durch drei weitere Aspekte. Erstens erzählen die AutorInnen wie z.B. Kuno Füssel, Reyes Mate, Alberto da Silva Moreira, Jürgen Moltmann, Reinhild Traitler-Espiritu, Ivone Gebara, Paulo Suess oder Christian Modehn, wie politisch-theologische Praxis und Reflexion in ihrer Biographie verwurzelt sind und wie dadurch die Theologie an Tiefe gewinnt. Zweitens zeugen sie davon, dass der öffentlichen Verdrängung zum Trotz Kirchen und ChristInnen die Aufbruchsbewegung entschieden mitgetragen haben. Und drittens wird der Leser/die Leserin bei der Lektüre die Einsicht gewinnen, dass Theologie und Kirchen ihren befreienden Traditionen schon einmal mehr zugetraut haben, dass sie bereit waren, sich von ihren bürgerlich-oligarchischen Fesseln zu lösen und den Gott zu bekennen, dessen „Ehre das Leben der Armen" ist. Die Erinnerung an diese Verknüpfung von Denken und Engagement, von Biographie und öffentlicher Präsenz wachzuhalten macht das Buch befreiend anstößig - gerade in unseren Zeiten des globalisierten Kapitalismus.

*Norbert Arntz*