

N12<526943935 021



ubTÜBINGEN



März 2011

47. Jahrgang

Y 23000

theol concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis

Herausgegeben von Linda Hogan, Solange Lefebvre, Norbert Hintersteiner und Felix Wilfred

F. WILFRED

Von der Weltmission zu globalen Formen des Christentums

R. SCHREITER

Die christliche Mission in einer „Neuen Moderne“ und die Strömungen in der
interkulturellen Theologie

I. MERDJANOVA

Orthodoxes Christentum in einer pluralistischen Welt

A. SIDDIQUI

Islamisches Zeugnis in einer pluralistischen Welt

C. CORNILLE

Das Zeugnis und seine Bedeutung im interreligiösen Dialog

L. HOGAN /

Interkulturelle, interreligiöse und öffentliche Theologie: Visionen der Ökumene

Theologisches Forum

N. HINTERSTEINER

„Found in Translation“: Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis.

P. ADMIRAND

Mission und „Remission“. Mission und interreligiöser Dialog in einem postmo-
dernen, postkolonialen Zeitalter

M. JUNKER-KENNY

Zeugnisgeben oder wechselseitige Übersetzung? Religion und die Ansprüche
der Vernunft

A. PIERCE

Ein neuer Studiengang zum Erwerb des M. Phil. in interkultureller Theologie
und interreligiösen Studien der „Irish School of Ecumenics“ am Trinity College
Dublin

REZENSIONEN

„Dialog, nicht Proselytenmacherei“

GRÜNEWALD

ZU DIESEM HEFT

- LINDA HOGAN / SOLANGE LEFEBVRE / NORBERT HINTERSTEINER / FELIX WILFRED
Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis

THEMA: VON DER WELTMISSION ZUM INTERRELIGIÖSEN ZEUGNIS

FELIX WILFRED

- Von der Weltmission zu globalen Formen des Christentums. Eine Perspektive aus dem Süden

ROBERT SCHREITER

- Die christliche Mission in einer „Neuen Moderne“ und die Strömungen in der interkulturellen Theologie

INA MERDJANOVA

- Orthodoxes Christentum in einer pluralistischen Welt

ATAULLAH SIDDIQUI

- Islamisches Zeugnis in einer pluralistischen Welt

CATHERINE CORNILLE

- Das Zeugnis und seine Bedeutung im interreligiösen Dialog

LINDA HOGAN / JOHN D'ARCY MAY

- Interkulturelle, interreligiöse und öffentliche Theologie: Visionen der Ökumene

THEOLOGISCHES FORUM

NORBERT HINTERSTEINER

- „Found in Translation“: Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis.

- Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft

PETER ADMIRAND

- Mission und „Remission“. Mission und interreligiöser Dialog in einem postmodernen, postkolonialen Zeitalter

MAUREEN JUNKER-KENNY

- Zeugnisgeben oder wechselseitige Übersetzung? Religion und die Ansprüche der Vernunft

ANDREW PIERCE

- Ein neuer Studiengang zum Erwerb des M. Phil. in interkultureller Theologie und interreligiösen Studien der „Irish School of Ecumenics“ am Trinity College Dublin

REZENSIONEN

- Hans Hermann Henrix: Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie

- Hans Hermann Henrix: Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen

Concilium

47. Jahrgang 2011

DIREKTIONSKOMITEE

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt. Maria Clara Bingermer, Rio de Janeiro. Erik Borgman, Tilburg. Lisa Sowle Cahill, Boston. Dennis Gira, Paris. Hille Haker, Chicago. Diego Irarrázaval, Santiago de Chile. Solange Lefebvre, Montréal. Éloi Messi Metogo OP, Jaunde. Paul D. Murray, Durham. Susan Ross, Chicago. Silvia Scatena, Reggio Emilia. Jon Sobrino SJ, San Salvador. Luiz Carlos Susin OFM Cap., 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 Kuppan Road - Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119, Indien.
E-Mail: Concilium.madras@gmail.com
Homepage: www.concilium.in

THEMEN UND BEITRÄGE

Heft 1: Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis
(hg. von Linda Hogan, Solange Lefebvre, Norbert Hintersteiner und Felix Wilfred, Seiten 1-108)

Linda Hogan / Solange Lefebvre / Norbert Hintersteiner / Felix Wilfred: Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis (Zu diesem Heft) 1

Felix Wilfred: Von der Weltmission zu globalen Formen des Christentums. Eine Perspektive aus dem Süden 5

Robert Schreiter: Die christliche Mission in einer „Neuen Moderne“ und die Strömungen in der interkulturellen Theologie 19

Ina Merdjanova: Orthodoxes Christentum in einer pluralistischen Welt 29

Ataullah Siddiqui: Islamisches Zeugnis in einer pluralistischen Welt 40

Catherine Cornille: Das Zeugnis und seine Bedeutung im interreligiösen Dialog 49

Linda Hogan / John D'Arcy May: Interkulturelle, interreligiöse und öffentliche Theologie: Visionen der Ökumene 58

Norbert Hintersteiner: „Found in Translation“: Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis. Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft 70

Peter Admirand: Mission und „Remission“. Mission und interreligiöser Dialog in einem postmodernen, postkolonialen Zeitalter 79

Maureen Junker-Kenny: Zeugnisgeben oder wechselseitige Übersetzung? Religion und die Ansprüche der Vernunft 89

Andrew Pierce: Ein neuer Studiengang zum Erwerb des M. Phil. in interkultureller Theologie und interreligiösen Studien der „Irish School of Ecumenics“ am Trinity College Dublin 99

Norbert Reck: „Dialog, nicht Proselytenmacherei“ (Rezensionen) 103

Heft 2: Christsein

(hg. von Silvia Scatena, Andrés Torres Queiruga, Luis Carlos Susin und Felix Wilfred, Seiten 109-222)

Silvia Scatena / Andrés Torres Queiruga / Luis Carlos Susin / Felix Wilfred: Christsein (Zu diesem Heft) 109

Hans Küng: Das Buch „Christ sein“ im Rückblick 112

Timothy Radcliffe: Wofür ist das Christentum gut? 118

Frère Alois: „Habe die Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi“ - Der Weg der Gemeinschaft, wie er in Taizé eingeschlagen wurde 126

Élisabeth Parmentier: Christsein ... in einer Gesellschaft ohne Religion 135

Albert Nolan: Christsein heute 145

Felix Wilfred: Interreligiös Christ werden 153

Peter C. Phan: Christsein unter kommunistischen oder sozialistischen Regierungen 162

Jon Sobrino: Christsein heute 175

Luis González-Carvajal Santabárbara: Christsein ohne Kirche 186

Antonio Duato Gómez-Novella: Verheiratete Priester. Eine Erfahrung, die man zur Kenntnis nehmen sollte 191

Ivan Šarčević: Theologie in Südosteuropa. Situation, Herausforderungen und Aufgaben 197

Luiz Carlos Susin: Theologie und Befreiung: Grenzen überschreiten 204

Marianne Heimbach-Steins: Das Memorandum „Kirche 2011. Ein notwendiger Aufbruch“ 210

Juan Manuel Hurtado: Samuel Ruiz - Tätig und Glaubenszeuge des 20. Jahrhunderts 214

Julia Koslowski: Glaube im Paradigmenwechsel (Rezensionen) 218



Heft 3: Der Handel mit Menschen

- (hg. von Hille Haker, Lisa Sowle Cahill und Elaine Wainwright, Seiten 223-340)
- Hille Haker / Lisa Cahill / Elaine Wainwright: Der Handel mit Menschen (Zu diesem Heft) 223
- Daniel Groody: Bewegliche Ziele. Migranten, Globalisierung und Menschenhandel 229
- Maryanne Loughry: Wer ist noch mit im Boot - oder im Lastwagen? Gemischte Ströme: Menschenhandel und Zwangsmigration 237
- Tisha M. Rajendra: Migration in der katholischen Soziallehre 247
- Maura O'Donohue: Menschenhandel, die Verletzlichkeit von Frauen und Kindern - ein dringender Appell an die Kirche 256
- Melanie O'Connor: Zwangsprostitution - eine Gesellschaftsanalyse und die Reaktion der Kirchen im südlichen Afrika 266
- Maria Katharina Moser: Valentinas Geschichte. Frauenhandel in Moldau 274
- Michelle Becka: Frauenhandel und Verdinglichung 281
- Stefanie A. Wahl: Menschenhandel und Zwangsarbeit als globale Herausforderung für die Internationale Arbeitsorganisation und ihre Decent Work Agenda 290
- Agnes M. Brazal: Metaphorische Ekklesiologie. Antworten des Glaubens auf die Zwangsprostitution 298
- Hans Küng / Jürgen Moltmann: Ökumenische Spiritualität - heute schon gelebt 307
- Dietmar Mieth: Marguerite und der Meister. Meister Eckhart (ca. 1260-1328) und Marguerite Porete (ca. 1250-1310) 314
- Hille Haker: Katholische Sexualethik - eine nötige Kurskorrektur. Theologische Antworten auf den Missbrauchsskandal 324
- Dietmar Mieth: In memoriam Miklós Tomka 1941-2010 333
- Katja Strobel / Sandra Lassak: Wenn Frauen zu Ware werden (Rezensionen) 336

Heft 4: Herr und Lebensspender - der Geist heute

- (hg. von Paul D. Murray, Diego Irarrázaval und Maria Clara Bingemer, Seiten 341-478)
- Paul D. Murray / Diego Irarrázaval / Maria Clara Bingemer: Herr und Lebensspender - der Geist heute (Zu diesem Heft) 341
- Denis Edwards: Entwurf einer ökologischen Heilige-Geist- und Wort-Gottes-Theologie 345
- Elizabeth A. Johnson: Schöpfergeist und ökologische Ethik: ein uraltes Neuland 354
- Marie-Theres Wacker: Geist Gottes im öffentlichen Raum der christlichen Gemeinden - Inspirationen aus der hebräischen Bibel 363
- Cettina Militello: Die Jesusbewegung und die Charismen der Frauen 371
- Maria Clara Bingemer: Die verborgene Liebe. Bemerkungen zur Kenose des Geistes in der westlichen Tradition 384
- Bernard Sesboüé: Der Geist in der Kirche 394

- Veli-Matti Kärkkäinen: „Der Geist, ausgegossen über alles Fleisch“ Pfingstchristliche Zeugnisse und Erfahrungen des Heiligen Geistes 403

Leonildo Silveira Campos: Pneumatologien im Konflikt: „Klassisches Pfingstlertum“ und „Neupfingstlertum“ in Brasilien 411

Virginia R. Azcuy: Der Geist und die Zeichen dieser Zeit. Das Erbe, die Gültigkeit und die Zukunft einer theologischen Wahrnehmung 422

Laurenti Magesa: Der Geist als schöpferisches Wort in Afrika 432

Diego Irarrázaval: Erfahrung und Verständnis des Geistes in Südamerika 441

Victor Codina: Der Geist des Herrn erfüllt das All. Eine Reflexion aus Lateinamerika 451

Paul D. Murray: „Dominum et vivificantem“, gelesen aus heutiger Sicht 461

Luiz Carlos Susin / Jon Sobrino: Ein Weiser und Prophet: José Comblin (1923-2011) 466

Norbert Reck / Daniel Munteanu: Geist, Spiritualität, Mystik (Rezensionen) 472

Heft 5: Ökonomie und Religion

(hg. von Luiz Carlos Susin und Erik Borgman, Seiten 479-594)

Luiz Carlos Susin / Erik Borgman: Ökonomie und Religion: Zwei Seiten derselben Medaille? (Zu diesem Heft) 479

Jung Mo Sung: Religion und Ökonomie: Schnittstellen 482

Erik Borgman: Die kapitalistische Ökonomie und der Gott der Nächstenliebe. Einige theologische Überlegungen 491

Enrique Dussel: Ökonomie und Eucharistie 500

Javier María Igúñiz Echeverría: Wirtschaft und Entwicklung als Freiheit 511

Elena Lasida: Eine Wirtschaft des Bundes und der Verheißung 520

Néstor O. Miguez: Für eine Wirtschaft, die Gnade kennt 528

Mathijs Lamberigts: Jerusalem und Babylon. Die Lehre des Augustinus von den zwei Städten in ihrem Kontext 536

Ina Praetorius: Die Ökonomie der Geburtlichkeit. Eine postpatriarchalische Perspektive 546

Johan Verstraeten: Die Ökonomie überdenken - ein Anliegen der Liebe oder der Gerechtigkeit? Das Kompendium der Soziallehre der Kirche und die Enzyklika „Caritas in Veritate“ 554

Hilari Raguer Suier: Von der Ökonomie zur Oikonomía 564

Norbert Reck: Neuer Mut zu „gefährlichen Erinnerungen“. Theologische Aufbrüche in Ex-Jugoslawien 570

Victoria Eulalia Carrasco: Sucumbíos: Die Kirche des Konzils ist dem Angriff der Christenheit ausgesetzt 575

Brenda Carranza: Katholizismus und synkretistische Religionen. Ein Forschungsprojekt in Santiago de Cuba 580

Axel Bernd Kunze: Neues „Kapital“ im Angesicht der Krise (Rezensionen) 590

AUTORINNEN UND AUTOREN

Admirand P. 79 - fr. Alois 126 - Azcuy V.R. 422 - Becka M. 281 - Borgman E. 479, 491 - Brazal A.M. 298 - Bingemer M.C.L. 341, 384 - Cahill L.S. 223 -

- Campos L.S. 411 - Carranza B. 580 - Carrasco V.E. 575 - Codina V. 451 - Cornille C. 49 - D'Arcy May J. 58 - Duato A. 191 - Dussel E. 500 - Edwards D. 345 - González-Carvajal L. 186 - Groody D. 229 - Haker H. 223, 324 - Heimbach-Steins M. 210 - Hintersteiner N. 1, 70 - Hogan L. 1, 58 - Hurtado J.M. 214 - Igúñiz Echeverría J.M. 511 - Irarrázaval D. 341, 441 - Johnson E.A. 354 - Junker-Kenny M. 89 - Kärkkäinen V.-M. 403 - Koslowski J. 218 - Küng H. 112, 307 - Kunze A.B. 590 - Lamberigts M. 536 - Lasida E. 520 - Lefebvre S. 1 - Loughry M. 237 - Magesa L. 432 - Merdjanova I. 29 - Mieth D. 314, 333 - Míguez N.O. 528 - Milticello C. 371 - Moltmann J. 307 - Moser M.K. 274 - Munteanu D. 473 - Murray P.D. 341, 461 - Nolan A. 145 - O'Connor M. 266 - O'Donohue M. 256 - Parmentier É. 135 - Phan P.C. 162 - Pierce A. 99 - Praetorius I. 546 - Radcliffe T. 118 - Raguer Suñer H. 564 - Rajendra T.M. 247 - Reck N. 103, 473, 570 - Šarčević I. 197 - Scatena S. 109 - Schreiter R. 19 - Sesboüé B. 394 - Siddiqui A. 40 - Sobrino J. 175, 466 - Sung J.M. 482 - Susin L.C. 109, 204, 466, 479 - Torres Queiruga A. 109 - Verstraeten J. 554 - Wacker M.-T. 363 - Wahl S.A. 290 - Wainwright E. 223 - Wilfred F. 1, 5, 109, 153
- BESPROCHENE BÜCHER**
- Barth H.-M.: Authentisch glauben. Impulse zu einem neuen Selbstverständnis des Christentums (*Jutta Koslowski*) 219
 Cacho L.: Sklaverei. Im Inneren des Milliarden-geschäfts Menschenhandel (*Katja Strobel / Sandra Lassak*) 337
 Halbfas H.: Der Glaube. Erschlossen und kommentiert (*Jutta Koslowski*) 220
 Henrix H.H.: Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie (*Norbert Reck*) 106
 Henrix H.H.: Judentum und Christentum. Gemein-schaft wider Willen (*Norbert Reck*) 103
 Kreutzer M. / Milborn C.: Ware Frau. Auf den Spuren moderner Sklaverei von Afrika bis Europa (*Katja Strobel / Sandra Lassak*) 338
 Küng H.: Anständig wirtschaften. Warum Ökonomie Moral braucht (*Axel Bernd Kunze*) 590
 Kunstmann J.: Rückkehr der Religion. Glaube, Gott und Kirche neu verstehen (*Jutta Koslowski*) 219
 Lichtenberger L. / Moltmann J. / Moltmann-Wendel E. (Hg.): Mystik heute: Anfragen und Perspektiven (*Daniel Munteanu*) 476
 Marx R.: Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen (*Axel Bernd Kunze*) 592
 Metz J.B.: Mystik der offenen Augen. Wenn Spir-i-tualität aufbricht (*Norbert Reck*) 472
 Nautz J. / Sauer B. (Hg.): Frauenhandel. Diskurse und Praktiken (*Katja Strobel / Sandra Lassak*) 336
 Senn F.: Der Geist, die Hoffnung und die Kirche. Pneu-matologie, Eschatologie, Ekklesiologie (*Daniel Munteanu*) 473
 Yunus M.: Social Business. Von der Vision zur Tat (*Axel Bernd Kunze*) 593
- PERSONENINDEX**
- (ohne biblische Personen)
- Ackermann L. 289
 Admirand P. 3, 79, 88
- Adorno T.W. 119
 Agamben G. 509
 Al Adawiyya R. 477
 Alarich 537, 543
 Albrecht D.E. 410
 Allen J.L. 88
 Alois fr. 110, 126
 Alvez H. 468
 Amaladoss M. 84f, 88
 Ambrosius von Mailand 262, 265, 347f, 383
 Anderson A. 11, 17
 Angelelli E.A. 456
 Araujo I. de 414, 421
 Arendt H. 247, 256
 Ariarajah S.W. 18, 78
 Aristoteles 501, 509, 511, 518, 546, 549f, 553, 565
 Armstrong K. 152
 Arns P.E. 455
 Arrupe P. 183, 185
 Assmann H. 488-491, 498
 Assmann J. 204
 Athanasius v. Alexandria 347, 350f, 353f
 Auer A. 332
 Augustinus von Hippo 125, 161, 318, 399, 402, 481, 536-545
 Aune D.E. 383
 Austin J.L. 504, 510
 Ayres Mattos P. 417f, 422
 Azcuy V.R. 343, 422, 431f
- Badiou A. 509
 Baggio F. 246, 306
 Bak S. 220
 Bales K. 236, 266, 273
 Balthasar H.U.v. 385, 388f, 393f
 Barret D. 10
 Barry K. 278, 281
 Barth H.-M. 218f
 Barth K. 154, 307, 468, 475
 Bartholomäus von Konstantinopel 129
 Bartleman F. 412, 420
 Bartolomeo Fr. 121
 Basilius v. Caesarea 395, 402
 Bauckham R. 83
 Bauman Z. 227, 289
 Beck U. 23, 296, 298
 Becka M. 227, 281, 289
 Bediako K. 71, 78
 Beek W.E.A. van 436, 440
 Bellah R.N. 191
 Bellow S. 124f
 Benedikt XVI. 77, 79, 85, 88, 129, 213, 248, 263, 265, 312, 323f, 332f, 471, 496, 499, 555, 557-559, 561, 563f
 Benjamin W. 494, 498, 504, 506
 Beozzo O. 468
 Bernhard v. Clairvaux 399
 Berry T. 438
 Betts A. 242
 Bigovic R. 37, 39
 Bingemer M.C.L. 341, 343, 384
 Birgitta von Schweden 477
 Blakely T.D. 436, 440
 Böckenförde E.W. 210

- Boff L. 183, 362, 393, 421, 447, 450, 455, 460, 468
Boidi C. 280
Bolz N. 493, 498
Bonhoeffer D. 133, 201
Borgman E. 480, 491
Borresen K.E. 477
Bosin F. 381
Bourdieu P. 502
Brazal A.M. 227, 298, 306
Bremer T. 12, 18, 39
Brennan D. 289
Brnčić J. 571, 573f
Brodeur P. 38
Brown R. 112
Bruni L. 559, 563
Bubalo I. 203
Buber M. 204
Bühlmann W. 460
Bujo B. 61, 440f
Bultmann R. 475
Burke E. 258f, 265
Bush G.W. 117
- Cacho L. 336–339
Cahill L.S. 223
Cairns D. 40
Caltagirone C. 381
Cámaras H.P. 129, 183, 455, 466, 468f
Campos L.S. 343, 411, 420, 450
Campos R. 490f
Cano M. 206
Carr A.E. 393
Carranza B. 481, 580
Carrasco V.E. 481, 575
Casaldáliga P. 178f, 183–185, 455
Cesar W. 11, 17, 418, 422
Chan S. 410
Chaplin V. 31
Chenu M.-D. 431, 563
Chesterton G.K. 123, 125
Christ C. 476
Ciola N. 382
Clément O. 130, 134, 392
Clooney F.X. 18, 75, 79
Cobbenhagen J. 499
Codina V. 343, 392f, 447, 450f, 459
Coleman J. 333
Coleman S. 11, 17
Colzani G. 381
Comblin J. 180, 185, 343, 370, 393f, 431, 447, 450, 460, 466, 470
Congar Y. 342, 346, 353, 381, 394, 411, 453, 459
Cornille C. 3, 49, 69
Courtenay W. 321f, 324
Cox H. 11, 17, 405, 410, 413, 420
Croce B. 189, 191
Cullmann, O. 475
- D'Arcy May J. 3, 58, 69, 99f, 102
D'Costa G. 50, 57
D'Sa F.X. 63, 69
Dalai Lama (Tenzin Gyatso) 85, 89
Dante A. 120, 125, 316
Darwin C. 362
- Davie G. 8, 17, 187, 189, 191
Dayton D.W. 410, 420f
Dayton S. 414
Diognet 109
Doezem J. 280f
Dominikus 399
Dorotheos von Gaza 133
Dorr D. 264f, 303
Dostojewski F.M. 117
Drewermann E. 197, 220
Dreytza M. 370f
Duato Gómez-Novella A. 111
Dumont A. 456
Dunn J.D.G. 382
Duns Scotus 349
Durham W. 414, 421
Dussel E. 27, 480, 488, 491, 500, 509f
- Eck D.L. 18, 38
Eckhart, Meister 118, 120, 125, 314, 316–320, 322f, 478
Eckholt M. 429f, 432
Edwards D. 343, 345, 362, 465
Eisenstadt S. 20, 28, 35, 39
El-Nagashi F.A. 280
Ela J. M. 24, 28, 61
Elizondo V. 362
Ellacuría I. 180–183, 185, 450, 456, 460
Ellingsen M. 545
Ellul J. 468
Ernst C. 122, 125
Ervin H.M. 410
Escobar J.L. 190
Espinal L. 456
Eugen IV. 262, 265
Eusebius v. Caesarea 479, 537, 542
Evdokimov P. 392f, 398
Exeler A. 74, 79
- Fabry H.-J. 370
Farley M. 264
Farquhar J.N. 161
Ferretti C.T. 382
Feuerbach L. 455
Field S.F. 321, 323
Filippides L. 36
Fitzmyer J. 350
Flasch K. 319, 323
Fogel R.W. 519
Follmar-Otto P. 288f, 295, 298
Ford I. 456
Fornet-Betancourt R. 27, 289
Foucault M. 89
Franco F. 567
Franziskus v. Assisi 399
Franziskus Xaverius 399
Freston P. 11, 17
Freud S. 102
Friedman M. 559
Fries H. 312
Frings J. 243
Fristch-Oppermann S.C. 477
Fuchs O. 69
Fykse-Tveit O. 129

- Gadamer H.-G. 51, 57
 Gandhi M.K. 159–161
 García Canclini N. 21, 28
 Garvey J. 36, 39
 Geffré C.
 Geisler A. 280
 Gerardi J.J. 456
 Gesché A. 204
 Giannarelli E. 382
 Giddens A. 22, 289
 Gilbert von Tournai 320, 323
 Girard R. 18
 Gómez-Novella A.D. 191
 González-Carvajal L. 110, 186
 González-Faus J.I. 180, 185
 Gottfried von Fontaines 316, 323f
 Gouges O. de 547
 Grande R. 110, 175, 177
 Graubard S. 35
 Green E. 382
 Greenberg I. 83, 88
 Grey M. 477
 Griffith S. 32
 Groody D. 223f, 229
 Guarnieri R. 316, 323
 Gula R.M. 305
 Guterres A. 238, 245
 Gutiérrez G. 183, 450, 455, 460, 466, 518f
 Guzman E. de 306
 Habermas J. 21, 89, 92–98
 Hadewijch von Antwerpen 314f, 477
 Hahn-Joß B. 324
 Haight R. 88
 Haker H. 223, 228, 324
 Halbfas H. 218, 220f
 Hauerwas S. 572
 Hawking S. 356, 362
 Hegel G.W.F. 13, 20
 Heidegger M. 280
 Heimbach-Steins M. 111, 210, 214
 Heine H. 189, 191
 Heinrich Seuse 323
 Henrix H.H. 103–107
 Henry M. 510
 Hermansson S. 265
 Hervieu-Léger D. 189, 191
 Hesiod 546, 550
 Hick J. 50, 57
 Hieronymus 537
 Hilberath B.-J. 370, 381
 Hildegard von Bingen 477
 Hillesum E. 124f
 Hinkelammert F. 488, 490f, 498
 Hintersteiner N. 1, 3, 70, 78
 Hogan L. 1, 3, 58, 99
 Hollenbach D. 561–563
 Hollenweger W.J. 78, 413, 420
 Holzleithner E. 289
 Honneth A. 227, 281, 285, 288f, 293f, 297
 Hopkins G.M. 353f
 Hopko T. 36, 39
 Horkheimer M. 120, 183
 Horsley R. 84, 88
 Hromádka J. 312
 Hrzenjak M. 337
 Hünermann P. 431
 Huntington S.P. 39
 Hurtado J.M. 111, 214
 Ignatius v. Loyola 176f, 180, 191, 399, 402, 456
 Igúñiz Echeverría J.M. 480, 511
 Innozenz III. 459
 Irarrázaval D. 341, 343, 441
 Irenäus v. Lyon 347, 353, 392, 399, 452, 459, 475
 Irigaray L. 553
 Jaca F. J. de 272
 Jacobsen D. 413, 420f
 Jaeggi R. 281, 286, 288f
 Jantzen G. 477
 Jaspers K. 201
 Jeanne d'Arc 316
 Jenkins P. 5, 17, 30, 38, 88
 Joachim von Fiore 453
 Johannes XXIII. 131, 228, 251f, 256, 300, 399, 423, 453, 459f, 563
 Johannes Paul II. 17, 77, 105, 131, 134, 163, 166, 169, 235f, 248–250, 253f, 256, 263, 265, 306, 324, 328, 343, 351, 354, 361f, 449, 461, 465, 469, 556, 563f, 580, 584
 Johannes Tauler 323
 Johannes vom Kreuz 399
 Johnson E.A. 149, 152, 343, 354, 362, 382, 465
 Jonas H. 106
 Jüngel E. 138–142, 144
 Juliana von Norwich 477
 Junker-Kenny M. 3, 89
 Justin d. Märtyrer 262, 265
 Justinian Ks. 31
 Kähler M. 180, 185
 Kärkkäinen V.-M. 343, 403, 410, 450, 464
 Kant I. 20, 227, 283, 285, 330, 332, 511
 Kasper W. 214
 Katharina von Siena 121, 125, 477, 496, 498f
 Kaufman G.D. 152
 Kaytaz E. 242
 Kazel D. 456
 Kelly K. 264
 Kerr D. 72, 78
 Kessler E. 85, 89
 Kessler H. 214
 King M.L. 183
 King U. 477
 Knežević N. 571
 Knitter P. 50, 57, 59, 63f, 69, 85, 88
 Knox R.A. 382
 Koch A.F. 319, 323
 Kolakowski L. 186, 190
 Konstantin Ks. 537f
 Koyama K. 72
 Kraemer H. 154, 161
 Kreutzer M. 336, 338f
 Kristof N. 266, 273
 Küng H. 110, 112, 118, 201, 228, 307–314, 590–592
 Kunstmann J. 218–220
 Kunze A.B. 593

- Kwok Pui-Lan 61
 Kyrril von Moskau 129
 Lactantius 537, 542
 Lamberigts M. 481, 536, 544
 Lambiasi F. 381
 Langendorfer H. 213
 Langton S. 459
 Lanzetta B. 477
 Larraín M. 426
 Las Casas B. de 81, 87, 215, 506, 508, 510
 Lash S. 22
 Lasida E. 480, 520
 Lassak S. 339
 Lavatori B. 381
 Leclercq P. 470
 Lefebvre M. 387
 Lefebvre S. 1
 Légaut M. 197
 Leicht I. 324
 Lenin W.I. 494, 498
 Leo XIII. 462, 563
 Lerche J. 296, 298
 Lerner R.E. 321f, 324
 Levinas E. 106, 503
 Lewis C.S. 123, 125
 Lewis P.W. 408, 410
 Lichtenberger H. 476f
 Liessmann K.P. 203
 Lisieux, T.v. 399
 Locher B. 280
 Locke J. 501
 López Marañón G. 575-577, 579
 Lord A. 408, 410
 Lorscheider A. 455
 Lossky V. 392
 Loughry M. 224f, 237, 246
 Lubich C. 559
 Luhmann N. 502
 Lukács G. 281, 494, 499
 Luther M. 131, 134, 141, 144, 219, 357, 362
 Ma J. 408, 410
 Ma W. 408, 410
 Maathai W. 361
 Macchia F. 408, 410
 Macedo E. 415, 421
 Machado A. 179, 184
 Magesa L. 343, 432, 440
 Malina B.J. 381
 Mall R.A. 26, 28
 Mandela N. 123
 Mandeville B. 500
 Marcel G. 341, 344
 Mardešić Z. (Jakov Jukić) 199, 203
 Marguerite Porete 228, 314-317, 320-324, 478
 Marion J.-L. 201
 Martin D. 11, 18
 Marx K. 455, 483, 491, 494-499, 501, 510-512, 515, 518
 Marx R. 590, 592f
 Máté-Tóth A. 334
 Maximus Confessor 350
 Mbiti J. 436, 440
 McAdam J. 246
 McAlister R. 412, 415, 420f
 McCabe K.A. 292, 297
 McFague S. 305, 361f
 McGrath M. 425, 431
 Meca P. 120
 Mechthild von Magdeburg 314f, 477
 Medina y Rincón J. de 510
 Meisner J. 115
 Melone M. 381
 Mencius 65
 Menzies R. 408, 410
 Merdjanova I. 2, 29, 38
 Merz A. 381f
 Metz J.B. 73, 150, 183, 185, 190f, 201, 312, 472f, 572f
 Meyer H. 314
 Michel O. 565f
 Mieth D. 228, 314, 333, 477f
 Miguez N.O. 481, 491, 528
 Milbank J. 572
 Milborn C. 336, 338f
 Miliello C. 343, 371, 381-383
 Min A.K. 306
 Minear P. 305
 Mill J.S. 91, 511
 Miller D.E. 17
 Moirans E. de 272f
 Moltmann J. 144, 150, 181, 185, 201, 205, 228, 307-314, 382, 475f, 572f
 Moltmann-Wendel E. 371, 476f
 Montanus 414
 Montesinos A. de 178
 Morus T. 124f
 Moser M.K. 225f, 274, 281
 Mugambi J. 24
 Muhammad 43
 Mulligan S. 264, 265
 Munley A. 306
 Munteanu D. 476, 478
 Murray P.D. 341, 461
 Nagl-Docekal H. 91, 97f
 Nautz J. 336
 Nazir-Ali M. 47
 Neuner P. 203
 Neusner J. 89
 Neville R. 54
 Newman J.H. 123, 125
 Niebuhr H.R. 161
 Nietzsche F. 97, 189, 191
 Nikolaus von Bibray 321, 323
 Nissiotis N.A. 346, 353, 459
 Nobili R. de 154
 Noemi J. 426, 431
 Nolan A. 110, 145, 152f
 Novak M. 557
 Nussbaum M.C. 227, 284f, 289
 Ó Murchú D. 440f
 O'Connor M. 226, 266
 O'Donohue M. 226, 256
 Oduyoye M.A. 61, 81, 88
 Oldham J. 100
 Oort J. van 543

- Origenes 320
Ottaviani A. 129
Otto R. 220

Pagels E. 421
Papamichael G. 36
Papanikolau A. 31, 38
Pare P. 387, 393
Parham C. 414
Parmentier É. 110, 135
Parry M.L. 246
Patrick B. 361f
Paul VI. 243, 423f, 462, 465, 563
Penney J.M. 408, 410
Perroni M. 382
Peterson E.H. 434, 439-441
Pettena M. 246
Phan P. 88, 110, 162, 175
Philipp IV. (Le Bel) 321
Pierce A. 3, 99
Pieris A. 58, 72
Pius XI. 563
Pius XII. 248, 253, 462, 466
Platon 548
Plüss J.D. 410
Ponseele R. 470
Praetorius I. 481, 546, 553
Prodromou E. 29f, 38f

Quéro-Sánchez A. 324

Rabe H. 288f, 295, 298
Rad G. von 370
Radcliffe T. 109f, 118, 125, 153, 323, 323
Raguer Suñer H. 481, 564
Rahner K. 112, 150, 153, 157, 161, 183-185, 188, 191, 203f, 312, 348, 351, 353f, 394, 474
Rajendra T.M. 225, 247
Ramon Llull 316
Ramón Moreno J. 82, 88
Ratzinger J. s. unter Benedikt XVI.
Rawls J. 89-98, 511
Rayment-Pickard H. 119, 125
Reck N. 107, 473, 481, 570
Reiter M. 280
Rhabanus Maurus 383
Riccardi A. 460
Ricci M. 154
Ricœur P. 201, 562
Rieger J. 491
Rifkin J. 69, 296
Robertson R. 30, 38
Roger fr. 126, 128-134, 314
Romeiro P. 418, 422
Romero O.A. 175, 177, 181-184, 455f, 470
Roncalli A.G. s. unter Johannes XXIII.
Rosenzweig F. 104, 106
Roswitha von Gandersheim 477
Rouet A. 160f
Rovirosa G. 567f
Ruether R.R. 362
Ruiz S. 111, 214-217, 455

Safranski R. 204
Sales F.V. 399
Sánchez Garrido P. 518
Sander H.-J. 427, 431
Sanneh L. 71, 78
Santa Ana J. de 491
Santo Tomás D. de 510
Šarčević I. 111, 197
Sauer B. 336
Scatena S. 109
Schäfer P. 371
Scherer O. 471
Schillebeeckx E.
Schleiermacher F.D.E. 220
Schmidt-Leukel P. 79, 89
Schmitt C. 572
Schockenhoff E. 214
Schottroff L. 371
Schreiter R. 2, 19, 69, 73f, 78f, 201, 572
Schrijver G. de 18
Schroer S. 371
Schiengel Straumann H. 370f
Schüssler Fiorenza E. 28, 371, 382f
Schutz R. siehe unter Roger fr.
Schweidler W. 93, 98
Schweitzer A. 477
Seebass H. 370
Segbers F. 297f
Sen A. 480, 511-515, 518f
Senn F. 473-476
Sesboüé B. 343, 382, 394, 465
Seymour W.J. 414, 420
Shaull R. 11, 17, 418, 422
Siddiqui A. 2, 40
Sievernich M. 77-79, 87
Siller H.P. 69, 78
Silva E. 427f, 431f
Silva L. de 72
Simmel G. 280, 498
Smith A. 489, 500f, 511, 514, 518, 550
Sobrino J. 110, 175, 393, 450, 460, 466
Sölle D. 150, 476
Somavia J. 293
Song C.S. 72
Soros G. 497, 499
Sremac S. 574
Stahl T. 288
Stein E. 64
Stiglitz J. 483, 491
Strobel K. 339
Stronstad R. 407, 410
Studebaker S. 408, 410f
Sudbrack J. 428, 432
Sugirtharajah R.S. 84, 88
Suhard J.B. 119, 125
Sullivan F.A. 341, 344
Sung J.M. 480, 482, 491
Susin L.C. 109, 111, 204, 466, 479
Swidler A. 413, 420

Tauran J.-L. 236, 256
Taylor C. 2, 17, 21, 28, 63
Temple W. 62
Tengström S. 370

Zu diesem Heft

Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis

Linda Hogan, Solange Lefebvre, Norbert Hintersteiner und
Felix Wilfred

Dass seit der Weltmissionskonferenz von 1910 ein Jahrhundert vergangen ist, war Anlass für zahlreiche theologische Reflexionen über Wesen und Eigenart der christlichen Mission heute. Die Beiträge in diesem Heft, Beispiele solchen Nachdenkens, entstanden für eine Konferenz, zu welcher CONCILIUM und die Irish School of Ecumenics im Juni 2010 gemeinsam ans Trinity College nach Dublin eingeladen hatten. Mit Blick auf diese wichtige Jahrhundertfeier konzentriert sich die hier vorgelegte Auswahl von Beiträgen auf die Frage, wie und in welchem Maße der interreligiöse Kontext das Wesen des christlichen Zeugnisses heute verändert hat. Natürlich stand die Vielfalt der Kulturen und Religionen den Teilnehmern und Teilnehmerinnen der Konferenz von 1910 vor Augen, und darum war die Aufgabe des Zeugnisgebens innerhalb eines interreligiösen Kontextes schon in Edinburgh ein wichtiger Punkt auf der Tagesordnung. Allerdings hat ein Jahrhundert des Zeugnisgebens in einem solchen Kontext zu einer Neubewertung der Bedeutung religiöser und kultureller Vielfalt geführt und radikal neue Fragen für das Christentum aufgeworfen. Dieses Heft verortet deshalb die gegenwärtigen Herausforderungen der Vielfalt und des Pluralismus im Rahmen einer Auswertung des ersten Jahrhunderts der ökumenischen Bewegung, insbesondere innerhalb ihres Ringens um Respekt für die charakteristischen Konturen

religiöser Identität bei gleichzeitigem Aufbau von Beziehungen der Integrität, Gegenseitigkeit und Zusammenarbeit.

Zweifellos legt die Intensität, das Ausmaß und die Reichweite des heutigen religiösen Pluralismus den Schluss nahe, dass die Kirchen vor einer Situation stehen, die qualitativ anders ist als jene, von der sie bislang ausgingen. Außerdem stellt die scheinbar widersprüchliche Realität wachsender Religiosität bei gleichzeitig wachsender Säkularität die Kirchen vor eine Vielzahl von Aufgaben, die nicht leicht zu verstehen sind. In Charles Taylors Augen bevölkern wir ein globales Feld, das aus unterschiedlichen Milieus mit radikal verschiedenen Weltanschauungen besteht, die nebeneinander existieren. Pluralismus, Religiosität und Säkularismus bestimmen gleichzeitig die Gestalt des Umfelds, in welchem Christen und Christinnen ihr Zeugnis des Evangeliums artikulieren. Diese Ausgabe von CONCILIUM möchte darauf reagieren, indem sie das ökumenische Projekt neu artikuliert und auf diese Weise den Weg bereitet für einen Übergang von der Sprache der Weltmission zu einem sich bereits herausbildenden Vokabular des interreligiösen Zeugnisses.

Das Heft wird eröffnet mit einer Reihe von Aufsätzen, die die theologische Bedeutung der Bewegung von der „Weltmission“ zum „Weltchristentum“ erkunden. Mit Blick auf die nachhaltig prägende Natur dieses Wandels beschreibt *Felix Wilfred* die radikale Veränderung von Gestalt und Eigenart des christlichen Zeugnisses im Zuge der Inkulturation des Christentums in der südlichen Hemisphäre. Die theologischen Implikationen dieses Übergangs, insbesondere für die Art, wie die Missionswissenschaft konzipiert wird, sind das Thema von *Robert Schreiter*s Aufsatz. Darin geht Schreiter vor allem der Frage nach, wie der Wechsel von der Missionswissenschaft zur interkulturellen Theologie selbst eine Reaktion ist auf die Art und Weise, wie das Projekt der Moderne gegenwärtig neu bewertet wird. Wie Wilfred macht sich auch Schreiter Gedanken über die vielfältigen Wege, auf denen die Globalisierung derzeit unseren Diskurs über das Wesen religiöser Zugehörigkeit und über die Möglichkeiten interkultureller und kulturenübergreifender Kommunikation verändert.

Heute stehen alle Religionen vor der Frage, wie sie mit ihrem Zeugnis im öffentlichen Raum präsent sein können und wie sie insbesondere die ethische und politische Dimension ihres Glaubens geltend machen können, ohne diesen Glauben anderen aufzuzwingen. Eine zweite Gruppe von Beiträgen in diesem Heft untersucht deshalb die Auswirkungen des religiösen Pluralismus, wie er in verschiedenen kulturellen Zusammenhängen gelebt wird. *Ina Merdjanova* und *Ataullah Siddiqui* verfolgen diese Fragen in Bezug auf das orthodoxe Christentum im Osten beziehungsweise auf den Islam. Beide betrachten die Beschaffenheit konfessioneller Identitäten, die durch die Begegnung mit dem Anderen in Frage gestellt, weiterentwickelt und verändert werden, und beide diskutieren, wie der öffentliche Raum durch solchen interreligiösen Austausch gewinnen kann.

Durch die Intensivierung religiös pluraler Erfahrungen in Verbindung mit den politischen Implikationen jenes Pluralismus ist die Dynamik des Zeugnisgebens über Kultur- und Religionsgrenzen hinaus komplexer geworden. Natürlich

können hier die Erfolge und Misserfolge eines Jahrhunderts innerchristlicher ökumenischer Aktivitäten wichtige Fingerzeige geben für Glaubensgemeinschaften, die sich mit der kulturellen, ethischen und religiösen Vielfalt auseinandersetzen, die die Gesellschaften der Gegenwart prägt. Zudem kann die heutige Vergrößerung des Kontexts, in welchem Glaubensgemeinschaften sich der Vielfalt stellen, bedeutsame Folgen für das „klassische“ ökumenische Projekt haben, für die Formulierung und die Verfolgung seiner Ziele. Zur neuen Grenze, zur „new frontier“, die das Christentum herausfordert, ist nun unwiderruflich die Begegnung mit anderen religiösen Traditionen in einem ausdrücklich interreligiösen Kontext geworden. Was das genau für das christliche Zeugnis bedeutet, untersucht *Catherine Cornille* in ihrer Befragung der Rolle des Zeugnisgebens im interreligiösen Dialog, während *Linda Hogan* und *John D'Arcy May* die Diskussion ausweiten auf die Frage, wie die ökumenische Theologie neu entworfen werden könnte als interkulturelle, interreligiöse und öffentliche Theologie.

Auch die Beiträge im *Theologischen Forum* verfolgen dieses Mal das Thema des interreligiösen Zeugnisses weiter. Im Anschluss an Stichworte der Konferenz vertiefen Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen vom Trinity College Dublin einzelne Aspekte des Themas. *Norbert Hintersteiner* vertritt in „Found in Translation“ die Ansicht, dass die Chancen für eine wahrhaft interkulturelle und interreligiöse Theologie gering bleiben, solange der theologische Einfluss der neuen Christentümer des Südens nicht zur Gänze wahrgenommen wird. *Peter Admirand* knüpft indessen in „Mission und ‚Remission‘“ an Robert Schreiters Überlegungen an, wenn er darüber nachdenkt, wie postmodernes und postkoloniales Temperament sowohl die Mission wie auch den interreligiösen Dialog in ihrem Wesen verändern. *Maureen Junker-Kenny* diskutiert währenddessen das Wesen des öffentlichen Raums, in welchem ein religiöses Zeugnis gegeben wird, und erläutert ihre Einschätzung, dass öffentlich vertretene Theologie ihre Botschaft in einem Kontext zu rechtfertigen und zu übersetzen hat, der gegenüber der Religion eher freundlich als feindlich eingestellt ist. Sodann schließt *Andrew Pierce* das *Theologische Forum* ab mit einem Beitrag zur theologischen Ausbildung. Pierce schildert, wie diese Themen in den jüngsten Überlegungen der Irish School of Ecumenics aufgegriffen werden, die an einem Neuentwurf und einer Neuartikulation des Felds der Ökumene arbeitet.

Die komplexe und ambitionierte Aufgabe des interreligiösen Zeugnisgebens in der Gegenwart tritt gerade erst ins Bewusstsein. Die theologischen, ekklesiologischen, politischen und pädagogischen Dimensionen dieses Projekts sind ungeheuer groß und müssen noch sehr viel weiter untersucht werden. Wir hoffen, dass die Beiträge in dieser Ausgabe von CONCILIUM – zusammen mit den Diskussionen, die sie anstoßen – für diejenigen von Nutzen sind, die nach neuen Wegen suchen, mit unseren jeweiligen Traditionen zu leben und sicherzustellen, dass die Religionen ihrer Verantwortung für die *oikoumene* nachkommen, d.h. für die ganze bewohnte Erde.

Die Herausgeberinnen und Herausgeber dieses Hefts möchten gegenüber dem Irish Research Council for Humanities and Social Sciences ihren aufrichtigen

Dank zum Ausdruck bringen für ihre Unterstützung des Forschungsprojekts, von welchem die gemeinsame Konferenz von CONCILIUM und der Irish School of Ecumenics ein Teil war. Ebenso danken sie dem Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. in Aachen und der Bischöflichen Aktion Adveniat, Essen, für ihr tiefes Interesse und die finanzielle Unterstützung der Konferenz.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Thema: Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis

Von der Weltmission zu globalen Formen des Christentums

Eine Perspektive aus dem Süden

Felix Wilfred

Seit der ersten Weltmissionskonferenz vor einhundert Jahren in Edinburgh hat sich die christliche Demographie deutlich verändert. Anhand von Statistiken haben Philip Jenkins und andere Wissenschaftler gezeigt, dass sich das Gravitationszentrum des Christentums südwärts verschoben hat.¹ Die überwältigende Mehrheit der Christen lebt im Süden, und diese Christen zählen zu den Ärmsten der Armen. Zudem sind die Bevölkerungen im Süden jung, d.h., das dortige Christentum ist eine Religion der jungen Menschen – was man angesichts der grauhaarigen Senioren, die sich in den meisten europäischen Ländern zu den Sonntagsgottesdiensten versammeln, vielleicht nicht unbedingt vermuten würde. Und auch das Image des Christentums hat sich gewandelt: von einer Religion der reichen Kolonialherren des Westens zu einer Religion der kolonialisierten Völker und Randgruppen dieser Welt.

Der vorliegende Artikel will die Christentümer des Südens in ihrer globalen Bedeutung kartographieren und mit Blick auf einen möglichen Dialog zur religiösen Situation des Nordens – und insbesondere Europas – in Beziehung setzen. Da die Situation in Nordamerika einen Sonderfall darstellt, kann sie hier nicht berücksichtigt werden; mit Norden ist also im Großen und Ganzen Europa ge-

meint. Ich weise ferner ausdrücklich darauf hin, dass die Christentümer des Südens ihre eigenen, schwerwiegenden Probleme haben und in keiner Weise romantisiert werden dürfen. Vielerorts, und dessen bin ich mir durchaus bewusst, ist zudem das südliche eine bloße Kopie des abendländischen Christentums. Und schließlich sind religiöser Fundamentalismus, menschenunwürdige Massenarmut, Umweltzerstörung und andere soziale Konflikte grausame Realität und müssen thematisiert werden. Dies kann der vorliegende Beitrag jedoch nicht leisten.

I. Einige Merkmale des südlichen Christentums

In den Christentümern des Südens spielen drei Bewegungen eine wichtige Rolle, nämlich die *Befreiungsbewegung*, die *Pfingstbewegung* und die *interreligiöse Bewegung*. Die Inkulturation war ein postkolonialer Versuch, dem Christentum im Süden eine neue Bedeutung zu geben. Dieser Ansatz ist jedoch völlig inadäquat, und im Christentum des Südens werden derart begrenzte Projekte inzwischen von der Wirklichkeit eingeholt. Die Inkulturation ist zu einem Unterfangen mit Verfallsdatum geworden. Wir haben es im Süden mit einer neuen Landschaft des Christentums zu tun, die von den genannten drei Bewegungen geprägt ist.

Die Sicht auf die Religionen ist im Süden heute eine ganz andere als im Norden, und auch die Prioritäten im Bereich der Religion und der religiösen Erfahrung werden unterschiedlich gesetzt. Dies wirkt sich nicht zuletzt auf den Zugang zum Christentum aus. Zunächst einmal ist eine Verschiebung zu beobachten: weg von der intellektualisierenden Bekenntnisidentität des Christentums und hin zu einer stärkeren Betonung des Erfahrungsaspekts und dem dringenden Anliegen, das Christentum zu einer Praxis zu machen – einer Praxis des Gottesreichs. Hierin liegt auch der Schnittpunkt der drei Bewegungen: der Befreiungsbewegung, der Pfingstbewegung und der Bewegung für die Begegnung der Religionen.

Charakteristisch für das südliche Christentum sind sein Pluralismus und seine Vielfalt. Wir müssen an dieser Stelle auf die Fähigkeit der Christen im Süden hinweisen, Grenzen zu verhandeln – Grenzen zwischen dem Indigenen und dem Globalen, zwischen dem christlichen Glauben und anderen religiösen Erfahrungen, zwischen Theorie und Praxis, Intellekt und Emotion, Geist und Leib, zwischen dem Menschlichen und der Natur. Hinzuzufügen ist außerdem die Aufgeschlossenheit für den spirituellen Weg des Einzelnen, der dennoch mit einer gemeinschaftlichen und solidarischen Glaubenspraxis einhergeht.

Doch das südliche Christentum weist noch ein weiteres, wichtiges Merkmal auf: Es *pulsiert*. Dies ist darauf zurückzuführen, dass es den Charakter einer *Bewegung* angenommen hat. Man bemüht sich, von den Metaerzählungen – um einen postmodernen Ausdruck zu verwenden – freizukommen und Fragmente in den Blickpunkt zu rücken; anstelle des Ewigen stehen nun das Vorübergehende, das Vergängliche und das Hier und Jetzt im Fokus. Die drei Bewegungen lassen sich anhand dreier Schlüsselbegriffe charakterisieren: *Praxis*, *Erfahrung* und *Begegnung*.

nung. Gemeinsam drücken diese drei Begriffe aus, was das Christentum im Süden ist – eine *Bewegung* – und wie es gedeutet werden kann.

Vielen südlichen Formen des Christentums ist ein sehr feines Gespür für die Präsenz des Bösen und des Leidens eigen. Die Gläubigen des Südens ringen mit diesem Mysterium, weil sie arm sind, und aus demselben Grund versuchen auch die Pfingstler, die Erfahrungen der neutestamentlichen Welt in der Gegenwart zu reproduzieren – Erfahrungen, die etwas mit dem Kampf gegen Mächte und Fürstentümer und gegen die Krankheit von Leib und Seele zu tun haben. Hinzu kommen kämpferische Bestrebungen, sich mit den Strukturen der Sünde und Unterdrückung auseinanderzusetzen und die Sünde der Ungerechtigkeit und Gewalt, die den Armen so viel Leid bereitet, zu entlarven. Neben der Erfahrung des Bösen und des Leidens stellen wir außerdem fest, dass die Gläubigen des Südens inmitten aller Probleme, mit denen sie zu kämpfen haben, Hoffnung und eine große Widerstandsfähigkeit ausstrahlen.

II. Einige Merkmale des nördlichen Christentums

Was Europa betrifft, müssen wir nicht nur die Tatsache berücksichtigen, dass das Christentum aus verschiedenen historischen, sozialen und kulturellen Gründen an Kraft verloren hat, sondern dass außerdem viele der noch aus der Zeit der Aufklärung stammenden Gewissheiten Stück für Stück zerbröckelt sind – etwa der Glaube an den Primat der Rationalität oder an den linearen Fortschritt, das Geschichtsverständnis, die Sicht auf die Religion und vieles mehr. Als religiöses Phänomen hat das Christentum des Südens die Denkschemata der Aufklärung ebenso erschüttert wie die säkularistischen Erklärungsmuster. Die Tendenz der Europäer, andere Gesellschaften und Völker aus der Perspektive dessen zu sehen, was ihnen selbst widerfahren ist, gerät ins Wanken. Aus der Sicht des Südens wird immer deutlicher, dass die Situation in Europa eher die Ausnahme als die Regel ist.

In Europa selbst gibt es entgegen allen Vorhersagen neue Erscheinungs- und Ausdrucksformen von Religion, angesichts deren man zu Recht von einer „*Rückkehr der Religion*“ sprechen kann. Im Grunde handelt es sich hierbei allerdings um ein *neues* Streben nach religiöser Erfahrung – neu insofern, als es von einem Sinn für Authentizität geprägt ist, der sich nicht in das vorher Festgelegte und Gegebene fügen will.² Die Rückkehr zur Religion geht mit der Forderung einher, Sinne und Körper als wesentlichen Bestandteil der spirituellen Existenz zu respektieren. Im Gegensatz zur Verdinglichung des Leibes oder der getrennten Betrachtung von Leib und Seele, wie wir sie aus der konventionellen Religion kennen, können wir – sowohl im Norden als auch im Süden – beobachten, dass der Körper mehr und mehr zu einem Schauplatz spiritueller Erfahrung wird.

Während die Säkularisierung in Westeuropa bestrebt war, der Religion jeglichen öffentlichen Einfluss zu nehmen, versuchten die totalitären Sozialismen in Mittel- und Osteuropa mit ihrer zwiespältigen Einstellung zur Moderne sie entweder zu

eliminieren oder zu domestizieren und vor den Karren parteilicher oder staatlicher Interessen zu spannen. Die Eliminierung Gottes und der Transzendenz durch systematische Indoktrinierung wirkte sich so nachhaltig auf die Psyche und das Leben der Menschen in den betreffenden Teilen Europas aus, dass die Folgen auch nach dem Zusammenbruch des sozialistischen Systems im Jahr 1989 noch immer zu spüren sind. Die sozialistische Säkularisierung war so „erfolgreich“, dass die neue Atmosphäre der Religionsfreiheit den Kirchen in Ländern wie der Tschechoslowakei und Ungarn keinerlei Zustrom beschert hat.

Im Lauf der Geschichte hat das Christentum dazu beigetragen, die *nationale Identität* vieler europäischer Völker zu formen. Heutzutage haben die traditionellen religiösen Identitäten allem Anschein nach einen nur mehr *symbolischen Wert*, und die auch von staatlicher Seite anerkannte Fähigkeit der Kirchen, sozialen Zusammenhalt zu schaffen, basiert eher auf der historischen Erinnerung und dem Erbe, für das sie stehen. Tatsächlich haben wir es in Europa mit einer großen Anzahl „unkirchlicher“ Menschen zu tun, denen es keineswegs an Glauben, spiritueller Suche und Sehnsucht fehlt. Die Suche nach dem Spirituellen geschieht auch außerhalb der Institutionen und der traditionellen Grenzen; und dasselbe gilt für die Suche nach Selbstveränderung und einer neuen spirituellen Identität. Das ist das Ergebnis des Individualisierungsprozesses und der „*subjektiven Wende*“ in der modernen Kultur.

Im Bewusstsein der Menschen und in der Öffentlichkeit ist die Präsenz des Christentums vor allem eine symbolische. Dies zeigt sich bei gewissen Anlässen und Ereignissen und vor allem in Krisenzeiten und ist dem historischen Erbe Europas geschuldet. Viele Europäer sind keine praktizierenden Christen; sie bezeichnen sich selbst als säkular und wollen nicht mit dem Christentum in Verbindung gebracht werden. Andererseits hätten sie jedoch nichts dagegen, wenn die christliche Religion weiterhin von einer Minderheit ausgeübt und damit gewissermaßen das Erbe der gemeinsamen Vergangenheit bewahrt und gepflegt würde. In diesem Sinne wird das Christentum, mit Grace Davie gesprochen, zu einer „*Stellvertreterreligion*“³.

Und schließlich ist im europäischen Christentum eine hermeneutische Strömung zu beobachten: nämlich das Bestreben, die jahrhundertealte Verbindung zwischen Christentum und Metaphysik in Frage zu stellen und auf diesem Weg zu einer Neuinterpretation des Christentums zu gelangen. Man kehrt zurück zu einem anderen Christentum, und diese Rückkehr vollzieht sich über den *pensiero debole*, das „schwache Denken“, und über ein Abrücken von einem metaphysisch verstandenen Christentum. Die Loslösung von der Metaphysik macht den Weg frei für ein anderes – dynamischeres, offeneres und flexibleres – Christentum in Europa. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass alle drei Bewegungen des Südens – die Befreiungsbewegung, die Pfingstbewegung und die interreligiöse Bewegung – letztlich ein Christentum in Frage stellen, das an die Metaphysik der Anwesenheit und des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus gebunden ist, und daher in ihrem Charakter und ihrer Ausrichtung als „post-metaphysisch“ beschrieben werden könnten.

Als die erste Euphorie über den Zusammenbruch der kommunistischen Systeme verflogen war, sahen sich die Kirchen in Osteuropa mit einer neuen Situation konfrontiert, auf die sie auch in theologischer Hinsicht schlecht vorbereitet waren. Die Kirchen in Mittel- und Osteuropa haben es heute mit zahlreichen sozialen Problemen wie Fremdenfeindlichkeit, Minderheitsfragen, Gewalt, Sinnverlust u.ä. zu tun. Es bleibt abzuwarten, wie sie auf diese Fragen antworten und auf die Sehnsucht der Menschen nach Sinn und Sicherheit in einem ideologischen Vakuum reagieren werden. Und es ist ebenfalls nicht klar, welche soziale, kulturelle und politische Rolle die Kirchen in dieser Region in der postkommunistischen Ära übernehmen werden.⁴

Die Antwort auf die veränderten Bedingungen in Europa ist weder eine nostalги-
sche Rückkehr zur Christenheit noch eine wie auch immer verstandene *Neuevan-
gелиsierung*⁵ und auch keine vom Säkularismus inspirierte Verbannung des Reli-
giösen in den privaten Bereich. Nichts davon wird der gegenwärtigen Situation in
Europa gerecht, geschweige denn, dass es Hoffnung für die Zukunft weckt. An
diesem kritischen Punkt scheint mir ein intensiver und wechselseitiger Aus-
tausch zwischen den Christentümern des Südens und des Nordens überaus
wichtig. Die Interaktion zwischen dem europäischen Christentum einerseits und
den drei wichtigsten Strömungen des südlichen Christentums andererseits wäre
ein sehr kreativer und erfrischender Ausblick in die Zukunft. Gemeinsam werden
sie zur Entstehung globaler Christentümer beitragen.

III. Befreiungsbewegungen und Pfingstkirchen im Süden

Die Befreiungstheologie zählt zu den bedeutsamsten Entwicklungen in der Ge-
schichte des 20. Jahrhunderts. Oft ist sie eine Stimme in der Wüste - und doch
entscheidend, wenn es darum geht, uns zum Herzen und zum Geist des Evangeliums
zurückzuführen. Dass das Christentum auf dem asiatischen Kontinent nach
der desaströsen Erfahrung des Kolonialismus seine Glaubwürdigkeit zurück-
gewinnen konnte, war der christlichen Befreiungsbewegung und ihrem Einfluss
auf die heutigen asiatischen Gesellschaften zu verdanken. Die Befreiungstheolo-
gie schlägt eine Brücke zum Sauerteig der Befreiung und den Befreiungsbewe-
gungen in anderen religiösen Traditionen.

Die Befreiungsbewegungen und die Pfingstkirchen haben vieles gemeinsam. Sie
haben dieselbe Anhängerschaft: die Armen und die Ausgegrenzten. Sie stützen
sich auf Basisgruppen - christliche Basisgemeinden und Kleingruppen auf der
einen, Unabhängige Kirchen auf der anderen Seite. Zudem finden wir in beiden
Bewegungen aktiv engagierte Frauen. Keine von ihnen befürwortet den Status
Quo. Beide engagieren sich für Wandel und Veränderung. Angesichts dieser
Gemeinsamkeiten sollten wir darauf verzichten, die Befreiungstheologie vereinfa-
chend als Option *für* die Armen, das Pfingstlertum hingegen als Option *der* Ar-
men zu karikieren.

Einige Aspekte der Befreiung sind für die Pfingstkirchen durchaus ein Thema.⁶ Zuallererst erinnert die Bewegung uns an die Bedeutung von *Selbstveränderung* und *Umkehr* zu Gott und zu Gottes Wirken im Hier und Jetzt. Und auch die Befreiung kann im Hier und Jetzt erfahren werden. Obwohl all unser Streben auf den Horizont der letztgültigen Gerechtigkeit im Himmelreich ausgerichtet ist, werden Gerechtigkeit und Befreiung im richtigen Leben oft nur in kleinen Schritten Wirklichkeit: von weniger Gerechtigkeit zu mehr Gerechtigkeit, von weniger Befreiung zu mehr Befreiung. Etwas von dieser kleinschrittigen, aber unmittelbaren Befreiung ist in der Pfingstbewegung spürbar. Für viele arme Frauen ist die Abschaffung des Patriarchats beispielsweise ein Traum, eine Befreiung, die in weiter Ferne liegt. Doch Befreiung beginnt für sie bereits, wenn ihre Ehemänner von Alkohol, Drogen und häuslicher Gewalt ablassen und aufhören, fremdzugehen und mehrere Familien gleichzeitig zu unterhalten. Für die ethnischen Minderheiten und die als „Unberührbare“ Diskriminierten beginnt Befreiung, wenn sie nicht länger von der Gemeinschaft ausgegrenzt, sondern akzeptiert werden und das Gefühl haben dürfen dazuzugehören. Diese Gruppen erfahren einige Dimensionen ihrer Befreiung in den Pfingstbewegungen. David Barret berichtet, „dass die Hälfte aller Pfingstler, etwa zweihundert Millionen Menschen, in tiefster Armut in Slums leben“⁷. Der Zustrom der Armen zu den Unabhängigen Kirchen und zur Pfingstbewegung erinnert uns an das Schriftwort: „Das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen. Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten“ (1 Kor 1,27-28).

Ist das Pfingstlertum fundamentalistisch? Selbst wenn einige Gruppierungen innerhalb der Pfingstbewegung in extremistische Positionen verfallen, kann die Bewegung insgesamt nicht als fundamentalistisch bezeichnet werden. Die meisten Formen des Pfingstlertums weisen keines jener Merkmale auf, die mit dem Fundamentalismus in Verbindung gebracht werden.⁸ Fundamentalisten sind rückwärtsgewandt, Pfingstler dagegen *zukunftsorientiert* und von einer intensiven Erfahrung der Gegenwart des Gottesgeistes hier und jetzt geprägt. Angemessen wäre es wohl, die Pfingstbewegungen als *Erneuerungsbewegungen* zu charakterisieren. Als solche versuchen sie den Geist der christlichen Ursprünge wiederzubeleben, statt wie die Fundamentalisten die Vergangenheit zu verabsolutieren.⁹ Überdies sind Pfingstbewegungen flexibel und stellen, anders als die fundamentalistischen Bewegungen, keine antimodernistische, reaktionäre Kraft dar. Natürlich gibt es Unterschiede zwischen den Befreiungs- und den Pfingstbewegungen. Das ist jedoch kein Grund zur Polarisierung. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass es vielfältige Formen des Pfingstlertums gibt - genauso, wie man ja auch im Katholizismus oder Protestantismus verschiedene Strömungen kennt.

Mir ist bewusst, dass einige der Pfingstgruppen das sogenannte „*Wohlstandsevan gelium*“ verkünden und die herrschenden Mächte unterstützen, wenn diese ihnen im Gegenzug Verkündigungsfreiheit und andere Vorteile zubilligen. Dies mag der

Bewegung ein politisch rechtes oder bestenfalls unpolitisches Image verleihen. Doch man muss kein Pfingstler sein, um politisch rechts zu sein. Franco und Salazar waren keine Pfingstler! Nicht nur die Evangelikalen, sondern viele Angehörige auch der großen Kirchen treten nicht weniger offen für eine liberale Philosophie und die Anhäufung von Wohlstand ein.

Theologen wie Harvey Cox, Richard Shaull und Allen Anderson und Soziologen wie Paul Freston, Simon Coleman, David Martin, Waldo Cesar und andere sehen in der Pfingstbewegung ein großes Potential für sozialen, politischen und kulturellen Wandel.¹⁰ Ein historisches Beispiel sind die Quäker aus England, deren Praktiken denen der Pfingstler zu ähneln schienen, die sich aber mit der Zeit zu einer sozialen Kraft entwickelten, die Missstände wie Gewalt und Sklavenhandel die Stirn bot.¹¹

IV. Die Bewegung hin zur Begegnung der Religionen

Die Begegnung zwischen den Religionen ist die dritte wichtige Bewegung, die die Christentümer des Südens und insbesondere Asiens charakterisiert.¹² Diese Begegnung hat viele Dimensionen. Da ist erstens der Versuch, den christlichen Glauben und die Botschaft des Evangeliums mithilfe der spirituellen Einsichten anderer religiöser Überlieferungen zu erfahren; die christlichen Schriften mithilfe der Schriften anderer Glaubensgemeinschaften zu lesen, zu verstehen und zu interpretieren; spirituelle Praktiken zu übernehmen, die helfen, den Glauben in seiner Tiefe zu erleben. Zweitens ist da der Versuch, im Alltag auf dem Weg der Freundschaft, des Teilens und eines wechselseitigen Gebens und Nehmens Beziehungen zu Andersgläubigen zu knüpfen, die über den lehrmäßigen und bekannten Rahmen hinausgehen; auf der Grundlage dieser Erfahrungen eine Religionstheologie zu entwickeln, die anderen Religionen ihren Platz in der göttlichen Ökonomie zugesteht; die Religiosität der Armen und Ausgegrenzten ernsthaft in Betracht zu ziehen und in eine Religionstheologie zu integrieren, die eine befreiende Stoßrichtung hat.

Was ich hier in aller Kürze zu beschreiben versucht habe, passt vielleicht nicht in das Paradigma von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus - jener westlichen Standardklassifizierung, die zum Allgemeingut der Religionstheologien geworden ist. Sie ist formalistisch und stützt sich kaum auf Erfahrungswerte. Ein solches Schema lässt gerade diejenigen Aspekte der Begegnung außer Acht, die am meisten mit Kreativität und Erfahrung zu tun haben, und dasselbe gilt auch für die befreiende Dimension der Religionen der Armen. Das Christentum des Südens drängt auf einen befriedigenderen theologischen Ansatz im Umgang mit der religiösen Vielfalt. Wo anerkannt wird, dass diese religiösen Traditionen in sich wertvoll, heilsbedeutend und Träger der göttlichen Offenbarung sind, wird man sie nicht länger als Fremdkörper oder Rivalen behandeln. Zurzeit sind die meisten Gruppierungen innerhalb der Pfingstbewegung noch nicht wirklich bereit

für die Dynamik einer echten Begegnung mit anderen Religionen, weil sie an der Besonderheit ihrer spirituellen Überzeugungen festhalten. Doch der multireliгиöse Kontext des Südens könnte sie dazu herausfordern, sich in dieser Hinsicht zu öffnen.

Andere Religionen als Bedrohung oder als Fremdkörper zu betrachten, hieße für Europa, dass sich die desaströse Vergangenheit, an der auch die Religionen nicht unbeteiligt waren, zu wiederholen droht. Man täte besser daran, die Anwesenheit anderer Religionen als Bereicherung der europäischen Religionslandschaft zu sehen. Thomas Bremer hat die Frage, um die es hier geht, treffend formuliert:

„Welche Heilsbedeutung hat es, wenn Islam, verschiedene asiatische Religionen, Judentum und viele weitere Erscheinungsformen von Religion in Europa nicht nur durch einzelne Gläubige vertreten sind, sondern ihre Präsenz stabilisieren und sogar unter Menschen, die ursprünglich Christen oder nicht religiös waren, Anhänger gewinnen können? Welche Wege gibt es für die christlichen Kirchen, mit dieser Herausforderung theologisch umzugehen?“¹³

Diese Herausforderung seitens einer *stabilisierten Präsenz* von Andersgläubigen ist ein alltägliches Phänomen.¹⁴ In der Antwort des heutigen europäischen Christentums wird sich auch seine Einstellung gegenüber diesen Andersgläubigen spiegeln – ob man sie als Partner in Gottes Erlösungsprojekt oder als Fremde betrachtet, die toleriert werden müssen.¹⁵

V. Eine Begegnung zwischen dem Süden und Europa

Auf welche Weise und in welchen Bereichen könnten die Christentümer des Südens einen Anreiz bieten, über die konventionellen Formen hinaus neue Wege der christlichen Spiritualität wiederzuentdecken?

Die Erfahrungsdimension des christlichen Glaubens, die in den vielfältigen Christentümern des Südens eine große Rolle spielt, übt auch auf Europa keine geringe Faszination aus. In Großbritannien und vielen anderen Teilen Europas, wo man in einem experimentellen Rahmen versucht hat, etwa die Erfahrungsdimension oder auch gewisse „Wohlfühlfaktoren“ in den Gottesdienst einzubringen, hat der christliche Glaube wieder größeren Anklang gefunden. Und die Christentümer des Südens haben noch mehr zu bieten.

Zuallererst stehen die Christentümer des Südens für neue Paradigmen des Glaubens. In ihrem Blickpunkt stehen nicht Doktrin und Glaubensinhalte, sondern die Praxis – das gelebte Evangelium und das lebendige Zeugnis. Das neue Paradigma des Glaubens wird vielleicht nicht ausdrücklich genannt, ist aber in den drei Strömungen – Befreiungsbewegung, Pfingstbewegung und Bewegung der religiösen Begegnung – implizit präsent. Zudem liegt in allen drei Strömungen der Akzent auf dem, was Gott auch heute noch unter den Armen und Fremden wirkt. Sie sind weniger auf die Tradition bedacht, der, gemessen am Wirken Gottes und

seines Geistes, eine bloß relative Bedeutung zukommt. Ferner zeichnen sich die Christentümer des Südens dadurch aus, dass sie die religiöse Erfahrung und Spiritualität als eine *beständige Suche* verstehen. Besonders deutlich wird dies in der Beziehung des Christentums zu anderen religiösen Traditionen, ihren Symbolen, ihrer mystischen Erfahrung usw.¹⁶ Und auch der *Geist der Solidarität*, der Gemeinschaft und des Miteinanders, der das Leben der christlichen Gläubigen im Süden kennzeichnet, verdient Erwähnung.

Wie und unter welchen Bedingungen wird Europa imstande sein, die Christentümer des Südens zu verstehen? Die Fähigkeit, Einblicke in das Leben und die Praktiken der südlichen Christentümer und insbesondere in ihre Beziehung zu anderen religiösen Traditionen zu gewinnen, setzt – ähnlich wie die Überwindung einer Metaphysik der Anwesenheit – voraus, dass man sich von der gesamten Vorstellung eines spirituellen Evolutionismus verabschiedet. Wenn wir Hegel auf den Kopf stellen, könnten wir sagen, dass der Versuch, das Absolute zu erreichen, nicht im Christentum gipfelt und mit dem Christentum alle anderen Versuche überflüssig geworden sind (wie es dem hegelianischen Konzept der *Überwindung entspräche*), sondern dass das Christentum umgekehrt eine Abwärtsbewegung des Göttlichen ist, in der sich das göttliche Selbst entleert¹⁷, und dass man sich diesem Mysterium eben nicht auf dem Wege einer Überwindung der anderen religiösen Erfahrungen nähern kann. Dies hat zahlreiche Konsequenzen für die Religionstheologie und könnte sogar ihren Diskussionsrahmen und die ihr zugrundeliegenden Begriffe – wie „absolut“, „einzig“, „unwiderstehlich“ – verändern, die die traditionelle Sprache der christlichen Theologie im Westen so lange geprägt haben.¹⁸ Ein so offener Ansatz wie der, der den asiatischen Bemühungen um die Begegnung mit anderen religiösen Traditionen zugrundeliegt, könnte sich auch auf die europäische Mainstream-Religionstheologie auswirken und der Beziehung zu anderen religiösen Traditionen neue Perspektiven eröffnen.

Wenn wir einen Blick zurück in die Geschichte werfen, sehen wir, dass sowohl die kirchliche als auch die zivile Macht dazu beigetragen haben, die *convivencia* zu zerstören, die das alltägliche Leben wechselseitiger Beziehungen zwischen Christen, Muslimen und Juden zum Beispiel im südlichen Spanien und in Sizilien geprägt hatte. Die heutige Situation

Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamil Nadu, Indien, ist Gründungsdirektor des Asian Centre for Cross-Cultural Studies. Er ist Mitglied des Gesetzlichen Ethikkomitees des Indischen Instituts für Technologie (IIT) in Chennai und Präsident der Zeitschrift CONCILIUM. Lange Jahre war er Vorsitzender der geisteswissenschaftlichen Fakultät und Vorstand der Schule für Philosophie und religiöses Denken an der Universität von Madras. Dort war er auch Professor und Vorstand des Departments für christliche Studien. Er gehörte der Internationalen Theologenkommission des Vatikans an und hatte Gastprofessuren an den Universitäten von Frankfurt, Münster, Nijmegen, Boston, Manila und Fudan, China, inne. Jüngst betraute ihn die indische Regierung mit dem Lehrstuhl für „Indische Religionen und südasiatische Diasporas“ an der Universität von Dublin, Irland. Seine Schriften erscheinen in allen Weltsprachen; in der Festschrift für ihn im Jahr 2008 gratulierten ihm Gelehrte aus zwanzig verschiedenen Ländern. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Auf dem Weg zu einer interreligiösen Ökotheologie“ in Heft 3/2009. Anschrift: Asian Center for Cross-Cultural Studies, 40/6A, Panayur Kuppam Road, Sholiganallur Post, Panayur, Madras 600119, Indien. E-Mail: felixwilfred@gmail.com.

muss als eine neue Chance betrachtet werden, die Vergangenheit in einer Weise ungeschehen zu machen¹⁹, die einer neuinterpretierten christlichen Identität entspricht - einer Identität, die sich nicht von anderen Identitäten abgrenzt, sondern zu ihnen in Beziehung tritt. Und die Säkularisten sollten sie als Herausforderung begreifen, dem religiösen Pluralismus gegenüber dieselbe Toleranz an den Tag zu legen, die sie ihrerseits von den Religionen erwarten.

Genau hier, so glaube ich, könnte die Erfahrung der Christentümer des Südens sowohl zu einem frischen theologischen Verständnis anderer Religionen als auch zu einem säkularen Toleranzverständnis beitragen. Denn es gibt andere Quellen der Toleranz als nur die europäische Aufklärung. Wir müssen nach globalen Wurzeln der Toleranz Ausschau halten.²⁰ Die europäische Toleranztradition, die aus der rationalistischen Tradition der Aufklärung hervorgegangen ist, muss durch ein Toleranzverständnis bereichert werden, das sich von der Erfahrung tiefer Freundschaften und einer Kultur des Gebens und Nehmens im Zusammenleben mit Andersgläubigen herleitet. Wenn man sieht, wie quälend schwer sich das heutige Europa im Umgang mit Migrantengruppen tut, die andere religiöse Traditionen pflegen, dann wird die Unzulänglichkeit der aufklärerisch inspirierten Toleranz nur allzu deutlich.

VI. Globales Christentum und aufkommende Gemeinschaftsformen

Traditionell ist die Kirche vor allem dort, wo der Geist des Individualismus wütet, ein Raum der Gemeinschaft, Gemeinsamkeit und Zugehörigkeit. Andererseits spüren wir, dass das Zusammengehörigkeits- und Gemeinschaftsgefühl schwächer wird und in vielen Fällen in Europa bereits ganz geschwunden ist. Dennoch ist die Sehnsucht und Suche nach Gemeinschaft ungebrochen und hat sogar zugenommen angesichts einer Welt, in der Unsicherheit und Sinnverlust Einzug halten und das Licht der Hoffnung nur noch müde flackert. Denken wir doch nur an die Jugendlichen, die zu Tausenden nach Taizé strömen, weil sie nach etwas suchen, das über die Gewöhnlichkeit des alltäglichen Lebens hinausgeht. Diese spirituelle Suche ist ein individuelles und zugleich kollektives Phänomen: eine Suche, die von Authentizität geprägt ist und sich nicht mit vorgefertigten Formen und Mitteln des Glaubens zufriedengibt.

Auch die Attraktivität der Pfingstbewegung im Süden erklärt sich aus dem starken Gemeinschafts- und Zusammengehörigkeitsgefühl, das sie zu vermitteln vermag. Wir dürfen uns nicht auf diese oder jene bestimmte Form von Gemeinschaft beschränken. Es ist wichtig, in dieser Hinsicht aufgeschlossen und flexibel zu sein. Und zwar, lassen Sie mich dies hinzufügen, in dem Bewusstsein, dass es die Situation des europäischen Christentums kaum bedeutend verändern wird, wenn wir noch hartnäckiger auf der institutionellen Gemeinschaftsform der Kirche, ihrem Gottesdienst und ihren Ämtern beharren.

VII. Wege in die Zukunft

Felix Wilfred

Ich denke, dass das Christentum einer strahlenden Zukunft entgegenseht, wenn diese drei Strömungen - die Befreiungs-, die Pfingst- und die interreligiöse Bewegung - zu einer engeren Gesprächsführung, Verständigung und wechselseitigen Bereicherung gelangen könnten. Es gibt schon jetzt Anzeichen dafür, dass dies wahrscheinlich geschehen wird. Vor allem die progressiveren Varianten der Pfingstbewegung arbeiten an einer Ausweitung ihrer sozialen Dienste, die millenaristischen Zukunftsvisionen verlieren an Bedeutung, und die gegenwärtige Situation und ihre Veränderung finden größere Beachtung. Der Bezug auf das Göttliche, den Geist und die Gotteserfahrung könnte als machtvoller Impuls zu einer eher prophetischen Ausrichtung der Pfingstbewegung unter den Armen im Süden fungieren. Die Religionstheologie in Asien ihrerseits rückt zunehmend die Befreiung und die soziopolitischen Gegebenheiten in den Blickpunkt. Dies kann helfen, die traditionellen theologischen Ansprüche weniger absolut zu formulieren und sich auf eine Zusammenarbeit mit Andersgläubigen einzulassen. Die Zukunft wird davon abhängen, ob es dem Christentum gelingt, sich selbst als einen *Weg* zu präsentieren und auf seine Absolutheitsansprüche zu verzichten, die zumindest in den meisten asiatischen Ländern zu seiner Entfremdung beigetragen haben und im Norden wie im Süden eine Quelle religiöser Konflikte gewesen sind.

Vielleicht dürfen wir dann auch damit rechnen, dass ein großer Teil der vielen meist jungen Europäer, die sich auf einer spirituellen Suche befinden, das Evangelium und seinen Geist wiederentdecken werden. Der Weg dorthin könnte über eine tiefere Kenntnis der Überlieferung und Praxis anderer Religionen führen. Es ist schwer vorherzusagen, welche Arten von Christentum womöglich durch eine solche vom Hinduismus, Buddhismus oder anderen religiösen Erfahrungen geprägte Neu-Wahrnehmung entstehen werden. Doch eines wird schon jetzt deutlich: Das Christentum wird nicht mehr dasselbe sein. Die Grenzen verschwimmen, und früher oder später werden sich die konfessionellen Identitäten vielleicht nicht mehr so klar definieren lassen. Manche werden ihre Zugehörigkeit zum institutionellen Christentum ostentativ bekunden. In anderen Fällen wird sich das Christentum durch die Begegnung mit anderen Weltanschauungen, wie sie von anderen religiösen Traditionen und indigenen Kulturen vertreten werden, deutlich verändern. Und angesichts der wachsenden Zahl von Muslimen in Europa wird die künftige Form des Christentums auf diesem Kontinent auch davon abhängen, wie gut und auf welche Weise es den Islam und sein von den dortigen Muslimen gelebtes spirituelles und religiöses Erbe integriert. Dasselbe ließe sich auch von den anderen religiösen Minderheitengruppen und vom Judentum sagen.

Wie werden Mission und Ökumene in Zukunft verstanden werden? Die Ökumene als das Bestreben, die Wunden der Vergangenheit zu heilen und die Spaltung unter den Christen zu überwinden, wird bald Geschichte sein und Platz machen für die neue Ökumene des Dialogs zwischen einer Vielfalt von Christentümern.

Das liegt auch darin begründet, dass die Menschen von einer Krisensituation und Bedrohung betroffen sind, die ihnen allen gemeinsam ist und sich daher nicht mit den konfessionellen Spaltungen der Vergangenheit vereinbaren lässt. Die historisch verfestigten konfessionellen Identitäten werden sich nach und nach aufweichen, und die Ökumene wird einen neuen Kurs einschlagen.

Schluss

Als die erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh tagte, gab es weder Pfingstbewegungen noch Befreiungsbewegungen und auch keine Religionstheologie, wie wir sie heute haben. Die Länder selbst, die man damals als Missionsgebiete definierte, haben innerhalb von einhundert Jahren neue Kräfte hervorgebracht, denen es bestimmt ist, das globale Christentum im 21. Jahrhundert auf bisher nicht dagewesenen Wegen zu erneuern. Das Christentum im Süden wird mehr und mehr zu *einer Bewegung* - das heißt zu einem überaus dynamischen und pulsierenden Phänomen.

Das Projekt der Inkulturation ist im Hinblick auf die Zukunft des Christentums im Süden ebenso untauglich wie die Neuevangelisierung als Zukunftsstrategie für ein neues und wieder geeintes Europa. Beide Projekte gehen von Voraussetzungen aus, die einer gründlichen Analyse der Situation in den jeweiligen Regionen - im Süden und in Europa - nicht standhalten. Die Inkulturation wird dem Bewegungscharakter des südlichen Christentums nicht gerecht, und die Strategie der Neuevangelisierung ignoriert in der Regel die „Säkularisierung des europäischen Denkens“²¹.

Die seit Edinburgh deutlich veränderte Situation der Christentümer des Südens macht es erforderlich, Begriffe und Vorstellungen wie Mission, Zeugnis, Ökumene usw. von Grund auf zu überdenken, zumal die Christen des Südens unter Andersgläubigen oder inmitten indigener Religionstraditionen leben. Mission ist nicht mehr das, was man in Edinburgh darunter verstanden hat. In unserem heutigen globalen Kontext ist Mission Dialog und besteht darin, die eigenen religiösen und spirituellen Erfahrungen mit anderen zu teilen, einander zu bereichern und die Gegenwart Gottes und seines Reichs über alle Grenzen und Schranken hinweg anzuerkennen. Mission ist keiner bestimmten religiösen Erfahrung vorbehalten; sie ist etwas, das alle Gläubigen praktizieren müssen, solange sie auf ihrer spirituellen Reise dem Göttlichen begegnen. Ökumene ist heute eine Frage des Dialogs und Austauschs zwischen den vielfältigen Christentümern im Norden und im Süden, die eine globale Vision von Gemeinschaft haben.

Wir haben gesehen, dass sich das Gravitationszentrum in den Süden verlagert hat. Und das ist kein bloß demographischer Befund. Auch theologisch gesehen verschiebt sich das Gravitationszentrum in den Süden, denn von dort kommen einige der kreativsten theologischen Unternehmungen, die den fruchtlosen und selbstverliebten Theologien des Nordens heute den Rang ablaufen. Zudem lassen sich aus den drei Bewegungen des Südens erfrischende theologische Impulse für die globalen Christentümer schöpfen.

Schließlich werden die Christentümer der Zukunft sehr unterschiedlich sein und sich allen Uniformitätsbestrebungen widersetzen. Dies ist jedoch nichts völlig Neues. Wenn wir uns die zweitausendjährige Geschichte näher ansehen, werden wir feststellen, dass es auch in der Vergangenheit viele Christentümer gegeben hat, die sich durch diverse - geographische, kulturelle, historische u.a. - Merkmale voneinander unterschieden haben. Aus ihnen wurden letztlich unterschiedliche Kirchentraditionen. In Zukunft wird es neue Formen von Christentümern geben, die keine Wiederholung der alten sein werden. Die alten Formen werden vielleicht einige ihrer Eigenschaften bewahren, doch viele von ihnen werden verschwinden, um für etwas Neues Platz zu machen. Was beispielsweise wie eine Abwanderung aus den Kirchen aussieht, könnte in Wirklichkeit eine Suche nach neuen Kirchen sein, die erst noch entstehen müssen und deren Beschaffenheit sich schwer voraussagen lässt. Wichtig ist, dass der Dialog unter den verschiedenen globalen Christentümern fortgesetzt wird. Und ebenso wichtig für das Überleben und Gedeihen dieser Christentümer ist es, dass sie mit Pluralismus und Vielfalt in jedem Bereich der gegenwärtigen Welt und vor allem mit der Situation wachsender religiöser und spiritueller Vielfalt vertraut sind.

¹ Vgl. Philip Jenkins, *Die Zukunft des Christentums*, Gießen/Basel 2006; Todd M. Johnson/Kenneth R. Ross (Hg.), *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, Edinburgh 2009.

² Vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009; vgl. ebenso Bertelsmann Stiftung (Hg.), *What the World Believes. Analyses and Commentary on the Religion Monitor 2008*, Gütersloh 2008.

³ Grace Davie, *Sociology of Religion*, London 2001, 127. Vgl. ebenso Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case - Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002.

⁴ Vgl. Bruce R. Bergman/Brian Porter-Szücs, *Christianity and Modernity in Eastern Europe*, Budapest 2010.

⁵ Dieses Stichwort findet sich allerdings in den Dokumenten der Römischen Synoden für Europa (1999 und 2003). Vgl. auch Johannes Paul II., Nachsynodales Schreiben *Ecclesia in Europa* (Text unter www.vatican.va).

⁶ Dies zeigen einige der wichtigen jüngeren Veröffentlichungen über die Pfingstbewegung. Vgl. Donald E. Miller/Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism - The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley 2007; Richard Shaull/Waldo Cesar, *Pentecostalism and the Future of the Christian Churches*, Grand Rapids 2000; Donald M. Lewis (Hg.), *Christianity Reborn - The Global Expansion of Evangelicalism in the Twentieth Century*, Grand Rapids 2004; Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, New York 2004; Mary Farrell Bednarowski (Hg.), *A People's History of Christianity - Twentieth-Century Global Christianity*, Minneapolis 2008; Luis N. Rivera-Pagan, *Pentecostal Transformation in Latin America*, in: Farrell Bednarowski (Hg.), *A People's History of Christianity*, aaO., 190-210.

⁷ Zitiert nach Shaull/Cesar, aaO., 127.

⁸ Dies ist eine der wichtigen Schlussfolgerungen der Fundamentalismusstudie der Universität Chicago. Vgl. Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case*, aaO., 66-67. Vgl. auch Miller/Yamamori, *Global Pentecostalism*, aaO., 216 ff; Harvey Cox, *Fire from Heaven*, Cambridge, MA 2001, 15.

⁹ Vgl. Miller, *Global Pentecostalism*, ebd.

¹⁰ Vgl. Simon Coleman, *The Globalization of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of*

Prosperity, Cambridge 2001; Paul Freiston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge 2001; David Martin, *Tongues of Fire: the Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990; ders., *Pentecostalism: the World their Parish*, Oxford 2001.

¹¹ Pink Dandelion, *The Quakers - A Very Short Introduction*, New York 2008.

¹² Vgl. Theologische beratende Kommission (TAC) der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen, *Theses on Interreligious Dialogue: An Essay in Pastoral Theological Reflection*. Zum Text vgl. Vimal Tirimanna, *Sprouts of Theology from the Asian Soil - Collection of TAC and OTC Documents (1987-2007)*, Bangalore 2007, 1-18.

¹³ Thomas Bremer, *Christentum in einem multireligiösen Europa*, in: *Concilium* 40 (2004/2), 206.

¹⁴ In dieser Hinsicht scheint es ein richtiger Schritt, dass das deutsche Bildungsministerium neben den Instituten für katholische oder evangelische Theologie drei neue Zentren für islamische Theologie eingerichtet hat (in Tübingen, Münster und Osnabrück). Vgl. Christian Walter, *Die Zähmung der Religion*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2. Dezember 2010, 8.

¹⁵ Vgl. Georges de Schrijver, *Recent Theological Debates in Europe. Their Impact on Interreligious Dialogue*, Bangalore 2004.

¹⁶ Vgl. Diana L. Eck, *Encountering God. A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras*, Boston 2003; Francis X. Clooney, *Hindu God, Christian God*, Oxford 2001; James L. Fredericks, *Buddhists and Christians. Through Comparative Theology to Solidarity*, New York 2004; S. Wesley Ariarajah, *Not Without My Neighbour. Issues in Interfaith Relations*, Genf 2003.

¹⁷ Vgl. Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums*, München/Wien 2004; vgl. auch Gianni Vattimo und René Girard, *Christentum und Relativismus*, Freiburg i. Br. u.a. 2008.

¹⁸ Vgl. Felix Wilfred, *Some Tentative Reflections on the Language of Christian Uniqueness: An India Perspective*, in: *Pro Dialogo Bulletin* 85-86 (1994/1), 40-57.

¹⁹ Vgl. Rollin Armour, *Islam, Christianity and the West. A Troubled History*, New York 2002.

²⁰ Vgl. Felix Wilfred, *Asian Public Theology*, Delhi 2010.

²¹ Owen Chadwick, *Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge 1975.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Die christliche Mission in einer „Neuen Moderne“ und die Strömungen in der interkulturellen Theologie

Robert Schreiter

Der Missionsbegriff ist in der letzten Hälfte des 20. und im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts intensiv überdacht worden. Dies hat dazu geführt, dass man ihn in jüngster Zeit (zumindest in akademischen Einrichtungen) fast gar nicht mehr verwendet und durch eine Terminologie der interkulturellen und interreligiösen Beziehungen ersetzt.

Das Aufkommen kontextueller Theologien und das wachsende Interesse an Inkulturation schuf im selben Zeitraum die Voraussetzungen dafür, dass diese „kontextuellen“ gegenüber den schon lange etablierten Theologien in Europa und Nordamerika eine größere Gleichberechtigung erlangt haben. Dies half allem Anschein nach dabei, die hegemonialen Beziehungen zu überwinden, die der Westen lange Zeit mit der übrigen Welt unterhalten hatte und die den Missionsbegriff geprägt hatten.

Ich möchte diesen Übergang von der Mission zur interkulturellen Theologie hier unter einem sehr speziellen Blickwinkel untersuchen – nämlich dem einer Neufassung des Projekts der Moderne. Und ich möchte dies in zwei Teilen tun. Im ersten Teil skizziere ich, in welchem Rahmen sich der gesamte Moderne-Diskurs in verschiedenen Regionen der Welt heute vollzieht. Die Abkehr von der Sprache der Mission ist zu einem nicht geringen Grad mit wachsenden Zweifeln am Projekt der Moderne selbst verbunden. Dies gilt insbesondere für die Zuversicht, die Moderne sei der Vorbote der Zukunft für den gesamten Planeten, und die damit einhergehende Gegenüberstellung „fortschrittlicher“ und „rückständiger“, „zivilisierter“ und „primitiver“ Gesellschaften. Der Westen selbst hat Zweifel an der Vision der Moderne artikuliert und in diesem Zusammenhang alle nur denkbaren Variationen von „Postmoderne“-Diskursen hervorgebracht. Die Globalisierung ist verschiedentlich als die letzte Variante der Moderne oder gar des Imperialismus bezeichnet worden. Deswegen ist es wohl angemessen, nicht von nur einer einzigen Moderne, sondern von „Modernen“ zu sprechen.

In einem zweiten Teil befasse ich mich mit einigen Veränderungen, die das gewandelte Denken über die Moderne für die Kulturbegriffe mit sich bringt, und mit ihren Folgen für jede Diskussion über interkulturelle Theologien heute.

Genauer gesagt möchte ich der Frage nachgehen, wie die interkulturellen Theologien selbst sich in den letzten vierzig Jahren verändert, wie die Kräfte der Globalisierung den Kulturdiskurs neu geformt und wie sich die interkulturellen Hermeneutiken entwickelt haben.

Wo steht unsere „Moderne“?

Die Moderne ist in den vergangenen zwei Jahrhunderten sehr unterschiedlich definiert worden. Doch wie auch immer man sie beschrieb, stets verstand man darunter ein emanzipatorisches Projekt, das die Menschheit von der Last der Tradition, der Autorität und der Unterwerfung befreite. Kernstück der Moderne war die Freiheit des Menschen von jeglicher Form der Hegemonie. Man glaubte, die menschliche Freiheit werde zu einem einheitlich voranschreitenden menschlichen Wachstum führen, das mehr auf die Zukunft als auf die Vergangenheit ausgerichtet sein werde. Da das Gefährt der Emanzipation mehr und mehr Menschen aufnehmen werde, sei die Menschheit als Ganzes zweifellos auf dem Weg in eine ruhmvreiche Zukunft. Dass dieses Projekt selbst stark hegemoniale Züge aufwies, war seinen Vordenkern im 18. Jahrhundert nicht unmittelbar einsichtig. Rückblickend hätte jedoch Kants und Hegels zutiefst rassistische Sicht auf Afrika und Asien die beängstigende Kehrseite der Vision schon ahnen lassen müssen.

Der Zusammenbruch der Moderne - zumindest in ihren eher universalisierenden Dimensionen - wurde in den 1990er Jahren zunehmend deutlich. Max Webers Säkularisierungshypothese, zu Beginn des 20. Jahrhunderts erstmals formuliert und vielleicht das leuchtendste Beispiel für die menschliche Emanzipation, fiel unter dem Einfluss der wiedererwachenden Religiosität in weiten Teilen der Welt allmählich in Ungnade. Zwar wurde Europa, die Heimat und zugleich der wichtigste Exponent der Moderne, immer säkularer. Doch andernorts erfand die Religion sich neu. Gewiss lässt sich ein solches Wiederaufleben als Rückschritt deuten, doch das rasche Wachstum von Bewegungen wie den Pfingstkirchen überanstrengte die traditionellen Argumente für das unumkehrbare Verschwinden der Religion. In ihrer Gesamtheit gesehen ist die heutige Welt, wie Beobachter zu bedenken geben, womöglich religiöser als noch vor zwanzig Jahren.¹ Und Soziologen deuten an, dass Europa (und seine Form der Moderne, so möchte man vielleicht hinzufügen) für den Rest der Welt nicht unbedingt das Sprungbrett in die Zukunft, sondern eher einen Sonderweg darstellt, den andere nicht einschlagen werden.

So wird der hegemoniale Charakter der europäischen Moderne, nicht aber jede ihrer Errungenschaften in Frage gestellt. Die Menschenrechte beispielsweise, auch wenn sie von autoritären Regimes nicht anerkannt werden, sind vermutlich eine der allgemeingültigsten Diskursformen der heutigen Welt. Angestrebt wird eine Vielfalt verschiedener Deutungen von Moderne, wie Shmuel Eisenstadt es bereits 2000 in seinem berühmten Essay über „multiple Modernen“ gezeigt hat.²

Inwiefern sind diese Modernen multipel? Sie sind insofern multipel, als sie einerseits gewisse gemeinsame Merkmale aufweisen, andererseits jedoch den historischen Umständen entsprechen, unter denen sich die Moderne an den je unterschiedlichen Schauplätzen herausgebildet hat. Was dazu führt, dass sie nicht gänzlich voneinander zu unterscheiden oder zu trennen sind. Tatsächlich sind sie aufgrund der europäischen Kolonialisierung in der Vergangenheit oft eng miteinander verbunden oder „verwoben“, wie Göran Therborn es vielleicht besser ausdrückt.³ Verwoben bedeutet, dass sie so unentzerrbar miteinander verknüpft sind, dass man sie nicht leicht entwirren kann. Dies zeigt sich am deutlichsten an den noch immer nicht verheilten Wunden, die der Kolonialismus vielen Teilen der Welt geschlagen hat. Wir können unserer Geschichte niemals ganz entkommen. Die Kolonialisierung der sozialen Vorstellungswelt und die fortdauernde wirtschaftliche Beherrschung dieser neuen Länder durch ihre alten Kolonialherren beweist, dass wir die Ketten der Vergangenheit noch immer nicht abgeschüttelt haben.

Selbst im Kernland der Moderne - in Europa und seinen ehemaligen Kolonien in Nordamerika, Australien und Neuseeland - werden das frühere modernistische Narrativ und seine Variationen kritisiert. Am bezeichnendsten ist dabei vielleicht die Tatsache, dass der Säkularismus als einzig denkbare Modell für die Zukunft hinterfragt worden ist. Viele waren überrascht, als der deutsche Philosoph Jürgen Habermas, der 2001 den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels erhielt, in seiner bei diesem Anlass gehaltenen Rede vorschlug, Europa müsse, um seine gegenwärtige Situation zu begreifen, seine religiösen Wurzeln überdenken und der Religion ihren Platz an der Seite der Säkularität einräumen. Diesen Standpunkt hat er seither noch bei anderen Gelegenheiten vertreten, sodass man inzwischen in Europa von einem „postsäkularen“ Zeitalter spricht. Der kanadische Philosoph Charles Taylor vertritt in seinem 2007 erschienenen Buch *Ein säkulares Zeitalter* die These, in den westlichen Gesellschaften sei ein dreigeteiltes Phänomen aus Säkularität, Religion und den utopischen oder dystopischen Ideologien am Werk, die auf die Romantik des 19. Jahrhunderts zurückgehen.⁴ Angesichts dessen, was im Westen mit der Moderne geschieht, fühlen wir uns gedrängt, auch einen Blick auf die anderen Teile der Welt zu werfen. Über die Auswirkungen der Moderne in Amerika ist bereits vieles gedacht und gesagt worden. Néstor García Canclini, ein in Mexiko lebender argentinischer Kritiker, wies bereits in den 1990er Jahren darauf hin, dass die Lateinamerikaner permanent in die Moderne eintreten und

*Robert Schreiter, geb. 1947, ist Professor der Theologie an der Catholic Theological Union in Chicago, USA. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten zählen kontextuelle Theologie, Globalisierung, Versöhnung in der Gesellschaft und die Aufgaben der Kirche. Er ist u.a. Herausgeber der Zeitschrift „Studies in Interreligious Dialogue“ und der Buchreihe „Glaube und Kultur“ beim Orbis-Verlag. Veröffentlichungen u.a.: *Constructing Local Theologies* (1985); *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (1997); *The Ministry of Reconciliation: Spirituality and Strategies* (1998). Für CONCILIJUM schrieb er zuletzt über „Katholizität als Rahmen für das Nachdenken über Migration“ in Heft 5/2008. Anschrift: Catholic Theological Union, 5401 S. Cornell Ave., Chicago, IL 60615, USA. E-Mail: rschreit@ctu.edu.*

sie wieder verlassen. Die Städte Lateinamerikas haben zwar prämoderne Vorstädte, doch zugleich ein modernes oder sogar postmodernes Finanz-, Geschäfts- oder Bildungszentrum.⁵ Die Konsequenzen des Kolonialismus und die Tatsache, dass Lateinamerika als rückständig und abhängig dargestellt wird, sorgen dafür, dass Lateinamerika nach wie vor ein Ort der verwobenen Modernen ist.⁶ Angesichts einer solchen Komplexität führen manche lateinamerikanischen Denker den Begriff der „Zivilisation“ wieder in diesen Diskurs ein – nicht im hegemonalen Sinne, sondern als ein Mittel, das Ausmaß dieser Verwobenheit auf eine nicht lineare, nicht binäre Weise darzustellen. Und manche Denker führen sogar den Rassismus als einen für die Gesamtdiskussion wichtigen Begriff wieder ein – der natürlich in den binären Begriffspaaren fortschrittlich-primitiv oder zivilisiert-barbarisch weiterbesteht.

Im Hinblick auf die Modernen, die in Asien zur Diskussion stehen, lässt sich zweierlei beobachten. Erstens bieten die kontinuierlichen Zivilisationen in Ost- und Südasien, die teilweise älter sind als die europäischen Zivilisationen, einen anderen Rahmen für das Verständnis der Moderne. Die größte Aufmerksamkeit haben vielleicht Staaten wie China oder Singapur erregt, die versuchen, die Früchte der Moderne zu ernten, ohne eine Demokratie im westlichen Sinne zu errichten. Bedeutsamer aber sind womöglich die Diskussionen darüber, wie „Asien“ von Europa konstruiert oder sogar erfunden worden ist – zuerst durch den Orientalismus (ein komplexes und umstrittenes Feld) und dann mit imperialistischen und anderen Mitteln. So umfasst das, was die Briten sich unter „Indien“ vorstellten, eine ganze Anzahl von Kulturen. Die literarische Produktion über die Deutungen Asiens und seiner sich vervielfachenden Modernen nimmt stetig zu.⁷

Afrikas Kampf mit der Moderne spiegelt sich unter anderem in den Bemühungen der 1980er Jahre, eine „afrikanische Philosophie“ zu schaffen, oder auch in dem Dilemma, dass die einzige gemeinsame Ausdrucksmöglichkeit im Gewirr der afrikanischen Mundarten die Sprachen der Kolonialmächte sind. Sowohl innerhalb wie auch außerhalb von Afrika ringen afrikanische Philosophen mit diesen Fragen.⁸

Was bedeutet dies alles für Moderne und Postmoderne? Die Postmoderne ist nur insofern „post“, als sie eine andere Art, nicht aber die Abschaffung der Moderne anstrebt. Die multiplen Modernen, um die es gegenwärtig geht – die verknüpft und verwoben, aufgrund ihrer jeweiligen Geschichten und zeitgenössischen Anliegen jedoch auch voneinander unterscheidbar sind –, stellen noch immer eine Form der Moderne dar. Die meisten dieser Modernen weisen mehrere Gemeinsamkeiten auf:

- (1) Sie haben einen reflexiven Charakter und sind sich ihrer selbst bewusst;
- (2) ihre Grenzen sind eher durchlässig als geschlossen;
- (3) es herrscht eine Vermischung oder Hybridität der Elemente; und
- (4) sie sind kosmopolitisch vernetzt.

Dieses Gegenwartsthemen mit all seiner Vielfalt hat verschiedene Namen: Scott Lash und Anthony Giddens in Großbritannien nennen es die „reflexive

Moderne“; Ulrich Beck spricht von der „zweiten Moderne“; ich selbst habe es die „neue Moderne“ genannt. Jede dieser Bezeichnungen setzt unterschiedliche Schwerpunkte, doch jede erkennt an, dass die Modernen in der heutigen Welt plural sind.

Veränderungen im Kulturbegriff der interkulturellen Theologie

Neben diesem allgemeinen Rahmen der „Moderne“, innerhalb dessen die interkulturelle Theologie heute präsentiert und diskutiert wird, müssen wir einige der Veränderungen untersuchen, die den Kulturbegriff selbst betreffen. Genauer gesagt will ich auf drei dieser Veränderungen aufmerksam machen: (1) auf die neuen Ziele der interkulturellen Theologie selbst; (2) auf die Auswirkungen der Globalisierung auf Kulturbegriffe; und (3) auf Entwicklungen in der interkulturellen Hermeneutik.

1. Die neuen Ziele der interkulturellen Theologie

In den Darstellungen der kontextuellen und inkulturierten Theologien lassen sich seit ihren Anfängen in den 1970er Jahren Bewegungen oder Veränderungen beobachten. Zunächst ging es den kontextuellen Theologien darum, christliche Identitäten an nicht-westlichen Schauplätzen darzustellen. Diese Bemühungen gingen Hand in Hand mit den damaligen Unabhängigkeitsbewegungen in Afrika und Asien. Solche Identitäten dienten nicht selten dem Zweck, die präkolonialen Identitäten (nun allerdings in einer postkolonialen Situation) bis zu einem gewissen Punkt wiederherzustellen, damit sich auf dieser Grundlage in der neuen Situation eigenständige Identitäten entwickeln konnten. In manchen Fällen kam es hier zum Streit mit den Befreiungstheologen, die sich auf Ungerechtigkeit und die Notwendigkeit sozialer Veränderung konzentrierten.

In Nordamerika kam zur gleichen Zeit eine andere Art von kontextueller Theologie auf. Schwarze Theologien, feministische Theologien und Hispanic-Theologien gaben ihr Debut. Identität und Befreiung waren meist das zentrale Begriffspaar bei diesen Bemühungen, den Unterdrückten in einer wohlhabenden, weißen und männerdominierten Gesellschaft eine Stimme zu geben.

In den späten 1980ern bildete sich unter den vorherrschenden Kulturen Europas und Nordamerikas eine weitere Art der kontextuellen Theologie heraus: die „lokale Theologie“, wenn Sie so wollen, die auf eine Wiederbelebung der Kirchen in diesen Kontinenten abzielte. Man fühlte, dass die akademische Theologie sich zu weit von den Interessen gewöhnlicher Christen entfernt hatte und eine neue Theologie gebraucht wurde, um den Kirchen mit ihren rückläufigen Mitgliederzahlen neues Leben einzuhauchen.

In Afrika versuchten seit Mitte der 1990er Jahre Theologien des Wiederaufbaus den Faden dort wieder aufzunehmen, wo die Befreiungstheologien ihn fallengelassen hatten, und zwar vor allem in Ostafrika (man denke etwa an die Arbeit von

Jesse Mugambi) und im Postapartheid-Südafrika (Charles Villa-Vicencio). Auch diese Theologien waren zwangsläufig auf lokale Schauplätze und lokale Bedürfnisse abgestimmt. Hiermit lassen sich vielleicht auch die Bestrebungen von Theologen wie dem Kameruner Jean-Marc Ela vergleichen, der versuchte, die Ziele von Identität und sozialem Wandel zu einem ganzheitlicheren Ansatz zu kombinieren.⁹ Und auch das Aufkommen der *Dalit*-Theologien in Indien als einer Gegenbewegung zu den eher „sanskrit-lastigen“ Theologien des gehobenen religiösen Dialogs können im Großen und Ganzen dazu parallel gesetzt werden. Ich erwähne diese Veränderungen, die mit den Jahren in den kontextuellen oder interkulturellen Theologien stattgefunden haben, um zu unterstreichen, dass „Kultur“ kein unveränderlicher Bestandteil, keine unabhängige Variable in der theologischen Gleichung ist. Nach heutigem Verständnis ist Kultur weniger verdinglicht oder gebunden und in höherem Maße interaktiv und hybrid als in den Anfängen der interkulturellen Theologien. Deshalb müssen wir, wenn wir die Gegebenheiten in den verschiedenen Teilen der heutigen Welt betrachten, auch immer wieder nach Ziel und Absicht der interkulturellen Theologien fragen. Ganz sicher geht es ihnen um mehr als um eine bloß akademische oder theoretische Auseinandersetzung mit „Kultur“.

2. Die Auswirkungen der Globalisierung auf die Kulturbegriffe

Auch die Globalisierung wirkt sich auf die Kulturbegriffe aus. Durch Migrations- und Urbanisierungsprozesse neigen die Kulturen dazu, ihre ursprünglich ländliche Geschlossenheit zu verlieren und durchlässiger, pluraler und unbestimmter zu werden. Die Prozesse der Globalisierung haben diese Probleme nicht geschaffen, sondern verschärfen sie lediglich. Der ständige Einfluss der Globalisierung auf die Kultur lässt sich an vier verschiedenen, jedoch ineinander greifenden Wirkungen festmachen: Homogenisierung, Hyperdifferenzierung, Deterritorialisierung und Hybridisierung.

Dass lokale kulturelle Besonderheiten durch machtvolle Prozesse der *Homogenisierung* ausradiert werden, gehört zu den umstrittensten Auswirkungen der Globalisierung. Mächtige kulturelle Kräfte und Produkte überschwemmen die lokalen Schauplätze und löschen lokale Sprachen, Formen und Gebräuche aus. Diese Kräfte werden durch Sprache (die zunehmende Hegemonie des Englischen in seinen verschiedenen Formen), durch Unterhaltungsmedien sowie durch akademische und wirtschaftliche Institutionen ausgeübt.

Gleichzeitig ist jedoch eine Gegenbewegung zu beobachten. Die hegemonialen Kräfte stoßen auf energischen Widerstand, denn indigene Bevölkerungen und Minderheiten halten an ihren Sprachen und Gebräuchen fest, um ihre Identitäten neu zu behaupten. Solche Akte des Widerstands sind nicht immer erfolgreich, doch ihre bloße Existenz beweist bereits, dass die kulturelle Homogenisierung nicht unausweichlich ist.

Allein die Tatsache, dass wir von verschiedenen Modernen sprechen müssen, macht deutlich, wie sehr die kulturelle Homogenisierung nach wie vor Stückwerk

ist. Während die Globalisierung die kulturellen Errungenschaften mächtiger Gesellschaften auf der ganzen Welt verbreitet, bewahren sich die lokalen Kulturen in der Interaktion mit diesen ein gewisses Handlungsvermögen.

Hyperdifferenzierung meint die zunehmende - zuweilen geradezu fieberhafte - Schaffung von Andersartigkeit und Unterschiedlichkeit. Auf die kulturelle Produktion angewandt heißt dies im Grunde, dass alles kommerzialisiert wird: Alles kann als ein Produkt für den Verkauf behandelt werden.

Hyperdifferenzierung wird von Reichen und Armen jeweils unterschiedlich wahrgenommen. Die Reichen nehmen eine immer größere Differenzierung unter Umständen als Erweiterung ihrer Wahlmöglichkeiten wahr. Doch eine Erweiterung der Wahlmöglichkeiten kann, und das ist ebenso deutlich geworden, paradoxerweise zu einer Verengung der Beziehungen führen. Menschen in wohlhabenden Gesellschaften, denen sich eine Vielzahl von Möglichkeiten bietet, werden Nischen schaffen, in denen sie nur Gleichgesinnte treffen. Entscheidungen im Bereich der Information und der Nachrichten, der Unterhaltung und der menschlichen Beziehungen bringen eine neue Klassenstruktur in der Gesellschaft hervor. Menschen, die praktisch nur unter Gleichgesinnten verkehren, verlieren nach und nach ihre Fähigkeit, in einem pluralistischen Umfeld zu leben. Ein Beleg hierfür ist die Verhärtung der politischen Fronten in Europa und den Vereinigten Staaten.

Diejenigen jedoch, die sich in ihren Wahlmöglichkeiten von für sie unkontrollierbaren Mächten eingeschränkt fühlen, erfahren die Hyperdifferenzierung womöglich als einen Verlust an Identität. In solchen Fällen werden die Betroffenen sich an ein Identitätsmerkmal - wie Religion oder ethnische Zugehörigkeit - klammern, um in ihrer Selbstwahrnehmung nicht völlig fremdbestimmt zu sein. Eine solche Verengung von Identitäten ist in pluralisierten Gesellschaften besonders gefährlich, denn dort treffen wir ständig auf Menschen, die anders sind als wir selbst. Radikalierte Jugendliche aus Migrationskontexten in europäischen Stadtgebieten, die sich eine einzelne Identität aussuchen (sei es nun der radikale Islam oder die Fremdenfeindlichkeit von Skinheads), sind Beispiele für diese Kehrseite der Hyperdifferenzierung. Und nach Konflikten sind selbst Gesellschaften, die zuvor pluralistisch waren, von stärkerer Trennung und Abgrenzung gekennzeichnet. Das belegen so unterschiedliche Länder wie Bosnien, Nordirland und Kenia.

Die *Deterritorialisierung* oder Enträumlichung - das heißt die Lösung kultureller Vorstellungen, Sitten und Produkte von ihrem ursprünglichen Lebensraum - ist angesichts der starken Globalisierungswelle kein ungewöhnliches Phänomen. Die Pfingstbewegung ist vielleicht das auffälligste Beispiel für eine relativ ortsunabhängige Ausbreitung von Ideen und Praktiken. Die Deterritorialisierung von Personen und Dingen hat sowohl positive als auch negative Auswirkungen. Positiv gesehen verbessern diese neuen Elemente, die in eine Kultur eindringen, vielleicht die Möglichkeiten der Lebensgestaltung. So haben Artikel aus der Sportbekleidung wie T-Shirts, Jeans und Turnschuhe ihren ursprünglichen Ort verlassen und sind in vielen Teilen der heutigen Welt zur Alltagsbekleidung

geworden. Die Einführung der Handytechnologie hat das Telefonieren in Regionen revolutioniert, wo vermutlich niemals Kabel verlegt worden wären. Doch die Deterritorialisierung hat auch eine negative Seite. Am deutlichsten ist sie dort zu erkennen, wo indigene Bevölkerungen, deren Identitätsgefühl an einen bestimmten Ort gebunden ist, aus ihrer angestammten Heimat vertrieben werden. Tatsächlich werden indigene Bevölkerungen sogar gezielt von autoritären Regimes vertrieben, um ihnen ihre Orientierung und Kultur zu rauben. Wir fangen gerade erst an zu begreifen, wie wichtig es für das Wohlergehen des Menschen ist, dass er einen Platz hat, an dem er sich zuhause fühlt.

Hybridisierung - die Vermischung von Dingen - ist die vierte Konsequenz der Globalisierungswelle. Angesichts des Mahlstroms, den die Kräfte der Globalisierung erzeugen können, nimmt es nicht wunder, dass hieraus Hybridität entstehen kann. Doch sorgfältige historische Beobachtung zeigt, dass die Völker schon seit sehr langer Zeit immer wieder Anleihen beieinander machen. Dieses Leihen verbessert vielleicht die Überlebenschancen oder hilft, mit den Veränderungen in unserem Umfeld umzugehen.

Zur selben Zeit bringt Hybridität jedoch einen vermeintlichen oder wirklichen Verlust an Reinheit mit sich. Ein Mensch, dessen Identität zu viele Veränderungen durchläuft, strebt vielleicht für sich selbst und seine Mitmenschen so etwas wie eine unvermischtte Eigenart an. Während das Streben nach Reinheit einerseits Bilder der Stärke heraufbeschwören kann (dies gilt insbesondere für die rassifizierte Reinheit oder „Nichtkontamination“ mit „unterlegenen Rassen“), ist es in einer zunehmend pluralisierten Welt eine Quelle wachsender Angst. Unabhängig davon, ob es um rassische Reinheit, theologische Orthodoxie oder Vorbehalte gegenüber genetisch veränderten Pflanzen geht, kann die Furcht vor Hybridität tiefreichenden Widerstand hervorbringen. Wenn man sieht, wie heutzutage viele Wohlstandsgesellschaften auf Migration reagieren, dann ist die Hybridität eindeutig markiert.

3. Drei Arten der kulturellen Hermeneutik

In den 1990ern führte das Nachdenken über interkulturelle Theologie dazu, dass auch die interkulturelle Hermeneutik, also die Art, wie die Begegnung zwischen unterschiedlichen Kulturen herbeigeführt wird, genauer erforscht wurde. Dies ist insofern auch für uns heute wieder besonders wichtig, als wir uns mit dem „inter“ in der interkulturellen Theologie befassen. Welche „Grammatik“ wird den interkulturellen Diskurs ermöglichen?

Im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts entwickelten sich drei Ansätze auf dem Gebiet der interkulturellen Hermeneutik. Der Einfachheit halber wollen wir sie hier als den universalistischen, den partikularistischen und den oppositionellen Ansatz bezeichnen.

Die *universalistische Hermeneutik* sucht nach den Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturen. Sie ist tendenziell von den universalisierenden Sichtweisen der Eliten inspiriert. Ein Beispiel ist die Arbeit des deutsch-indischen Philosophen R. A. Mall, die er selbst als „interkulturelle Philosophie“ bezeichnet.¹⁰ Eine solche

universalistische Hermeneutik deutet die kulturellen Manifestationen von Philosophie als Erscheinungsformen einer *Philosophia perennis*. Gemeinsamkeiten sind die Grundlagen interkultureller Kommunikation.

Die *partikularistische Hermeneutik* nimmt den entgegengesetzten Standpunkt ein und betrachtet das als wesentlich für jeden Text, was ihn besonders oder anders macht. Das ist die Umkehrung der universalistischen Annahme, die das Wichtigste im Gemeinsamen ansiedelt. Eine partikularistische Hermeneutik wird sich eher mit Vorstellungen befassen, die die Unterschiedlichkeit betonen. Hier ist die Wirkung des französischen postmodernen und poststrukturalistischen Denkens zu spüren. Diese Art von Hermeneutik liegt häufig den Identitätstheologien zugrunde.¹¹

Die *oppositionelle Hermeneutik* hat sich vor allem in Lateinamerika, aber auch in den subalternen Theorien indischer Denker entwickelt. Hier bringt die Erfahrung der gewaltsausübung und ungleichen kolonialen Begegnung einen besonderen Sinn für *interculturalidad* hervor, der die kulturelle Begegnung immer mit dem historischen Gedächtnis und den Folgen der kolonialen Verletzungen verknüpft. Als Beispiel für diese Art der Hermeneutik lässt sich vor allem die Arbeit von Enrique Dussel und Raoul Fornet-Betancourt anführen.¹²

Jede dieser drei Typen der interkulturellen Hermeneutik hat ihre Stärken. Ohne eine gewisse Art von Universalismus läuft die interkulturelle Kommunikation Gefahr, sich solipsistisch in sich selbst zu verschließen. Doch häufig trivialisiert oder übersieht der Universalismus die Besonderheit des Anderen und drängt die Unterschiede an den Rand. Die partikularistische Hermeneutik setzt sich das Ziel, diesen Fehler zu korrigieren, und schafft einen Raum, damit eine Kultur sich auf ihre jeweils eigene Weise ausdrücken kann. Vielleicht ist das der Grund dafür, dass die interkulturellen Theologien sich meist einer eher partikularistischen Hermeneutik bedienen. Bekanntlich ist es jedoch auch nicht ungefährlich, den Unterschied zum einzigen Maßstab der Identität zu erklären.

Die oppositionelle Hermeneutik vermag den Gebrauch und Missbrauch von Macht in der interkulturellen Begegnung vielleicht am besten von allen drei hier genannten Ansätzen zu beschreiben. Es ist ihre Stärke, dass sie die Folgen der Unterdrückung sichtbar macht. Es kann jedoch geschehen, dass ihre Fähigkeit, Solidarität zu stiften, durch die Betonung von Dimensionen der Gewalt und Ungleichheit beeinträchtigt wird.

Ich erwähne diese drei Arten der interkulturellen Hermeneutik, weil sie uns daran erinnern, dass die interkulturelle Begegnung niemals ohne eine Geschichte und ohne eine Zukunft stattfindet. Kultur ist so komplex, dass man alle drei Typen im Blick behalten muss.

Schlussfolgerung

Ich habe versucht zu zeigen, wie die sich wandelnden Bewertungen der Moderne und der Einfluss veränderter Kulturbegriffe auch auf das traditionelle christliche

Missionsverständnis auswirken. Diese Veränderungen setzen neue Parameter für die Deutung der Evangelisierungsbemühungen des christlichen Westens, eine Deutung, die in der heutigen Welt durch die aufkommenden interkulturellen Theologien geleistet wird. Wird eine Neudefinition des christlichen Zeugnisses in einem interkulturellen Bezugsrahmen den Imperialismus der Vergangenheit überwinden? Dies bleibt abzuwarten. Die interkulturellen Theologien werden einer eingehenderen Untersuchung unterzogen werden müssen. Unverkennbar werden jedoch die vorherrschenden hegemonialen Beziehungen neu definiert, und damit wird in der interkulturellen Diskussion ein neues Kapitel aufgeschlagen.

¹ Vgl. z.B. John Micklethwait/Adrian Wooldridge, *God is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World*, New York 2009.

² Shmuel N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, in: *Daedalus* 129 (2000), 1-30.

³ Göran Therborn, *Entangled Modernities*, in: *European Journal of Social Theory* 6 (2003), 293-305.

⁴ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009; Original: *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007.

⁵ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entra y salir de la modernidad*, Mexiko-Stadt 1990.

⁶ José Maurício Domingues, *Modernity and Modernizing Moves: Latin America in Contemporary Perspective*, in: *Theory, Culture and Society* 26 (2009/7+8), 208-227.

⁷ Vgl. die Beiträge in: Gerard Delanty (Hg.), *Europe and Asia: Beyond East and West*, New York 2006, insb. Göran Therborn, *Postwestern Europe and the Plural Asias*, 24-44; und Alastair Bonnett, *Rethinking Asia: Multiplying Modernity*, 269-283.

⁸ Ich denke hier an die Arbeit von Paulin Hountondji (Benin) und Kwasi Wiredu (Ghana) in Afrika, Kwame Appiah in den Vereinigten Staaten und Paul Gilroy (Großbritannien).

⁹ Vgl. Jean-Marc Ela, *Représenter la théologie africaine*, Paris 2003 (dt.: *Gott befreit: neue Wege afrikanischer Theologie*, Freiburg i. Br. 2003).

¹⁰ Vgl. z.B. Ram Adhar Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 1995.

¹¹ Eine der besten Darstellungen der partikularistischen Hermeneutik stammt aus dem umfangreichen hermeneutischen Teil zu Beginn von Elisabeth Schüssler Fiorenzas Buch *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Theological Origins*, New York 1983 (dt.: *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, Mainz/München 1988).

¹² Ein ausgezeichneter Überblick über ihre Arbeit findet sich in den Schriften von Orlando Espín, vgl. sein Buch *Grace and Humanness: Theological Reflections Because of Culture*, Maryknoll, NY 2007.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Orthodoxes Christentum in einer pluralistischen Welt

Ina Merdjanova

Es ist mir eine große Freude und Ehre, zu dieser Konferenz eingeladen zu sein, um wichtige Fragen bezüglich meiner eigenen Glaubenstradition, des orthodoxen Christentums, und über ihr Verhältnis zur zunehmend pluralistischen Welt, in der wir heute leben, anzusprechen. Da ich hier als Sozial- und Religionswissenschaftlerin spreche, unterscheidet sich mein methodologischer Zugang naturgemäß sehr vom theologischen Rahmen, der die meisten Präsentationen bei diesem Symposium beherrscht. Daher hoffe ich, zu einem methodologischen Pluralismus beizutragen, der meiner Meinung nach von immenser Bedeutung ist, wenn wir die Bedingungen einer globalen religiösen Vielfalt wie auch die Möglichkeiten untersuchen, wie die verschiedenen Glaubensrichtungen mit ihr zurechtkommen.

Der religiöse Pluralismus ist mit den Prozessen und Gegebenheiten der Globalisierung sehr eng verflochten. Daher beschäftige ich mich zunächst kurz mit der Globalisierung wie auch damit, wie sie religiöse und kulturelle Heterogenität erzeugt. Danach werde ich die Beziehungen zwischen dem orthodoxen Christentum und dem religiösen Pluralismus erörtern, die, nach der treffenden Beschreibung von Elizabeth Prodromou, häufig von einer Haltung der „Mehrdeutigkeit“ gekennzeichnet sind. Ferner werde ich versuchen, die historischen und soziopolitischen Entwicklungen aufzuzeigen, die eine solche Mehrdeutigkeit hervorgebracht haben. Zum Schluss möchte ich auf die Arbeit mehrerer orthodoxer Theologen hinweisen, die meines Erachtens von einem allmählichen Umbruch in der Auseinandersetzung der Orthodoxie mit dem heutigen Pluralismus zeugt.

I. Religion und Globalisierung

In den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts wandte eine zunehmende Zahl von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern sich dem Bezugsrahmen der „Globalisierung“ zu, um den dynamischen Prozess wachsender Interaktion und Interdependenz von Staaten, Institutionen, Organisationen, Bewegungen und Menschen weltweit zu erklären. Dieser Prozess ist durch das „Komprimieren von Zeit und Raum [geprägt], das sich in der gewaltigen Intensivierung sozialer, politischer, ökonomischer und kultureller Verbindungen und gegenseitiger Abhängigkeiten spiegelt.“¹ Vor allem haben globalisierende Kommunikations- und

Transporttechnologien eine enge Interaktion der verschiedenen Kulturen und Religionen hervorgerufen und sich auf die Religion deutlich pluralisierend ausgewirkt.

Im Allgemeinen beinhalten religiöse Reaktionen auf die Globalität sowohl universalistische als auch partikularistische Impulse. Einerseits hat das globale System ein positives Klima für universale Theologien und länderübergreifende Bewegungen (verschiedene Befreiungstheologien, den Ökumenismus usw.) geschaffen. Andererseits hat die enge Verknüpfung von Religion und Kultur die Entwicklung nationaler und persönlicher Identitäten in Form von bestimmten Religionen (z.B. vom religiösen Nationalismus, von unterschiedlichen „fundamentalistischen“ religiösen Bewegungen usw.) verstärkt. Das Ergebnis der gleichzeitig ablaufenden, jedoch entgegengesetzten Prozesse von Homogenisierung und Partikularisierung wird durch den Begriff „Globalisation“, den Roland Robertson populär gemacht hat, treffend eingefangen.²

II. Orthodoxy und religiöser Pluralismus

Religiöse Vielfalt ist ein uraltes Phänomen. Menschliche Abgrenzungen entlang religiöser Linien haben sich entwickelt: (a) aufgrund unterschiedlicher heiliger Schriften und theologischer Interpretationen der Natur des Göttlichen und seiner Offenbarung in der Welt wie auch der Beziehung zwischen Menschen und Gott; (b) aufgrund unterschiedlicher religiöser Gesetze, die die Beziehung der Menschen einer bestimmten Gesellschaft untereinander und zum Göttlichen regeln wie auch die daraus resultierenden Strukturen und Hierarchien von Macht; (c) aufgrund unterschiedlicher kultureller und ritueller Praktiken; (d) und zu guter Letzt aufgrund verschiedener historischer und geopolitischer Entwicklungen.³ Allerdings ist der heutige religiöse Pluralismus in seiner globalen Reichweite beispiellos und von daher nach Philip Jenkins „eines der transformierenden Momente in der Religionsgeschichte weltweit“.⁴

Die östliche Orthodoxy hat weltweit etwa 250 Millionen Mitglieder (die Schätzungen weichen voneinander ab) und ist somit die drittgrößte christliche Konfession. Ungefähr 100 Millionen orthodoxe Christen leben in Ländern der ehemaligen Sowjetunion. Die zweitgrößte Konzentration findet sich in Südosteuropa: in Griechenland, Rumänien, Bulgarien, Serbien, Montenegro und Zypern. Beachtliche orthodoxe Minderheiten leben in Westeuropa und im östlichen Mittelmeerraum wie auch in Afrika, Australien, Kanada und den Vereinigten Staaten. Orthodoxe Christen sind auch in China, Japan und Indien zu finden. Insofern ist die Orthodoxy tatsächlich global und ein sich ständig globalisierender Glaube, der sich in pluralistischen Kontexten entwickelt.⁵

Prodromou weist jedoch darauf hin, dass „länderspezifische und vergleichende Studien über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat wie auch Arbeiten über den inneren Wandel orthodoxer Kirchen stichhaltige Beweise dafür [erbringen], dass die Natur der Auseinandersetzung mit dem Pluralismus von erkennbarer

Ambivalenz [ist]“. Die Ambivalenz orthodoxer Reaktionen auf die Herausforderungen und Möglichkeiten des Pluralismus entstammt keinesfalls irgendeinem vermeintlichen Exzessionalismus des orthodoxen Christentums, sondern wurzelt vielmehr in spezifischen historischen Kontexten und Vermächtnissen.⁶

Was sind die historischen Gegebenheiten, die die Möglichkeiten für die orthodoxen Kirchen in ihrer Begegnung mit dem Pluralismus begrenzen?

1. Das byzantinische theokratische Vermächtnis

Vom 4. Jahrhundert bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts bildeten alle orthodoxen Länder in Europa und nicht nur das eigentliche Byzantinische Reich ein übernationales Gemeinwesen, das den Kaiser im Prinzip als Oberhaupt anerkannte.⁷ Im 6. Jahrhundert erweiterte Kaiser Justinian die Symphonia-Lehre⁸, nach der das christliche Reich die irdische Ikone des Reichen Gottes sei und der christliche Kaiser in dessen Mittelpunkt stehe. Die offizielle Politik der byzantinischen Kaiser zielte auf die Ausrottung des Heidentums und nahm wenig Rücksicht auf religiöse Toleranz. Deshalb bildeten sich, wie Aristotle Papanikolau verdeutlicht, die Theologien von Staat und Kultur der orthodoxen Kirche „innerhalb des Kontextes eines Reichen heraus, in dem sie [die Kirche] die staatlich geförderte Religion und folglich das Hauptprinzip kultureller Einheit war“. Die heutigen orthodoxen Kirchen sind die Erbinnen des byzantinischen theokratischen Vermächtnisses, das häufig ihre Unterstützung für die demokratischen Prinzipien der Trennung von Staat und Kirche und des Multikulturalismus behindert.⁹ Eine tiefgehende Bewertung dieses Vermächtnisses und seines ununterbrochenen Einflusses auf orthodoxe Selbstdefinitionen steht noch aus. Erwähnenswert ist, dass die größte Kirchenvereinigung in der orthodoxen Welt, das Moskauer Patriarchat, durch einige ihrer Sprecher, vor allem Pater Vsevolod Chaplin, ständig darauf hingewiesen hat, dass Byzanz nicht spurlos verschwand, sondern „in Russland wiedergeboren wurde.“¹⁰

2. Das osmanische Vermächtnis

Im späten 14. Jahrhundert bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts wurden die historischen orthodoxen Herrschaftsgebiete des Byzantinischen Reiches von den Osmanen erobert und lebten dann bis zum 19. Jahrhundert unter nicht-christlicher Herrschaft. Die osmanische Herrschaft wird häufig zweifach gedeutet: entweder als eine völlig negative historische Erfahrung, die kirchliche und theologische Entwicklungen jahrhundertelang aufhielt, oder in einer allzu positiven Perspektive, die das friedliche und sogar harmonische Miteinander vieler Religionen und Kulturen betont. Ausgeglichenere Interpretationen konzentrieren sich auf die relative administrative und soziale Autonomie der verschiedenen Glaubensgemeinschaften unter der Leitung ihrer jeweiligen religiösen Hierarchien. In diesem von Muslimen dominierten Herrschaftssystem blieben Christen und Juden Bürger und Bürgerinnen zweiter Klasse, genossen jedoch als „Völker des Buches“ einen gewissen Schutz. Im Osmanischen Reich lebten die orthodoxen Christen in unmittelbarer Nähe zu Menschen unterschiedlicher Glaubensrichtungen, mit denen

sie täglich zu tun hatten: mit dem Islam, dem Judentum und katholischem, armenischem und koptischem Christentum. Während dieser Epoche jedoch galt für die orthodoxe Kirche: „Unterschied bedeutet Unterordnung“¹¹. Sie lebte „im Schatten der Moschee“, um die Metapher von Sidney Griffith aufzugreifen, und so wurde die östliche Orthodoxie zu einem überlebenden statt zu einem lebenssprühenden Glauben.

3. Das Vermächtnis des Kommunismus

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden alle orthodoxen Länder außer Griechenland Teil der sowjetischen Einflusssphäre. Die Politik der kommunistischen Regime gegenüber der Religion war von Land zu Land unterschiedlich und änderte sich im Laufe der Zeit. Die ursprüngliche Verfolgung während der ersten zwei Jahrzehnte wich später einer begrenzten Toleranz, Kooptation und Politisierung. Am schlimmsten war die Unterdrückung in der Sowjetunion und in Albanien und nur wenig milder in Bulgarien. Seit der Mitte der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts erlebten die orthodoxen Kirchen in Rumänien und Jugoslawien eine bedeutende Liberalisierung und wurden zu wichtigen Trägerinnen für die Mobilisierung und Äußerung wachsenden nationalen Denkens. Die Unterschiede unter den orthodoxen Kirchen hängen mit der ungleichen Behandlung der Religion seitens der Kommunisten, mit den jeweiligen kulturellen Abwandlungen wie auch mit den verschiedenartigen Beziehungen zwischen Orthodoxie und den ethn-nationalen Identitäten in den einzelnen Kirchen zusammen. Wie bereits erwähnt, machten die traditionell engen Beziehungen zwischen Staat und Kirche und insbesondere die Kooperation der Kirche mit dem Staat sowie ihre Unterwerfung unter den Staat die orthodoxen Kirchen besonders anfällig für die Übergriffe der totalitären Regime. Darüber hinaus haben orthodoxe Kirchen strukturell nur lose Verbindungen untereinander; ihnen fehlt eine zentralisierte Autorität wie auch das Druckmittel, um die Positionen einer einzelnen Kirche in einem bestimmten Land zu beeinflussen. In dieser Hinsicht ähneln sie gewissermaßen nationalen evangelischen Kirchen und unterscheiden sich grundlegend von der katholischen Kirche mit ihrer Zentralisierung, ihren mächtigen internationalen Strukturen und der starken Tradition des Widerstandes gegen den Staat, die bessere Verteidigungsstrategien gegen den Kommunismus ermöglichten.¹²

Eine Beteiligung an der ökumenischen Bewegung kam für die orthodoxen Kirchen in den ersten zwei Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg nicht in Frage. In den sechziger Jahren wurden diese Kirchen mit dem Segen der herrschenden kommunistischen Regime Mitglieder des Ökumenischen Rats der Kirchen, wobei die Beweggründe für ihre Mitgliedschaft meistens politisch kalkuliert waren. Auf den ökumenischen Versammlungen sollten Kirchenvertreter die Tugenden und Vorteile anpreisen, die ihre Gemeinschaften unter dem Kommunismus genossen, die Verfolgung der Religion hingegen verschweigen. Somit erfolgte die Förderung ökumenischer Beziehungen *per se* hauptsächlich durch den inoffiziellen Austausch zwischen orthodoxen Teilnehmern und Delegierten verschiedener christlicher Kirchen auf den Fluren der Versammlungen des ÖRK.¹³

Die Versuche des Staates, die Kirchen unterzuordnen, führten für die Kirchen zu institutioneller und spiritueller Stagnation und verstärkten konservative provinzielle Elemente in ihnen. Die historischen Vermächtnisse, demzufolge das orthodoxe Christentum ursprünglich unter einem theokratischen (Byzanz), später unter einem nicht-christlichen (dem Osmanischen Reich) und in jüngster Zeit unter einem autoritären Regime (dem kommunistischen Block und der Junta in Griechenland) lebte, verlieh ihm eine schwache institutionelle Kultur, die den religiösen und sozialen Pluralismus nicht unterstützte.

4. Demokratisierung

Die Erfahrung der orthodoxen Kirchen mit demokratischen Regimen begann mit der Demokratisierung Griechenlands nach dem Jahre 1974 und der Demokratisierung der übrigen orthodoxen Länder nach dem Fall des Kommunismus im Jahre 1989. Die Demokratisierung schuf in diesen Ländern einen freien, konkurrenzbetonten öffentlichen Raum und förderte ethnische, religiöse und kulturelle Heterogenität. Die Dynamik zahlreicher Umbrüche, vor allem in den post-kommunistischen Gesellschaften – von der zentralen Planwirtschaft zur liberalen Marktwirtschaft, von autoritären zu demokratischen Regierungsformen, von der Unfreiheit zur Freiheit der Religion –, stellte die orthodoxen Kirchen vor gewaltige Herausforderungen.

Die orthodoxen Kirchen waren schlecht gewappnet, um mit dem zunehmenden religiösen Pluralismus zurechtzukommen. Besonders schwierig war, mit der durch die religiöse Heterogenität einhergehenden Konkurrenz und dem Bedarf an angemessenen „theologischen Ideen, Geldmitteln, institutionellen Netzwerken und menschlichem Kapital“¹⁴ fertig zu werden. All diese Güter waren durch die historischen Zusammenhänge, in denen sich die orthodoxen Kirchen entwickelten, enorm geschmälerzt worden.

Was sind die Hauptprobleme im organisatorischen Gebaren der orthodoxen Kirchen heutzutage, die verhindern, dass sie mit dem zeitgenössischen Pluralismus sinnvoll zurechtkommen?
(a) Das hartnäckige Festhalten an einer Mentalität der „belagerten Festung“, die mit dem Kampf um das

Überleben unter repressiven autoritären und atheistischen Regimen zusammenhing, verstärkt die Abkapselung der orthodoxen Kirchen. Es behindert ganz erheblich ihre Fähigkeiten, ihre interne Pluralisierung wie auch die externe religiöse und soziale Heterogenität konstruktiv anzugehen. Sowohl die innere als

Ina Merdjanova ist Marie-Curie-Fellow an der Irish School of Ecumenics am Trinity College Dublin. Zuvor leitete sie das Zentrum für interreligiösen Dialog und Konfliktprävention an der Forschungsabteilung der Universität Sofia, Bulgarien (2004–2010). Sie erhielt ihren Doktorgrad an der Universität Sofia und arbeitete als Gaststipendiatin an der Universität Oxford sowie an anderen Institutionen in Großbritannien, den Niederlanden, Ungarn, Deutschland und den USA. Mehrere Buchveröffentlichungen auf Bulgarisch; auf Englisch ist von ihr zugänglich: Religion, Nationalism, and Civil Society in Eastern Europe. The Postcommunist Palimpsest (2002); Religion as a Conversation Starter: Interreligious dialogue for Peacebuilding in the Balkans (zus. mit Patrice Brodeur, 2009). Anschrift: Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin, Bea House – Milltown Park, Dublin 6, Irland. E-Mail: ina.merdjanova@gmail.com.

auch die äußere Vielfalt wird von diesen Kirchen häufig als eine Bedrohung ihres Überlebens aufgefasst. Folglich wird die erstere stark eingeschränkt, während die letztere entweder stillschweigend ignoriert oder offen abgetan wird.

(b) Die erneut betonte Verknüpfung zwischen religiösen und nationalen Identitäten begünstigte weitere exklusivistische Haltungen. Wenn bulgarisch, serbisch oder rumänisch zu sein orthodox zu sein bedeutet, dann sind andere Gläubige - Muslime, Juden, Evangelikale usw. - keine Mitglieder der Nation. Gleichzeitig wird die religiöse Heterogenität für eine Bedrohung der politischen und sozialen Stabilität gehalten. Zum Beispiel beschuldigt die orthodoxe Kirche in Russland, die darauf besteht, dass der Staat die Tätigkeiten ausländischer Missionare wie auch der neuen religiösen Bewegungen beschränken soll, die evangelischen und katholischen Kirchen häufig des Proselytismus.¹⁵

(c) In den post-kommunistischen Ländern schenkt die orthodoxe theologische Ausbildung Fächern wie der vergleichenden Religionswissenschaft, dem interreligiösen Dialog und der Ökumenik in der Regel wenig Aufmerksamkeit.¹⁶ Wenn über andere Religionen überhaupt nachgedacht wird, werden sie nahezu ausnahmslos in der Tradition der negativen Apologetik behandelt, die eine objektive Darstellung und Diskussion anderer Glaubensrichtungen verhindert. Die Einführung einer vergleichenden Religionswissenschaft, die einen dialogischen Zugang betont, wäre ein wichtiger Schritt, um die kulturelle und religiöse Pluralität bewusster zu machen und zu bewerten, und würde das Verständnis der Vielfalt als eine positive Herausforderung statt einer unheilvollen Bedrohung fördern.

Das orthodoxe Christentum ist dennoch kein kultureller Monolith, der sich ohne Ausnahme gegen die kulturelle und religiöse Diversifikation der heutigen Gesellschaft sperrt. In ihren sozialen und politischen Einstellungen wie auch in ihrer Rolle in der Öffentlichkeit gibt es gewaltige Unterschiede zwischen den post-kommunistischen orthodoxen Kirchen und den lebendigen orthodoxen Gemeinschaften in Westeuropa, Nordamerika und Australien. Die Orthodoxie im Westen verfügt über eine lange Erfahrung mit demokratischen Systemen und dem Leben in einer heterogenen sozialen Umgebung. Noch wichtiger ist die Tatsache, dass sich das orthodoxe Christentum auf eine bedeutende Sammlung von theologischen Doktrinen stützen kann, die als Ecksteine dienen können, wenn es darum geht, einen theologischen Rahmen abzustecken, um seine Auseinandersetzung mit dem Pluralismus zu erforschen und zu rechtfertigen. Zu diesen Doktrinen zählen seine Lehre über den Menschen als Ebenbild und Abbild Gottes und die mit ihr verbundenen Vorstellungen von persönlicher Freiheit und Verantwortung, seine Soteriologie, die bekundet, dass Christus für alle gestorben sei, und vor allem seine Dreifaltigkeitslehre, die die Vielfalt in der Einheit unterstreicht.

Die Versuche, orthodoxe Länder als Ausreißer im größeren europäischen Umfeld hinzustellen und die Orthodoxie zu charakterisieren, als sei ihr die Demokratie fremd, sind kontraproduktiv und dienen in erster Linie verschiedenen Formen der „Kampf der Kulturen“-Rhetorik.¹⁷ Bei seiner Erläuterung der mächtigeren Rolle des römischen Katholizismus und des Protestantismus im Vergleich zur Orthodoxie in den jüngsten zivilgesellschaftlichen Widerstandsbewegungen vertritt

Alfred Stepan den Standpunkt, dass die Antwort auf die Frage, ob das demokratische Potenzial der Orthodoxie verwirklicht wird oder nicht, vom Bekenntnis des Staates und der politischen Klasse zur Demokratie abhängt, weil die Orthodoxie stärker an den Nationalstaat gebunden ist.¹⁸

Eine Weltstudie von Freedom House aus den Jahren 2001/2002 stuft die orthodoxen Länder bei den Demokratien ein. Prodromou stellt fest, damit deute diese Studie darauf hin, „dass die Orthodoxie unter den Bedingungen eines Pluralismus, der die persönliche Freiheit und die Menschenrechte achtet, existieren und vielleicht sogar florieren kann.“¹⁹ Durch die Verwendung des Begriffes „multiple Modernitäten“ hat diese Autorin eine Rekonzeptualisierung der orthodoxen Ansichten über Modernität und infolgedessen über Pluralismus angeregt.²⁰ Theoretiker wie Shmuel Eisenstadt und Stephen Graubard haben klassische sozialwissenschaftliche Aussagen, die Modernität mit Säkularität und der westlichen historischen Entwicklung gleichsetzen, ernsthaft in Frage gestellt. Sie argumentieren, dass Modernität vielfache Formen und Darstellungsweisen habe und kein einheitlicher universaler Prozess sei. Wenn das berücksichtigt wird, kann die Orthodoxie ein konstruktives Verständnis ihrer eigenen spezifischen Erfahrung mit der Modernität entwickeln.

Mit dem Beitritt Zyperns (2004), Bulgariens und Rumäniens (2007) zur EU wuchs die Zahl der orthodoxen Christen in der EU von 10 auf 35 Millionen. Kulturelle Annahmen über die christlichen Wurzeln Europas scheinen oft zu implizieren, dass diese Wurzeln mit dem westlichen Christentum in seinen katholischen und evangelischen Traditionen verbunden sind. Das orthodoxe Griechenland, das seit dem Jahre 1981 EU-Mitglied ist, wurde oft als „Sonderfall“ innerhalb der EU herausgestellt; heute verwendet man die gleichen Stereotypen für Rumänien und Bulgarien. Wie die zahlenmäßig verstärkte orthodoxe Präsenz in der EU diese Auffassungen in Frage stellen wird und wie der Beitrag der Orthodoxie zur Definition einer gemeinsamen europäischen Identität aussehen wird, muss sich noch zeigen. Erwähnenswert ist, dass orthodoxe Christen in Südosteuropa eine jahrhundertlange Vorgeschichte von Interaktionen und Zusammenleben mit Muslimen haben, auch wenn die Orthodoxie selbst bei der theologischen Auseinandersetzung mit interreligiöser Koexistenz und Pluralismus eher zögerlich war. Orthodoxe Christen und Muslime haben bestimmte Vorgehensweisen entwickelt, um friedlich miteinander zu leben und die Unterschiede und Spannungen im Alltag auszutarieren. Diese praktische Erfahrung ist ein Vorteil, den die orthodoxen Christen anbieten können, vor allem bei der gegenwärtigen Suche nach angemessenen Modellen, um der wachsenden muslimischen Präsenz in Westeuropa Rechnung zu tragen.

III. Ansichten orthodoxer Theologen zum Pluralismus

Orthodoxe Theologen haben sich mit nicht-christlichen Religionen auf der Grundlage der Heiligen Schrift und der Schriften der Kirchenväter auseinander gesetzt.

Unter den ersten Theologen, die sich mit der Frage nach religiös Andersgläubigen befasst haben, waren Leonidas Filippides (der darauf besteht, dass niemand vom Heilsplan Gottes ausgeschlossen ist) und Gregory Papamichael, denen später Anastasios Yannoulatos und John Karmiris folgten.²¹

Der Metropolit John Zizioulas²² weist darauf hin, dass im Gegensatz zum römischen Katholizismus und Protestantismus die Orthodoxie kein offizielles Verständnis vom Pluralismus hat. Er bezieht sich auf die Unterscheidung Vladimir Losskys zwischen zwei Arten von *oikonomia* (die pneumatologische und die christologische), aus denen sich zwei Auffassungen entwickelten. Nach dem ersten, dem pneumatologischen Verständnis, befinden sich andere Religionen im Wirkungsbereich des Heiligen Geistes, obwohl sie außerhalb Christi sind. Nach der zweiten eschatologischen Auffassung wird erst die Wiederkunft Christi offenbaren, wer gerettet ist. Dieses letztere Verständnis eröffnet die Möglichkeit für eine inklusivere Haltung gegenüber Nichtchristen, die weder relativistisch noch synkretistisch ist. Jede Religion kann die positiven Elemente in anderen Religionen anerkennen, sie sollte sie jedoch im Lichte ihres eigenen Glaubens bewerten. Interreligiöser Dialog basiert demnach auf der Erkenntnis, dass „die anderen mir etwas zu sagen haben“. Gemeinsame Anliegen, die häufig den Dialog mit anderen Religionen anregen, sind die Herausforderungen der Globalisierung, die Umweltverschmutzung, neue Biotechnologien usw.

Pater John Garvey vertritt ähnliche Ansichten.²³ Ihm zufolge weichen orthodoxe Haltungen gegenüber religiös Andersgläubigen weit voneinander ab; sie reichen von einer missionarischen oder einer polemischen bis hin zu einer apologetischen Haltung. Die Orthodoxie nimmt für sich in Anspruch, die Fülle der Wahrheit zu lehren, sie beansprucht aber nicht, ein Monopol auf die Wahrheit zu haben. Orthodoxe Christen sind gegen den Relativismus, können jedoch Wahrheit auch anderen Religionen zugestehen, vor allem weil sich verschiedene Religionen in vielen ethischen und spirituellen Prinzipien einig sind. Beim interreligiösen Dialog geht es um gegenseitiges Lernen, nicht Proselytismus; deshalb bedeutet er eine Bereicherung.

Pater Thomas Hopko²⁴ verdeutlicht, dass gewisse Reaktionen auf den modernen Pluralismus für orthodoxe Christen unvertretbar sind:

- (a) Zu leugnen, dass postmoderner Pluralismus existiert, würde „tödliche Folgen“ haben, weil der Pluralismus nicht wegzudenken ist.
- (b) „Es wäre ein fataler Fehler, wenn orthodoxe Christen dächten, dass sie und ihre Kirchen gegen die Postmoderne immun und von ihrem Einfluss und ihrer Macht unberührt seien“, weil sie genauso sehr wie andere beeinflusst werden.
- (c) Orthodoxe Christen dürfen auf den postmodernen Pluralismus nicht mit der Vorstellung reagieren, sie könnten die heutige Welt ablehnen, indem sie in ihrer eigenen selbstgemachten Welt Zuflucht suchen.

Pater Hopko warnt jedoch vor einer problemlosen Akzeptanz des Pluralismus als völlig vereinbar mit orthodoxer Lehre. Er fordert orthodoxe Christen auf, Christus in die Mitte ihrer Anliegen zu stellen und nur das zu tun, was „dem Heiligen Geist und uns gut scheint [...] Wir müssen daran arbeiten, unsere Welt gemeinsam und

in einer konziliaren Weise zu beurteilen, und dabei einen gemeinsamen Geist finden und einen gemeinsamen Aktionsplan schmieden.“ Pater Radovan Bigovic²⁵ weist auf Folgendes hin:

„Die orthodoxe Kirche, die religiöse Toleranz als religiöse Gleichgültigkeit, fehlendes Engagement, fehlende Gewissheit und eine Relativierung des eigenen Glaubens im Namen einer universalen Religion versteht, hat ihr häufig skeptisch gegenübergestanden. Diese Vorstellung wurde oft auf die Ebene von religiöser und kirchlicher Diplomatie und Taktik eingeengt; wir tolerieren die anderen Glaubensrichtungen, um unsere eigenen Positionen zu stärken. Gelegentlich wurde sie für eine Anpassung der Kirche und religiöser Institutionen an weltliche Institutionen gehalten. Das Problem des Ökumenismus, der religiösen Toleranz und des Dialogs ist heutzutage eine der wichtigsten Fragen. Es hat ontologische, anthropologische und existentielle Dimensionen. Bei der Teilnahme der orthodoxen Kirche an der ökumenischen Bewegung und am Dialog mit nichtchristlichen Religionen geht es nicht um Taktik und Diplomatie, sondern um die Sendung der Kirche, um die Manifestation ihrer Identität an sich. Es ist eine soteriologische Frage, die mit der Rolle der Kirche, für das Heil aller Menschen zu wirken, zusammenhängt [...] Für die Kirche ist es eine Möglichkeit, ihre Traditionen, Dogmen, Kanones und Lehre zu festigen.“

Nach Erzbischof Anastasios Yannoulatos ist die Basis für eine Theologie des Pluralismus die Einstellung, andere so zu akzeptieren, wie sie sind; dabei sollen ihre Freiheit, so zu glauben, wie sie es tun, und ihre Rechte, die der menschlichen Existenz inhärent sind, respektiert werden.²⁶ Ferner „akzeptieren wir, dass Gott Vorsehung und Interesse für die ganze Welt hat [...] Wir sollten uns eingestehen, dass wir weder das ganze Geheimnis Gottes noch seine unendliche Liebe kennen.“ Erzbischof Anastasios fordert die Entwicklung eines Verständnisses für andere Religionen aus einer orthodoxen Sichtweise. Er sieht den Pluralismus aus einer trinitarischen Perspektive und nicht nur aus einer christologischen. „In der orthodoxen Kirche sind wir der Ansicht, dass sich Gottes Bund schon immer auf andere Völker, auf die ganze Schöpfung erstreckt hat. Wir verstehen auch, dass der Geist in einer Freiheit wirkt, die wir nicht kennen.“²⁷

Schluss

Die gesellschaftlichen und theologischen Herausforderungen, die das orthodoxe Christentum erlebt, wenn es versucht, mit dem beispiellosen Pluralismus von heute zurechtzukommen, sollten innerhalb des größeren Kontextes einer neuen Definition des Verhältnisses zwischen Religion, Staat und Gesellschaft betrachtet werden. Das gilt insbesondere für das post-kommunistische Osteuropa, wo die Mehrheit der orthodoxen Gläubigen lebt. Im Prozess der Prüfung neuer Definitionen haben sich orthodoxe Einstellungen gegenüber dem religiösen Pluralismus zwischen Ablehnung, Toleranz und Versuchen, mit ihm zurechtzukommen, be-

wegt. Ferner leisten die auf Erfahrung beruhenden wie auch die theoretischen Erkenntnisse der orthodoxen Diaspora in Westeuropa und Nordamerika (mit ihrer länger währenden Erfahrung von liberaler Demokratie und politischem, religiösem und kulturellem Pluralismus) einen wichtigen Beitrag zur Ausarbeitung produktiver Modelle und Strategien, um mit einer zunehmend breit gefächerten Welt fertigzuwerden.

Die orthodoxen Kirchen haben lange gezögert und sich dagegen gesträubt, den Trend einer zunehmenden globalen Vernetzung von unterschiedlichen Völkern, Kulturen und Zivilisationen anzuerkennen, geschweige denn, ihn zu konzeptualisieren. Offenkundig erfordert die neue Realität des religiösen Pluralismus eine kritische Analyse der Globalisierung, ein Austarieren von religiösen Unterschieden und ein Überdenken religiöser Identitäten in einer inklusiveren Perspektive. Ein Verständnis von Pluralismus als „Begegnung von Engagements“ (Diana Eck) und nicht als ein drohender Relativismus, der im Namen der Universalität Besonderheiten verwässert, könnte ein produktiver Ansatz zu dieser Frage sein. Trotz der historischen Vermächtnisse, die seinen Zugang zum Pluralismus begrenzen, enthält das orthodoxe Christentum eine fruchtbare spirituelle Tradition, die persönliche Freiheit und Verantwortung wie auch Vielfalt in Einheit betont. Das ist eine bedeutende Quelle, aus der es schöpfen kann, um einen theologisch stimmigen Rahmen für die Deutung des Pluralismus und die Notwendigkeit des Dialogs innerhalb einer gemeinsamen Öffentlichkeit auszuarbeiten.

¹ Manfred B. Steger, *Globalism: The New Market Ideology*, Lanham, MA 2002, ix.

² Roland Robertson, *Globalization or Glocalization*, in: *Journal of International Communication* 1 (1994), 33-52.

³ Ina Merdjanova/Patrice Brodeur, *Religion as a Conversation Starter: Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans*, London 2009, 2.

⁴ Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York 2002, 2.

⁵ Vgl. Elizabeth Prodromou, *Christianity and Democracy: The Ambivalent Orthodox*, in: *Journal of Democracy* 15 (2004/2), 62-75, hier 63-64. Prodromou nennt eine größere Zahl für die orthodoxen Christen (300 Millionen), die ungefähr 15 Prozent aller Christen ausmachen.

⁶ Elizabeth Prodromou, *Orthodox Christianity and Pluralism: Moving Beyond Ambivalence?*, in: Emmanuel Clapsis (Hg.), *The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation*, Geneva/Brookline, MA 2004, 22-46, hier 24ff.

⁷ Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453*, London 1971.

⁸ Die häufige Unterordnung der orthodoxen Kirche unter den Staat ist als „Cäsaropapismus“ bezeichnet worden, doch diese Auffassung ist von orthodoxen Autoren angefochten worden. Sergey Bulgakov schrieb: „Cäsaropapismus war immer eine Schmähung; er wurde nie anerkannt, weder dogmatisch noch kanonisch.“ Siehe das Kapitel „Orthodoxy and the State“ in seinem Buch, *The Orthodox Church*: www.holytrinitymission.org/books/english/orthodox_church_s_bulgakov.htm#_Toc45589064 (Zugriff im Januar 2011).

⁹ Aristotle Papanikolau, *Byzantium, Orthodoxy and Democracy*, in: *Journal of American Academy of Religion* 71 (2003/1), 75-98, hier 78.

¹⁰ www.directionstoorthodoxy.org/n/archpriest_vsevolod_chaplin_wants_russia_to_become_byzantium_wit.html (Zugriff im Januar 2011).

¹¹ Prodromou, *Christianity and Democracy*, aaO., 66.

¹² Irena Borowik, *Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries*, in: Social Compass 53 (2006/2), 267-278, hier 269.

¹³ Ich bedanke mich bei Thomas Bremer, der mich auf die Wichtigkeit solcher inoffizieller Kommunikation einiger orthodoxer Vertreter mit anderen Delegierten für die Entwicklung echter ökumenischer Beziehungen aufmerksam gemacht hat.

¹⁴ Prodromou, *Christianity and Democracy*, aaO., 63.

¹⁵ Das offizielle Dokument, *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche* (English: www.orthodoxeurope.org/page/3/14.aspx; Deutsch: www.orthodoxeurope.org/page/3/16.aspx, Zugriff im Januar 2011), nennt als einen der Bereiche der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat den „Widerstand gegen die Tätigkeit pseudoreligiöser Strukturen, die die Integrität der Person und der Gesellschaft bedrohen.“

¹⁶ In Griechenland ist die Situation anders; hier wurde bereits in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts das Studium der Weltreligionen in die Lehrpläne der theologischen Fakultäten aufgenommen. Die theologischen Fachbereiche in Athen und Thessaloniki richteten Lehrstühle für die Geschichte der Weltreligionen und die vergleichende Religionswissenschaft ein.

¹⁷ Samuel Huntington, der Hauptprotagonist eines zivilisatorischen Ansatzes zum Studium der Demokratie, hat die Vereinbarkeit der Orthodoxie mit der Demokratie und der Moderne bezweifelt. Außerdem hat er die Orthodoxie mit dem Islam und dem Konfuzianismus in einen Topf geworfen und auf schändliche Weise behauptet, Europa „hört dort auf, wo das westliche Christentum aufhört und Orthodoxie und Islam beginnen“ (*Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München / Wien 1996, 252).

¹⁸ Alfred Stepan, *Religion, Democracy, and the "Twin Toleration"*, in: *Journal of Democracy*, 11 (2000/4), 36-57, hier 53.

¹⁹ Elizabeth Prodromou, *Orthodox Christianity, Democracy and Multiple Modernities*: www.goarch.org/special/pluralistic2002/presentations/prodromou (Zugriff im Januar 2011).

²⁰ Für eine Diskussion von „multiplen Modernitäten“ siehe die Sonderausgabe *Multiple Modernities* von: *Daedalus* 129 (2000/1). Siehe auch Shmuel N. Eisenstadt, *Multiple Modernities - A Paradigm of Social and Cultural Evolution*, in: *Protosociology* 24 (2007).

²¹ John Karmiris, *The Universality of Salvation in Christ*, Athens 1981 (auf Griechisch).

²² John Zizioulas, *Orthodox Christianity in the Third Millennium*, in: *Christianity and Culture* 1 (2002), 21-32 (auf Bulgarisch).

²³ John Garvey, *Seeds of the Word: Orthodox Thinking of Other Religions*, New York 2005.

²⁴ Thomas Hopko, *Orthodoxy in Post-Modern Pluralistic Societies*: www.orthodoxtoday.org/articles/HopPMod.php (Zugriff im Januar 2011).

²⁵ Siehe Radovan Bigovic, *Orthodoxy and Religious Tolerance*, in: ders., *Church and Society*, Belgrad 2000, 160-168 (auf Serbisch).

²⁶ Anastasios Yannoulatos, *Eastern Orthodoxy and Human Rights*, in: *International Review of Mission* 73 (1984), 454-466, hier 458.

²⁷ Anastasios Yannoulatos, *Understanding Orthodoxy: How to distinguish mission from proselytism*, in: *Syndesmos News*, XV (Winter 2001 / Spring 2002, no. 2), 11-13: www.orthodoxtoday.org/articles/AnastasiosMission.php (Zugriff im Januar 2011).

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Islamisches Zeugnis in einer pluralistischen Welt

Ataullah Siddiqui

Christliche Mission und islamische *Dawah* haben in diesem Jahr einen besonderen Resonanzraum. 1910, vor genau einhundert Jahren, fand in Edinburgh die Weltmissionskonferenz statt – eine Konferenz, die auf vielfältige Weise die christliche Einstellung gegenüber der Mission und die Wahrnehmung anderer Religionen verändert hat. Sie hat seither Generationen von Theologen und Missionaren beeinflusst. Was das Verhältnis zu anderen Religionen angeht, wurde die Konferenz von jenen Missionaren beherrscht, die davon ausgingen, dass der Mission eine fortdauernde zivilisierende Rolle im Schatten des britischen Weltreichs zukomme. Es gab aber auch einige, die die Zukunft eher in einer kulturellen Anpassung des Christentums und in der Loslösung von der eurozentrischen Perspektive der Mission sahen. David Cairns, der Vorsitzende der Sektion IV, die sich mit den Beziehungen zu nichtchristlichen Religionen befasste, war mehr Akademiker und Theologe als Missionar und sah die Mission in einer Lage „außerordentlicher Möglichkeiten und außerordentlicher Gefahr“¹. Im Islam sah er „etwas Größeres“. Gegen die vorherrschenden Anschauungen der Zeit erblickte er dort „ein humaneres Ethos und eine reinere Frömmigkeit“ und fragte seine Mitchristen: „Haben wir in unserer modernen Theologie und Religion ein ausreichendes Verständnis davon entwickelt, wofür der Islam steht [...]?“² Er strebte nach einem „echten Punkt der Begegnung“ auf der Grundlage eines wahren Verstehens des Anderen. Seine prophetische Stimme ging unter all den anderen Stimmen unter, und der generelle Tenor der Konferenz zielte, was den Islam betraf, darauf ab, ihn als Suche nach dem „unbekannten Gott“ zu deuten. Vielleicht verpasste die Konferenz damit die einmalige Gelegenheit, den Islam als Partner in religiösen Angelegenheiten und als Partner in der Welt zu erkennen.

Das Wesen der *Dawah*

Die allgemeine Bedeutung von *Dawah* ist „Ruf“, „Einladung“, „Aufforderung“. Eingeladen sind alle Menschen, und es ist eine Einladung zu Gott (Sure *Fussilat* 41,33–35). Das wird nicht als etwas Neues angesehen, sondern eher als etwas Ewiges, das insbesondere auch dem „Volk der Schrift“ bekannt ist (Sure *al-Ankabüt* 29,46). Die Muslime laden dazu ein, den Pfad wiederzuentdecken, der

verlorengegangen war (Sure *al-Baqarah* 2,136). Diese Einladung muss von Respekt gegenüber den anderen und ihren Glaubensvorstellungen getragen sein, selbst wenn deren Glaubensvorstellungen und Praktiken den eigenen widersprechen (Sure *al-Anam* 6,108). Von solchen Glaubensvorstellungen und Praktiken wird angenommen, dass sie kein Bewusstsein davon haben, was in ihnen steckt (Sure *al-Taubah* 9,6). In diesem Zusammenhang ist *Dawah* ein Ruf, zum eigenen Selbst zurückzukehren.

Unter dem Begriff *Islah* ist so etwas wie „Reform“ oder „Versöhnung“ zu verstehen: Die Menschen werden darauf vorbereitet, etwas in ihrem Leben wiedergutzumachen (Sure *Al-Îmrân* 3,89) oder umzukehren und sich zu bessern (Sure *An-Nisâ* 4,146). Mit einer solchen Reform ist gemeint, dass die *Menschen* sich reformieren, nicht dass die grundlegenden *Werte* des Islams der *Islah* bedürften. Der Begriff und sein Gebrauch erlangten besondere Bedeutung in Zeiten, da sich Muslime unter kolonialer Herrschaft befanden. Sie zielten auf eine Veränderung in der ethisch-moralischen Auffassung der Muslime, wie sie viele Reformer vor Augen hatten. Sie ermunterten die muslimischen Massen, zu den Grundlagen des Islams, den Gebeten und dem Fasten, zurückzukehren und sich neuen Herausforderungen zu stellen. Die Muslime sollten die spirituellen Seiten ihres Lebens einer Reinigung unterziehen, und man brachte ihnen nahe, dass gesellschaftliche Veränderungen möglich seien, sobald sich die Einzelnen änderten.

Balagh oder *Tabligh* kann verstanden werden als „ein Ziel erreichen“ oder „kommen, um zuzuhören“. Nach dieser Vorstellung ist schon die bloße Verkündigung der Botschaft ausreichend für die Erfüllung dieser Aufgabe. Worte wie *wa ma' alayna illal balagh* - „Unser Ziel ist lediglich, die Botschaft weiterzugeben“ - werden von muslimischen Predigern häufig gebraucht. Verantwortungsvolle Prediger oder Sprecher lassen sich von dem Prinzip leiten, dass „kein Zwang [...] im Glauben“ sein soll (Sure *al-Baqarah* 2,256). *Balagh* erreicht dieses Ziel durch „Informieren“, „Kommunizieren“ oder „Warnen“. Ein weiterer Koranvers steht der Vorstellung von *Balagh* zur Seite. Der Vers richtet sich an den Propheten, wenn er feststellt: „Wir haben dich nicht zu ihrem Hüter gemacht, noch bist du ein Wächter über sie.“ (Sure *al-Anam* 6,107) Als Inhalt von *Tabligh* gilt meist der Glaube an die Prophetie des Propheten Muhammad und an die Einheit Gottes. Die Frage des Heils im Jenseits hängt von diesem Glauben ab.

Dawah ist ihrem Wesen nach *ein Ruf zu Gott*. Es ist ein Ruf des inneren Selbst, der zum liebenden und fürsorgenden Gott Verbindung schafft. Die dem Menschen angeborene Natur oder *Fitra* sehnt sich nach ihrem Schöpfer. Menschliche Gefühle und Sehnsüchte - Liebe und Fürsorge ebenso wie Schmerz und Leiden - machen alle zusammen den Ruf der *Dawah* aus. Ihrem Wesen nach ist sie dialogisch und als Handel zu verstehen. So ist beispielsweise folgender Koranvers dialogisch auf eine Antwort angelegt: „Wenn Meine Diener dich nach Mir fragen (sprich): „Ich bin nahe. Ich antworte dem Gebet des Bittenden, wenn er zu Mir betet.““ (Sure *al-Baqarah* 2,186). Doch der zweite Teil des Verses formuliert eine Forderung, und sie ist Teil eines Handels: „So sollten sie auf Mich hören und an Mich glauben.“ Dieser Handel hat also den Zweck, „dass sie den rechten Weg

wandeln mögen“. Das letzte Ziel der *Dawah* liegt darin, den rechten Weg zugänglich zu machen. Gott ist der *Dai* - der Einladende. Er ruft die Menschen zu sich und bittet sie, zu erkennen und sich mit dem Aufruf zu identifizieren. (Sure *al-Ra'd* 13,14). In dieser dialogischen Beziehung ist die *Einladung* zu dem Einen Gott - statt zu den „falschen Göttern“ - eine Sache der Wahl der Menschen. Sie können wählen, aber wenn sie sich falsche Götter erwählten, hätte das schreckliche Konsequenzen.

Dawah ist auch *ein Ruf zur Gerechtigkeit*. Hier möchte ich den Verweis des Korans auf Mose und die Leiden der Kinder Israels hervorheben. Der Koran bemerkt, dass nur sehr wenige Leute auf den Ruf Moses antworteten. Der Einfluss des Pharaos und der Stammesfürsten schuf eine Atmosphäre der Angst, die die Massen daran hinderte, einem Ruf zu folgen, den sie in ihrem Herzen für den richtigen hielten. Die Massen hätten sich gegen deren Aggression und ihre niederträchtigen Methoden der Einflussnahme auflehnen können (Sure *Yünus* 10,83). Gott wies Mose und Aaron an, ein paar Häuser in Ägypten als Orte des Gebets und der Kontemplation für ihre Gefolgsleute zu bestimmen. Sie wandten ihre Kraft auf, die spirituelle Stärke ihres Volkes zu entwickeln, und taten ihr Bestes, unter ihren Gefolgsleuten Vertrauen und moralische Unterstützung aufzubauen. Die materielle Macht und der politische Zugriff des Pharaos hielten jedoch die ungerechte Herrschaft über die Gesellschaft aufrecht. Die ständigen Aufrufe zur Wahrheit wurden immer wieder zurückgewiesen, und das Leiden des Volkes setzte sich fort. Mose betete zu Gott um eine „schmerzhliche Strafe“ für den Unterdrücker, was ihm nach dem Koran von Gott gewährt wird und woraufhin Gott den Pharao und seine Anhänger bestraft (Sure *Yünus* 10,88-89).

Bei der *Dawah* handelt es sich *nicht um „Konversion“*, sondern um „Kommunikation“. Der Akt der *Dawah* hat klare Grenzen, denn „es soll kein Zwang sein im Glauben“. Dieser Vers wurde von zahlreichen muslimischen Gelehrten und Koraninterpret en diskutiert und debattiert. Er hat einen spezifischen historischen Kontext: Ein Mann vom Stämme der Ansar hatte zwei Söhne; sie wurden Christen, bevor ihr Vater etwas vom Propheten oder vom Islam wusste. Eines Tages kamen die beiden Söhne mit einer Gruppe von Christen nach Medina. Ihr Vater klammerte sich an die Söhne und sagte, er würde sie nicht wieder loslassen, es sei denn, sie würden Muslime. Doch sie lehnten ab. Sie gingen zum Propheten und beklagten sich über ihren Vater. Um sich zu verteidigen, sagte der Vater zum Propheten: „O Prophet Gottes! Sollte ein Teil von mir ins Feuer gehen, während ich zusehe?“ In diesem Kontext wurde der genannte Vers offenbart.³

Glaubensunterschiede werden im Islam Gottes Plan zugerechnet. Die Beseitigung solcher Unterschiede ist nicht der Zweck des Korans, noch wurde der Prophet Muhammad zu diesem Zweck gesandt. Der Koran hebt auch hervor, dass solche Unterschiede nicht bedeuten, dass ihr *Ursprung* unterschiedlich ist; vielmehr betont er, dass den Menschen eine gemeinsame Spiritualität und Moral zu eigen ist (Sure *al-A'raf* 7,172; Sure *al-Shams* 91,7-10). Diese Unterschiede existieren, weil Gott den Menschen die Freiheit der Wahl geschenkt hat: „Und hätte dein Herr Seinen Willen erzwungen, wahrlich, alle, die auf der Erde sind, würden

geglaubt haben insgesamt. Willst du also die Menschen dazu zwingen, dass sie Gläubige werden?“ (Sure *Yünus*, 10,99).

Gott, der die Menschen zu Sich ruft, bürdet die Verantwortung dafür der Kette der Propheten durch die Zeiten hindurch auf. Jeder prophetische Ruf erschafft seine *Umma* - eine glaubende und treue Gemeinschaft. Nach der Zeit des Propheten Muhammad ging die Verantwortung, andere zu Gott zu rufen, einen Schritt weiter. Die *Umma* des Propheten Muhammad enthielt eine Arbeitsanweisung: „Es sollte unter euch eine Gemeinschaft sein, die zum Rechten auffordert und das Gute gebietet und das Böse verwehrt. Diese allein sollen Erfolg haben.“ (Sure *Al-İmrán*, 3,104). Diese glaubende Gemeinschaft soll das Heil nicht allein im Jenseits erlangen, sondern auch in dieser Welt. Das Heil des Individuums ist mit der Gemeinschaft verflochten, und das Heil der Gemeinschaft ist gebunden an ihr Bemühen, „das Gute voranzubringen und Unrecht zu bekämpfen“, im Inneren wie im Äußeren. Dieser Akt individuellen wie gemeinschaftlichen Handelns, das der Koran als „*Zusage*“ beschreibt (Sure *al-Hadid* 57,8), weist auf die bedeutende *kollektive Dimension der Dawah* hin.⁴

Die „*Zusage*“ verlangt vonseiten der Muslime, sich ihrer Verpflichtungen und Aufgaben gegenüber der umgebenden Gesellschaft und der muslimischen Gemeinschaft bewusst zu bleiben. Zu den Aufgaben gehören nicht allein die täglichen Rituale, die ausgeführt werden müssen, wie etwa die Gebete. Muslime glauben an eine prophetische Tradition, die ihnen sagt, „die Erde ist für mich geschaffen worden [und für meine *Umma*] als ein *Masjid* [Ort des Gebets] und als Reinheit [...]“ (Bukhari). Wer eine Vorstellung davon hat, was „Gebet“ in der islamischen Tradition bedeutet, wird den tieferen Sinn und die Implikationen dieses Satzes verstehen. Er verlangt das Leben in Harmonie mit der Natur, der Gesellschaft und der Menschheit insgesamt von Tag zu Tag, und die Verwirklichung dieses Anspruchs wird verstanden als *Zeugnisgeben für die Wahrheit*.⁵ Diese Dimension der *Dawah* enthält sowohl eine spirituelle (vertikale) als auch eine soziale (horizontale) Zuordnung. Solches Einladen und Zeugnisgeben ist sehr schön beschrieben worden in der Geschichte von Schoaib.

Das Land Madyan (das biblische Midian), ein Gebiet auf der Sinai-Halbinsel, das sich vom heutigen Golf von Aqaba nach Westen ausdehnte, war von Arabern besetzt. Es lag an der Kreuzung der Handelsrouten vom Jemen über Mekka nach

Ataullah Siddiqui erhielt einen Doktorgrad in Theologie von der Universität Birmingham und einen Ehrendoktorhut für interreligiöse Verständigung und Bildung von der Universität Gloucestershire, wo er auch als Gastprofessor lehrt. Darüber hinaus ist er Dozent für religiösen Pluralismus und interreligiöse Beziehungen sowie für „Islam und Pluralismus“ am Markfield Institute of Higher Education in Leicestershire, dessen Direktor er lange Jahre war und wo er auch an der Ausbildung muslimischer Geistlicher mitwirkt. Er ist Gründungs- und Vizepräsident des „Christlich-muslimischen Forums“. Veröffentlichungen u.a.: *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century* (1997); *Christians and Muslims in the Commonwealth: A Dynamic Role in the Future* (als Mitherausgeber; 2001), *British Secularism and Religion: Islam, Society and the State* (als Mitherausgeber; 2010). Anschrift: The Markfield Institute of Higher Education, Ratby Lane, Markfield, Leicestershire LE67 9SY, Großbritannien. E-Mail: ataullah_s@yahoo.co.uk.

Syrien und vom Irak nach Ägypten. Madyan und seine Bevölkerung waren den Arabern gut bekannt. Es waren midianitische Kaufleute, an die Joseph in die Sklaverei verkauft wurde. Ihre Geschichte, ihr Wohlstand und ebenso ihre Vernichtung waren ins arabische Gedächtnis eingegangen. Zur Zeit des Propheten Muhammad zogen die Händler durch die Ruinen ihrer alten Prachtbauten.

Schoaib, der im Alten Testament Jitro heißt und den die islamischen Traditionen als Schwiegervater von Mose kennen, war der Prophet, der sein eigenes Volk in Frage stellte. Die madyanische Gesellschaft hatte fünf schwerwiegende soziale Probleme: „1. Betrügereien bei Maßen und Gewichten, während doch für den Erfolg die strengste kaufmännische Rechtschaffenheit notwendig ist, 2. eine mehr allgemeine Form solchen Schwindels, die die Leute um die ihnen zustehenden Gebühren brachte, 3. das Umsichgreifen von Missständen und Unordnung, wo zuvor Frieden und Ordnung etabliert worden waren [...], 4. die Neigung zur Wegelagerei, wo die Störung des geordneten Lebens noch nicht genug war [...], 5. das Hindern der Leute an der Gottesverehrung und der Missbrauch von Religion und Frömmigkeit zu betrügerischen Zwecken, beispielsweise wenn ein Mann aus ungesetzlichen Gewinnen ein Gebetshaus errichtet oder ostentativ Geld spendet, das er sich gewaltsam oder uehrlich angeeignet hat, usw.“⁶ Der Koran gibt Schoaibs Appell an sein Volk folgendermaßen wieder:

„Er sprach: ,O mein Volk, dienet Allah; ihr habt keinen anderen Gott als Ihn. Ein deutliches Zeichen von eurem Herrn ist nunmehr zu euch gekommen. Darum gebet volles Maß und Gewicht und schmälerst den Menschen ihre Dinge nicht und stiftet nicht Unfrieden auf Erden, nach ihrer Regelung. Das ist besser für euch, wenn ihr Gläubige seid. Und lauert nicht drohend auf jedem Weg, indem ihr die von Allahs Weg abtrünnig machen möchtet, die an Ihn glauben, und indem ihr ihn [den Weg] zu krümmen sucht. Und denkt daran, wie ihr wenige wart und Er euch mehrte. Und schaue, wie das Ende derer war, die Unfrieden stifteten!“ (Sure al-Aàraf 7,85-86)

Das ist es, was von einem Zeugen verlangt wird: die Menschen an ihre Verpflichtungen gegenüber ihrem Schöpfer zu erinnern und auf die soziale Verderbtheit der Zeit hinzuweisen. Gott und die Gesellschaft sind miteinander verbunden, und so wird das Heilen der Gesellschaft zu einem wesentlichen Teil des Zeugnisgebens.

Der berühmteste Koranvers schließlich, der oft im Kontext der *Dawah* zitiert wird, lautet: „Rufe auf zum Weg deines Herrn mit Weisheit und schöner Ermahnung, und streite mit ihnen auf die beste Art. Wahrlich, dein Herr weiß am besten, wer von Seinem Wege abgeirrt ist; und Er kennt am besten jene, die rechtgeleitet sind.“ (Sure *Nahal* 16,125) Dieser Vers steht im Zusammenhang mit dem Propheten Ibrahim und dem Monotheismus. Er bestimmt das Feld der *Dawah*, d.h. sie ist eine Einladung „zum Weg deines Herrn“ und nicht zu den persönlichen Glaubensinhalten, Gebeten oder auch zu den Glaubenshaltungen eines Menschen. Er legt auch die Grenze fest: Die Einladung muss das Element der Weisheit enthalten, aber vor allem das der Schönheit.

So zeigt sich, dass die *Dawah* eine multidimensionale Vorgehensweise mit sich bringt. Sich nur auf einen Aspekt davon zu beziehen täte dem Konzept und dem Geist der *Dawah* Unrecht.

Die Freiheit zum Glaubenswechsel (Konversion)

Fragen der Konversion und der Apostasie sind immer schon in christlich-muslimischen Beziehungen aller Art gegenwärtig. In den freiheitlichen Demokratien des Westens wurde häufig die Ansicht zum Ausdruck gebracht, dass gerade deren Eintreten für die Religions- und Konversionsfreiheit die Demokratie und ihre Werte untermauert. Dies gilt nicht nur für liberale Kreise, sondern wird noch entschiedener von christlichen Menschenrechtsaktivisten in Großbritannien und anderswo vertreten. Augenscheinlich weisen die christlichen Aktivisten jedoch nur auf die Rechte von Christen vor allem in muslimischen Ländern hin. Dadurch wird manchmal die Wahrnehmung des Islams und seiner Theologie „verbogen“, damit sie zu den vorgetragenen Argumenten passt und diese unterstützt.⁷

Wenn aber Muslimen unterstellt wird, dass der Daseinszweck ihres Lebens in westlichen Gesellschaften nur darin bestehe, ihren Glauben zu propagieren, und wenn ihre Beziehungen zu „Nicht-Muslimen“ *allein* auf der Vorstellung basieren sollten, dass jeder von ihnen ein angehender Konvertit sei, dann kann man ihnen vorhalten, dass dies die Grundlagen jenes Staates unterminiere, der diese Möglichkeit erst geschaffen hat. Es entsteht der Eindruck, dass jedes Akzeptieren solcher Ansichten eine nur oberflächliche Bindung an eine pluralistische Gesellschaft verrät. Die Bindung an solch eine pluralistische demokratische Gesellschaft müsse aber akzeptiert werden mit allem, was sie mit sich bringt. Die dadurch erlangten Rechte könnten nicht den einen gewährt, den anderen aber vorenthalten werden. Das Leben in einer demokratischen Gesellschaft erlege diese Verpflichtung allen seinen Bürgern und Bürgerinnen auf.

Die Anerkennung, dass der demokratisch-säkulare Raum ein „nichtreligiöser Raum“ ist, ist jedoch von uns allen gefordert; die Besetzung dieses Raums durch eine Religion, etwa wegen ihrer geschichtlichen Wurzeln oder wegen ihrer numerischen Stärke, wäre niemandem gegenüber fair. Die Kirchen haben auf vielerlei Weise das Aussehen der heutigen westlichen Gesellschaften mitgeformt. Dennoch ist die in den westlichen Gesellschaften erreichte Freiheit in vielerlei Hinsicht gerade durch das Aufbegehren gegen den Zugriff der Kirchen verschiedener Konfessionen durchgesetzt worden. Die heutigen westlichen Gesellschaften sind - politisch und kulturell gesehen - a-religiöse Gesellschaften. Der bürgerliche Raum ist ein Raum, den sich Menschen unterschiedlicher Überzeugungen teilen.

Die muslimischen Gesellschaften hingegen sind keine freien oder liberalen Gesellschaften. Ihre Bürger sind größtenteils keine freien Bürger. Der geteilte Raum ist ein „kontrollierter Raum“, in welchem dessen Bürger sehr genau nachdenken müssen, bevor sie etwas Kontroverses sagen. Der Islam hat die kulturellen und

sozialen Normen muslimischer Länder in vielerlei Hinsicht geprägt, dennoch können sie keineswegs als „islamische Staaten“ bezeichnet werden. Der Nationalstaat und die Anerkennung der Staatsangehörigkeit im Sinne einer Identität haben das Wesen des Diskurses verändert; es ist undenkbar, die Minderheiten in muslimischen Ländern mit den *Dhimmī* zu vergleichen. Die Lage, in der sich muslimische Länder heute im Verhältnis zu ihren Minderheiten befinden, legt nahe, ein einfaches Akzeptieren der Koexistenz ins Auge zu fassen, wodurch Konflikte auf zivile Weise vermieden werden könnten. Die muslimischen Gelehrten stehen dabei vor der Frage, wie eine Vielfalt von Glaubensformen und Gemeinschaften in den Genuss gleicher Legitimität innerhalb eines Staates kommen kann. Das schließt auch das Recht zum Glaubenswechsel ein. Wenn jemand überzeugt ist, dass ein anderer Glaube für ihn oder sie in Frage kommt, dann hat diese Person nicht nur das Recht, den anderen *Glauben* anzunehmen, sondern auch, zu jener *Glaubensgemeinschaft* zu wechseln. Solche Fragen sind intensiv debattiert worden, insbesondere bei der Konsultation „Christliche Mission und islamische Da‘wah“, die 1976 in Chambesy in der Schweiz abgehalten wurde. Dort wurde festgehalten: „Die Konferenz bekennt sich zu den Prinzipien der Religionsfreiheit und geht davon aus, dass Muslime ebenso wie Christen die volle Freiheit haben müssen, andere zu überzeugen und sich selbst überzeugen zu lassen [...]“ Darüber hinaus wurde erklärt, dass „die Konferenz betrübt [war] zu erfahren, dass einige Christen in muslimischen Ländern sich in der Ausübung ihrer Religionsfreiheit eingeschränkt fühlten und dass ihnen das Recht, Kirchen zu bauen, verwehrt wurde. Die muslimischen Teilnehmer sehen darin eine Verletzung sowohl islamischen Rechts als auch des Prinzips der Religionsfreiheit [...]“⁸ Wahrscheinlich sind es die politischen Bedingungen und das soziale Klima der Mehrheit der muslimischen Länder, die die Umsetzung solch klarer und offener Feststellungen nicht gestatten.

Mission und Dawah – die Zukunft

Ich habe diesen Artikel begonnen mit einer Bezugnahme auf die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910. Die Umstände und die Prioritäten beider Gemeinschaften waren damals verständlicherweise andere. Die Idee, die christliche Botschaft müsse in die „nichtchristliche Welt“ hinausgetragen werden – indem gewissermaßen die christliche „Armee“ aus dem „Haus des Christentums“, Europa und Nordamerika, ausgesandt würde, um die „nichtchristliche Welt“ Afrikas, Asiens und Südamerikas zu „erobern“ –, ist inzwischen überholt. Die Vorstellung einer „geographischen“ Existenz des Christentums in „christlichem Land“ (Christenheit) ist aber noch lebendig, trotz der Tatsache, dass das „christliche Land“ zunehmend säkularer wird. Das hat inzwischen zu einer Umkehrung der missionarischen Rolle geführt. Es ist nicht mehr „der weiße Mann“, der hinauszieht, um den schwarzen Kontinent zu bekehren, sondern immer mehr „der schwarze Mann“, der auf dem weißen Kontinent mit dem vorrangigen Ziel ein-

trifft, die Weißen zu evangelisieren. Die einstige „nichtchristliche Welt“ erlebt indessen ein energiegeladenes Christentum, das willens ist, mit der örtlichen Kultur und Tradition Erfahrungen zu machen und dabei vom „traditionellen Kerngebiet“ des Christentums aus gesehen fast nicht mehr wiederzuerkennen ist.

Auf der anderer Seite haben die Muslime ihr „Haus des Islams“ schon vor langer Zeit verloren. Ihre Identität ist keine Glaubensidentität mehr, sondern eher eine national-staatsbürgerliche Identität. Die Krise der nationalen Identität, des Glaubens und seiner Beziehung zu den jeweiligen „Heimatländern“ hat eine explosive Situation entstehen lassen. Die muslimische Bevölkerung besteht heute zu einem großen Teil aus Migrantinnen und Migranten - entweder innerhalb der eigenen Länder oder außerhalb. Und ein großer Teil von ihnen hat keinerlei ernst zu nehmendes Mitspracherecht, was das Regierungshandeln anbelangt. Wegen dieses Durcheinanders verlassen viele ihre Heimatländer auf der Suche nach sichereren Ländern und bilden so die Massenmigration nach Europa und Nordamerika. Sobald sie sich irgendwo sicher fühlen, definieren sie - auf unterschiedliche Art und Weise - ihre Existenz, oft unter Zuhilfenahme von Ausdrücken wie *dar al-shahdah* (Ort des Zeugnisgebens) und *dar al-Dawah* (Ort der Einladung). In diesen Begriffen könnte in gewisser Weise ein größerer Wandel im muslimischen religiösen Denken zum Ausdruck kommen, sind doch die Muslime für den *Dar* (Ort, Bleibe) gemeinsam mit anderen Bürgern verantwortlich. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, Verantwortung in der Gesellschaft zu übernehmen und mit ganzem Herzen für das Wohlergehen aller zu arbeiten.

In den letzten Jahren hat die anglikanische Kirche die Gedanken der „Gastlichkeit“ und des „Botschaftertums“ gegenüber anderen Religionen und insbesondere gegenüber Muslimen offiziell zu ihren Themen gemacht. In seinem Beitrag auf der Lambeth-Konferenz von 1998 hat Bischof Michael Nazir-Ali betont, dass „die Verpflichtung zum Zeugnisgeben nicht vernachlässigt [wird]. ‚Gastlichkeit‘ muss Seite an Seite mit dem ‚Botschaftertum‘ gepflegt werden. Die Kirchen und die Christen brauchen Rüstzeug, um einfühlsam, aber mutig Zeugnis zu geben von dem, was Gott für uns in Christus getan hat“⁹. Zehn Jahre später erneuerte die Lambeth-Konferenz von 2008 diese Idee. Der missionarische Zugang zu anderen soll auf zwei Polen beruhen: auf Gastlichkeit und Botschaftertum. Dies beschreibt die Konferenz als „eine Bewegung ‚nach draußen‘ und eine Präsenz des ‚Willkommenheißens‘; beide sind untrennbar und ergänzen sich gegenseitig, und unsere Missionspraxis schließt beide ein“¹⁰. Darüber hinaus hielt die Konferenz in aller Klarheit fest, dass jeder Versuch, der Menschen manipuliert, um sie zur Annahme des Christentums zu bewegen, inakzeptabel ist.

Ich glaube, dass es Sache der Kirche und ihrer Mitglieder ist, über Wesen und Methode des Missionierens unter Nicht-Christen zu entscheiden. Jedoch gibt es noch weitere Fragen, die erwogen werden müssen.

Muslime wie Christen leben und arbeiten heute in einer Welt, die weitgehend argwöhnisch gegenüber Religionen eingestellt ist und nicht weiß, worum es beim Glauben geht. Das schließt auch unsere Fanatiker mit ihrer einlinigen religiösen

Denkweise ein. Für die postmoderne Kultur ist Religion eine ärgerliche Angelegenheit, ein Vermächtnis und Überbleibsel der archaischen Welt. Vor diesem Hintergrund, glaube ich, besteht auf unserer Seite - für Christen und Muslime - eine Verpflichtung zum *gemeinsamen Bezeugen*. Die islamisch-christliche Tradition hat immer noch großartige moralische Energie. Dabei sind die Religionen *nicht* aufgerufen, sich gegen das Erbe der Aufklärung zu stellen. Ihr europäisches Vermächtnis der Freiheit des Individuums und des Gewissens, das nach einem langen Kampf errungen wurde, muss eher Hochschätzung erfahren. Es ist notwendig, das Reich Gottes zu verkünden - eine Mission auf Gott hin, im islamischen Denken eine Wahrnehmung von *Dawah il-allah* - ein Ruf zu Gott. Die Wahrnehmung von Anomie in der Gesellschaft wartet auf einen gemeinsamen Ruf aus einem sozialen und moralischen Gefüge, das im Göttlichen verankert ist und die Verwundeten heilt.

Wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft mit mehrfachen Identitäten. Dies verlangt eine Antwort von Muslimen und Christen hinsichtlich der Bedeutung unseres Gerufenseins. Gastlichkeit ist ein nobles Konzept, doch es befürwortet den Wandel. Botschaftertum dagegen deutet auf Abstand hin, auf Immunität, das Beschützen der Interessen der Gemeinschaft, die es vertritt, und darin liegt auch ein Element der Entfremdung. Ich glaube, diese noblen Konzepte bedürfen der Revision. Wir leben nicht bloß in einer Situation der Pluralität der Religionen und der mehrfachen Identitäten, sondern der Pluralität der Missionen und der *Dawah*. Was wir angesichts dessen brauchen, ist eine erneute Durchsicht unserer jeweiligen Theologien. Wenn das Wort „Gastlichkeit“ gewünscht wird, würde ich gerne den Ausdruck „*gastliche Theologien*“ verwenden: Sie anerkennen die Unterschiede und die Einzigartigkeit unserer Religionen, gehen aber respektvoll miteinander um und sind willens, mit den anderen zu arbeiten, im vollen Wissen, dass die Unterschiede für immer bestehen werden und dass wir nur gastlich gegenüber der Theologie der anderen sein können - anstatt feindselig zu sein.

¹ Kenneth Cracknell, *Justice, Courtesy and Love: Theologians and Missionaries Encountering World Religions, 1846-1914*, London 1995, 253.

² Ebd., 256f.

³ Mahmoud Ayoub, *The Qur'an and its Interpreters*, Bd. 1, Albany 1984, 253.

⁴ Vgl. Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran: Translation and Commentary*, Brentwood MD 1983, zur Sure *al-Hadid* 57,8 Anm. 5283, der auf die beiden Bedeutungsschattierungen - die implizite und die explizite Zusage - hinweist. Hier verweist er auch auf das koranische Konzept des *'uqud* (Verpflichtungen). Vgl. seine Anmerkung Nr. 682 mit Bezug auf den ersten Vers der Sure 5 (*al-Maida*).

⁵ Zeugnisgeben kann auch die koranischen Begriffe der Warnung (*indhar*) und der Frohen Botschaft (*tabshir*) enthalten.

⁶ Vgl. Yusuf Ali, *The Holy Quran*, aaO., 366, Anm. 1055.

⁷ Ich denke hier vor allem an Dr. Patrick Sookhdeo vom Barnabas Fund und seine einseitige Sichtweise des Islams und der Muslime.

⁸ Vgl. *International Review of Mission* Vol. LXV (1976) Nr. 260, Sonderheft „Christian Mission

and Islamic Da'wah", 458. Siehe auch The Islamic Foundation, *Christian Mission and Islamic Da'wah: Proceedings of the Chambesy Dialogue Consultation*, Leicestershire 1982, 100.

⁹ Anglican Consultative Council (Hg.), *The Official Report Of The Lambeth Conference 1998: Transformation And Renewal, July 18-August 9, 1998, Lambeth Palace, Canterbury, England*, Harrisburg PA 1999, 62.

¹⁰ Ebd., 13.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Attaullah
Siddiqui

Das Zeugnis und seine Bedeutung im interreligiösen Dialog

Catherine Cornille

In der Debatte darüber, was den interreligiösen Dialog ausmacht und was ihn von der Verkündigung unterscheidet, wird das explizite Zeugnis oder Bekenntnis zur Wahrheit des eigenen Glaubens häufig mit der letztgenannten Form der Kontakt- aufnahme assoziiert, während ersterer oft als ein respektvoller Informationsaus- tausch oder als eine friedliche Zusammenarbeit zwischen Mitgliedern verschiede- ner Religionen betrachtet wird. Tendenziell nimmt man dem Dialog damit jedoch eines seiner wesentlichen und wesensbestimmenden Merkmale: das wechselsei- tige Zeugnisgeben.

Der interreligiöse Dialog besteht in einem offenen und konstruktiven Austausch zwischen Angehörigen verschiedener Religionen. Er kann sich zwischen Durch- schnittsgläubigen, Ordensleuten, Theologen und/oder sozial engagierten Mitglie- dern der jeweiligen Religionen vollziehen. Er kann informell oder nach festen Maßgaben, durch verbalen Austausch oder rituelle Beteiligung vonstatten gehen. Doch das letzte Ziel des interreligiösen Dialogs ist das Streben nach oder das Wachsen in der Wahrheit. Genau das nämlich unterscheidet den Dialog zwischen den Religionen von einer rein historischen und phänomenologischen Erforschung der anderen Religion. Natürlich besteht jeder Dialog bis zu einem gewissen Grad auch aus einem bloßen Austausch von Informationen und dem Erwerb von Kenntnissen über die jeweils andere Religion. Doch während die Religionswissen- schaft letztlich auf Wissen und Verständnis abzielt, geht es im Dialog um die Möglichkeit, einander zu bereichern, einander zu inspirieren und, ja, einander auch zu verändern. Deshalb ist das Zeugnisgeben ein wesentlicher Bestandteil jedes interreligiösen Dialogs. Es setzt voraus, dass man sich für eine bestimmte Religion engagiert und wirklich von der Gültigkeit und Wahrheit ihrer Lehren

überzeugt ist. Und genau das unterscheidet den interreligiösen Dialog auch von der strikt persönlichen oder individuellen Suche nach der Wahrheit unterschiedlicher Religionen, wie sie für das esoterische Streben nach spirituellem Wachstum typisch ist. Wer Zeugnis gibt, tut dies durch logisches Argumentieren, in apologetischer Form oder mit einem persönlichen Bekenntnis zu der verwandelnden spirituellen Kraft bestimmter Lehren im eigenen Leben und in der eigenen Erfahrung – doch immer in dem Wunsch, die Wahrheit der eigenen Glaubensinhalte und Praktiken mit dem Anderen zu teilen und ihn zu überzeugen.

Andererseits basiert der Dialog jedoch auch auf der Annahme oder dem Glauben, dass zwischen zwei oder mehr Traditionen vielleicht mehr Wahrheit enthalten sein könnte als in einer Religion allein. Neben dem Zeugnis von der Wahrheit der eigenen Tradition beinhaltet er also auch Offenheit für das Zeugnis des Anderen. Dialog setzt mithin, was das Zeugnisgeben betrifft, ein gewisses Maß an Demut voraus. In diesem Punkt unterscheidet sich das Zeugnis im Dialog möglicherweise vom traditionellen missionarischen Zeugnis.

Zeugnis in der Mission und im interreligiösen Dialog

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Dialog und Mission oder Verkündigung ist innerhalb der christlichen Tradition intensiv und mit überraschenden Argumenten auf beiden Seiten der Debatte diskutiert worden. Sowohl der pluralistische Theologe Paul Knitter als auch der eher exklusivistische Theologe Gavin D'Costa haben dafür plädiert, die Unterscheidung zwischen Mission und Dialog aufzuheben¹, während andere pluralistische Theologen wie John Hick und übrigens auch das Lehramt der katholischen Kirche, wenngleich nicht aus denselben Gründen, darauf bestehen, die Unterscheidung aufrechtzuerhalten. Wenn Hick den Unterschied zwischen dem, was er als „konfessionell“ bezeichnet, und dem „wahrheitssuchenden“ Dialog so sehr betont, so tut er dies, weil er einen nicht-konfessionellen Dialog befürwortet², während die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche den privilegierten Rang der explizit missionarischen Tätigkeit aufrechterhalten wollen.³

Unter dem Blickwinkel des Zeugnisgebens lassen sich sowohl für als auch gegen die Unterscheidung von Dialog und Verkündigung gewichtige Argumente anführen. Meine eigenen früheren Argumente gegen eine Unterscheidung basierten auf dem Wunsch, ein robusteres Verständnis des Dialogs und eine glaubwürdigere Herangehensweise an die Mission zu entwickeln. Die Betonung der Unterschiedlichkeit hat häufig dazu geführt, dass der interreligiöse Dialog auf einen freundlichen Informationsaustausch oder eine allgemeinverständliche Variante der Religionswissenschaften reduziert worden ist. Vor diesem Hintergrund ist der Verweis auf die Ähnlichkeit zwischen Mission und Dialog ein Mittel, das Element des Zeugnisgebens stärker zu betonen: eines Zeugnisgebens, das sich nicht nur auf die Inhalte, sondern auch auf die Wahrheit des eigenen religiösen Glaubens

bezieht und damit Feuer und Eifer in den Dialog zurückbringt. Zudem würde eine Mission ohne Dialog den Prinzipien des aufrichtigen und konstruktiven Umgangs mit dem religiösen Anderen nicht gerecht werden und den Verdacht erwecken, dass der Dialog selbst nur als Fassade für weiterreichende Ziele und Interessen dient.⁴

Während es also gewichtige Gründe dafür gibt, den Unterschied zwischen Dialog und Verkündigung nicht überzubewerten, lassen sich an den beiden Formen des Umgangs mit dem religiösen Anderen vielleicht auch gewisse Unterschiede feststellen, die nicht die zentrale Bedeutung, sondern die Art oder den Stil des Zeugnisgebens betreffen. Aus einer rein phänomenologischen und deskriptiven Perspektive betrachtet, besteht vermutlich ein Unterschied zwischen einem Zeugnis, das aus der Erfahrung und Überzeugung, gerettet zu sein, und in dem Wunsch gegeben wird, diese Erfahrung mit Anderen zu teilen, und einem Zeugnis, das auch den Wunsch beinhaltet, in der Wahrheit zu wachsen und womöglich vom Anderen zu lernen. Im erstgenannten Fall ist die Kommunikation mit dem Anderen gänzlich von der Botschaft geprägt, die man übermitteln will. Die Botschaft bestimmt sowohl die Fragestellung als auch die Informationen, die in das Gespräch Eingang finden. So gesehen ist bei einem missionarischen Zeugnis eine ganz bestimmte Art von Zielsetzung am Werk. Andererseits ist das Zeugnisgeben in einem echten Dialog zwischen Religionen einer Fragestellung unterworfen, die über jede bestimmte Botschaft hinausgeht und die beide am Dialog beteiligten Traditionen beachten müssen. In Gadamers berühmter Beschreibung ist der Dialog eine besondere Form des Spiels, bei dem die Logik von Frage und Antwort und die Hin- und Herbewegung die Führung übernehmen.⁵ Das setzt nicht unbedingt voraus, dass zuvor bestehende Glaubensansichten und Überzeugungen völlig aufgegeben, wohl aber, dass diese Glaubensansichten und die Antworten, die sie vielleicht bieten, innerhalb eines größeren Fragerahmens neu konfiguriert werden, der den eigenen Glauben dann seinerseits in einem neuen Licht erscheinen lassen kann. So gesehen impliziert das Zeugnisgeben im Dialog auch die Möglichkeit, überrascht, herausgefordert und zuweilen sogar in seinen eigenen Überzeugungen erschüttert zu werden. Zuweilen wird

man gezwungen, traditionelle Lehren zu überdenken und sie so einzuordnen, dass sie sowohl im Licht der Fragestellung als auch im Licht der dialogischen Bewegung einen Sinn ergeben. Da die Fragestellung im Dialog nuancierter und spezifischer wird, führt sie vielleicht in Denk- und Erfahrungsbereiche, die in der einen

Catherine Cornille ist außerordentliche Professorin für Komparative Theologie und Vorsitzende des Departments für Theologie am Boston College. In Lehre und Forschung konzentriert sie sich vor allem auf methodologische Fragen beim Studium der Religionen, der Inkulturation und dem interreligiösen Dialog. Veröffentlichungen u.a.: The Guru in Indian Catholicism (1991); Many Mansions: Multiple Religious Belonging and Christian Identity (als Herausgeberin; 2002); Song Divine: Christian Commentaries on the Bhagavadgita (als Herausgeberin; 2006); The Im-Possibility of Interreligious Dialogue (2008); Criteria of Discernment in Interreligious Dialogue (als Herausgeberin; 2009); Interreligious Hermeneutics (als Herausgeberin; 2010). Anschrift: Boston College, Theology Department, 21 Campanella Way, Chestnut Hill, MA 02467, USA. E-Mail: catherine.cornille@bc.edu.

Religion weiter entwickelt sind als in der anderen und eine Chance bieten, zu lernen und in der Wahrheit zu wachsen.

Und endlich sollte das Zeugnisgeben im Dialog idealerweise auch die Möglichkeit beinhalten, sich vom Zeugnis des Anderen fesseln und mitreißen und von seiner Weltsicht, Lebensweise und Argumentation gewinnen zu lassen. Damit setzt der interreligiöse Dialog anders als das missionarische Zeugnis die Möglichkeit der Konversion voraus. Dies ist in der Tat ein logischer Bestandteil eines als wechselseitiges Zeugnis verstandenen interreligiösen Dialogs, bei dem beide Gesprächspartner sich darum bemühen, den jeweils Anderen von der Wahrheit ihres Glaubens und ihrer Praktiken zu überzeugen. Auch wenn dies nicht oft geschieht, weil es für einen engagierten Gläubigen so schwer vorstellbar ist, seinen Glauben zu wechseln, stellt es doch immerhin eine Möglichkeit dar, die den interreligiösen Dialog von einem rein missionarischen Zeugnis unterscheidet.

Der Unterschied zwischen dem missionarischen und dem dialogischen Zeugnis liegt also vielleicht in der Bedeutung der Demut für die letztere Form des Umgangs mit dem religiösen Anderen. Eine solche Demut könnte aus einer tiefen persönlichen Demut und/oder einer doktrinellen Demut erwachsen, die die Begrenztheit und Endlichkeit aller religiösen Ausdrucksformen der letzten Wahrheit anerkennt.⁶ Doch sie setzt zudem eine Theologie der Religionen voraus, die eine gewisse Demut des Zeugnisses ermöglicht.

Das Zeugnis in der Religionstheologie

Das Zeugnis von der Wahrheit der eigenen Religion basiert, so nimmt man gemeinhin an, auf einer festen Überzeugung von der absoluten und endgültigen Wahrheit des eigenen religiösen Glaubens und der eigenen religiösen Praktiken. Zudem wird es gerne mit einer Haltung der religiösen Arroganz und sogar Aggression gegenüber dem Glauben, der Bilderwelt und den Praktiken anderer assoziiert. Das alles erklärt zumindest teilweise, weshalb manche religiösen Denker sich schwer damit tun, das Zeugnis als einen wichtigen Bestandteil des interreligiösen Dialogs zu betrachten. Doch der Akt des Zeugnisgebens kann unterschiedliche Formen und Modalitäten annehmen, die weitgehend von der Religionstheologie einer Person oder ihrer Haltung gegenüber anderen religiösen Traditionen abhängen. Wer die Möglichkeit anerkennt, dass in der anderen Religion Wahrheit enthalten sein kann, wird in seinem Zeugnis vermutlich beträchtlich demütiger sein als jemand, der von der absoluten und exklusiven Wahrheit der eigenen Tradition überzeugt ist. Doch auch in der Religionstheologie spielt das Zeugnis eine zentrale Rolle – oder sollte sie zumindest spielen.

Die traditionellen Paradigmen in der Religionstheologie kreisten um die Frage nach der Anwesenheit oder Abwesenheit von Heilswahrheit in anderen Religionen. Während Exklusivisten dazu neigen, ihre eigene Religion für den einzigen Weg zum Heil zu halten, gestehen Inklusivisten anderen Religionen zumindest einen Anteil an der Heilswahrheit zu, während die Pluralisten alle Religionen als

unterschiedliche und gleichwertige Wege zum Heil betrachten. Dies alles scheint jedoch die Annahme vorauszusetzen, dass man über solche Dinge überhaupt feste und endgültige Aussagen treffen kann. Während diese Theologien alle behaupten, sich auf religiöse Quellen stützen zu können, machen die Diskrepanzen innerhalb jeder einzelnen Tradition deutlich, dass diese Quellen selektiv genutzt werden, um bereits bestehende Meinungen und Überzeugungen zu bestätigen. Ein Ansatz, der die Religionstheologie selbst als eine Form des Zeugnisses betrachtet, könnte helfen, solche vorgefassten Meinungen zu überwinden und mit größerer Offenheit und Aufgeschlossenheit auf die andere Religion zuzugehen.

Das Zeugnis in der Religionstheologie in den Blickpunkt zu rücken würde bedeuten, dass man von der Wahrheit des eigenen religiösen Glaubens Zeugnis ablegt, ohne über die Anwesenheit oder Abwesenheit von Wahrheit in der anderen Religion zu urteilen. Dem liegt der demütige und über die Erfahrung oder die Theologie allgemein zugängliche Glaube zugrunde, dass die eigene Religion in der Tat einen Heilsweg anbietet. Wer keine Glaubenserfahrung in den anderen Religionen hat, kann die Anwesenheit einer heilsbringenden oder befreienden Wahrheit in der betreffenden Tradition weder bestätigen noch abstreiten. Man kann lediglich Lehren und Praktiken ablehnen, die den eigenen direkt widersprechen. Doch die einzige logische Entsprechung zum aktiven Bezeugen der Wahrheit der eigenen Tradition ist ein demütiges Eingeständnis von Unwissenheit oder Agnostizismus, was die An- oder Abwesenheit von Wahrheit in der religiösen Tradition des Anderen betrifft. Man darf hoffen oder sogar erwarten, dass die Lehren und Praktiken anderer Religionen sie näher an die Wahrheit heranführen, aber es gibt keine gesicherte Grundlage für eine solche Annahme. Diese Haltung des theologischen Agnostizismus könnte helfen, einige der festgefahrenen Argumente zu überwinden, die in der (christlichen) Religionstheologie zu einem Stillstand geführt haben. Auch wenn über die Frage, ob *Nostra Aetate* andere Religionen als Heilswege anerkennt oder nicht, viel Tinte geflossen ist, ist es wohl das Stillschweigen des Dokuments in gerade dieser Frage, das als theologisch bedeutsam und als Ausdruck ebenjenes theologischen Agnostizismus betrachtet werden kann, den ich hier vorschlage.

Diese Betonung des Zeugnisgebens und des Agnostizismus hinsichtlich der in anderen Religionen womöglich enthaltenen Wahrheit mag als Übergang zu einer eher epistemologischen Sicht der Religionstheologie betrachtet werden, die die Religionstheologie in eine größere Nähe zur komparativen Theologie bringt. Für diejenigen, die sich mit der theologischen Grundlegung der komparativen Theologie befassen, wird damit die Tatsache anerkannt, dass jeder theologische Umgang mit anderen Religionen in einem Aufstieg zur Wahrheit einer besonderen religiösen Tradition und einer allgemeinen Aufgeschlossenheit für den Anderen begründet ist und begründet sein muss. Für diejenigen, die sich mit komparativer Theologie beschäftigen, wird damit die Tatsache anerkannt, dass man keine apriorischen Aussagen darüber treffen kann, ob andere Religionen als Ganzes heilsbringend sind. Alles, was man tun kann, ist, von der Besonderheit der eigenen Religion Zeugnis abzulegen, sich mit der Besonderheit der anderen

Religion auseinanderzusetzen und darauf zu achten, ob dies zur Erhellung oder Bereicherung der eigenen Glaubenstradition beiträgt.

Das Zeugnis in der komparativen Theologie

Komparative Theologie lässt sich als eine systematische Form des interreligiösen Dialogs betrachten. Sie besteht in dem vereinten und systematischen Bestreben von Denkern einer Tradition, die Quellen, die Geschichte und die Praxis einer anderen Religion unter der Fragestellung zu erforschen, inwiefern diese womöglich ein neues Licht auf die eigene Tradition zu werfen imstande sind. Wie alle Theologie impliziert sie einen „Glauben, der nach Einsicht sucht“, doch dies innerhalb des Kontexts oder Horizonts der religiösen Vielfalt. Die Kategorie beinhaltet mithin zum einen die Religionstheologie und zum anderen jede einzelne dialogische Auseinandersetzung mit Texten, Traditionen und Praktiken anderer Religionen. Anders als der Dialog, wie man ihn gemeinhin versteht, setzt die komparative Theologie keinen menschlichen Gesprächspartner voraus, sondern kann ganz auf das Studium von Texten, philosophischen Systemen, rituellen oder ethischen Praktiken und dergleichen mehr fokussiert sein. Doch wie alle Formen des Dialogs verfolgt sie das Ziel, von der anderen Tradition zu lernen. Ein solches Lernen kann natürlich auf vielerlei Weise geschehen: durch die Entdeckung von etwas Neuem und Enthüllendem, durch die Begegnung mit bedeutenden Ähnlichkeiten oder Unterschieden, die ein neues Licht auf die eigene Überlieferung werfen, oder auch durch eine Abneigung gegenüber bestimmten Lehren oder Praktiken, durch die man sich letztlich in der Wahrheit der eigenen Tradition bestärkt fühlt.

Das konfessionelle Element der komparativen Theologie ist schon recht ausgiebig diskutiert worden. Einige komparative Theologen (Keith Ward, Robert Neville) spielen die konfessionelle Dimension herunter und verstehen ihre Disziplin eher philosophisch als ein Wahrheitsstreben im Licht der Vielfalt religiöser Perspektiven. So unterscheidet Ward beispielsweise die „konfessionelle Theologie“ - seiner Definition zufolge „die Erforschung einer gegebenen Offenbarung durch jemanden, der diese Offenbarung voll und ganz akzeptiert und danach lebt“ - von der „komparativen Theologie“, die er „nicht als eine Form der Apologetik für einen bestimmten Glauben, sondern als intellektuelle Disziplin“ versteht, „die die Vorstellungen vom letzten Wert und Ziel des menschlichen Lebens ergründet, wie sie in einer Vielfalt religiöser Überlieferungen wahrgenommen und ausgedrückt worden sind“⁷. Komparative Theologie wird hier zu einer rein persönlichen und individualistischen Unternehmung, die keine bestimmte Tradition mit ihren Texten oder Lehren bevorzugt oder zum Maßstab nimmt. Dies wirft jedoch die Frage auf, inwiefern die komparative Theologie als theologischer Diskurs überhaupt relevant ist. Von wem und für wen spricht sie, und auf welcher Grundlage setzt sie sich mit den Lehren der verschiedenen Religionen auseinander?

Es scheint doch eher, dass jede Theologie, traditionell verstanden, auf der Grund-

lage einer bestimmten Überlieferung und für eine bestimmte Religionsgemeinschaft betrieben wird. Deshalb möchte ich behaupten, dass komparative Theologie immer auch konfessionelle Theologie ist (oder sein sollte). Dies muss jedoch nicht unbedingt zu einer apologetischen Haltung führen (obwohl die Apologetik vermutlich Teil des Diskurses sein wird), sondern kann durchaus auch Aufgeschlossenheit dafür beinhalten, auf welche Weise eine oder mehrere andere Religionen das eigene religiöse Verständnis womöglich erhellen und bereichern. Diese Herangehensweise an die komparative Theologie umfasst eine Dimension des Zeugnisgebens, dessen Form allerdings anders ist als in den anderen Arten des interreligiösen Dialogs. Es gibt keinen unmittelbaren Gesprächspartner, dem man verbal Rede und Antwort steht, und das primäre Zielpublikum für die Arbeit der komparativen Theologie sind nicht die Gläubigen der anderen Religion, die mit dem eigenen Glauben bekannt gemacht werden sollen, sondern eher Angehörige der eigenen Tradition, deren Glauben durch den Dialog mit der anderen Religion erweitert und vielleicht auch vertieft werden kann.

In der komparativen Theologie kann sich das Zeugnisgeben darin manifestieren, dass man die andere Religion auf der Grundlage von Fragen und Aspekten erforscht, die für die eigene Überlieferung relevant sind. Die Disziplin der komparativen Theologie ist wie die komparative Religion im Allgemeinen theoretisch grenzenlos. Innerhalb des breiten Spektrums der Religionen kann jede beliebige Lehre, Praxis oder historische Gestalt mit einer anderen Lehre, Praxis oder historischen Gestalt verglichen werden. Das kann wichtige und interessante wissenschaftliche Resultate erbringen. Vielleicht wirft es aber auch die Frage auf, ob solche Ergebnisse theologisch relevant sind. Für wen sind sie bestimmt? Wie bereichern sie eine bestimmte Tradition? Solange man die Theologie als ein gemeinschaftliches Unterfangen versteht, gehört zur komparativen Theologie nicht nur der Dialog mit den Lehren einer anderen Religion, sondern auch der Dialog mit den Theologen der eigenen Tradition, die hoffentlich von den Erkenntnissen der komparativen Theologie profitieren und damit das theologische Nachdenken innerhalb einer bestimmten Tradition umfassender beeinflussen werden. Wenn beispielsweise Fragen nach dem Verhältnis zwischen Gnade und Werken oder nach dem Geschlecht Gottes oder nach der Vorstellung von der Schöpfung aus dem Nichts aktiv angegangen und innerhalb der eigenen Tradition debattiert werden, dann kann die komparative Theologie der Debatte und der Tradition dadurch helfen, dass sie erforscht, wie andere Traditionen oder eine andere Schule innerhalb einer anderen Tradition ähnliche Fragen beantwortet haben und ob diese Antworten vielleicht ein neues Licht auf die interne Diskussion werfen können. Das bedeutet natürlich nicht zwangsläufig, dass man sich nur auf die brennenden Tagesfragen beschränken muss. Ernsthaftes theologisches Nachdenken darf sich mit jeder beliebigen ungelösten religiösen und theologischen Herausforderung befassen, die im Licht des Dialogs mit anderen Religionen neu bedacht werden kann. Doch Zeugnisgeben heißt hier auch, dass die komparative Theologie für solche Themen sensibel ist und sie zu ihrem Ausgangspunkt macht. Zeugnisgeben in der komparativen Theologie heißt also nicht nur, Fragen in den

Blick zu nehmen, die für eine bestimmte mit einer anderen im Dialog befindliche Religion relevant sind, sondern auch, den Angehörigen der eigenen Tradition von dem Zeugnis zu geben, was man aus der Auseinandersetzung mit der anderen Religion gelernt hat. Dies gilt für alle Formen des Dialogs, jedoch besonders ausdrücklich für die komparative Theologie. Der gegenwärtige Dialog des komparativen Theologen vollzieht sich häufig intern, durch das Studium von Texten, Ritualen oder Artefakten, von denen er sich relevante Erkenntnisse über die eigene Glaubenstradition erhofft. Nur wenige religiöse Menschen haben die Fertigkeiten oder die Gelegenheit, sich mit der komparativen Theologie zu befassen. Der Akt des Zeugnisgebens appelliert also an die Verantwortung des komparativen Theologen, die eigenen Erkenntnisse mit einer bestimmten religiösen Tradition zu teilen und sie damit einer breiteren theologischen Reflexion und Debatte zugänglich zu machen. Ein solches Zeugnisgeben kann nur in den und durch die individuellen Gläubigen erfolgen, doch der letzte Ursprung und das letzte Ziel des Zeugnisses geht weit über den Einzelnen hinaus und dient der größeren Wahrheit der eigenen und womöglich auch anderer Religionen.

Schluss

Zeugnisgeben spielt in allen Formen des interreligiösen Dialogs eine absolut wesentliche Rolle. Insofern das Verständnis der letzten Wirklichkeit und Wahrheit das Ziel allen Dialogs ist, kann die Begegnung zwischen Angehörigen verschiedener Religionen nur die Form des Zeugnisgebens annehmen. Der Begriff des Zeugnisgebens bezeichnet das Bezeugen einer Wirklichkeit und Erfahrung, die man niemals ganz erfassen oder beweisen kann, die aber dennoch für Gläubige von allergrößter Wichtigkeit ist. Deshalb meint Zeugnisgeben nicht nur, die Inhalte und Praktiken des eigenen Glaubens oder Fakten über die eigene Religion mit anderen zu teilen, sondern auch, persönliches Engagement zu zeigen und sich zu ihrer Wahrheit zu bekennen – und deshalb spricht es häufig eine deutlichere Sprache, wie man lebt, als was man sagt.

Das Zeugnisgeben im interreligiösen Dialog besteht in einem dynamischen Zusammenspiel zwischen dem Bezeugen des eigenen religiösen Glaubens und der Aufgeschlossenheit für den anderen, zwischen Vertrauen oder Überzeugung einerseits und Demut andererseits. Solange der interreligiöse Dialog zwischen Individuen erfolgt, die bestimmten Traditionen angehören, mag der Unterschied zwischen persönlichen Erfahrungen und amtlichen Lehren verhältnismäßig klein sein (was aber, wie ich bereits deutlich gemacht habe, nicht unbedingt heißt, dass er nicht existiert). Dass es so wichtig ist, eine Tradition im Dialog zu repräsentieren, liegt daran, dass das eigene Zeugnis dadurch eine größere Gültigkeit und „Objektivität“ erhält (insofern es über die bloß subjektive und solipsistische Erfahrung des Einzelnen hinausgeht), weil es von einer ganzen Geschichte des Nachdenkens, Urteilens und Prüfens getragen wird. Doch die Betonung des Zeugnisgebens bringt auch ein Element der Demut in den Dialog zwischen den

Religionen hinein, weil es auf die Tatsache verweist, dass man immer nur seine eigene Erfahrung und Einsicht bezeugen kann. Dies schafft eine Offenheit für den Anderen und damit einen Raum, in dem der Andere wiederum über die Wahrheit *seiner* Tradition Zeugnis ablegen kann. Eine solche Offenheit könnte auf einer Religionstheologie aufbauen, in der das demütige Zeugnis ebenfalls eine größere Rolle spielt. Hier liegt der Schwerpunkt eher darauf, dass man bezeugt, was man weiß, als dass man *a priori* die Wahrheit des Anderen beurteilt, die man ja geradezu *per definitionem* gar nicht kennen *kann*. Ein solcher theologischer Agnostizismus ermöglicht größere Aufgeschlossenheit gegenüber dem religiösen Anderen und gegenüber der Möglichkeit, durch das Zeugnis des Anderen echte Wahrheit zu entdecken.

Zwar wird das Zeugnisgeben im interreligiösen Dialog gemeinhin als Zeugnis für die Wahrheit der eigenen in Bezug auf die andere Religion verstanden, doch kann es durchaus auch darin bestehen, der eigenen Religion Zeugnis von den Elementen der Wahrheit zu geben, die man in der anderen Religion gefunden hat. Dies veranschaulicht insbesondere die Praxis und Disziplin der komparativen Theologie, in der sich der Theologe nicht nur von den theologischen Fragen und Überzeugungen seiner eigenen Tradition mit dem religiösen Anderen befasst, sondern auch den Angehörigen seiner eigenen Religion Zeugnis von den Einsichten und Antworten auf ebendiese Fragen gibt, die er durch den Dialog mit dem Anderen gewonnen hat.

Alle Formen und Dimensionen des interreligiösen Dialogs beinhalten ein Zeugnisgeben. Während die traditionellen Herangehensweisen an das Zeugnisgeben eher das Element der Überzeugung betont haben, macht der Dialog wieder deutlich, wie wichtig es ist, dass jedes Zeugnis in Demut gegeben wird. Das Zusammenspiel von Demut und Überzeugung ist die Voraussetzung dafür, dass der interreligiöse Dialog in einer bestimmten Religion verankert bleibt und gleichzeitig eine Chance für Wandel und Wachstum bietet.

¹ Paul Knitter, *Jesus and the Other Names*, Maryknoll 1996; Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Maryknoll 2000.

² John Hick, *God Has Many Names*, Philadelphia 1982, 117 (dt.: *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt am Main 2001).

³ Offizielle Dokumente des Vatikans erklären, das Ziel des Dialogs bestehe für die Kirche sowohl darin, „die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch [...], die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, dessen Wahrerin sie zum Wohl aller ist“ (*Redemptoris Missio*, 56), während die Mission das Ziel verfolge, „die Menschen zu einer genauen Kenntnis dessen, was Gott für alle Menschen in Jesus Christus getan hat, zu führen, und sie dazu einzuladen, Jünger dieses Jesus durch ihre Mitgliedschaft in der Kirche zu werden“ (*Dialog und Verkündigung*, 81).

⁴ Das war beispielsweise in Indien der Fall, wo einige Hindus den Christen vorwarfen, sie täuschten das Interesse am Dialog nur vor, um die arglosen Massen zu bekehren. Vgl. Sita Ram Goel, *Catholic Ashrams*, Neu-Delhi 1988, 3.

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 2010, 368–386.

6 Die möglichen Gründe für eine solche doktrinelle Demut innerhalb des Christentums habe ich in meinem Buch *The Impossibility of Interreligious Dialogue* (New York 2008, 9-58) diskutiert.

7 Keith Ward, *Religion and Revelation*, Oxford 1994, 40.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Interkulturelle, interreligiöse und öffentliche Theologie: Visionen der Ökumene

Linda Hogan und John D'Arcy May

I. Ökumene als interkulturelle Theologie

I.1. Theologie ist schon immer interkulturell betrieben worden – wie könnte es auch anders sein? In seinen Anfängen war das Christentum durch und durch jüdisch und in Palästina beheimatet, auch wenn es sich schon bald, von der missionarischen Vision des heiligen Paulus und vom Medium des Griechischen getragen, in die mediterrane Welt hinausbewegte und sich letztlich die Begriffe und Vorstellungen der griechischen Philosophie aneignete – besser gesagt, ihnen angeglichen wurde. Wo immer der christliche Glaube Fuß gefasst hat, nahm er in den Sprachen und Gebräuchen einer breiten Vielfalt von Kulturen Gestalt an und blieb dennoch er selbst und ein kritischer Prüfstein für alles, was sich selbst fremd geworden war. Keine transzendenten oder, mit Aloysius Pieris gesprochen, „metakosmische“ Religion kann in ihrer Reinform, das heißt losgelöst von den Myriaden von Weisen des menschlichen Denkens, Fühlens, Sprechens und Handelns, existieren; trotz ihrer Ansprüche auf Einzigartigkeit und Universalität verharrt eine solche Religion immer und ausnahmslos in einer Art von Symbiose mit der „kosmischen“ Religion, deren Bezugspunkte die natürliche Welt und die in Harmonie mit der Natur lebenden Gemeinschaften sind. Die transzendenten Religion existiert in einer beständigen Spannung zwischen den Sprachen und kulturellen Ausdrucksformen ihrer eigenen Ursprünge, die immer den Stempel besonderer Zeiten und Orte an sich tragen, und der neuen kulturellen Formen, in denen sie sich immer wieder ausdrücken muss.

Theologie kann also nur interkulturell betrieben werden; sie ist ein beständiger

Übersetzungsprozess zwischen menschlich konstruierten kulturellen Welten. In ihrer ganzen Tragweite ist diese Tatsache erst vor relativ kurzer Zeit deutlich geworden. Während die kulturelle und sprachliche Osmose, die dem christlichen Glauben auf immer neue Weise in einer Vielfalt von Kontexten – einschließlich des westeuropäischen!¹ – seine Gestalt gegeben hat, sich wieder und wieder anhand der Missionsgeschichte belegen lässt, ist der „Meliorismus“, wie er treffend genannt worden ist, ein weiteres beständig wiederkehrendes Thema²: die Auffassung nämlich, dass die christliche Offenbarung, da sie zweifellos wahr ist, zwangsläufig jeder anderen vorstellbaren Form von Religion überlegen sei. Es ist sicher kein Zufall, dass diese Überzeugung von der eigenen Überlegenheit Hand in Hand mit jenen zivilisatorischen Errungenschaften ging, die die missionarische Expansion ermöglichten. Eine logische Folge hiervon war der Bekehrungs imperativ: Nur wenn sie Christus annahmen und ihre eigenen Glaubensinhalte und Überzeugungen ablegten, konnten Menschen, die „anders“ als die west- oder osteuropäischen Christen waren, gerettet werden.

Nun haben wir eine Situation der „Interkulturation“ erreicht³: Der Prozess der Begegnung und wechselseitigen Umgestaltung verläuft in mindestens zwei Richtungen und hat häufig viele Seiten. Wir Christen – um uns als paradigmatisches Beispiel zu nehmen – begegnen *unserem* Glauben in *ihren* sprachlichen, liturgischen und gesetzlichen Formen, *unserer* Theologie in *ihren* Symbolen und Begriffen – und einige von uns begrüßen die daraus resultierende Bereicherung unseres Glaubens. Und nicht nur das: In der Theorie und zunehmend auch in der Praxis lernen Hindus, Buddhisten, Muslime und auch die Anhänger „ursprünglicher“ oder indigener Traditionen wie der der australischen Aborigines oder der Bewohner der Pazifikinseln die Wiederaneignung *ihrer* religiösen und kulturellen Erbes durch Christen und andere anzuerkennen und zu akzeptieren. Einige buddhistische Gelehrte beginnen über buddhistische Theologie im Sinne einer „Buddhologie“ zu sprechen, die ihren christlichen Gegenstücken nachempfunden ist: als kritisches Nachdenken über die Vielgestaltigkeit buddhistischer Traditionen und ihres „ökumenischen“ Aufeinandertreffens in Kontexten der Moderne, der Postmoderne und der Globalisierung.⁴

Was das Christentum angeht, stoßen diese Veränderungen keineswegs nur auf ungeteilte Zustimmung. Die Träger der Autorität – und zwar nicht nur im Vatikan! – wittern Synkretismus, also die unkontrollierte Vermischung zusammenhangloser kultureller und religiöser Elemente, die zu einer auf den individuellen Geschmack zugeschnittenen Collage aus spirituellen Lehren und Praktiken führt.⁵ Das Ergebnis, so befürchtet man, wird der Relativismus sein, der jedem bestimmten Gefüge aus religiösen Überzeugungen die absolute Gültigkeit abspricht. Doch, wie Paul Knitter uns unermüdlich immer wieder ins Gedächtnis ruft, „wahr“ bedeutet nicht „ausschließlich“. Der Punkt ist eher der, dass historische religiöse Identitäten und unersetzbliche semantische Erbschaften auf dem Spiel stehen, wenn keine Wege gefunden werden, die in ihnen verkörperten und ausgedrückten Aspekten der Wahrheit zu bewahren, ohne sie dabei zu zerstören – denn sie sind letztlich nicht erneuerbare Ressourcen.

Die Bewohner der westlichen Welt sind nicht immer glücklich über das Ausmaß, in dem eine neue, globale „Christenheit“ Gestalt annimmt, da eine Fülle evangelikaler, pfingstlicher und adventistischer Kirchen und parakirchlicher Missionsorganisationen von den Megastädten bis in die entlegensten Ecken der sogenannten Schwellenländer aggressiv und „erfolgreich“ Menschen und Völker evangelisiert, während in ganz Afrika, Lateinamerika und dem Pazifikraum sowie unter Bevölkerungsgruppen, die aus diesen Regionen in den Westen immigriert sind, die verschiedensten Arten von „Gesundheits-, Wohlstands- und Glücks-Kirchen“ wie Pilze aus dem Boden schießen. So unterschiedlich diese rasch wachsenden christlichen Konfessionen auch sind, haben sie doch eines gemeinsam: Sie neigen dazu, ererbte kirchliche Strukturen und Lehren einfach zu übergehen und das, was sie als christliche Grundsätze betrachten, direkt auf das Leben und die unmittelbaren Bedürfnisse der Menschen anzuwenden. Sie versprechen, Resultate zu erzielen, indem sie die drängendsten Probleme der Armen, der Ungebildeten und der orientierungslosen Opfer einer fortschreitenden Urbanisierung lösen. Nicht ganz unähnliche Prozesse lassen sich auch im Islam beobachten, wo infolge der Migrationsbewegungen und der neuen elektronischen Medien eine Art „globaler *Umma*“ Gestalt annimmt. Die Aufspaltung der akademischen Fächer in getrennte Bereiche wie Anthropologie, Soziologie, Religionswissenschaften und Theologie macht eine angemessene Erforschung solcher Phänomene unmöglich. Theologie interkulturell zu betreiben mag an sich nichts Neues sein, doch nun, da es zu einer selbstreflektierten Aktivität geworden ist, brauchen wir neue Perspektiven und neue Methoden, um daraus ein Projekt im eigentlichen Wortsinn zu machen. Es wird notwendig sein, die tief verwurzelte Dichotomie zwischen den üblicherweise als „transzendenten Religionen“, „Hochreligionen“ oder „Weltreligionen“ bezeichneten Glaubenstraditionen mit schriftlichen Überlieferungen, Lehrsystemen und einer weiten geographischen Verbreitung einerseits und ortsgebundenen, naturnahen und ritualzentrierten Religionen in mündlichen Kulturen ohne Schriften und Philosophien andererseits zu überwinden, deren Überlieferungen als „indigen“, „lokal“ oder „ursprünglich“ (die Bezeichnung „primitiv“ ist inzwischen glücklicherweise ungebräuchlich) beschrieben werden. Natürlich sind Klassifizierungen notwendig, um in einem Bereich zu arbeiten, der so komplex ist wie der der Weltreligionen, und doch haben wir diese Unterscheidung schon immer für besonders willkürlich und künstlich gehalten. Deswegen schöpften wir große Hoffnung, als wir auf einen Artikel mit dem Titel *Aboriginal Religion as World Religion*⁶ (Die Religion der Aborigines als Weltreligion) stießen. Der Verfasser, ein Anthropologe, schreibt, man müsse sich von einem „evolutionären Rahmen“ lösen, der „einige sogenannte ‚ursprüngliche‘ Religionen an das eine Ende stellt und andere sogenannte ‚entwickelte‘ Religionen an das andere“. Dieses Schema sei umso unheilvoller, wenn man bedenkt, dass „die sogenannten Weltreligionen die imperialistischen Religionen sind, also diejenigen, die aufbrachen, um sich die anderen von einem Zentrum der Selbstverständlichkeit aus einzuverleiben, und dass sie häufig mit imperialistischen Gesellschaften – den ‚Gewinnern‘ der Geschichte – assoziiert werden“. Eine besonders wichtige Rolle

komme in diesem Projekt denjenigen zu, die tief in fremde religiöse Traditionen eingedrungen und auch begrifflich in der Lage sind, so über ihre Erfahrungen nachzudenken, dass sie den Anhängern ihrer eigenen und anderer Traditionen die Überzeugungen einer Tradition vermitteln können.

I.2. Die mit der kulturellen Vielfalt verbundenen Herausforderungen sind vor allem im Hinblick auf die ethischen Normen und Werte des Christentums artikuliert worden, und obwohl das Christentum nach wie vor an der Fiktion einer allgemeingültig formulierbaren Ethik festhält - die mehr mit den philosophischen Vorstellungen des Westens als mit den Evangelien zu tun hat -, hat seine Antwort auf einen zugleich interkulturellen und interreligiösen Kontext radikal mit dem traditionellen Paradigma der christlichen Ethik gebrochen. Ungeachtet der bereits vollzogenen Veränderungen war der Prozess der Interkulturation langsam, stockend und schwierig. In den 50er, 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts waren die meisten Debatten hauptsächlich von einer Polarität geprägt: zwischen den Bedingungen

für eine Zugehörigkeit zum Christentum und dem, was von den örtlichen kulturellen und religiösen Praktiken gebilligt wurde. Seit den 1980ern ist jedoch eine andere Dynamik zu beobachten: Christliche Theologen aus Afrika, Asien, Latein- und Südamerika werfen Fragen auf wie die, ob spezifisch westliche Ausprägungen christlicher Werte (etwa die Monogamie als primärer/unabdingbarer Ausdruck des Werts der ehelichen Treue) wirklich die einzigen Formen seien, in denen diese Werte sich manifestieren können.⁷ Zusätzlich zu dieser zuweilen radikalen Infragestellung der konkreten Weise, wie sich bestimmte christliche Werte in konkreten moralischen Normen ausgedrückt haben, haben die Prozesse der interkulturellen Theologie außerdem die Grenzen der traditionellen christlich-theologischen Rahmensetzungen deutlich gemacht und die Beständigkeit jener an-

thropologischen und epistemologischen Voraussetzungen problematisiert, die die westlichen Formen des Christentums übernommen und nachfolgend in die übrige Welt exportiert haben. Insbesondere Theologen wie Benet Bojo, Jean-Marc Ela, Mercy Odugoye und Kwok Pui-Lan (um nur einige zu nennen) fordern die

Linda Hogan ist Professorin für Ökumene an der Irish School of Ecumenics am Trinity College Dublin. Ihre Forschungsinteressen liegen in den Feldern der theologischen Ethik, der sozialen und politischen Ethik sowie der Geschlechterfragen. Veröffentlichungen u.a.: *Religious Voices in Public Places* (als Mitherausgeberin; 2009); *Applied Ethics in a World Church* (2008). Anschrift: Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin, Bea House-Milltown Park, Dublin 6, Irland.
E-Mail: lhogan2@tcd.ie.

John D'Arcy May, geb. 1942 in Melbourne, Australien, hat ein Lizentiat von der Gregoriana in Rom und Doktortitel in Ökumenischer Theologie (Universität Münster 1975) und in Religionsgeschichte (Universität Frankfurt 1983) inne. 1983–1987 war er ökumenischer Forschungsbeauftragter des Melanesischen Rates der Kirchen und wissenschaftlicher Mitarbeiter der Vereinigung theologischer Ausbildungsstätten in Papua-Neuguinea; 1987–1990 sowie 2005 war er Direktor der Irish School of Ecumenics in Dublin, wo er weiterhin wissenschaftlicher Mitarbeiter ist. Er ist außerplanmäßiger Professor am Asia-Pacific Centre for Interreligious Dialogue an der Katholischen Universität von Australien in Melbourne. Anschrift: c/o Irish School of Ecumenics, siehe oben.
E-Mail: mayjd@tcd.ie

Christen dazu heraus, den begrifflichen Apparat des theologischen Diskurses vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) im Bereich der Ethik mit anderen Augen zu sehen. Wenn wir nämlich erst einmal begonnen haben, christliche Theologie und Ethik interkulturell zu betreiben, werden wir umso deutlicher erkennen, dass jede theologische Einsicht Stückwerk, kulturell eingebettet und vorläufig ist. Und wir beginnen zu ahnen, wie wichtig es ist, dass unser Streben nach theologischem Verständnis von Einzelnen vorangetrieben wird, die verorteten Gemeinschaften angehören, und dass diese Gemeinschaften in sich differenziert, offen und veränderlich, nicht aber monolithisch, über alles erhaben oder unwandelbar sind. Die traditionelle christliche Ethik hat gemeinsam mit der liberalen politischen Theorie, die ihren weltweiten Fortschritt begleitete, die Hoffnung geweckt, dass wir wussten, was wir taten, als wir über gemeinsame Werte auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft sprachen. (Wir sprachen in der Sprache der Wahrheit der christlichen Botschaft und dessen, was William Temple „die große Weltgemeinschaft der Christen“ genannt hat.) Heute jedoch macht uns eine solche Sprache eher nervös, und wir zögern angesichts der Vorstellung von gemeinsamen Werten auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft – ungeachtet der Tatsache, dass unsere jeweiligen Zukünfte ironischerweise enger verknüpft sind denn je. Dennoch müssen wir darüber nachdenken, ob solche Vorstellungen im Kontext der Inkulturation von Theologie noch eine Berechtigung haben. Wir müssen uns fragen, auf welcher Grundlage eine gemeinsame politische Zukunft errichtet werden kann. Können wir auch weiterhin hoffen, dass es uns gelingt, einen Grundstock gemeinsamer Werte zu formulieren? Und wenn ja, wie sollen wir vorgehen – insbesondere angesichts der Tatsache, dass unsere großen „Zivilisationsprojekte“ der Vergangenheit gescheitert sind? Welche Rolle werden die verschiedenen Religionen in diesem Prozess spielen? Auf welcher Grundlage wird das Christentum eine Rolle spielen? Werden die säkularistischen Prämissen des westlichen Liberalismus den „öffentlichen Raum“ abstecken und der Religion eine private, aber keine öffentliche Rolle zugestehen? Und selbst wenn der öffentliche Raum als in religiöser Hinsicht plural und nicht neutral anerkannt wird (und zwar sowohl hinsichtlich ihrer globalen als auch hinsichtlich ihrer vielfältigen lokalen Ausdrucksformen), werden die verschiedenen Religionen dann in der Lage sein, sich auf die Art von Dialog und Debatte einzulassen, die zwangsläufig jeder Erklärung zu einer gemeinsamen Zukunft auf der Grundlage gemeinsamer Werte vorangehen wird? Dies sind entscheidende Fragen für die Ökumene, vorausgesetzt, wir versuchen ihre Möglichkeiten sowohl auf ethischer als auch auf theologischer Ebene vorauszusehen und alle Vereinfachungen eines vermeintlichen (und falschen) Universalismus vergangener Jahrhunderte hinter uns zu lassen.

II. Ökumene als interreligiöse Theologie

II.1. Das „interreligiöse Zeugnis“ ist ein für das gesamte Unternehmen Ökumene überaus bedeutungsschwangerer Begriff. In der klassischen Missionswissen-

schaft war es nicht zulässig, ja nicht einmal vorstellbar, dass *sie uns* Zeugnis von spirituellen Wahrheiten und wirkungsvollen Praktiken geben, die *sie* haben und *wir* nicht und die unabhängig von der christlichen Glaubensordnung heilswirksam sind. Den Katholiken ging ein Licht auf, als das Zweite Vatikanische Konzil die Tür zu Beziehungen mit anderen Religionen aufstieß, die nicht von Bekenntnis- und Bekehrungsfragen bestimmt sein sollten. Die wohlbekannten Erklärungen des II. Vaticanums waren ein historisches Ereignis und als lehramtliche Stellungnahmen etwas nie Dagewesenes, doch sie gehen eben nicht so weit zu sagen, dass Glaubenstraditionen, die als authentisch anerkannt werden können (anhand welcher Kriterien übrigens?), einander Dinge zu bieten haben, die nicht einfach „funktional gleichwertig“ oder „dasselbe“ in jeweils unterschiedlicher Form, sondern einzigartige und unersetzbliche Heilswege sind. Tatsächlich ging es dem Konzil um eine effektivere Evangelisierung, die letztlich zur Bekehrung führen sollte, und das wurde durch *Dominus Iesus* (2000) eindeutig bekräftigt.

Die Frage verschärft sich beträchtlich, wenn man sich den Gebrauch der religiösen Sprache ansieht. Uns ist bewusst, dass es Traditionen gibt, die ganz anders sind als unsere eigene, aber *was sagen wir*, wenn wir die Kranken trösten, die Toten begraben, eine Hochzeit feiern oder die Initiation junger Menschen begehen? In solchen Situationen erwarten die Menschen von uns keine abstrakten Verallgemeinerungen über „Pluralismus“ und keine Interpretationen religiöser Ausdrucksformen, die ihnen erst noch erklärt werden müssen. Sie erwarten eine Sprache, die von Herzen kommt und zu Herzen geht, die die Menschen an den Wendepunkten ihres Lebens berührt, und das vermag nur eine gemeinsame Sprache zu leisten, die allen Betroffenen unmissverständlich zugänglich ist. Zwar gibt es auch zivile Hochzeiten und Beerdigungen, und die Standesbeamten sind geübt darin, die entsprechenden Inhalte und Werte „religionsfrei“ zu formulieren, doch für diejenigen, die nicht allergisch auf alles Religiöse reagieren, wird eine verwässerte Version ihrer jeweiligen Glaubenstradition einfach nicht ausreichen. Ganz abgesehen von dem alles durchdringenden Einfluss dessen, was Charles Taylor unser „säkulares Zeitalter“ nennt, sind die Fragen, die wir hier ansprechen, für jegliche Verwendung religiöser Sprache relevant. Wie Francis D'Sa es formuliert: „Die Religion muss poetischer und weniger dogmatisch oder lehrhaft werden“⁸, oder, in den Worten von Paul Knitter: „Wenn die Buddhisten Recht damit haben, dass alle unsere Wörter Finger sind, die auf den Mond zeigen, nicht aber der Mond selbst, dann sind alle unsere Wörter über Gott Symbole“, und wenn es zutrifft, dass „historische Ereignisse [...] das Fundament der Kirche bilden [...], dann muss dieses Fundament der Geschichte als Symboldichtung lebendig werden“⁹. Das stellt zunächst die Seelsorger, aber auch die Theologen vor eine beträchtliche Herausforderung: Wie schöpft man aus den Ressourcen seiner eigenen und anderer Traditionen, um Glaubensaussagen hervorzubringen, die einerseits frisch und andererseits erkennbar authentisch auf Situationen reagieren, die mit freudigen oder traurigen Emotionen befrachtet sind? In solchen Fällen geht es nicht darum, die wörtliche Bedeutung von Glaubenssätzen zu definieren, sondern religiöse Sprache mit einer Unmittelbarkeit zu „gebrauchen“,

die über den Wortsinn hinausgeht. Und gleichzeitig verliert diese Sprache ihre emotionale Macht, die ja gerade aus ihrer Besonderheit erwächst, wenn sie nicht erkennbar bleibt – als buddhistisch, christlich, muslimisch etc.

Im wirklichen Leben haben wir es nie mit der „Religion im Allgemeinen“, sondern mit der Religion der *Menschen* in ihrer ganzen Besonderheit zu tun, wie ja auch niemand eine „Sprache im Allgemeinen“, sondern immer eine ganz besondere Sprache spricht. Doch nicht anders, als die sprachliche Vielfalt wesentlich zur Kultur gehört, gehört religiöse Vielfalt wesentlich zum Glauben. In diesem Licht betrachtet ist es unvorstellbar, dass der Glaube nur einen einzigen gültigen Ausdruck haben sollte. Daraus folgt, dass keine theologische Sprache losgelöst von allen anderen gültig sein kann – es sei denn, man wollte in Fundamentalismus verfallen, denn der ist, was er ist: die gewaltsame Vereitelung religiöser Interdependenz, die Leugnung der Tatsache, dass auch die Religion ihr Relativitätsprinzip hat. Religiöse Wahrheit ist weniger ein Universum als vielmehr ein Pluriversum, ein komplexes Gefüge aus Ausdrucksformen des Glaubens, die von menschlichen Kulturen hervorgebracht worden sind und einander letztlich vielleicht ergänzen. Deshalb ist es so wichtig, dass die interreligiösen Beziehungen in jüngerer Zeit mit Begriffen wie „Demut“, „Empathie“ und „Gastlichkeit“ neu formuliert worden sind.¹⁰ Diese Begriffe sind weicher als die hartkantigen Kategorien von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus, und sie lassen mehr Raum für das Verhandeln von Bedeutungen in der Praxis des Dialogs. Insbesondere der Begriff der Empathie, der in Edith Steins Leben und Philosophieren eine zentrale Rolle gespielt hat, schält sich als das Paradigma einer neuen, „empathischen Zivilisation“ heraus, die die Zeitalter des Glaubens und der Vernunft ablösen könnte.¹¹

In seinem außergewöhnlichen Buch *Without Buddha I Could not be a Christian* bemerkt Paul Knitter: „Vielleicht schreibt eines Tages ein Buddhist ein Buch mit dem Titel *Without Christ I Could not be a Buddhist!*“¹² Wenn dies dereinst geschieht, werden wir wissen, dass wir auf einem guten Weg zum interreligiösen Zeugnis sind. Schon jetzt sind die zahlreichen Beispiele einer „doppelten Religionszugehörigkeit“ eine wichtige Inspirationsquelle für die interreligiöse Theologie. Reges Treiben herrscht außerdem in jenem Bereich, für den sich die Bezeichnung „komparative Theologie“ durchgesetzt hat, auch wenn wir uns darunter eher so etwas wie eine „kollaborative Theologie“ vorstellen möchten, die keine Scheu hätte, Ähnlichkeiten im Umgang mit ähnlichen oder vielleicht identischen Problemen zu benennen, sondern diese Aufgabe mutig anpacken würde. Auf diese Weise würden Vertreter unterschiedlicher Religionen ihre ererbten Ressourcen *gemeinsam* nutzen und dabei zugleich die Methode einer solchen Vorgehensweise erarbeiten. Wenn wir die Ketten des exklusivistischen Meliorismus abschütteln und uns umsehen, werden wir entdecken, dass der Raum für eine solche Zusammenarbeit beinahe grenzenlos ist.

II.2. Wenn wir in einem interreligiösen Kontext Theologie betreiben, wird uns die nichtreduzierbare Pluralität des religiösen Erfahrens mit aller Deutlichkeit

bewusst. Sensibilität für den religiösen Pluralismus der menschlichen Erfahrung allein genügt jedoch nicht: Wir müssen außerdem berücksichtigen, dass innerhalb jeder einzelnen Religion ebenfalls ein signifikanter Pluralismus herrscht. Wir wollen damit sagen, dass es auch dann lebenswichtig ist, auf diesen inneren Pluralismus zu achten, wenn unser Gespräch nach außen gerichtet ist. Den Pluralismus innerhalb der Religionen anzuerkennen ist eine machtvolle Erinnerung an die Konstruiertheit von Religion; und Gespräche, die auf einen sinnvollen interreligiösen Dialog und ein sinnvolles interreligiöses Zeugnis abzielen, übersehen zu ihrem eigenen Schaden die „Konstruiertheit“ religiöser Traditionen. Diejenigen von uns, die sich um die theologische Reflexion bemühen, müssen in diese Bemühungen auch eine genealogische Betrachtung der Religion mit einschließen, damit wir zu begreifen lernen, dass die je eigene Weltsicht einer jeden Religion in Prozesse eingebettet ist, die Entscheidungen zwischen verschiedenen Interpretationen der Geschichte der jeweiligen Gemeinschaft zum Inhalt haben: Machtkämpfe um die Legitimation der gemeinschaftlichen Traditionen, Meinungsverschiedenheiten über die Kriterien der Zugehörigkeit und Debatten darüber, wer die Macht hat, die Grenzen der Tradition festzulegen. Tatsächlich würde der Raum für die interreligiöse Kommunikation und das interreligiöse Zeugnis sich unweigerlich vergrößern, wenn wir anerkennen könnten, dass alle religiösen Traditionen die Produkte historischer und politischer Prozesse sind, die sie in ihrer Unverwechselbarkeit konstruiert haben.

Im Bereich der Ethik ist der Versuch, „ähnliche Probleme auf ähnliche Weise“ zu lösen, in vielfacher Hinsicht komplex. Denn selbst wenn wir uns auf die notwendigen Gespräche einlassen, um eine Grundlage für eine komparative Religionsethik zu schaffen - von einer „kollaborativen Ethik“ ganz zu schweigen -, werden wir bereit sein müssen nicht nur zu lernen, sondern auch zu verlernen. Viele Meinungsverschiedenheiten im Bereich der Ethik - logischerweise gerade die, die in kulturiübergreifenden und interkulturellen Kontexten am heftigsten ausgefochten worden sind - gehen von der irriegen Annahme aus, dass wir wissen, worum es in dieser Debatte für den anderen geht. Tatsächlich basieren viele unserer kulturiübergreifenden Debatten auf naiven ethischen Vergleichen, die davon ausgehen, dass beispielsweise beim Thema Kinderarbeit oder Reagenzglaszeugung für uns und für unser Gegenüber dieselben Inhalte und Werte auf dem Spiel stehen. Solange sie nicht hinterfragt werden, sind es gerade diese Annahmen, die einen sinnvollen Austausch so schwierig, wenn nicht gar unmöglich machen. Doch bisher ist erst sehr wenig getan worden, um die Kategorien, die unserer kulturiübergreifenden Ethikdebatte größtenteils zugrunde liegen, auf ihre Brauchbarkeit hin zu überprüfen.

In seiner bahnbrechenden Studie in komparativer Ethik hat Lee Yearley die Tugend des Mutes bei Thomas von Aquin und Mencius analysiert und dabei bemerkt, er habe versucht „Ähnlichkeiten in Unterschieden und Unterschiede in Ähnlichkeiten“ zu erfassen.¹³ Wir wollen dagegen zu bedenken geben, dass die Unterschiede womöglich sehr viel tiefer sind, als wir uns das bisher vorgestellt haben. Die Praxis der komparativen Ethik ist nur ein Bestandteil im Prozess der

interreligiösen Kommunikation und muss parallel zur interkulturellen Hermeneutik und außerdem zu Prozessen weiterverfolgt werden, die - in Analogie zum *Scriptural Reasoning* - die in den verschiedenen ethischen Traditionen enthaltenen Wahrnehmungen auf das Streben nach größerem Verständnis hinordnen. Wir können diesen Prozess weder kurzschließen noch uns auf Interpretationen und Übersetzungen verlassen, die auf essentialistischen Grundlagen entstanden sind. Vielmehr müssen wir mit Vorsicht zu Werke gehen und uns immer wieder bewusst machen, dass interreligiös betriebene Theologie nicht nur ein Lernen, sondern auch ein Verlernen voraussetzt.

III. Ökumene als öffentliche Theologie

III.1. Gott macht heutzutage „in der Öffentlichkeit“ keine wirklich glückliche Figur. Der öffentliche Bereich, wie er sich bei der Entstehung der pluralistischen Gesellschaften des modernen Europa herausbildete, war gegenüber der Religion als einem Faktor des öffentlichen Lebens zunehmend ungastlich, und zwar gerade weil die Macht der Kirche im Zaum gehalten werden musste und die Vielfalt der „Konfessionen“ ein Konfliktpotential barg, das man besser neutralisierte, ehe es Schaden anrichten konnte. In der Zivilgesellschaft, jener Zwischensphäre, in der die einzelnen Bürger durch etablierte Organisationen oder Ad-hoc-Bewegungen mit der Regierung kommunizieren und die Politik beeinflussen können, stehen die Religionen mehr oder weniger auf der gleichen Ebene wie andere öffentliche Körperschaften. Selbst in den wenigen Fällen, wo es noch eine Staatskirche gibt, ist auch diese nur eine unter vielen Stimmen in der öffentlichen Debatte. Im Prinzip ist dies in Indien mit seiner säkularen Verfassung oder auch in Indonesien der Fall, das sich geweigert hat, den Islam zur Staatsreligion zu machen, obwohl die Situation in anderen islamischen Gesellschaften wie dem Iran oder Saudi-Arabien ganz anders ist.

Das, worauf wir uns jetzt vorbereiten müssen, ist die Entstehung einer *globalen* Zivilgesellschaft mit einem öffentlichen Bereich, der weitaus komplexer ist als die säkularliberalen Demokratien des Westens. Wie schon angedeutet, gibt es keinen Grund zu der Annahme, dass dieser globale Raum säkular oder ideologisch neutral sein wird, und er wird aufseiten der Staaten, Konzerne oder anderer Interessengruppen auch nicht zwangsläufig ethische Verhaltensweisen hervorbringen. Die „Globalisierung der Ethik“ oder eine „ethische Globalisierung“ ist eine Aufgabe, deren enorme Größe wir gerade erst zu ahnen beginnen. Zu der durch ungehemmte Industrialisierung und Ressourcenausbeutung verursachten ökologischen Krise kommt nun eine Wirtschaftskrise globalen Ausmaßes hinzu, die sich direkt auf das ethische Vakuum im Herzen der Weltfinanzmärkte zurückführen lässt. Hinzu kommt, dass diesen beiden Krisen eine ökumenische Krise zugrunde liegt, weil gerade die Normen und Werte, die uns helfen könnten, das soziale und politische Leben zu ordnen, durch das Verhalten derjenigen Religionsgemeinschaften, die sie uns überliefert haben, in Misskredit gebracht wor-

den sind. Wenn die Religionen nicht lernen, sich der Herausforderung des globalen Pluralismus und der konstruktiven Vernetztheit zu stellen, sind die Aussichten trübe, denn dann werden wir es mit einer Vielzahl von Fundamentalismen zu tun bekommen, die unfähig sind, mit der Andersheit umzugehen, und die nur in die Öffentlichkeit treten, um auf ihren Obsessionen zu beharren und gegen alle Krieg zu führen, die anders sind als sie. Der zugegebenermaßen hohe Anspruch, der hier erhoben werden soll, ist der, dass die Religionen, insofern sie empathische Beziehungen miteinander pflegen können, in der Lage sind, nicht nur einen moralischen, sondern auch einen politischen Beitrag dazu zu leisten, dass die Gefahr des Fundamentalismus gebannt wird, und gleichzeitig einen Einfluss darauf zu nehmen, dass es der Menschheit gelingt, auf dem Forum der globalen Öffentlichkeit die elementarsten Forderungen eines zivilisierten Umgangs zu verwirklichen. Die Religionen können die Politik mit ernsthaften Fragen nach den normativen Grundlagen der wirtschaftlichen und politischen Zielsetzungen konfrontieren, auf denen der globale Kapitalismus basiert. Denn wenn sie sich zur Würde des Menschen, zur Unverletzlichkeit der Natur und zum Gemeinwohl bekennen, dann wenden die Religionen – idealerweise – historisch verwurzelte und gemeinschaftlich erprobte Wertorientierungen auf die betreffenden Probleme an. Doch dieses Potential wird sich nur verwirklichen, wenn die Religionen sich im Dialog bewähren, und zwar sowohl im Dialog miteinander als auch mit den säkularen Sinndeutungen, wie sie die Natur- und Gesellschaftswissenschaften liefern.

Wir nennen dies die „ökumenische Alternative“ sowohl zum religiösen Extremismus als auch zur liberalen Toleranz mit ihrer Neutralitätsideologie. Voraussetzung ist, dass die Religionen einander auf einer Basis der gegenseitigen Anerkennung begegnen, statt auf ihrem Anspruch zu beharren, die einzige „Erlösung“ und „Wahrheit“ zu sein. Was wir anstreben, ist mehr als eine Ethik des Überlebens, zu der die Religionen im Sinne der von Hans Küng geforderten „globalen Ethik“ beitragen – so wichtig diese Initiative auch war. Die Religionen müssen sich verpflichten, ihren tief verwurzelten Patriarchalismus und Absolutismus zu überwinden. Auf dem Weg zu diesem Ziel stellen das aufklärerische Erbe des Westens und die Anwendung der Menschenrechte als des Ausdrucks der unveräußerlichen Würde des Menschen eine unverzichtbare Grundlage dar, die die Religionen aus ihren eigenen Traditionen heraus anerkennen können. Doch ihr eigentlicher und einzigartiger Beitrag wird die Vision der Hoffnung sein, die alle derartigen moralischen Idealismen antreibt und inspiriert. Der entscheidende ökumenische Punkt ist der, dass keine Religion sich mehr einbilden darf, dies aus eigener Kraft erreichen zu können. Ganz davon abgesehen, dass die Aufgabe schlichtweg zu groß ist, drängt allein schon die Gegenwart der anderen jede Tradition dazu, ihre tiefsten Überzeugungen in einem Gespräch zum Ausdruck zu bringen – das heißt in einem Prozess wechselseitiger Übersetzung.

Welchen Platz nehmen die Religionen in der künftigen globalen Gesellschaft ein? Die derzeitige Globalisierungskrise – besser gesagt der Verdacht, dass die Globalisierung selbst die Krise *ist* –, macht diese Frage brennender denn je. Wir müssen

Wege finden, uns mit dem spirituellen und ethischen Erbe der jeweils anderen auseinanderzusetzen, ohne uns den anderen überlegen zu fühlen und die anderen zugleich als eine Bedrohung unserer eigenen Integrität und Einzigartigkeit zu betrachten. Wir müssen lernen, Universalität als Interdependenz zu begreifen, sodass der Universalismus, den wir anstreben, ein dialogischer und intersubjektiver ist; der Pluralismus, den wir uns wünschen, muss eher interaktiv als statisch sein; wir müssen akzeptieren, dass der Konsens, auf den wir hinarbeiten, multidimensional und transkulturell sein wird. Wenn die religiösen Traditionen die Globalisierung zivilisieren und die Ethik globalisieren sollen, dann müssen wir lernen, eine politische Ökumene der Religionen zu praktizieren.

Auf einer Konferenz über die Christen in den technischen und sozialen Revolutionen unserer Zeit, die 1966 in Genf stattfand, regte der Weltkirchenrat an, die Kirchen könnten „stellvertretend für die Gesamtheit der Gesellschaft die Probe machen“.¹⁴ Jetzt dagegen streben wir an, dass die *Religionen* für die Gesamtheit der *globalen Zivilgesellschaft* die Probe machen, das heißt Wege erproben, zueinander in Beziehung zu treten und die gemeinsamen Probleme der Menschheit auf unserem fragilen Planeten anzupacken. Ist das bloßer Idealismus – oder elementarer Realismus? Wir sind davon überzeugt, dass dies tatsächlich der einzige gewaltlose Weg in die Zukunft ist: zu einer *universalisierbaren* Ethik, die die Globalisierung menschlicher machen und in der Natur verankern könnte.

III.2. Das Gespräch zwischen den Religionen und Konfessionen ist nach wie vor von Unklarheit und Mehrdeutigkeit geprägt. Die Erinnerungen an gewaltsame und ausbeuterische Beziehungen wirken noch immer nach, und dass wir versuchen, die Beziehungen nun anders zu gestalten, ist kein Grund, diese Erinnerungen zu ignorieren. Diejenigen von uns, die Erben des christlichen Imperialismus sind, sehen sich vor die komplexe Aufgabe gestellt, das Evangelium weiterhin zu bezeugen und gleichzeitig offen mit der Gewalt umzugehen, die dieses Zeugnis hervorgebracht hat. Die Muster, die wir in der Vergangenheit angewandt haben, reichen nicht aus. Überdies werden wir uns, wenn wir neue Modelle, Methoden und hermeneutische Praktiken entwickeln, vor der Konstruktion neuer Stereotypen und Mythologien hüten müssen. Und wir sollten von diesen rationalen diskursiven Prozessen auch nicht zu viel erwarten. Ungeachtet ihres Potentials ist es unwahrscheinlich, dass die Vernunft allein einen Konsens über solche grundlegenden Fragen wird herstellen können. Es ist in der Tat denkbar, dass nicht unsere Fähigkeit zur intellektuellen Debatte, sondern eher unser Einfühlungsvermögen in die Welt des Anderen jene gemeinsame politische Kultur gewährleisten wird, über die wir gesprochen haben. Zudem werden vielleicht die Dichter und Maler noch eher als die Politiker und Priester in der Lage sein, die Beschaffenheit der ethischen Sensibilitäten zu erspüren, um die es hier geht, und die vielfältigen Klänge und Farben der religiösen Zugehörigkeit auszudrücken, zu vermitteln und zu übersetzen.

¹ Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies*, London 1985 (dt.: *Abschied vom Gott der Europäer*, Salzburg 1992).

² Vgl. Ottmar Fuchs, *Plädoyer für eine ebenso dissensfähige wie ebenbürtige Ökumene*, in: Michael J. Rainer (Hg.), „Dominus Jesus“: Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?, Münster 2001, 169–195.

³ Vgl. Thomas G. Grenham, *The Unknown God: Religious and Theological Interculturation*, Bern, 2005.

⁴ Vgl. John J. Makransky, *Buddhahood Embodied*, Albany, NY 1997; Roger Jackson/John J. Makransky (Hg.), *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*, London 2003.

⁵ Vgl. Hermann Pius Siller (Hg.), *Suchbewegungen. Synkretismus – kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991; Ina-Maria Greverus, *Neues Zeitalter oder verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik*, Darmstadt 1990.

⁶ Vgl. David Turner, *Aboriginal Religion as World Religion: An Assessment*, in: *Studies in World Christianity* 2 (1996/1), 77–96.

⁷ So zeigt z.B. der römisch-katholische Theologe Paul Chummar, dass die Ehe in vielen afrikanischen Ländern traditionell als eine progressive Realität betrachtet wird, so dass es besser wäre, ihre Struktur dem sakramentalen Rahmen der Priesterweihe als dem der christlichen Ehe anzugeleichen, wie er sich aus und innerhalb der westlichen Gesetzestradition entwickelt hat. Vgl. seinen Beitrag *HIV/AIDS in Africa: An Urgent Task for an Inculturated Theological Ethics*, in: Linda Hogan (Hg.), *Applied Ethics in a World Church*, Maryknoll 2008, 155–162.

⁸ Francis X. D'Sa, *Glaube, Glaubensaussdruck und interkulturelle Theologie*, in: Thomas Schreijäck (Hg.), *Theologie interkulturell. Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt*, Paderborn 2009, 127–141, insb. 139.

⁹ Paul F. Knitter, *Without Buddha I Could not be a Christian*, Oxford 2009, 67, 70.

¹⁰ Vgl. Catherine Cornille, *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, New York 2008. Vgl. ebenso John D'Arcy May, *Sympathy and Empathy: The Compassionate Bodhisattva and the Love of Christ*, in: Jerald D. Gort/Henry Jansen/Wessel Stoker (Hg.), *Crossroads Discourses between Christianity and Culture*, Amsterdam/New York 2010, 395–412.

¹¹ Vgl. Jeremy Rifkin, *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*, Cambridge 2009 (dt.: *Die empathische Zivilisation*, Frankfurt am Main 2010).

¹² Knitter, *Without Buddha*, aaO., 155.

¹³ Lee H. Yearley, *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*, Albany 1990, 3.

¹⁴ Madathilparampil Mammen Thomas/Paul Abrecht (Hg.), *Christians in the Technical and Social Revolutions of our Time. World Conference on Church and Society, Geneva 1966, Official Report*, Genf 1967, Abschnitt IV, Par. 19, 112, 114.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

„Found in Translation“: Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis

Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft

Norbert Hintersteiner

Dank der Arbeit von zahlreichen christlichen Missionswissenschaftlern und von Fachleuten verwandter Disziplinen werden wir nun dessen gewahr, dass das Christentum nicht der ausschließliche Besitz des weißen Mannes oder der Völker der westlichen Welt ist. Die wissenschaftliche Literatur zur Schwerpunktverschiebung des Christentums in Richtung des globalen Südens bestätigt zusammen mit demografischen Statistiken, dass sich die Landkarte des „Weltchristentums“ tatsächlich in dramatischer Weise verändert hat.¹ Dies wirft Fragen hinsichtlich der künftigen weltweiten Entwicklung des Christentums auf, aber auch Fragen danach, welche missionswissenschaftlichen Ansätze und Paradigmen heuristisch (noch) von Nutzen sind oder Perspektiven für die Zukunft bieten.

Im Folgenden werde ich die Position vertreten, dass die Verschiebung des Christentums in Richtung des globalen Südens für die Missionswissenschaften eine neue Orientierung und ein neues Paradigma der „Interkulturalität“ erforderlich macht. Oder etwas bescheidener gesagt: Interkulturelle und interreligiöse Themen müssen im Hinblick auf die Mission an die erste Stelle rücken.² Zu diesem Zweck will ich zuerst das frühere „Übersetzungsmodell“ in den Missionswissenschaften neu überprüfen und auf diese Herausforderung anwenden. Und ich will

neue Ansätze erkunden, heute missionswissenschaftliche Forschung zu betreiben. Sodann will ich die Frage nach den Zukunftsaussichten einer solchen Perspektive dadurch vorantreiben, dass ich zeitgenössische Verstehensweisen der Missionswissenschaften anhand der Diskurse der interkulturellen und komparativen Theologie betrachte. Zum Abschluss werde ich diesen Gedankengang zu einem katholischen Missionsverständnis in der Weltkirche und im weiteren Raum der Beziehungen zwischen den Religionen ins Verhältnis setzen.

„Found in Translation“: Mission als kulturelle Übersetzung und interreligiöses Zeugnis

Die Theorie der „Übersetzung“ erfreute sich unter den missionswissenschaftlichen Ansätzen der 1980er- und 1990er-Jahre eines gewissen Ansehens und Stellenwerts, wenn es darum ging, die interkulturelle Dimension der Mission, die Missionsgeschichte sowie die Ausbreitung und Rezeption des Christentums jenseits des europäischen Kontinents in zahlreichen lokalen Sprachen und Kulturen des globalen Südens auf den Begriff zu bringen. Mit „Theorie der Übersetzung“ beziehe ich mich nicht auf die wörtliche Übersetzung von Texten - wiewohl diese innerhalb der Geschichte und der Strategie der christlichen Mission eine zentrale Rolle gespielt hat. Man betrachte zum Beispiel die zahlreichen terminologischen Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der Übersetzung der Bibel in Umgangssprachen. In unserem Zusammenhang aber wird der Ausdruck im weiteren Sinne von „kultureller Übersetzung“³ gebraucht.

Zu den Autoren, die sich zuerst den Übersetzungs-Ansatz innerhalb der Missionswissenschaften zu eigen gemacht haben, gehören Andrew Walls und viele seiner afrikanischen Schüler, unter anderem Lamin Sanneh und Kwame Bediako. In unterschiedlicher Weise legen sie ihren theologischen Ansätzen das „Prinzip der Übersetbarkeit“ zugrunde und sprechen von der „Übersetzung Gottes in die Menschheit“ und der sich daraus ergebenden Übersetbarkeit des Christentums in eine Vielzahl von Kulturen. Damit beschreiben sie den interkulturellen und verändernden Charakter des Übersetzungsprozesses des Christentums. Lamin Sannehs Arbeit *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* stellt in diesem Zusammenhang eine der tiefschürfendsten Missionstheologien und Missionsgeschichten dieser Art dar.⁴

Das „Prinzip der Übersetzung“, wie es von ihnen vorgeschlagen wird, ging hauptsächlich aus einer kritischen und schöpferischen Reflexion der Veränderung des Christentums in einem afrikanischen Kontext hervor⁵, doch es wurde zu einem wichtigen Deutungsparadigma für das Verständnis der Entstehung des weltweiten Christentums und dessen Vielfalt im Allgemeinen sowie für die Entwicklung von kontextuellen und postkolonialen nichteuropäischen Theologien im Besonderen.

Darüber hinaus kann man die Frage stellen, ob das „Prinzip der Übersetzung“ auf das Christentum auch innerhalb von Kontexten anwendbar ist, in denen der

Glaube nicht nur in lokale Denkweisen und eine lokale Kultur übersetzt wird, sondern in denen er historisch mit den Sprachen und geistigen Traditionen anderer Weltreligionen einen gemeinsamen interkulturellen Raum bewohnt hat. Dann stellt sich die Frage, wie man das missionswissenschaftliche Paradigma kultureller Übersetzung in Kontexten handhaben kann, in denen sich die christliche Theologie am Knotenpunkt der großen Weltreligionen befindet.

Wenn man unter der jungen Generation englischsprachiger europäischer Missionswissenschaftler nach einem Ansatzpunkt für eine Antwort auf diese Frage sucht, dann ist es von Nutzen, sich dem verstorbenen David Kerr zuzuwenden. Er betonte unermüdlich den besonderen Kontext des nichteuropäischen Christentums, der dieses angesichts interreligiöser Realitäten, wie man sie bis vor Kurzem im globalen Norden nicht kannte, zu einem interreligiösen Zeugnis herausfordert:

„Asiatische und afrikanische christliche Theologen arbeiten gewöhnlich mittels bewusster Interaktion mit indigenen religiösen Traditionen, welche deren Gesellschaften prägen. Es ist für sie deshalb nicht abwegig, sich selbst im religiösen Verständnis als ‚Bindestrich-Theologen‘ zu sehen, welche sich das zu eigen machen, was im postkolonialen Sprachgebrauch ‚kulturelle Hybridität‘ genannt wird: Beispiele dafür sind das buddhistische Christentum des japanischen Theologen Kosuke Koyama, des taiwanesischen Theologen C. S. Song oder von Lynn de Silva und Aloysius Pieris in Sri Lanka, das konfuzianische Christentum, das von einigen chinesischen und koreanischen christlichen Theologen geprägt wird, das Hindu-Christentum von mittlerweile drei Generationen indischer christlicher Theologen. Afrikanische christliche Theologie hat viele Aspekte traditioneller afrikanischer Religion in sich aufgenommen. Einige zeitgenössische palästinensische Theologen betrachten sich selbst kulturell als Muslime und im Hinblick auf ihren Glauben als Christen.“⁶

Diese nichteuropäischen christlichen Theologen leben einen religiösen Pluralismus in einer Weise, die im Westen bis vor Kurzem nicht begriffen werden konnte. Für sie war der religiöse Pluralismus immer schon eine empirische Realität gewesen, sowohl in ihrem Leben als auch in ihrer Theologie. Daraus folgt, dass der wichtige Stellenwert der Theologie der Religionen nicht einfach eine theoretische Angelegenheit ist, sondern einen direkten Einfluss darauf hat, wie sich diese Christen - die oftmals eine religiöse Minderheit darstellen - ins Verhältnis zu den herrschenden Religionsgemeinschaften in asiatischen, islamischen und afrikanischen Gesellschaften setzen. Interreligiöse Versöhnung und interreligiöser Dialog sind daher die beherrschenden theologischen und missionswissenschaftlichen Themen, wobei man damit die Gesamtgestalt christlichen Denkens oder christlicher Identität nicht preisgibt. Innerhalb einer religiös mehrsprachigen Konstellation wird Mission im Sinne von kultureller Übersetzung dann hauptsächlich ein Prozess interkulturellen und interreligiösen Zeugnisses gleichermaßen. „Wo der Pluralismus die vorgegebene Wirklichkeit der Gesellschaft ausmacht, wie dies in den meisten Teilen Afrikas und Asiens und zunehmend im Westen der Fall ist, da wird der Dialog nicht mehr bloß als ein

aufgeklärtes Mittel der Missionierung verstanden, sondern als das Wesen der Mission selbst.“⁷

Norbert
Hintersteiner

„Gott/die Götter übersetzen“: Missionswissenschaft als interkulturelle und komparative Theologie?

Hat der globale Norden der Missionswissenschaft neue Ansätze anzubieten, welche diese Wirklichkeiten integrieren? Die bewusste Wahrnehmung des Entstehens und der Ausformulierung nichteuropäischer kultureller und theologischer Übersetzungen des Christentums hat gewiss unterschiedliche Gestalten „interkultureller Theologie“ in Europa und Nordamerika veranlasst, die oftmals die missionswissenschaftliche Forschung auf den Prüfstand stellen und sie zuweilen unter Verwendung einer neuen Terminologie ersetzen. Darüber hinaus haben ein zunehmender religiöser Pluralismus und intensive interreligiöse Debatten in den Vereinigten Staaten die Entwicklung neuer Formen interreligiöser Forschung vorangebracht – insbesondere die „komparative Theologie“ –, welche sich auch auf die Mission auswirken mögen. Ich vertrete die Auffassung, dass in beiden Kontexten der Ansatz kultureller Übersetzung und des interreligiösen Zeugnisses gut anwendbar ist. Ein kurzer Blick auf beide soll das deutlich machen.

Die Ursprünge interkultureller Theologie in den 70er-Jahren findet man in der Tat in Bemühungen von Theologen im globalen Norden, nichteuropäische Theologen wahrzunehmen, mit ihnen zu kommunizieren, sie zu fördern und ihnen gegenüber kritische Solidarität zu üben.⁸ In jener Zeit hatte man bereits die demografischen Trends zur Kenntnis genommen, die darauf hinwiesen, dass das Christentum dabei war, eine nichtwestliche Religion zu werden. Diese Tatsache wurde in provozierender Weise durch die Übersetzung des Buchtitels von Robert Schreiters *Constructing Local Theologies* (1985) mit *Der Abschied vom Gott der Europäer* (1993) deutlich gemacht. Diese provozierende Sicht-

weise war anfangs bereits Ende des 20. Jahrhunderts in Kreisen von römisch-katholischen Theologen mit dem Gedanken einer „kulturell polyzentrischen Weltkirche“ (J. B. Metz) entstanden, deren konkrete Gestalt der Einheit als Anerkennung der Vielfalt ethnokultureller Christentümer verstanden wurde. Als

Norbert Hintersteiner ist Dozent für Weltchristentum und interreligiöse Studien und Leiter des Forschungsprogramms an der Irish School of Ecumenics am Trinity College Dublin. Er erhielt seinen Doktorgrad an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Jesuiten in St. Georgen/ Frankfurt im Jahr 2000. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören Weltchristentum, Missionsforschung, kulturen-übergreifende Theologie und komparative Theologie (mit Hinduismus und Islam). Veröffentlichungen u.a.: Traditionen überschreiten: Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik (2001); *Naming and Thinking God in Europe Today: Theology in Global Dialogue* (als Herausgeber; 2007); *Postcolonial Europe in the Crucible of Cultures* (als Mitherausgeber; 2007); *Thinking the Divine in Interreligious Encounter* (als Herausgeber; 2011). Anschrift: Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin, Bea House – Milltown Park, Dublin 6, Irland. E-Mail: hintersn@tcd.ie.

die Missionswissenschaften diese Debatte aufgriffen, indem sie lokale Theologien unterstützten, entstand eine lebhafte Debatte darüber, welche leitenden Prinzipien zwischen kontextuellen und universalisierenden Verstehensweisen einer interkulturellen Hermeneutik und Theologie vermitteln könnten.⁹

An dieser Stelle ist das Unterfangen einer interkulturellen Theologie mit bedeutenden systematischen Herausforderungen konfrontiert, insbesondere im Lichte der Unterschiedlichkeit und der Forderungen kontextueller Theologen. Zunächst bietet das westliche Projekt einer „interkulturellen Theologie“ Theologen der Dritten Welt ein Forum für die Anerkennung ihrer kulturellen Besonderheit innerhalb der Theologie. Andererseits erhebt eine interkulturelle Theologie den Anspruch, dass kontextuelle Theologie aufgrund ihrer Reflexion der eigenen Kontextualität offen für andere Kulturen ist. Als exemplarisch dafür kann Robert Schreiter gelten: In *Der Abschied vom Gott der Europäer* zeigt er die kulturelle Grundlage lokaler Theologien und ihr Verhältnis zur umfassenderen christlichen Tradition auf, und ein Jahrzehnt später plädiert er für eine „neue Katholizität“ im Lichte eines global erweiterten Verständnisses von Kultur und der Notwendigkeit einer interkulturellen Hermeneutik.¹⁰ Wie kann der christliche Glaube in der Besonderheit einer bestimmten Kultur Gestalt gewinnen, ohne seine universalen und deshalb transkulturellen Wahrheitsansprüche im Lauf des Prozesses kultureller Übersetzung preiszugeben? Und wie können kulturelle Unterschiede im konkret gelebten christlichen Glauben mit der „Katholizität“, das heißt der universalen Einheit der Kirche zusammen bestehen? Die theologischen Themen, die man behandeln muss, erschöpfen sich nicht in diesen Fragen, doch sie gehören zu jener Art von Themen und Diskussionen, die für das, was die west-europäischen und nordamerikanischen Missionswissenschaftler der jüngeren Zeit unter diesem neuen Programm einer „interkulturellen Theologie“¹¹ verstehen, bezeichnend sind.

Das andere Gebiet, die angloamerikanische „komparative Theologie“, stellt einen weiteren vielversprechenden Ansatz dar, den sich der missionswissenschaftliche Diskurs und die missionswissenschaftliche Praxis im Hinblick auf die interkulturellen und interreligiösen Herausforderungen zu eigen machen sollten. Sie baut auf dem Reflexionsstand der frühen Pioniere des theologischen Dialogs zwischen den religiösen Glaubensüberzeugungen auf und scheint sich nun zum leitenden Paradigma auf diesem Gebiet zu entwickeln.

Die angloamerikanische komparative Theologie unterscheidet sich ziemlich von Adolf Exelers Versuch, in den deutschsprachigen Ländern in den 70er-Jahren des vorigen Jahrhunderts die Missionswissenschaften durch eine „vergleichende Theologie“ zu ersetzen.¹² Beide Ansätze gehen in unterschiedlicher Weise von der missionarischen Begegnung mit verschiedenen Kulturen und Theologien im nichteuropäischen Kontext aus. Doch die neue angloamerikanische komparative Theologie beschränkt sich nicht auf eine innerchristliche missionswissenschaftliche Diskussion kulturiübergreifender und vergleichender Themen innerhalb des weltweiten Christentums. Ihr spezifisches Profil gewinnt sie vielmehr vor allem auf dem Gebiet der interreligiösen theologischen Debatte und des religionsüber-

greifenden Zeugnisses in der Begegnung mit den Weltreligionen, indem sie detaillierte vergleichende Fallstudien und besondere Projekte erarbeitet. Obwohl sich die Perspektiven der komparativen Theologie im Lauf der Zeit in dem Maß entwickeln werden, als sich mehr Theologen mit ihren jeweiligen besonderen Projekten daran beteiligen, hat uns Francis Clooney nach seiner überaus produktiven Pionierarbeit durch speziell hindu-christliche Forschungsarbeiten geholfen, bereits einige der systematischen Eckpunkte einer zeitgenössischen komparativen Theologie auszumachen, obwohl deren Hauptgebiet die Arbeit im Bereich spezifischer interreligiöser Fragestellungen ist.¹³

Komparative Theologie setzt die Akzeptanz des interreligiösen Charakters der Theologie voraus. Theologie in einem Verständnis, das wenigstens der *fides quaerens intellectum* entspricht, ist eine Praxis, die Menschen unterschiedlicher Traditionen gemeinsam ist. Selbst wenn das Christentum im Westen eine besondere Geschichte hat, darf die Theologie nicht auf einen westlichen oder christlichen Kontext beschränkt bleiben. Von dieser Sichtweise her kann man von einer Hindu-Theologie, einer islamischen Theologie, einer jüdischen Theologie und vielleicht sogar von einer buddhistischen oder taoistischen Theologie sprechen.

Sofern Theologie eine intellektuelle religiöse Aktivität in unterschiedlichen Kulturen darstellt, können Theologen miteinander in einen Dialog eintreten und die Ähnlichkeiten und Unterschiede bezüglich theologischer Inhalte und Methoden über Religionsgrenzen hinweg erkunden. Eine solche Theologie ist vergleichend (komparativ), interreligiös und dialogisch. Theologen sind auf diese Weise sowohl anderen religiösen Traditionen als auch ihrer eigenen verpflichtet.

Gewiss wird eine komparative Theologie auch Fälle berücksichtigen müssen, in denen die Sensibilität für die Besonderheit einer anderen theologischen Tradition zur Skepsis hinsichtlich der Übersetbarkeit ihrer Ausdrücke und Begriffe über religiöse und theologische Grenzen hinweg führt.

Im Fall des Christentums werden Fragen des religiösen Pluralismus oft mit Fragen zur einzigartigen Stellung des Christentums innerhalb der Religionen, der Bedeutung religiöser Bekehrung und einer weiteren oder engeren Auffassung bezüglich der Akzeptanz anderer Religionen in Verbindung gebracht. Innerhalb der jüngeren Theologie der Religionen wurde die letztgenannte Frage unter den Stichworten Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus abgehandelt. Doch diese Art von Religionstheologie erfordert im Allgemeinen nicht unbedingt eine besondere Kenntnis anderer religiöser Traditionen, und ihr Rechtfertigungsgrund bleibt eine interne Angelegenheit des christlichen Diskurses. Eine solche Religionstheologie hat gewiss eine bestimmte Rolle zu spielen. Doch die Vertreter einer komparativen Theologie würden darauf bestehen, dass sie nur nach einer ausgiebigen komparativen theologischen Praxis am besten entwickelt werden kann.¹⁴

Hat eine komparative Theologie eine neue theologische Gemeinschaft „interreligiösen Glaubens“ zur Voraussetzung oder erfordert sie eine solche, in der die Theologie nicht mehr an eine besondere Glaubensgemeinschaft oder einen besonderen theologischen Diskurs gebunden ist? Wenn die komparative Forschung

redlich und fruchtbar sein soll, muss der komparative Theologe tatsächlich in zunehmendem Maß innerhalb eines weiteren theologischen Horizonts und innerhalb einer theologischen Gemeinschaft leben, die sich über religiöse Grenzen hinweg ausdehnt.

Trotz dieses weiteren theologischen Horizonts und ihres dialogischen Wesens kann komparative Theologie immer noch konfessionell und apologetisch sein. Wenn der Dialog für eine interreligiöse Theologie wesentlich ist, dann liegt genug lebhafte Dynamik darin, Unterschiede im interreligiösen theologischen Dialog zu entdecken und zu diskutieren. Darüber hinaus sollte es nach einem Prozess des Gebens und Empfangens im theologischen Vergleich für die daran Beteiligen möglich sein, die Wahrheit ihrer eigenen religiösen Glaubensüberzeugungen im Kontext interreligiösen Zeugnisgebens zu vertreten.

Nach Würdigung dieser beiden jüngeren Ansätze im Bemühen der Theologie, in der interkulturellen und interreligiösen Forschung voranzukommen, müssen einige wenige Fragestellungen der weiteren Diskussion vorbehalten bleiben: Zunächst: Wenn die Mission Verantwortung für die interkulturelle Theologie übernimmt, setzt sie dann tatsächlich die Bemühungen der vergangenen Jahrzehnte fort, *lokale Theologien* in verschiedenen Kulturen wahrzunehmen und auch die europäische und nordamerikanische Theologie als eine solche bzw. die Tradition selbst als eine Reihe solcher lokalen Theologien zu betrachten, sodass die „klassischen“ Theologien aus dem globalen Norden tatsächlich weiterhin die Verantwortung dafür übernehmen, ihre eigene situative Bedingtheit und gesellschaftliche Verortung innerhalb einer globalen Christenheit anzuerkennen? Zweitens: Jeder Versuch, Mission als interkulturelle Theologie umzuetikettieren, wird mehr erfodern als eine schlichte Veränderung der Terminologie. Es gab bereits eine lange Diskussion darüber, ob die Missionswissenschaft über ein spezifisches methodologisches Rüstzeug verfügt oder ob sie ein Forschungsgebiet in Parallelen zu kulturellen oder ethnischen Forschungen bildet. Wenn die Missionswissenschaft sich selbst als interkulturelle Theologie darstellt, wird dies dann unserem Verständnis von Kultur, Theologie oder Religionswissenschaften etwas Spezifisches hinzufügen, das wir nicht auf anderen Wegen herausfinden können?¹⁵ Drittens: Es muss zugegeben werden, dass die komparative Theologie ebenso wie die interkulturelle Theologie noch weit davon entfernt ist, eine eigenständige akademische Disziplin zu sein, und dass die Auseinandersetzung über ihren akademischen Status gegenüber der interkulturellen Theologie einerseits und der zeitgenössischen Missionswissenschaft andererseits gerade erst begonnen hat. Man kann jedoch ihre Eignung dafür, mit jeder Art von künftiger missionswissenschaftlicher Forschung zu korrelieren, klar erkennen.

Mission in der Weltkirche und interreligiöses Zeugnis

In den bisherigen Überlegungen habe ich die „kulturelle Übersetzung“ des Christentums betont, um sowohl das Verwurzelte des Christentums in unterschied-

lichen Teilen der Welt begrifflich zu fassen als auch nichteuropäische Theologien als Ergebnis und Instanzen transformativer Übersetzung darzustellen. Zweitens habe ich versucht, Aspekte eines Missionsansatzes aufzuzeigen, der einer Verschiebung weg vom traditionellen Missionsbegriff hin zur Sichtweise von Mission als „interreligiösem Zeugnis“ im Licht des gegenwärtigen religiösen Pluralismus und der neuen, durch die Begegnung mit anderen Religionen aufgeworfenen Fragen gerecht wird. In welchem Verhältnis stehen nun die bisher dargestellten missionswissenschaftlichen Ansätze mit ihren unterschiedlichen ökumenischen und theoretischen Anliegen zur postkonkiliaren römisch-katholischen Missionswissenschaft?

Von zentraler Bedeutung ist hier vor allem anderen die Bezugnahme auf Entwicklungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, nach dem Anfangsimpuls des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die vielen Dokumente der Weltkirche und der Ortskirchen sowie neue missionswissenschaftliche Ansätze bezeugen die Notwendigkeit, die Aufgabe der Missionswissenschaft neu zu bedenken und gleichzeitig ihre zunehmende Bedeutung anzuerkennen. Was die Weltkirche betrifft, so ist es bemerkenswert, dass die von Papst Johannes Paul II. im Jahr 1990 promulgierte Enzyklika *Redemptoris missio. Über die bleibende Gültigkeit des Missionsauftrags der Kirche* in Kontinuität zum Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Ad Gentes*, behauptet, dass die missionarische Tätigkeit der Kirche noch nicht an ein Ende gelangt sei, sondern dass die Kirche vielmehr angesichts neuer religiöser, kultureller und gesellschaftlicher Bedingungen am Beginn eines neuen missionarischen Zeitalters stehe.

Diese Sichtweise von Mission anerkennt, dass die Ausbreitung des Christentums nicht an irgendeine besondere ethnische, sprachliche, politische oder kulturelle Konstellation gebunden ist, sondern im Hinblick auf dessen universale heilbringende Sendung und kulturelle Übersetzbarkeit im Prinzip offen ist für die Vielfalt der Welt. Als Folge davon ist der christliche Glaube imstande gewesen, in fast allen Ländern, Kulturen und Völkern der Welt Wurzeln zu schlagen. So unterschiedlich die Prozesse der Weltmission in Abhängigkeit von örtlichen oder zeitlichen, vergangenen oder gegenwärtigen Gegebenheiten sind: Sie alle kommen darin überein, wie wichtig interkulturelle Dimensionen der Übersetzung, des Austausch und der Begegnung sind.¹⁶

Was das „interreligiöse Zeugnisgeben“ betrifft, so war innerhalb der römisch-katholischen Missionswissenschaft lange Zeit ein exklusivistisches Heilsverständnis vorherrschend, selbst dann, als die missionarische Praxis eine eher vermittelnde, inklusivistische Haltung zu erfordern schien. Innerhalb dieses Modells werden andere Religionen als Ausdrucksweisen der menschlichen Gottsuche gewürdigt. Dementsprechend bleiben ihre Gottheiten, selbst wenn sie herabgestuft werden, „übersetbar“, wie Kardinal Ratzinger sagte. Sie sollen „als Ahnungen, als Stufe auf der Suche nach dem wahren Gott und seiner Spiegelung in der Schöpfung“ betrachtet werden, sie können „zu Botschaftern des einen Gottes werden“¹⁷.

Ein deutscher Missionswissenschaftler, Michael Sievernich, stellt hier im An-

schluss an *Redemptoris missio* fest, dass die katholische Missionswissenschaft die weitere theologische Aufgabe hat, der Rolle des Heiligen Geistes eine stärkere Aufmerksamkeit zu widmen: „Wenn das Wirken des Geistes in allen Kulturen und Religionen, auch vor dem Kommen von Missionaren, anerkannt wird und zu einem für Überraschungen offenen Dialog (vgl. Apg 10,45) führt, dann besteht weder ein Widerspruch zwischen missionarischer Verkündigung und interreligiösem Dialog noch handelt es sich um eine Alternative.“¹⁸ Aus der vorangehenden Diskussion sollte klar geworden sein: Interreligiöser Dialog und glaubensübergreifendes Zeugnis ersetzen den Missionsauftrag der Kirche nicht, sie ergänzen ihn vielmehr durch die Dynamik der Gegenseitigkeit und die Suche nach Wahrheit über Kulturen und Religionen hinweg. Die Schaffung der theologischen Prämissen für die Erforschung der weltweiten Christenheit als eine sowohl interkulturelle als auch eine mögliche interreligiöse Theologie bleibt eine Herausforderung und eine in zunehmendem Maß wichtige Aufgabe der theologischen Fakultäten im 21. Jahrhundert weltweit.

¹ Bezugnahmen auf diese Realität finden sich in den Beiträgen von Felix Wilfred und Robert Schreiter in diesem Heft.

² Dieser Beitrag ist eine Weiterführung meines früheren Artikels: Norbert Hintersteiner, *Von kultureller Übersetzung zu interreligiöser Zeugenschaft. Missionstheologie im interkulturellen Wandel*, in: Mariano Delgado/Guido Vergauwen, *Interkulturalität: Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart 2010, 99–127.

³ Das Modell der Übersetzung scheint innerhalb der protestantischen theologischen Diskussion stärker verankert zu sein, während innerhalb der nachkonziliären römisch-katholischen Missionswissenschaft eher Ausdrücke wie „Adaptation“, „Inkulturation“ und „Evangelisation“ vorherrschen. Vgl. Francis Anekwe Oborji, *Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology*, Maryknoll 2006. In jüngster Zeit jedoch haben sich auch katholische Theologen intensiver auf das Übersetzungsparadigma für die Missionswissenschaft bezogen, insbesondere im Hinblick die interkulturelle Dimension der Mission. Vgl. Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 189–203.

⁴ Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll 1989.

⁵ Vgl. Andrew Walls, *The Translation Principle in Christian History*, in: Philipp C. Stine (Hg.), *Bible Translation and the Spread of the Church*, Leiden 1990, 24–39; Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*, Edinburgh 1995.

⁶ David Kerr, *World Christianity and Interreligious Relations: Missionsvetenskap med Ekumenik: Towards a Definition of Mission Studies*, in: Svensk Kvartalskrift 82 (2006), 74–85, hier 82.

⁷ Ebd.

⁸ Richard Friedli/Hans Jochen Margull, *Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums*, Bern 1975; Walter J. Hollenweger, *Interkulturelle Theologie*, Bd. 1–3, München 1979–1988.

⁹ Vgl. Kirsteen Kim, *Missiology as Global Conversation of (Contextual) Theologies*, in: *Mission Studies* 21 (2004/1), 39–53; Seevaratnam W. Ariarajah, *Intercultural Hermeneutics: A Promise for the Future?*, in: *Voices from the Third World* 29 (2006/1), 87–103; Hermann Pius Siller, *Erneuter Anlauf zu einer interkulturellen Hermeneutik*, in: Claudio Luterbacher-Manieri (Hg.), *Weisheit in Vielfalt: Afrikanisches und westliches Denken im Dialog*, Fribourg 2006, 35–43.

¹⁰ Robert Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, Maryknoll 1997; vgl. Norbert Hintersteiner, *Interkulturelle Traditionshermeneutik: Zur grenzüberschreitenden Theologie*, Tübingen 2002.

den Kommunikation der christlichen Tradition bei Robert J. Schreiter, in: ZMR 85 (2001/4), 290-314.

¹¹ Ein guter Überblick über den akademisch-kulturellen Hintergrund der begrifflichen Neu-bestimmung der Missionswissenschaft als „interkultureller Theologie“ findet sich in: Werner Ustorf, *The Cultural Origins of „Intercultural Theology“*, in: *Mission Studies* 25 (2008), 229-251.

¹² Adolf Exeler, *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?*, in: Hans Waldenfels (Hg.), „... denn ich bin bei euch“. Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute, Zürich 1978, 199-211.

¹³ Vgl. Francis X. Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, Oxford 2010. Vgl. auch Francis X. Clooney (Hg.), *The New Comparative Theology: Interreligious Insights from the Next Generation*, New York 2010. Eine Einführung in das Gebiet und die Disziplin für ein deutsches Lesepublikum bietet Reinhold Bernhard/Klaus von Stosch (Hg.), *Komparative Theologie: Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009.

¹⁴ Eine Position, die unter anderem von Perry Schmidt-Leukel in Frage gestellt wird: Perry Schmidt-Leukel, *Transformation by Integration: How Inter-faith Encounter Changes Christianity*, London 2009, 90-104.

¹⁵ Die Debatte ist gut dokumentiert in der Ausgabe von *Mission Studies* 25 (2008/1); vgl. auch Robert J. Schreiter, *Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie? Was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen?*, in: *Interkulturelle Theologie* 36 (2010), 13-31.

¹⁶ Vgl. Sievernich, *Die christliche Mission*, aaO., Teil III.

¹⁷ Joseph Ratzinger, *Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003, 186 (Fußnote 35).

¹⁸ Sievernich, *Die christliche Mission*, aaO., 239.

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

Mission und „Remission“

Mission und interreligiöser Dialog in einem postmodernen, postkolonialen Zeitalter

Peter Admirand

I. Drei missionarische Szenen

Ist die Mission ein Krebsgeschwür innerhalb des Christentums gewesen oder hat ein Krebsgeschwür die christliche Mission befallen? Dieser Beitrag will diesen Fragen im Licht des interreligiösen Dialogs nachgehen, doch zunächst sollen drei Szenen die Tonlage vorgeben und die Perspektive deutlich machen.

Szene 1: Ich befinde mich auf einem Boot im Donaudelta und spreche mit einem Professor, der ein tiefgläubiger Mormone ist. Inmitten vorbeifliegender Pelikane macht er die Bemerkung, dass Mission für die meisten jungen Mormonen nicht so sehr heißt, andere zu bekehren, sondern den eigenen Glauben zu stärken. Er dachte an den Glaubensweg seines Sohnes, der sich auf seinen zweijährigen Missionseinsatz vorbereitete, lächelte und sagte: „Mein Sohn wird als Junge ausziehen und als Mann zurückkommen.“

Szene 2: Unsere hinduistischen Nachbarn aus Indien hatten erwähnt, dass sie regelmäßig Besuch von Christen (Zeugen Jehovas) bekämen. Sie sagten, sie lüden die jungen Männer dann ein und böten ihnen Tee an. Als wir unseren Freunden erklärten, dass diese Menschen sie zu bekehren versuchten, gaben sie zur Antwort: „Wir sind glücklich, Hindus zu sein.“ Meine Frau, deren Katholizismus realistischer ist als meiner, sagte darauf: „Ihr müsst ihnen das sagen, sonst werden sie euch weiterhin zur Kirche zu bringen versuchen.“ Als ich die Worte meiner Frau wiederholte, wurde ich gewahr, dass hier ein katholischer Theologe einem Hindu beibrachte, wie man (höflich) die christlichen Missionare fortschickt. Gab ich damit Zeugnis von meinem christlichen Glauben oder verleugnete ich ihn?

Szene 3: Ich befinde mich in Acoma (US-Bundesstaat New Mexico), einem Dorf, das auf einem Tafelberg gelegen ist. An der Missionskirche schildert unser Führer einen Bettelmönch, der die Einwohner dazu zwang, dreißig Fuß lange Balken von einem weitab gelegenen Berg für das Kirchendach herbeizuschaffen. Wenn die Einheimischen das Holz fallen ließen, dann wurde die Annahme des Stamms verweigert. Trotz ähnlicher Erzählungen, die von Ungerechtigkeit gegen sein Volk zeugen, sagte der Fremdenführer, er sei Katholik.

Ich werde am Schluss auf diese drei Szenen zurückkommen. Weiter unten werde ich nach einer möglichen Heilung für die Mission (und vielleicht für das Christentum insgesamt) suchen. Dieses Rezept kann hier lediglich skizziert werden, doch es umfasst fünf Gebiete, welche zur Möglichkeit des interreligiösen Dialogs beitragen und deshalb auch die Mission positiv beeinflussen sollten. Die Nebenwirkungen mögen anfangs schwerwiegend erscheinen (wenigstens von einer traditionellen Auffassung von Mission her). Das ist zu erwarten. Doch zuerst möchte ich darlegen, was Mission nicht ist oder wenigstens nicht sein sollte.

II. Apophatische Missiologie

Heute wissen wir alle, was Mission nicht sein sollte. Mission ist keine Zwangsbekhrung, keine Manipulation von Texten, sie hat nichts damit zu tun, die Ansichten, Glaubensüberzeugungen, die Kultur und Religion anderer Menschen ins Unrecht zu setzen. Mission ist auch keine Komplizenschaft mit dem Neokolonialismus, sie benutzt keine wirtschaftlichen Anreize (oder andere materielle Mittel), um Konvertiten zu gewinnen, sie ist kein Zahlenspiel, sie wurzelt nicht in

einem (falschen) Gefühl religiöser oder ethischer Überlegenheit und hat nichts damit zu tun, Seelen zu retten (darauf werde ich zurückkommen).

Die apophatische - oder auch negative - Theologie versucht, von Gott als dem Unsagbaren zu sprechen. Sie anerkennt, dass Ausdrücke und Begriffe einen transzendenten Gott nicht erfassen können. Deshalb weist man darauf hin, was Gott *nicht* ist. Wenn ich von apophatischer Missiologie spreche, dann geht es mir um zwei Merkmale: um die negative Geschichte und die negativen Auswirkungen vieler missionarischer Aktivitäten und um die Anerkennung der Tatsache, dass jeder universale Aufruf, andere zu bekehren (Mt 28,19), für mich fast noch verwirrender ist als das Ringen um den Gottesbegriff. Während ich mich einem Gespür für die Gnade und der Tatsache fügen kann, dass wir alle auf verschiedenem Wege berufen sind (Eph 4,9-13), wird meine Verwirrung noch durch die Begegnung mit anderen Glaubensüberzeugungen und das durchgängige Versagen der christlichen Mission darin, den anderen zu respektieren und von ihm zu lernen, gesteigert. Darum noch einmal: Ist die Mission das Krebsgeschwür im Christentum oder sollte die Mission im Licht des interreligiösen Dialogs in einen neuen Kontext gestellt und reformiert werden?

Die Überschrift dieses Beitrags redet von „Remission“¹, und es sollten in diesem Zusammenhang wenigstens zwei Konnotationen deutlich gemacht werden: Remission als Reue und Vergebung und das Gespür für eine grundlegende Erkrankung. Mission und Christentum sind gleichermaßen krank und bedürfen der Heilung und Vergebung. Es ist eine nahezu tödliche Krankheit, die Christen immer dann befällt, wenn sie gegen die Sichtweisen, die Kultur, die Sprache und Glaubensüberzeugungen der Anderen zu Felde ziehen. Die Geschichte muss hier nicht im Detail wiederholt werden, doch man möge zwei bezeichnende Zitate bedenken: Das erste stammt von Bartolomé de las Casas aus dem amerikanischen Kontinent: „[...] deshalb beschloss ich, damit ich nicht durch mein Schweigen an den unendlich vielen von jenen Männern vernichteten Seelen und Leibern mitschuldig würde, in einer Druckschrift einige wenige dieser *conquistas* zu schildern, die ich in den vergangenen Tagen aus einer unüberschaubaren Menge zusammengestellt habe (über die ich wahrheitsgemäß berichten könnte) [...]“². Dies ist das Krebsgeschwür. Es ist im Inneren einer Christenheit, die sich als überlegen betrachtet und die Welt geistig in ein „Wir“ und ein „Sie“ einteilt. Innerhalb der jüdisch-christlichen Beziehungen ist dies unter anderem die Sünde der Substitutionstheologie.³

Das zweite Zitat stammt von der afrikanischen Theologin Mercy Amba Oduyoye: „Weder die römisch-katholische noch die protestantische [Missionstätigkeit]

Peter Admirand, geb. 1976 in Port Washington, New York, unterrichtet interreligiöse Theologie und Friedensforschung an der Irish School of Ecumenics in Dublin sowie Weltreligionen am St. Patrick's College, Drumcondra. Er erhielt seinen Doktorgrad in Theologie am Trinity College Dublin, einen M.A. in Theologie (Ethik) am Boston College sowie einen M.A. in Englischer Literatur an der Georgetown University und einen B.A. in Englisch an der Katholischen Universität von Amerika, Washington. Zahlreiche Veröffentlichungen in Fachzeitschriften und Sammelbänden. Anschrift: Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin, Bea House – Milltown Park, Dublin 6, Irland. E-Mail: admirand@tcd.ie.

erzielte spektakuläre Ergebnisse. Sie legten bloß eine spektakuläre Unsensibilität an den Tag.“⁴

Die Mission trank aus diesem vergifteten Brunnen religiöser Überlegenheit und schadete damit folglich den Ländern und Menschen, die sie mit dem Wasser des Lebens zu laben und zu erquicken versuchte (Joh 4,13-15). Stattdessen erzeugten kanzerogene (oder schizophrene) Begriffe, die von der Mission in Umlauf gebracht wurden, ethnische Spaltungen unter den Völkern (Fallbeispiel Ruanda)⁵ oder verwandelten matriarchalische Gesellschaften in patriarchalische.⁶ Eine im Mittleren Osten entstandene Kirche mit starken frühen Wurzeln in Afrika und Asien wurde hauptsächlich von einem weißen, europäischen, männlichen Antlitz repräsentiert.⁷

III. Armut, Pluralismus, Postmoderne, Postkolonialismus und Vergebung⁸

Dieser Beitrag prüft die Möglichkeit von Mission in einem Klima von Reue, nachdem die Krebsgeschwüre des religiösen Triumphalismus, des Überlegenheitsdünkels und des Exklusivismus entfernt worden sind. „Nachdem“ ist nicht ganz zutreffend: Der Prozess ist weiter in Gang, doch die fünf in der Zwischenüberschrift aufgezählten Themen sind Heilmittel.

1. Armut – die Option für die Armen

Ich beginne mit der Option für die Armen, einem grundlegenden Axiom der Befreiungstheologie. Sie ist eine Theologie, die Jesus inmitten derer, die keine Stimme haben, der unteren Schichten, der Armen und Vergessenen nachfolgt und sich mit diesen Menschen zu verbünden sucht, um ungerechte gesellschaftliche Strukturen zu beseitigen, die ein menschliches Gedeihen verhindern. Es ist eine Theologie, die sowohl in dieser als auch in der kommenden Welt verankert ist. Juan Ramón bringt dies folgendermaßen zum Ausdruck: „Evangelisieren heißt, die Wirklichkeit derart verändern, dass der Andere ein Leben führen kann, das ihm als Menschen und Kind Gottes zusteht.“⁹ In ähnlicher Weise sagt es Mutter Teresa: „Ein Missionar muss ein Missionar der Liebe sein [...] jeder von uns ist von Gott und seiner Kirche gesandt [...], Gottes Liebe und Mitleid unter die Menschen zu bringen.“¹⁰

Dieser missionarische Geist im Sinne eines Glaubenszeugnisses ist dadurch, dass man die Liebe Gottes füreinander Gestalt werden lässt, Missionsarbeit im willkommensten Maß und in idealer Ausprägung.

2. Religiöser Pluralismus

Religiöser Pluralismus ist eine realistische Auffassung von der Schönheit, Zartheit und Zerbrechlichkeit aller Glaubenswege, insbesondere des eigenen. Für Theisten beinhaltet eine solche Haltung einen liebenden Gott, der jedem einzelnen Menschen in dieser Welt begegnet und ihm antwortet – oftmals auf uner-

forschlichen und unergründlichen Wegen (Röm 11,33). Religiöser Pluralismus beschreibt eine Tendenz, eher „Sowohl-als-auch“-Lösungen anzustreben und nicht so sehr „Entweder-Oder“-Haltungen. Irving Greenberg setzt sich mit der im Kontext des Pluralismus gewöhnlich drohenden Gefahr des Relativismus kritisch auseinander und schreibt dazu: „Innerhalb eines prinzipiellen Pluralismus entziehen sich praktizierende Anhänger eines absoluten Glaubens ihrer Verpflichtung nicht, das zu kritisieren, was in anderen Glaubensüberzeugungen (ihrer Meinung nach) falsch ist oder nicht zur vollen Verwirklichung der darin entdeckten Wahrheit führt.“¹¹ Eine pluralistische Haltung wertet also aus, beurteilt und kritisiert, doch stets im Geist der Demut und der Weitherzigkeit. In Verbindung mit der Option für die Armen zielt ein pluralistisches Gesamtverständnis darauf ab, die Religionen und die Welt mittels eines Dialogs in Offenheit und gegenseitigem Lernen zu verwandeln.

3. Postmoderne

Solche Offenheit und solches gegenseitiges Lernen sind auch in der Wende zur Postmoderne verankert.¹² Richard Bauckham schreibt: „Die Postmoderne entlarvt Meta-Erzählungen als Projekte der Macht und Herrschaft. Anstelle solcher universaler Anmaßungen entscheidet sich die Postmoderne für Partikularität, Vielfalt, lokale Bezüge, Relativismus [...] Sie ist eine prinzipielle Parteinahme für die Vielfalt und Heterogenität im Gegensatz zu Universalismus und Einheit.“¹³ Wenn man das Wort „Relativismus“ und die „Entweder-Oder-Ausdrucksweise“ weglässt, dann hat man eine relativ brauchbare Beschreibung davon, auf welche Weise die postmoderne Wende die christliche Theologie und Mission zu heilen vermag.

Hier werden wir wiederum von der Sprache des Nichtwissens, der Subjektivität, der Bruchstücke, der Vielfalt, des Hybriden und des Geheimnisses durchdrungen. Alles scheint zu einer Frage zu werden, die wiederum weitere Fragen aufwirft. Gewissheit scheint unmöglich zu sein. Nichts erscheint als heilig. Die Wahrheit scheint wandelbar zu sein. Solche Begriffe müssen jedoch dem religiösen Glauben (bzw. der Mission) nicht im Weg stehen, sie können ihn vielmehr dadurch neu beleben, dass sie das Gespür für die Verletzlichkeit, Verwundbarkeit und Demut betonen.¹⁴ Eine solche Ungewissheit kann auch die Tatsache aufwerten, dass wir einander brauchen.

4. Postkolonialismus

Der Postkolonialismus (der oftmals in Verbindung mit der Postmoderne und manchmal als ihr Widerpart erscheint) sorgt für ein in sich schlüssiges Überleben möglicher Missionsarbeit und missiologischer Forschung heute.¹⁵ Der Postkolonialismus zeigt schonungslos auf, wie der Mächtige den Unterlegenen mittels Momenten von Befreiung beherrscht, denen oftmals weiterhin oder versteckt neokolonialistische Gesetze, Programme und Praktiken folgen. Doch er stellt auch ein Instrument dar, ein solches Unrecht zu bekämpfen und zu überwinden. Eine postkoloniale Perspektive der Mission stellt darüber hinaus vergangene und gegen-

wärtige Tendenzen heraus, die anderen und deren Ansichten, Hoffnungen und Bedürfnisse als irregeleitet, mangelhaft und orientierungslos zu diskreditieren. Ein postkolonialer Blick deckt auch die Hybris vieler missionarischer und theologischer Entscheidungen auf, die biblische Wurzeln haben. Richard Horsley schreibt: „Die prinzipielle Herausforderung biblischer/neutestamentlicher Studien durch die postkoloniale Kritik besteht darin anzuerkennen, dass die Bibel tatsächlich die Rolle kolonialer Literatur erfüllt.“¹⁶ Diese Behauptung hat schwerwiegende Konsequenzen und offenbart einen moralischen Abgrund, der eine grundlegende Quelle christlicher Theologie, christlichen Lebens und christlicher Mission betrifft. Glücklicherweise stellen postkoloniale Studien auch Schriftpassagen heraus, die jede Art von imperialistischem oder kolonialem Programm in Frage stellen. Wie die Postmoderne ist der Postkolonialismus R.S. Sugirtharajah zufolge „eine Forschungsdisziplin, in der alles bezweifelt wird und alles angezweifelt werden kann – vom Gebrauch von Begriffen angefangen bis zur Festlegung von Epochengrenzen.“¹⁷ Wenn alles bestreitbar ist, dann wird der Dialog entscheidend. Darin ist man dazu aufgefordert, den anderen zu hinterfragen, ihn herauszufordern und ihm zuzuhören, wenn er diese im Wandel begriffen, flexiblen und noch zu entdeckenden Sinngehalte erläutert, darstellt und zur Anschauung bringt. Die Notwendigkeit der Vergebung wird die vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Taten (und Unterlassungen) überschatten und belasten.

5. Vergebung

Eine Kirche in Solidarität mit den Ausgegrenzten muss nach beständiger Erneuerung durch Zuhören und Demut streben. Eine solche Bescheidenheit muss jedoch kühnes Handeln und kühne Entscheidungen bewirken, wenn die Würde des Lebens bedroht ist. Eine missionarische Kirche kann eine gewichtige Stimme im öffentlichen Raum sein, wenn sie Reue zeigt, nachdem und während sie die Sünden und Verbrechen (die krebsverursachenden Faktoren) der Vergangenheit eingestehst. Sie muss sich auch auf eine Neubewertung derer einstellen, denen die Kirche früher geschadet oder die sie zum Schweigen gebracht hat. Nur der Andere kann einen für völlig geheilt erklären.¹⁸

Michael Amaladoss schreibt: „Das Ziel der Mission ist deshalb ein zweifaches: Der Aufbau des Reiches Gottes und der Kirche als dessen symbolischen Ausdrucks und dessen Dienerin.“¹⁹ Wenn wir unsere Fehlbarkeit und unser Verlangen nach Vergebung betonen, dann hat dies zwangsläufig zur Folge, dass wir uns den religiösen Pluralismus zu eigen machen. Ein solcher Pluralismus wird verstärkt, indem man sich dem Versagen der Vergangenheit und der Notwendigkeit der Vergebung stellt. Eine solche Vergebung wird oftmals in Gestalt des interreligiösen Dialogs offenbar, zum Ausdruck und zur Darstellung gebracht.

IV. Mission und Dialog

Amadaloss schlägt vor, dass Ausdrücke wie „Mission“ und „missionarisch“ „aufgegeben“ werden sollten.²⁰ Auch Paul Knitter hält fest, dass innerhalb eines pluralistischen Paradigmas Mission im Sinne von Sprechen und Zuhören Dialog ist.²¹ Die offizielle Sichtweise Papst Benedikts XVI. von interreligiösem Dialog unterscheidet sich stark von der Amadaloss' oder Knitters²², man betrachte jedoch seine diesbezüglichen Äußerungen auf Zypern:

„In Bezug auf den interreligiösen Dialog muss in der ganzen Welt noch viel getan werden [...] Ich bitte euch dringend mitzuhelfen, solch gegenseitiges Vertrauen zwischen Christen und Nichtchristen zu schaffen, als Grundlage zum Aufbau dauerhaften Friedens und bleibender Eintracht zwischen den Menschen verschiedener Religionen, politischer Regionen und kultureller Herkünfte.“²³

Innerhalb dieses besonderen Kontextes ist keine Rede von Mission oder Bekehrung, sondern von Dialog, vom Respektieren von Unterschieden und von der Zusammenarbeit für Frieden und Gerechtigkeit.

Für eine bereichernde interreligiöse Partnerschaft ist gegenseitiges Vertrauen, unterstützt vom Hören auf den andern und vom Respekt vor dem andern, die wichtigste Sache. Rowan Williams schreibt: „Die Glaubwürdigkeit des Glaubens liegt in dessen Freiheit, sich selbst beurteilen zu lassen und zu wachsen.“²⁴ Ohne diese Faktoren gerät das Vertrauen ins Stocken.

Religionen mit einer stark prägenden Missionsgeschichte sollten Traditionen erkunden, in denen missionarische Programme nicht oder kaum vorhanden sind, wie etwa den Buddhismus und das Judentum. Der Dalai Lama lehrt uns: „Im Großen und Ganzen hat der Buddhismus zur Verbreitung seiner Botschaft folgende Einstellung: Solange nicht jemand an einen Lehrer herantritt und um spezielle Unterweisung bittet, hat ein Lehrer kein Recht, seine oder ihre Ansichten und Lehren einer anderen Person aufzudrängen.“²⁵

In ähnlicher Weise klärt uns Edward Kessler darüber auf: „Im Allgemeinen haben Juden ihre Sendung nicht im Sinne der Bekehrung anderer zum Judentum verstanden, sondern als Treue zur Tora und den Bundesverpflichtungen, die manchmal als ‚ein Licht für die Völker sein‘ (Jes 42,6) beschrieben wurden.“²⁶

Um das Vertrauen zwischen religiösen Gruppierungen zu stärken, müssen die Kontexte und unterschiedlichen Machtstrukturen und Rollen klar gesehen werden.²⁷ So sollte man auch anerkennen, wie Mission und Dialog einander durchdringen, aber dennoch unterschieden werden können.

V. Kataphatische Missiologie

Um eine kataphatische Missiologie als eine Missiologie herauszustellen, zu der man sich in einem positiven Sinne bekennen kann und die in eben diesem Sinne wahrgenommen wird, muss man folgende zehn Punkte in Betracht ziehen:

1. Das Ziel der christlichen Mission ist die Liebe zu Gott und der Schöpfung. Sie strebt danach, eine gerechtere Welt zu errichten, wie sie vom Leben Jesu inspiriert und zum Ausdruck gebracht wird.
2. Christen lassen Christus Gestalt werden und begegnen ihm, indem sie Partnerschaft, Dialog und gegenseitiges Heilen mit dem Anderen leben, so wie es in der Option für die Armen entwickelt wurde.
3. Der beste Weg, beide Traditionen zu respektieren, ist es, den Menschen zu helfen, Ressourcen von Moral und Gerechtigkeit innerhalb ihrer eigenen Tradition zu verorten.
4. Bekehrung bleibt bei jeder Art von interreligiöser Begegnung möglich.
5. Dialog als Voneinander-Lernen, Veränderung und Beziehung müssen für diejenigen weiter offen stehen, die ein Bekehrungsprogramm verfolgen.
6. Man gibt Zeugnis von seinem Glauben, indem man auf den Anderen hört und zulässt, dass der Andere die Sichtweisen und Glaubensüberzeugungen, zu denen man sich bekennt, in Frage stellt.
7. Interreligiöser und interkultureller Dialog sollten sich gesellschaftlichen Verwerfungen stellen, die Machtverhältnisse innerhalb einer dialogischen Begegnung beeinflussen.
8. Jede Mission oder jeder Dialog, der sich der Wahrheit und Gnade anderer Traditionen verschließt, wird sowohl die eigene Tradition als auch die des Anderen entstellen.
9. Wir sollten die Ungewissheiten, die vielfachen Wege und Wahrheiten unserer postmodernen, postkolonialen Zeit und die Möglichkeit einer echten Wahl sowie einer beständigen religiösen Identität annehmen.
10. Akte der Reue und das Hören auf die, die wir beleidigt haben, bleiben eine ständige Aufgabe der Mission und des Dialogs.

VI. Zurück zum Donaudelta, zum Nachbarn und zum Tafelberg

Ich möchte auf diese drei Szenen zu Beginn unserer Erörterungen zurückkommen und über sie nachdenken. Die erste Szene betont den Wert der Mission als eines Prozesses, der einen höchstwahrscheinlich selbst mehr verändert als irgendeinen anderen. Während die Bekehrung anderer der offensichtliche Zweck der Mormonenmissionare bleibt, ist es doch hauptsächlich der eigene Glaube, der auf dem Prüfstand steht und in gewissem Maß bekehrt wird. Eine solche Sichtweise von Mission ist beispielhaft und beschämend.

In der zweiten Szene mit meinen Hindu-Nachbarn wurde ich davon herausgefordert, was es bedeutet, seinen Glauben zu bezeugen. Während ich plumpen Bekehrungsversuche vermeide, sehne ich mich danach, meine Liebe zu den Geschichten von Christus und seinem Leben weiterzugeben. Mein Glaubensverständnis wurde in diesem Kontext von einem theologischen Schweigen zum Ausdruck gebracht, welches die Identität meiner Nachbarn als Hindus stärkte.

In der dritten Szene wurde ich von einem eingeborenen Amerikaner inspiriert, der trotz der Sünde, die katholische Missionare gegen sein Volk begangen haben, Katholik bleibt. Ein solcher Glaube, der weiter Bestand hat, warf in mir die Frage nach der Möglichkeit von Mission und danach auf, ob das, was mutmaßlich „gewonnen“ wurde, den Verlust wettmachte. Angesichts des Gemetzeis, das an Millionen von Angehörigen indigener Völker verübt wurde, muss die Antwort ein schallendes Nein sein. Welchen Einfluss hat dieses Eingeständnis auf die christliche Identität und Mission heute?

In einer Welt der massenhaften Gräuel und des massenhaften Leids wünscht man sich nur, dass der Arbeiter im Weinberg weniger wären (Lk 10,2). Und dennoch: Ob es um die Shoah, den Genozid in Ruanda oder ökologische Katastrophen geht - Christen (und christliche Glaubenslehren) sind oftmals in einem bedrückenden Ausmaß schuldig oder unbekümmert. Die *Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung* stellt fest: „Wenn der Mensch seine grundsätzliche Wahrheitsfähigkeit leugnet, wenn er skeptisch wird gegenüber seinem Vermögen, das Wahrre wirklich zu erkennen, wird er am Ende gerade das verlieren, was auf einzigartige Weise seinen Verstand ergreifen und sein Herz faszinieren kann.“²⁸

Möglicherweise ist das so, aber eine größere Gefahr besteht vielleicht darin, auf der Überlegenheit des eigenen Glaubens zu bestehen, obwohl es offensichtlich berechtigte Zweifel und Fragen oder eine tiefe Liebe und Respekt vor dem Anderen gibt. Man möge auch die herausfordernden Worte des Buddhisten Shizuteru Ueda bedenken: „Worauf es ankommt, ist die *religiöse* Qualität des Verzichts auf den Absolutheitsanspruch in der Geschichte. Welche Art von Religiosität kann den Absolutheitsanspruch aufgeben, ohne damit ihrer Letztgültigkeit verlustig zu gehen?“²⁹ Die Frage verlangt nach einer tragfähigen Antwort, doch eine solche kann nur innerhalb des interreligiösen und interkulturellen Dialogs und der Partnerschaft versucht werden.

Zum Schluss: Da uns der Missbrauchsskandal immer noch in Schrecken versetzt, leidet die Kirche weiterhin am Krebsgeschwür, den Anderen herabzustufen. Die Behandlung (das heißt das Streben nach Remission) geht weiter. Eine Reue, die von den fünf oben erwähnten Begriffen (Armut, Pluralismus, Postmoderne, Postkolonialismus und Vergebung) „geimpft“ ist, wird zwangsläufig schmerzvoll sein. Vieles wird anfangs verloren gehen, insbesondere ein Gefühl der Gewissheit, Überlegenheit und Unfehlbarkeit. Man muss auch die Möglichkeit des Todes ins Auge fassen. Doch selbst angesichts des Todes scheint noch die Hoffnung auf ein neues Leben auf, und dies sollte stets Herz und Seele jeder Mission und eines jeden Dialogs in einer Welt bleiben, die für Mitleid, Gerechtigkeit und Erbarmen eintritt.

¹ Der Autor bedient sich durchgehend der medizinischen Metaphorik. Darin meint „Remission“ die Zurückbildung von Krankheitssymptomen aufgrund einer Therapie, also etwa auch die Zurückbildung eines Tumors (Anm. d. Übers.).

² Bartolomé de las Casas, *Kurzgefasster Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, hg. von Michael Sievernich. Aus dem Spanischen von Ulrich Kunzmann, Frankfurt am Main 2006, 12.

- ³ Das heißt einer Theologie, die davon ausgeht, dass der Alte Bund durch den Neuen ersetzt wurde (Anm. d. Übers.).
- ⁴ Mercy Amba Oduyoye, *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa*, Maryknoll 1986, 29.
- ⁵ Vgl. Carol Rittner u.a. (Hg.), *Genocide in Rwanda: Complicity of the Churches*, St. Paul 2004.
- ⁶ Vgl. Peter Phan, *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Maryknoll 2004, 245–246.
- ⁷ Vgl. Philip Jenkins, *The Lost History of Christianity*, Oxford 2008.
- ⁸ Der Autor spricht alliterierend im englischen Original von den „fünf P“: Poverty, Pluralism, Postmodernity, Postcolonialism und Pardon (Anm. d. Übers.).
- ⁹ Juan Ramón Moreno, *Evangelisierung*, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 2, Luzern 1996, 800.
- ¹⁰ Mutter Teresa, *Charity: the soul of missionary activity*, zugänglich unter: www.adelaide.catholic.org.au/sites/CatholicMission/media/files/1162.doc.
- ¹¹ Irving Greenberg, *For the Sake of Heaven and Earth: The New Encounter between Judaism and Christianity*, Philadelphia 2004, 208.
- ¹² Vgl. Kevin Vanhoozer (Hg.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge 2009; Peter Admirand, „All lost! To prayers, to prayers! All lost“: Why Postmodernity, Religious Pluralism, and Interreligious Dialogue Need to be Embraced, in: Sebnem Toplu/Hubert Zapf (Hg.), *Redefining Modernism and Postmodernism*, Cambridge 2010, 79–98.
- ¹³ Richard Bauckham, *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World*, Grand Rapids 2003, 88.
- ¹⁴ Vgl. Peter Admirand, *Amidst Fractured Faith and the Fragility of Reason*, in: New Blackfriars, zugänglich unter: www.3interscience.wiley.com/journal/123581455/abstract; Peter Admirand, *Embodying an “Age of Doubt, Solitude, and Revolt”: Christianity Beyond “Exorcism”*, in: *A Secular Age*. Heythrop Journal, zugänglich unter: www.3interscience.wiley.com/journal/123222188/abstract.
- ¹⁵ Einen Überblick über postkoloniale Forschung bietet: Neil Lazarus (Hg.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Cambridge 2004.
- ¹⁶ Richard Horsley, *The First and Second Letters to the Corinthians*, in: Fernando Segovia/Rasiah S. Sugirtharajah (Hg.), *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, London 2007, 220.
- ¹⁷ Rasiah S. Sugirtharajah, „Charting the Aftermath“. A Review of Postcolonial Criticism, in: ders. (Hg.), *The Postcolonial Biblical Reader*, Oxford 2006, 8.
- ¹⁸ Zur Diskussion um Selbstvergebung und die Rolle einer dritten Partei vgl. Charles Griswold, *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge 2007.
- ¹⁹ Michael Amaladoss, *Mission as Dialogue*, in: Peter de Mey u.a. (Hg.), *The Mission to Proclaim and to Celebrate Christian Existence*, Leuven 2005, 126. Vgl. auch: Roger Haight, *The Future of Christology*, New York 2007, 123–147.
- ²⁰ Amaladoss, *Mission as Dialogue*, aaO., 135.
- ²¹ Vgl. Paul F. Knitter, *Die Wandlung des Missionsauftrags im pluralistischen Paradigma*, in: CONCILIIUM 43 (2007/1), 84 f.
- ²² Vgl. John L. Allen, *Benedict on Interreligious Dialogue*, in: *The National Catholic Reporter*, 28. November 2008, auch zugänglich unter: www.ncronline.org/blogs/all-things-catholic/benedict-interreligious-dialogue-how-religions-talk-each-other.
- ²³ *Die brüderlichen Bände festigen in Glaube, Hoffnung und Liebe*. Ansprache von Papst Benedikt XVI. am 5. Juni 2010, in: *Osservatore Romano*, Nr. 23, 11. Juni, 9. Erhellende Kommentare zu

diesen Themen bietet: Leo Kleden, *Integrity of Mission in the Light of the Gospel in Asia: The Narratives of Jesus in the Living Stories of Asia*, in: *Mission Studies* 24 (2007), 270.

Peter
Admirand

²⁴ Rowan Williams, *Dostoevsky: Language, Faith, and Fiction*, London 2009, 10.

²⁵ Dalai Lama, *Das Herz aller Religionen ist eins. Die Lehre Jesu aus buddhistischer Sicht*, Hamburg 1997, 194–195; vgl. auch: Thich Nhat Hanh, *Living Buddha, Living Christ*, London 1995.

²⁶ Edward Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2010, 179. Vgl. auch Jacob Neusner, *A Rabbi Talks with Jesus*, Montreal 2007, 5.

²⁷ Zu einer Analyse von Mission und Macht im Anschluss an Michel Foucault im Kontext der Philippinen vgl. Agnes Brazal, *Mission and Power*, in: de Mey (Hg.), *The Mission to Proclaim*, aaO., 20–35.

²⁸ Kongregation für die Glaubenslehre, *Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 180), Bonn 2007, 10 (Abs. 4).

²⁹ Shizuteru Ueda, *Jesus in Contemporary Zen*, in: Perry Schmidt-Leukel/Gerhard Köberlin (Hg.), *Buddhist Perceptions of Jesus*, St. Ottilien 2001, 56.

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

Zeugnisgeben oder wechselseitige Übersetzung?

Religion und die Ansprüche der Vernunft

Maureen Junker-Kenny

Sind „öffentliche Theologie“ und „religiöses Zeugnisgeben“ zwei entgegengesetzte Ansätze, um aus Glaubenstraditionen heraus Positionen einzunehmen, die in der Zivilgesellschaft wahrgenommen werden? Und welche Konzeptionen des Öffentlichen gibt es zurzeit, innerhalb derer Religionen zur demokratischen Meinungs- und Willensbildung der Bürger beitragen können? Während andere Beiträge in diesem Heft „Zeugnisgeben“ als eine Kategorie der Theologie und der Begegnung zwischen den Religionen untersuchen, werde ich zunächst den zivilen Raum erkunden, innerhalb dessen die Religionen sprechen. Nach einem Vergleich zweier Ansätze der politischen Ethik, nämlich derer von John Rawls und Jürgen Habermas und ihrer philosophischen Kritiker (I.1 und I.2), werde ich mit einer theologischen Stellungnahme schließen (II).

I. Zwei gegenwärtige philosophische Zugänge zur Religion im Raum der Öffentlichkeit

Der Ausdruck „Zeugnisgeben“ umfasst das persönliche und praktische Engagement von Gläubigen, Glaubensgemeinschaften und möglicherweise sogar von religiösen Institutionen und lässt ein satzhaftes und objektivistisches Verständnis von geoffenbarten Wahrheiten und Lehren hinter sich. So sollte man annehmen, dass die Personen, welche sich dafür einsetzen, ihre Glaubensüberzeugungen anderen mitzuteilen, daran interessiert sind, wie dieses Zeugnisgeben von religiösen und nichtreligiösen Mitbürgern aufgenommen wird. Welche Erwartungen und Befürchtungen haben beide Gruppen, wenn sie auf die Bereitschaft (anderer) religiöser Menschen treffen, Zeugnis abzulegen? Hier kommen unterschiedliche kulturelle Diagnosen und Verstehensweisen der Beziehung zwischen Weltanschauungen, der säkularen Gesellschaft und staatlichen Einrichtungen, der Legitimation von Demokratie, der Genealogie der Vernunft und deren Anforderungen an jeden Staatsbürger ins Spiel. Die zwei säkularen Autoren, die ich behandeln werde, argumentieren auf der Grundlage einer neukantianischen prozeduralen Position, doch sie weichen auffallend in ihrer jeweiligen Sichtweise einer Philosophie a) der demokratischen Öffentlichkeit und b) der Religion von einander ab.

1. Umfassende Lehren in politische Konzepte der Gerechtigkeit übersetzen (John Rawls)

In seinem Werk *Politischer Liberalismus* aus dem Jahr 1993, d.h. mehr als zwei Jahrzehnte nach *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, hat John Rawls ein Übersetzungsprojekt für alle religiösen und metaphysischen Weltanschauungen entworfen. Angesichts des strukturellen Faktors des Pluralismus hat eine politische Philosophie Wege aufzuzeigen, wie eine gerechte und demokratische Gesellschaft stabil gehalten werden kann.

a) Philosophie als ein Ensemble umfassender Lehren

Eine erste bedeutsame Theorieentscheidung besteht darin, auch philosophische Ansätze – zum Beispiel Kant, den Utilitarismus usw. – als „umfassende Lehren“ zu klassifizieren. Folglich könnte man sagen, dass Beiträge von jedem Hintergrund her, mit einem Glaubensengagement oder ohne ein solches, zu dem zählen, was die Autoren dieser Ausgabe von CONCILIUM als „Zeugnisgeben“ bezeichnen. Lösungen werden nicht von der Diskussion zwischen philosophischen Richtungen erwartet, sie werden vielmehr auf einer anderen, neutralen Ebene gesichtet, in die alle Zeitgenossen, ob nun religiös oder säkular, übersetzen müssen. Rawls' Sichtweise könnte man in dem Sinne zusammenfassen, dass er sich eine kulturalistische Haltung gegenüber der Philosophie zu eigen macht. Er erwartet von ihr keinerlei Klärung oder Vermittlung, da sie in einander unversöhnlich gegenüberstehende Schulen aufgespalten ist. Auch das „Säkulare“ selbst wird als Weltanschauung betrachtet, die nicht verallgemeinert werden kann und inner-

halb der Grenzen des Vernünftigen gehalten werden muss. Wie jede andere Einstellung hat es seine grundlegende Perspektive in einer „politische Konzeption“ der Gerechtigkeit zu verwandeln, die sich dadurch als „politisch“ auszeichnet, dass sie die „politischen Werte“ der „Gleichheit“ und „Freiheit“ mit einbezieht. Das Gegenstück zu einer religiösen Reflexion ist deshalb nicht die Philosophie als Untersuchung eines allgemeinen Bewusstseins von der Wahrheit. Sein Begriff einer öffentlichen Vernunft erfordert es, dass sich jede Lehre - zum Beispiel der Utilitarismus von John Stuart Mill oder „eine besondere Beachtung der Armen wie in der katholischen Soziallehre“ - in eine „politische Konzeption“ verwandelt, wie etwa das „Differenzprinzip“.¹ Ihre Normen können ohne die umfassenden Lehren verstanden werden, aus denen sie hervorgingen, ja sie „ersetzen“ in Wahrheit den religiösen Ursprung: „Ich schlage vor, im öffentlichen Vernunftgebrauch umfassende Lehren der Wahrheit oder des Rechten durch eine Idee des politisch Vernünftigen zu ersetzen, die sich an Bürger als Bürger wendet.“²

Bevor ich die Vision eines demokratischen Lebens behandle, welches dieser Auffassung von Übersetzung entspricht, möchte ich zwei Einwände festhalten. Ich beginne mit der Philosophin Herta Nagl-Docekal. Sie macht deutlich: „Indem Rawls unter den Begriff ‚reasonable comprehensive doctrines‘ auch die Philosophie subsumiert, suggeriert er, dass zwischen den unterschiedlichen Denkansätzen Differenzen bestehen, die nur konstatiert, nicht aber überwunden werden können.“³ Man muss gar nicht erst in die Auseinandersetzung eintreten, um sich durch den Austausch von Gründen im Bemühen um Rechtfertigung zu engagieren, da jede Position scheinbar nur ihre eigene Sichtweise zum Ausdruck bringen kann. Doch gleichzeitig hält es Rawls für möglich, dass die beiden entscheidenden Kriterien, nämlich Freiheit und Gleichheit, von konkurrierenden Weltanschauungen aus inneren Gründen übernommen werden können - trotz des Widerstreits zwischen „umfassend“ und „öffentliche“, der nur schwer erkennen lässt, wie diese beiden Pole miteinander verbunden werden können. Zumindest können sie sich hier überschneiden, auch wenn sie einander

nicht verstehen können und es auch kein irgendwie geartetes allgemeines Wahrheitsbewusstsein gibt, auf das sie sich beziehen könnten. Nagl-Docekal hebt den Gegensatz zwischen den beiden Annahmen hervor, einerseits nicht kommunizieren zu können, andererseits aber aus inneren Gründen in der Lage zu sein,

Maureen Junker-Kenny ist außerordentliche Professorin der Theologie am Trinity College in Dublin. Sie unterrichtet dort Theologische Ethik an der „School of Religions and Theology“. Sie hat katholische Theologie, englische Literatur und Philosophie in Tübingen, Dublin und Münster studiert. 1996–2008 war sie Mitherausgeberin von CONCILIUM. Zu ihren Forschungsinteressen gehören die Grundlagen der Ethik, angewandte Ethik, Religion und öffentliche Vernunft sowie die Rolle des Monotheismus bei der Herausbildung der europäischen Werte. Veröffentlichungen u.a.: *Das Urbild des Gottesbewusstseins* (1990); *Argumentationsethik und christliches Handeln* (1998); *Designing Life? Genetics, Procreation, and Ethics* (1999); *Habermas and Theology* (2011). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Die vorpolitischen Grundlagen des Staates“ in Heft 1/2006. Anschrift: School of Religions and Theology, Trinity College, Dublin 2, Irland. E-Mail: mjunkerk@tcd.ie.

Schnittmengen zu bilden.⁴ Wodurch wird Letzteres ermöglicht? Auf die Beobachtung, dass hier eine Prämisse wirksam ist, über die man sich keine Rechenschaft gibt, werden wir im Abschnitt c) und im Teil II zurückkommen, wo eher religiöse als philosophische Weltanschauungen untersucht werden.

Habermas' Einwand lautet: Die Wahrheitsfrage zugunsten des friedlichen Pluralismus hintanzustellen ist ein zu hoher Preis. Wie bescheiden die Rolle der Philosophie in seinen Augen nach dem „linguistic turn“ und der wissenschaftlichen Ausdifferenzierung der Vernunft auch ist (vom „Platzanweiser“ zum „Platzhalter“ für universale Fragen in den Wissenschaften und vom „Richter“ zum „Übersetzer“ zwischen Expertenkulturen und der Lebenswelt): Ihre zentrale Funktion, Gründe zu liefern und kritisch zu prüfen, kann nicht aufgegeben werden.⁵ In ihrer Suche nach Wahrheiten, die durch allgemeine Vernunftgründe gestützt werden können, bleibt sie ein Widerpart für die Religionen in ihrer Partikularität.

b) Hintergrundkulturen, nichtöffentliche und öffentliche Vernunft innerhalb der demokratischen Gesellschaft

Rawls nimmt drei unterschiedliche Ebenen in den Blick: gewählte Parlamentsabgeordnete und ernannte Mitglieder des Obersten Gerichtshofs, „die weite Auffassung von der öffentlichen politischen Kultur“ und Hintergrundkulturen, wo sich jede Weltanschauung in internen Debatten engagiert. Doch die zentrale Aufgabe der Übersetzung wird nicht in dem Sinne spezifiziert, dass sie den Kontakt zu anderen Weltanschauungen mit einbezieht. Jede von ihnen bezieht sich scheinbar für sich genommen auf die öffentliche Vernunft. Rawls prägt sogar einen eigenen Ausdruck für Annahmen zu Positionen der anderen, nämlich „Vermutungen“ („conjectures“). Es gibt hier kein Bemühen, zweisprachig zu werden oder sich in einer anderen Kultur bzw. Religion zu alphabetisieren. Wie Rawls ein Argument aus dem Binnenraum einer religiösen Tradition wahrnimmt, welches die eigenen Mitglieder überzeugen könnte, die Forderungen zu akzeptieren, ihre „umfassenden Lehren“ in „vernünftige politische Konzeptionen der Gerechtigkeit“ zu verwandeln, kommt in folgender Zeile zum Ausdruck: „[...] dass dies die Grenzen seien, die Gott unserer Freiheit setzt“⁶. Er gesteht ein: „In diesem Fall argumentieren wir auf der Basis dessen, was wir für die religiösen oder philosophischen Grundlehren anderer Leute halten, und versuchen ihnen zu zeigen, dass unangesehen dessen, was sie selber denken mögen, es für sie möglich ist, eine vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeption zu bejahen.“⁷ Doch das „Argumentieren auf der Grundlage von Vermutung“ selbst spricht weder für das Verlangen noch für die Erfahrung, solche Hypothesen im Dialog mit den Bürgern oder Kollegen zu überprüfen. Möglicherweise ist deren Gottesbild gar nicht das eines Verbote erlassenden Herrschers, der Grenzen setzt, und möglicherweise sind Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit als Leitbegriffe ihrer politischen Konzeptionen auf einer tieferen und radikaleren Ebene verankert als die, welche „politische Werte“ bieten können. Eine tiefere Ebene meint hier zum Beispiel, nach dem Bild der Freiheit Gottes geschaffen zu sein, der jeden einzelnen Menschen dazu aufruft, in

gegenseitiger Unterstützung und Zusammenarbeit Gottes Reich entstehen zu lassen. Die dem entgegenstehende hier wirksame Voraussetzung „unangesehen dessen, was sie selber denken mögen“ steht ebenfalls im Widerspruch zu Rawls‘ eigener Erwartung, dass sich Religionen aus ihrer inneren Logik heraus auf die politischen Werte von Gleichheit und Freiheit beziehen können. Insgesamt wird den Gemeinschaften, die diese „Hintergrundkultur“ bilden, nicht zugetraut, über entscheidende Ressourcen zu verfügen, welche nicht auch bereits der öffentlichen Vernunft eignen.

Eine zweite Beobachtung stellt fest, dass sich die Erwartungen des betreffenden Gemeinwesens in der Erhaltung der bestehenden demokratischen Gesellschaft erschöpfen. Es gibt nichts jenseits des Ziels, ein Gleichgewicht aufrechtzuerhalten, welches die sich zueinander in Spannung befindlichen Positionen innerhalb eines demokratischen Rahmens stabilisieren. Der Philosoph Walter Schweidler macht den Unterschied zwischen dem von John Rawls vorgeschlagenem Modell und Habermas‘ jüngstem Vorschlag deutlich, die Legitimität des modernen Rechtsstaates mit dessen Engagement für das Prinzip der Menschenwürde zu begründen, was seinerseits wiederum einer gattungsethischen Grundlegung bedarf. Nach Schweidlers Analyse begreift Rawls in seinem Buch *Politischer Liberalismus* den Unterschied zwischen einer neutralen Instanz, die Weltanschauungen betrachtet, und einem ethischen Engagement mithilfe der Dichotomie zwischen „umfassenden Lehren“ und „öffentlichen Konzeptionen“ des Gerechten, durch welche sich die Bürger dem ethischen Anspruch unterwerfen, welchen die Bedingungen der Erhaltung des demokratischen Staates an sie stellen. Was Schweidler an diesem Modell ablehnt, ist die Tatsache, dass darin das letzte Ziel, für das sich die Bürger ethisch engagieren sollen, die Erhaltung und Stabilität genau jener Ordnung ist, die der Legitimation bedarf. Sein Urteil lautet: „Hier wird die Überführung von Legitimations- in Akzeptanzbedingungen zum ethischen Programm gemacht.“⁸ Die Unterscheidung zwischen der normativen Frage der Gültigkeit und der faktischen Akzeptanz ist hier erloschen. Bürger „engagieren“ sich für die Stabilität ihres Gemeinwesens, doch für nichts darüber hinaus, das den Staat rechtfertigen würde, wie etwa den Schutz der Menschenwürde. Für Habermas geschieht dies mittels praktischer Diskurse, in denen Normen für eine Politik erprobt und gerechtfertigt werden. In Rawls‘ Modell wirkt sich das Fehlen von Zielen über ein gleiches Maß an individueller Freiheit hinaus, der das staatliche Gesetz dienen soll – wie zum Beispiel gegenseitige oder wenigstens asymmetrische Anerkennung –, auf die verschiedenen Weltanschauungen aus: Sie werden zu den einzigen Trägern weiterreichender Orientierung. Doch Schweidler betont, dass eine Gefahr darin liegt, ein stärker forderndes Engagement auf Gemeinschaften besonderen Charakters zu verschieben, anstatt es dem Staat anheimzustellen. Die Strategie, Prinzipien der Würde und des Rechts des Menschen in eine weltanschauliche, insbesondere religiös aufgeladene Ecke zu verweisen, wird weder diesen Prinzipien noch der normativen Rechtfertigung des Staates gerecht. Schweidler versteht die Begründung des Letzteren folgendermaßen: „Die Reflexion über das Menschsein zwischen Norm- und Nutzenkultur

ist wesentlich eine Besinnung auf die ethischen Souveränitätsbedingungen moderner Staatlichkeit.“⁹

c) Religion aus der Perspektive öffentlicher Vernunft

Die Priorität, die Bedingungen für die Erhaltung des demokratischen Staates zu sichern, bestimmt selbst die Wahrnehmung der Weltanschauungen. Der Ausdruck „umfassende Lehren“, den Rawls geprägt hat, birgt seine eigenen Implikationen in sich. Als „Lehren“ haben sie einen kognitiven Gehalt, und als „umfassende“ bieten sie eine alles einbeziehende, totalisierende Sichtweise an. Sie müssen auf eine weitere Perspektive hin geöffnet werden. Ihre miteinander konkurrierenden Deutungen werden eher als etwas betrachtet, was es einzugrenzen gilt, und nicht so sehr als bereichernde, ja sogar in fruchtbarer Weise herausfordernde Ressourcen. Sie als „umfassend“ zu qualifizieren, erweckt den Anschein, als wären sie in sich geschlossen und daher eher spaltend als vereinigend. Man überlässt ihnen ihr Spielfeld innerhalb der Hintergrundkultur, aber man verlangt von ihnen eine Übersetzungsleistung, um die nächste Ebene zu erreichen. In der überarbeiteten Fassung des Kapitels „Die Idee der öffentlichen Vernunft“ vom Jahr 1997 wird diese zivilgesellschaftliche Ebene, die der Gesetzgebung durch die verschiedenen Parlamente und Gerichtshöfe vorgelagert ist, die „weite Auffassung von der öffentlichen politischen Kultur“ genannt. Doch hier üben die Protagonisten – Universitäten, Glaubensgemeinschaften, berufliche Vereinigungen – lediglich einen „nicht-öffentlichen Vernunftgebrauch“ aus. In der Überarbeitung von 1997 wird ein „Vorbehalt“ festgelegt, unter dem religiöse Gruppen ihre Beiträge zum öffentlichen Leben in ihrer eigenen internen Glaubenssprache formulieren können: „vorausgesetzt, dass in gebührender Zeit [...] angemessene politische Gründe vorgebracht werden“¹⁰. Habermas stellt auch die überarbeitete Fassung in Frage, und zwar im Sinne der Integrität der Gläubigen, denen diese Forderung, selbst wenn deren zeitlicher Rahmen nicht näher bestimmt wird, eine restriktive und unfaire Zugangsbedingung zum öffentlichen Raum auferlegt.

Zwischen den Befürchtungen – dass extremistische und doktrinäre Spielarten der Religion den Frieden der Demokratie stören – und den Hoffnungen – dass den Religionen die inhärente Fähigkeit eignet und sie ein eigenes Interesse daran haben, zu übersetzen, um Einfluss auf die Gestaltung der Politik zu bekommen – bleibt die Frage, ob die Dichotomie zwischen „(öffentlicher) Vernunft“ und „umfassenden Lehren“ nicht eine viel fundamentalere Verbindung zwischen beiden verdunkelt. Das zugrundeliegende Konzept der menschlichen Fähigkeit zur Vernunft wird nicht explizit gemacht. Rawls präsentiert lediglich eine Spielart davon, die auf die Erfordernisse der Stabilität eines gerechten und demokratischen Staates zurechtgestutzt ist.

2. Auf der Suche nach Verbündeten, um das Projekt der Moderne von deren Pathologien zu befreien: Religiöse Ressourcen der Motivation und Kritik (Jürgen Habermas)

Maureen
Junker-Kenny

Bevor ich den jüngsten Appell Habermas' diskutiere, dass religiöse und säkularisierte Mitbürger miteinander daran arbeiten sollen, von den Religionen herkommende Einsichten zu übersetzen, werde ich kurz einige der wichtigeren Unterschiede zu Rawls zusammenfassen, was die Aufgaben der Philosophie, die Demokratie und die Moderne betrifft, die zur neuen Aufmerksamkeit des Diskursethikers für die Religion beitragen. Für ihn ist die Moderne nicht nur durch Pluralismus und die Forderung nach gerechten Strukturen gekennzeichnet, sie ist vielmehr ein normatives Projekt, dessen Genealogie religiöse Quellen mitumfasst.¹¹

Dass Habermas die Philosophie auf eine Linie mit dem fehlbaren Status der Einzelwissenschaften gestellt hat, hat ihm die Kritik von Philosophen und Theologen eingetragen. Doch er hat differenzierte Analysen erarbeitet, so zum Beispiel zur Beziehung zwischen Theorie und Praxis und zur veränderten Stellung der Philosophie innerhalb einer wissenschaftlich geprägten Kultur. In ihrer Funktion als Übersetzerin zwischen den Expertenkulturen und der Lebenswelt kann sie strukturierte Dialoge beispielsweise zwischen den Biowissenschaften und historisch erworbenen Formen des Selbstverständnisses initiieren. Habermas' Theorie der kommunikativen Vernunft entfaltet die Praxis als kommunikatives Handeln und als Diskurs im öffentlichen Raum. Seine unzweideutige Anerkennung der Fähigkeit zur Moralität als Engagement jenseits des Eigeninteresses für das, was gut für alle ist, bildet einen Gegensatz zur Ambivalenz der zweifachen Untermauerung von Rawls' Theorie: durch einen Vertrag, der auf der vom Eigeninteresse geleiteten rationalen Wahl beruht, und durch die Betrachtung von Überzeugungen hinsichtlich der Gerechtigkeit, wie sie in der Lebenswelt existieren. Habermas betrachtet philosophische Ansätze nicht als „umfassende Lehren“, was sie alle zu partikulären Auffassungen macht, die nicht miteinander ins Gespräch treten können. Er sieht sie vielmehr als unterschiedliche Vorschläge auf einer gemeinsamen Suche nach Wahrheit an, und der Diskurs ist die Art und Weise, wie man zu einem Konsens gelangt. Die öffentliche Vernunft wird nicht von vornherein durch „politische Werte“ beschränkt, sondern soll eher von den an der Zivilgesellschaft Beteiligten herausgearbeitet und angeeignet als den demokratischen Institutionen überlassen werden. Kirchen sind ebenso wie Universitäten keine Orte „nicht-öffentlicher Vernunft“, sondern Interpretationsgemeinschaften. Sie leisten einen Beitrag zur öffentlichen Meinung und Willensbildung in „Wertekonflikten“ in pluralistischen Gesellschaften. In ihnen ist „die Argumentationslage so unübersichtlich, dass keineswegs von vornherein ausgemacht ist, welche Partei sich auf die richtigen moralischen Intuitionen berufen kann“¹². Dies eröffnet die vielversprechende Aussicht auf den öffentlichen Raum als Forum, in denen Formen des ethischen Selbstverständnisses zusammen mit moralischen Normen herausgearbeitet werden. Traditionen sollen sich darin engagieren und

voneinander lernen. Demokratische Übereinkunft ist etwas anderes als die niedrigste Ebene des liberalen Konsenses, und das Ergebnis kann auf der Grundlage einer praktischen Vernunft unterstützt werden, die allen zugänglich ist.

Von diesem normativen Verständnis der Moderne her, die vom Prinzip der Selbstbestimmung und der gegenseitigen Anerkennung geprägt ist, wird das semantische und pragmatische Potenzial der Religion als eine Ressource gegen die Pathologien einer selbstobjektivierenden und sich selbst instrumentalisierenden Kapitulation vor dem Naturalismus und dem Wirtschaftsliberalismus betrachtet. Der Höherbewertung individueller Rechte müssen „Mentalitäten der Solidarität“ entgegengesetzt werden. Habermas beharrt darauf, dass Religion nicht von vornherein irrational ist und dass die Gläubigen ein Recht auf ihre besondere Identität haben. Religiöse Einwände gegen neue Entwicklungen werden als Frühwarnsystem ernst genommen, und ihnen wird ein „aufschiebendes Veto“ zugestanden. Doch trotz dieser Hinwendung zu den Religionen nicht wegen ihres funktionalen Werts, sondern aufgrund von Inhalten, die nur sie bereitstellen können, wird eine Dichotomie zwischen ihnen und der Vernunft dadurch hergestellt, dass sie als „opak“ und „dogmatisch eingekapselt“ beschrieben werden. Ihr Status „diskuriver Exterritorialität“¹³ ist Teil des Arguments gegen Rawls’ Vorbehalt.

Wie haben Theologen auf das Plädoyer zugunsten der Integrität der Gläubigen reagiert, dessen Grundlage eine Auffassung von Religion nicht als „umfassender Lehre“, sondern als dem „Anderen“ der Vernunft ist?

II. Theologische Stellungnahmen

So sehr man der Ansicht Habermas’ von der Empfindsamkeit der Religion für gesellschaftliche Pathologien Wertschätzung entgegengebracht hat, so wenig überzeugend fanden Theologen seine Verteidigung des Rechtes der Gläubigen, nicht „in gebührender Zeit“ zu übersetzen. Es ist nichts von außen Aufgezwungenes, sondern das innere Bestreben des Glaubens selbst, an das Licht der Vernunft Anschluss zu finden, mit dem begabt die Menschen geschaffen wurden. Interpretation, Rechtfertigung und Übersetzung in neue Bereiche begleiten das Glaubenszeugnis als eine fortwährende Aufgabe. Die Identität dieses Glaubens ist keine Angelegenheit eines schlichten Bekenntnisses, sondern des Bemühens um Argumente und der Diskussion. Knut Wenzel betont, dass „die ‚Identität‘ dieser religiösen Überlieferungen gewissermaßen nicht von dem anhaltenden Streit um die adäquate Formulierung dieser Identität abstrahiert werden kann“¹⁴.

Anstatt Fideisten und Integralisten zu bestärken, sollten lieber die Errungenschaften der Theologie, sich auf die autonome Vernunft einzulassen, weiter entwickelt werden. Gesche Linde betont, dass „Übersetzung seit jeher die genuine Arbeit der Theologie gewesen [ist ...]. Das lässt – wer hätte das gedacht – die Theologie gewissermaßen zur Avantgarde der von Habermas entworfenen postsäkularen Gesellschaft werden.“¹⁵

Im Lichte dieses Erbes eines Glaubens, der sein eigenes Verständnis durch eine

philosophisch vermittelte Theologie sucht, wurden gegenüber den Vorschlägen Habermas' zwei kritische Beobachtungen gemacht. Eine betrifft die Diskrepanz zwischen der Aufgabe und den spezifischen Eigenschaften, die der Religion zugeschrieben werden, nämlich übersetzbare zu sein, obwohl sie opak ist.¹⁶ Die andere bezieht sich darauf, dass er der Theologie für die Aufgabe der Rechtfertigung von Religion nicht die ausreichenden Mittel zugesteht, was im Zeitalter der erneuten naturalistischen Kritik der Religion kein geringes Problem darstellt. Seine Beschränkung der Philosophie auf „postmetaphysisches Denken“ erfuhr ebenso viel philosophische wie theologische Kritik.¹⁷ Dessen Grenzen verhindern Untersuchungen des gemeinsamen genealogischen Ursprungs von Religion und Vernunft und die Entfaltung eines philosophischen Gottesbegriffs. Von dieser Basis aus könnte die Frage, die sowohl Rawls als auch Habermas unbeantwortet lässt, durch eine transzendentale anthropologische Analyse dessen in Angriff genommen werden, auf welcher Grundlage Religion und (öffentliche) Vernunft für gegenseitige Übersetzung offen sind.

Die Anforderungen der Vernunft bewahren die Religion (ebenso wie die Wissenschaft) davor, in den Fundamentalismus abzugleiten. In den vergangenen Jahrzehnten hat Habermas gegen das Wiederaufleben Nietzsches und des Naturalismus sowie die Erneuerung konventionalistischer Ansätze in der Ethik und einen am Status quo orientierten Liberalismus für eine „nicht-defätistische Vernunft“ plädiert und sich für die kommunikative Vernunft als den Standard der Kritik stark gemacht. Die Theologie und die Ethik haben auch seinen Bemühungen ihre Chance zu verdanken, sich auf das Paradigma der freien und selbstbestimmten Anerkennung zu berufen, um die christliche Heilsbotschaft zu vermitteln. Diese Botschaft ist nicht opak, doch sie unterscheidet sich insofern von der menschlichen Vernunft, als sie als eine Wahrheit gegeben ist, die rekonstruiert, jedoch nicht von der Vernunft selbst erzeugt werden kann. Aufgrund ihres Ursprungs in Gottes Selbstoffenbarung bleibt sie ein Angebot, für das die Vernunft empfänglich sein kann. Die christliche öffentliche Theologie wird nicht so sehr betonen, wie sperrig dieses Erbe sich dem zeitgenössischen Denken darbietet, sondern es rechtfertigen und übersetzen, indem sie den einladenden Charakter einer Heilsbotschaft darlegt, in der die prinzipielle Autonomie der *imago Dei* vorausgesetzt und respektiert wird.

¹ John Rawls, *Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft*, in: ders., *Das Recht der Völker*, Berlin 2002, 254 (Fußnote 55). „Zeugnisgeben“ behandelt er als religiösen „prinzipiellen Dissens“ (aaO., 255, Fußnote 57).

² Ebd., 165.

³ Herta Nagl-Docekal, *Moral und Religion aus der Optik der heutigen rechtsphilosophischen Debatte*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (2008), 843–855, hier 849, Fußnote 36.

⁴ Herta Nagl-Docekal, „*Many Forms of Nonpublic Reason“? Religious Diversity in Liberal Democracies*“, in: H. Lenk (Hg.), *Comparative and Intercultural Philosophy*, Berlin/Münster 2009, 79–92, im Folgenden 91: „Leider finden wir bei Rawls keine konsistente theoretische Basis für diese Ansichten. Zunächst sind wir mit einem Widerspruch konfrontiert [...] Rawls beschreibt die Religion zunächst als von einem besonderen Modus der Vernunft geformt und legt damit

nahe, dass folglich unterschiedliche religiöse Überzeugungen zwangsläufig unfähig sind, einander zu verstehen. Diese Ansicht ist m.E. kaum mit der Annahme eines ‚übergreifenden Konsenses‘ zu vereinbaren. Doch lassen wir diesen Widerspruch für einen Augenblick beiseite. Wir stehen dann immer noch vor einer offenen Frage: Wie könnte diese angenommene Überschneidung erklärt werden? Es ist unwahrscheinlich, dass der Konsens purem Zufall zuzuschreiben wäre - insbesondere, da Rawls behauptet, dass die unterschiedlichen Religionen in ihrer Überschneidung mit anderen nicht voneinander abweichen, sondern alle hinsichtlich desselben Begriffs von ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘ übereinstimmen. Rawls stützt sich offensichtlich auf ein Verständnis von Religion, das voraussetzt, dass verschiedene Lehren gemeinsame Grundüberzeugungen teilen. Es gelingt ihm jedoch nicht, diese Konzeption explizit zu definieren.⁵

⁵ Vgl. Jürgen Habermas, *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in: ders., Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt am Main 1996, 65-94.

⁶ Rawls, *Die Idee*, aaO., 188.

⁷ Ebd.

⁸ Walter Schweidler, *Biopolitik und Bioethik. Über Menschenwürde als ethisches Prinzip des modernen Rechtsstaates* in: Information Philosophie 36 (2008/2), 18-25, hier 24.

⁹ Ebd., 25.

¹⁰ Rawls, *Die Idee*, aaO., 189.

¹¹ Ich habe die Rezeption seines Projektes und die Kritik daran vonseiten der kontinentalen Philosophie und Theologie behandelt in: *Habermas and Theology*, London/New York 2011.

¹² Jürgen Habermas, *Die Revitalisierung der Weltreligionen - Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?*, in: ders., Kritik der Vernunft (Studienausgabe, Bd. 5), Frankfurt am Main 2009, 387-407, hier 393.

¹³ Vgl. Jürgen Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit*, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt am Main 2005, 119-154, hier 135.

¹⁴ Knut Wenzel, *Gott in der Moderne*, in: ders./Thomas Schmidt (Hg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg i. Br. 2009, 347-376, hier 355. Er zieht die Schlussfolgerung: „Was das angeht, sind diskursoffene Artikulationen einer jeweiligen religiösen Überzeugungstradition womöglich näher an deren Identitätskern als solche Spielarten derselben Überlieferung, die für sich diskursive Exterritorialität beanspruchen.“ (ebd.)

¹⁵ Gesche Linde, „*Religiös*“ oder „*säkular*“?, in: Wenzel/Schmidt, *Moderne Religion?*, aaO., 198.

¹⁶ Neben Nagl-Docekal arbeitet Thomas Schmidt diese begriffliche Spannung heraus: Thomas Schmidt, *Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft*, in: Wenzel/Schmidt, *Moderne Religion?*, aaO., 10-32; bes. 25-26.

¹⁷ Dieter Henrich, *Was ist Metaphysik - was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas*, in: ders., Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit, Frankfurt am Main 1987, 11-43. Eine theologische Kritik bietet Saskia Wendel, *Die religiöse Selbst- und Weltdeutung des bewussten Daseins und ihre Bedeutung für eine „moderne Religion“*. Was der „Postmetaphysiker“ Habermas über Religion nicht zu denken wagt, in: Wenzel/Schmidt, *Moderne Religion?*, aaO., 225-265.

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

Ein neuer Studiengang zum Erwerb des M. Phil. in interkultureller Theologie und interreligiösen Studien der „Irish School of Ecumenics“ am Trinity College Dublin

Andrew Pierce

Die hermeneutischen Voraussetzungen, die im Hintergrund des Übergangs *von* einer Aktivität *zu* einer anderen wirksam sind, bedürfen einer strengen Prüfung und einer sorgsamen Analyse. Impliziert die Beurteilung eine radikale Diskontinuität zwischen - im hier thematisierten Fall - den Anliegen der Weltmission einerseits und jenen des interreligiösen Zeugnisses andererseits? Oder signalisiert sie eine größere Kontinuität zwischen diesen beiden, wobei sie vielleicht die letztgenannte Aktivität im Blick auf die im Lauf der Zeit geschehene Entwicklung der erstgenannten interpretieren könnte? Diese Fragen, die provoziert sind vom Thema des vorliegenden Heftes von CONCILIUM, standen auch im Mittelpunkt der neuesten Überlegungen an der Irish School of Ecumenics (ISE) im Trinity College in Dublin, Überlegungen, die einen Teil ihrer Bemühungen ausmachten, das an sich schon interdisziplinär angelegte Feld der Ökumenik neu in den Blick zu nehmen und die dort anstehenden Aufgaben zu artikulieren. Wie sollten Wissenschaftler hundert Jahre nach der Weltmissionskonferenz von Edinburgh und fünfzig Jahre nach der Gründung der ISE in Forschung und Lehre in einem Arbeitsfeld tätig werden, dessen Beschaffenheit bestimmt ist von solch umstrittenen Themen wie u.a. Mission, Dialog, Moderne, Ökumenismus, Theologie, Religion, Pluralismus, Zeugnis, Postkolonialismus und Postmoderne?¹ Dies ist immerhin die Aufgabe der Ökumenik, die von John D'Arcy May und Linda Hogan als eine wesentlich interkulturelle, interreligiöse und öffentliche Aktivität interpretiert wird. Daher richtet sich der Studiengang zur Erlangung des von der ISE neu geschaffenen akademischen Grades eines M. Phil. (Master of Philosophy) ausdrücklich auf das Arbeitsfeld der interkulturellen Theologie und der interreligiösen Studien. Wie bei den im Titel dieses Heftes angesprochenen Themen, so gibt es auch aufgrund des Übergangs *von* der Ökumenik *hin zu* interkultureller Theologie und interreligiösen Studien Fragen nach der Beziehung von

Kontinuität und Diskontinuität. Eine Weise, wie diese Veränderung interpretiert werden kann, bezieht sich auf das Symbol der *Ökumene*, der ganzen bewohnten Erde, von woher das Wort Ökumenik abgeleitet ist. Wer aber spricht glaubhaft im Namen dieser bewohnten Erde? Sind es die, welche die Macht des Benennens und Kartographierens haben? Oder sind es die anderen, die sich benannt und in Randlagen hinein kartographiert finden? Die Akzentverschiebungen zwischen den zur Vorbereitung der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh einerseits und den zur Konferenz von CONCILIUM in Dublin 2010 andererseits verfassten Papieren zeigen den Umfang von hermeneutischem Verdacht und Suchbewegungen, mit der die Aufgabenstellung der Ökumenik konfrontiert ist.² Die neun Bände der für die Konferenz von Edinburgh produzierten Abhandlungen gehen von der Vorstellung aus, dass den europäischen und nordamerikanischen protestantischen und anglikanischen Missionaren eine ausdrückliche kulturelle Überlegenheit zukomme. Die außerordentliche Sachkenntnis und Energie, mit der Joseph Oldham und seine Kollegen ihren missiologischen Rechenschaftsbericht zur zeitgenössischen Weltlage entwarfen, verdienen Aufmerksamkeit und Respekt; die missiologischen Einsichten aber befinden sich in einer unangenehm wirkenden Nachbarschaft zu unmissverständlich paternalistischen Einstellungen gegenüber Kulturen außerhalb von Europa und Nordamerika, die oftmals in einer verblüffend militaristischen Sprache zum Ausdruck kommen.³ Interkultureller Austausch steht nicht auf der Tagesordnung; wenn von neuen Einsichten die Rede ist, so werden sie nur als Bewegungen erwartet, die sich auf einer Einbahnstraße vollziehen. Und dennoch haben wir es immerzu mit interkulturellen Wechselwirkungen zu tun gehabt, so wenig die „Macher der kulturellen Weltkarte“ sie auch vorausgesehen haben oder so wenig sie ihnen auch willkommen waren. Und damit hat es auch immer die unzähligen Formulierungen gegeben, mit denen wir die Flüsse von interkulturellem und interreligiösem Austausch zu benennen und zu kontrollieren suchen. Wie alle Übersetzungskünste, so ist auch dieser Austausch reich an semantischer und politischer Bedeutung, wie John D'Arcy May es mit dem Ausspruch eines Kollegen in Papua Neuguinea illustriert: „Das beste Zeichen von Inkulturation ist, wenn Missionare es nicht mögen.“⁴ Die Neuinterpretation der Ökumenik als eines Feldes interkultureller Theologie und interreligiöser Studien bietet uns die Möglichkeit, die komplexe Wirklichkeit vielgestaltiger christlicher Identitäten anzuerkennen, die sich nicht nur untereinander im Dialog befinden, sondern in zunehmendem Maße auch im Dialog mit sich selbst. Die Anerkennung der innerchristlichen Pluralität verstärkt auch die Einsicht in die Notwendigkeit, sich dem Studium der Religionen zuzuwenden - im Fall der Irish School of Ecumenics des Buddhismus, des Judentums, des Hinduismus und des Islams -, nicht insofern diese monistisch konstruierte Einheiten für sich wären, sondern insofern sie in sich vielförmig sind und auch durch ihre wechselseitigen Beziehungen umgestaltet werden. Überdies ist keine Religion bloß durch ihre lehrhafte oder ethische Tradition geformt, sondern auch durch den kulturellen, gesellschaftlichen, politischen usw. Kontext, in dem sie lebt, sodass sie die Wissenschaftler zwingt, sich interaktiv und

schöpferisch mit außertheologischer Reflexion über religiöse Identität zu befas- sen und so voranzugehen in Richtung einer öffentlich vermittelten Theologie. Die Tradition der Irish School of Ecumenics wird darum dahingehend interpretiert, dass sie vier verschiedene – aber untereinander verbundene – wissenschaftliche Bereiche integriert: christliche ökumenische Theologie, die den traditionellen Interessen der Theologie der *Faith-and-Order*-Richtung der ökumenischen Bewe- gung neue Aufmerksamkeit schenkt; Religionen und Ethiken in einer pluralisti- schen Welt, wobei die Tradition von *Life and Work* in den größeren Rahmen einer entschiedener pluralistischen Sicht eingepasst wird; weltweites Christentum und interkulturelle Theologie, wobei die Diskussion über christliche Identität veran- kert werden sollte in den Diskursen der Erforschung des „Weltchristentums“ und der interkulturellen Begegnungen; schließlich vergleichende Theologie und interreligiöse Studien, die sich auf die neuen Strömungen vergleichender Theolo- gien stützen sollten. Im Übergang von 1910 bis 2010 ist eine kritische und selbstkritische christliche Theologie vor die Herausforderung gestellt worden, die Spannung zu erkennen zwischen den Schwächen ihrer eurozentrischen jüngsten Vergangenheit und der Notwendigkeit, Theologie in einem planetarischen Zeital- ter zu betreiben, und praktische Konsequenzen daraus zu ziehen.⁵ Die Selbstver- pflichtung, Ökumenik als eine interkulturelle, interreligiöse und weltbezogene Theologie zu betreiben, eröffnet eine Möglichkeit, die Erfahrung dieser Spannung in einen schöpferischen Akt theologischer Trauerarbeit umzuwandeln.⁶ So bietet diese facettenreiche theologische Bemühung eine Alternative zu dem melancholi- schen Unbehagen von Missionaren gegenüber einer inkulturierten religiösen Identität. Dies ist eine ehrgeizige und anspruchsvolle Alternative; weil wir aber gesehen haben, was geschieht, wenn eine ökumenische Vision sich unter Wert verkauft und sich mit ein wenig mehr „Christenheit“ als geschlosse- nem System zufrieden gibt, dann ist diese Alternative umso zwingender und attraktiver.

Dr. Andrew Pierce unterrichtet Ökumene an der Irish School of Ecumenics am Trinity College Dublin, wo er außerdem die Master-Programme in Interkultureller Theologie und Interreligiösen Studien koordiniert. Seine Forschungen richten sich gegenwärtig auf historisch- theologische Fragen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, insbesondere auf die Beziehungsdynamik zwischen Ökumene, Modernismus und Anti-Modernismus. Veröffentlichungen in Zeitschriften und Sammelbänden. Er ist Berater der International Anglican Standing Commission on Unity, Faith and Order (IASCUFO) und Präsident der Societas Oecumenica, der europäischen Vereinigung für ökumenische Forschung. Anschrift: Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin, Bea House – Milltown Park, Dublin 6, Irland. E-Mail: piercean@tcd.ie.

¹ Siehe Michael Hurley (Hg.), *The Irish School of Ecumenics (1970-2007)*, Dublin 2008.

² *World Missionary Conference, 1910: To Consider Missionary Problems in Relation to the Non-Christian World*, 9 Bände, Edinburgh/London 1910, New York/Chicago/Toronto 1910.

³ Dies wird gut illustriert, wenn man einen damals verfassten Bericht über die Konferenz von Edinburgh vergleicht mit einer hundert Jahre später erschienenen Auswertung: Man vergleiche z.B. William H. T. Gairdner, *Edinburgh 1910: An Account and Interpretation of the World Missionary Conference*, Edinburgh/London 1910, mit dem Buch von Brian Stanley, *The World*

⁴ John D'Arcy May, *Visible Unity and Realised Catholicity*, in: *Swedish Missiological Trends* 92 (2004/1), 55–61, hier 55.

⁵ Eine Formulierung, die ich Bruce O. Boston entlehnt habe: *Doing Theology in a Planetary Age*, in: Nantawan Boonprasat Lewis (Hg.), *Revolution of Spirit: Ecumenical Theology in Global Context: Essays in Honor of Richard Shaull*, Grand Rapids/Cambridge 1998, 231–245.

⁶ Zur Bedeutung einer theologischen Selbstverpflichtung in Verbindung mit S. Freuds Unterscheidung von Trauer und Melancholie s. William B. Pearson u.a. (Hg.), *Mourning Religion. Studies in Religion and Culture*, Charlottesville/London 2008.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

102

„Dialog, nicht Proselytenmacherei“

Hans Hermann Henrix: *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Regensburg/Kevelaer: Pustet/Topos plus, 2. ergänzte Auflage 2008, 239 S., € 10,90

Hans Hermann Henrix: *Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie*, Berlin/Aachen: Institut Kirche und Judentum/Einhard-Verlag 2005, 262 S., € 15,00

Die Konzilserklärung *Nostra Aetate* nennt als ersten Grund für den Austausch zwischen den Religionen die soziologische Tatsache, dass „sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren“ (NA 1), also das, was heute unter dem Stichwort der Globalisierung verhandelt wird. Die einfache Tatsache des Zusammenlebens und das Ziel eines guten, friedvollen Miteinanders sind Anlass genug für Gespräch und Zusammenarbeit von Menschen unterschiedlichen Glaubens. *Nostra Aetate* nennt darüber hinaus aber auch anthropologische (alle suchen nach Antworten auf die Rätsel des Daseins) und vor allem theologische Gründe: Alle Völker und Menschen haben in Gott ihren gemeinsamen Ursprung und in ihm auch „ein und dasselbe letzte Ziel“; Gottes Güte und Heilsratschlüsse „erstrecken sich auf alle Menschen“ (NA 1), ihre Religionen enthalten Wahres und Heiliges, das nicht abzulehnen ist, und wenn auch manche Lehren von denen der katholischen Kirche abweichen, ließen sie „doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen [...], die alle Menschen erleuchtet“ (NA 2).

Was das „Band“ angeht, das die Kirche speziell mit dem Judentum verbindet, findet das Konzil noch deutlich über das bisher Zitierte hinausgehende Worte: Die

Verbundenheit mit dem „Stamme Abrahams“ röhrt an das „Geheimnis der Kirche“ selbst; die Anfänge des christlichen Glaubens finden sich bereits „bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten“, und so kann durchaus von einer Verwandtschaft gesprochen werden, derzufolge sich „alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach“ verstehen dürfen (NA 4).

Insofern handelt es sich beim christlich-jüdischen Verhältnis durchaus um einen Sonderfall, der nicht einfach mit den christlichen Beziehungen zu anderen Religionen parallelisiert werden kann. Israel und der Bund Gottes mit Israel sind tief ins Innerste des christlichen Glaubens eingeschrieben, und zwar nicht als ein historisches Abstammungsverhältnis, wonach die eine Religion aus der anderen hervorging und die andere hinter sich lassen könnte, sondern in bleibender Gleichzeitigkeit, wonach die Kirche ihr Geheimnis aus den Augen verliert oder zerstört, sooft sie sich gegen Israel und das Judentum positioniert. Zugleich heißt das, dass dieses „besondere Verhältnis“ keinesfalls nur für Engagierte in christlich-jüdischen Gesprächen Bedeutung hätte; es gehört ins christliche Selbstverständnis hinein und zum Verstehen der christlichen Botschaft unabdingbar hinzu, und es könnte deshalb auch paradigmatische Tragweite für das Gespräch mit anderen Religionen entfalten.

Wie kaum ein anderer setzt sich Hans Hermann Henrix, katholischer Theologe und Direktor a.D. der Bischöflichen Akademie Aachen, seit Jahrzehnten mit den Implikationen des christlich-jüdischen Verhältnisses auseinander. Er tut dies mit einer Präzision und Konsequenz, die ihresgleichen sucht, wie sich leicht an zwei seiner jüngeren Veröffentlichungen feststellen lässt.

In der Monographie *Judentum und Christentum* unternimmt Henrix eine Bestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum, und er tut dies nicht aus der distanzierten Perspektive etwa eines Religionshistorikers, sondern als Christ, der weiß, „dass mit diesem Verhältnis eine Grundkomponente christlicher Identität angesprochen ist, die nicht ins Belieben gestellt ist, sondern deren Aufhellung und Klärung eine Notwendigkeit für ein bewusst gelebtes Christenleben bedeutet“ (13). Dabei geht es also nicht – wie der christlich-jüdische Dialog oft missverstanden wird – um eine Auflistung freundlicher Gedanken, die Christen und Juden vor dem Hintergrund einer Geschichte der Verachtung und Gewalt miteinander teilen können, die aber für das eigene Selbstverständnis konsequenzlos bleiben. Es geht Henrix vielmehr um eine intensive theologische Reflexion über die besondere Natur der „Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft“ (Franz Rosenzweig) zwischen Juden und Christen, die ihn – nach einem geschichtlichen Abriss – unmittelbar hineinführt in Fragen der Bundestheologie, des Heilsverständnisses und der Menschwerdung des Sohnes Gottes.

Der Bund mit Gott, ein biblisches Motiv von höchstem Gewicht und zugleich Dreh- und Angelpunkt der theologischen Würde des Volkes Israel, erweist sich hierbei als zentraler Prüfstein für alle christliche Theologie seit *Nostra Aetate*. Bis in die Gegenwart fristet die Bundestheologie dort ein Kümmerdasein, wie Henrix anhand einer Durchsicht wichtiger Werke der letzten Jahrzehnte zeigen kann, und wo wenigstens das Stichwort vom „nie gekündigten Bund Gottes mit Israel“

fällt, kommt es meist nur zu Bekenntnissen der Verbundenheit mit Israel, aber kaum zu den entsprechenden ekklesiologischen, soteriologischen und christologischen Reflexionen. Es war Johannes Paul II., der der Schultheologie hier weit vorausilte und in zahlreichen Statements Konturen einer kirchlichen Israellehre skizzierte, worin er in Anlehnung an Röm 9-11 von Israel als dem „Volk des Bundes“ sprach und die Juden als „unsere bevorzugten Brüder“ bezeichnete. So war es dieser Papst, dem es gelang, die heilsgeschichtliche Situation mit Bezug auf die Tradition zu deuten, aber deren Engführungen zu überwinden: Kirche und jüdisches Volk sind gleichermaßen, so fasst es Henrix zusammen, „unterwegs vor Gott. Beide stehen im Bund. Sie haben auf unterschiedliche Weise Anteil an diesem Bund. Die Bundeswirklichkeit umgreift beide. Das macht das Wesen der ‚Ökumene‘ aus, in der sie verbunden sind. Gott will offenbar diese Situation des Gegenübers von Kirche und jüdischem Volk, die von der Teilnahme an der Bundeswirklichkeit umgriffen wird“ (107). Das ist, wahlgemerkt, eine *christliche* Verhältnisbestimmung, eine Revision alter Dichotomien und Feindschaftserklärungen. Übereinstimmung mit dem jüdischen Bundesverständnis bringt sie indes nicht. Es geht um die Ermöglichung von Nähe, hält Henrix fest, nicht um die Herstellung von Einheit, die keine Unterschiede mehr kennt: „Kirchliche Bundesgewissheit hat ihre Bewährungsprobe darin, dass sie auch im Blick auf jüdische Zurückweisung des kirchlichen Bundesverständnisses daran festhält: Der Bund Gottes mit Israel ist ungekündigt.“ (109)

Ist aber der Bund mit Israel ungekündigt, dann kann das Axiom „Außerhalb der Kirche kein Heil“ letztlich keine Gültigkeit mehr beanspruchen. Henrix macht sich die Auseinandersetzung damit nicht leicht; als einem katholischen Denker liegt es ihm fern, die Tradition hemdsärmelig einfach hinwegzuwischen. Wissend um die fatalen Auswirkungen des altkirchlichen Satzes, sucht er nach echten theologischen Perspektiven, um hier voranzukommen. Dass das Judentum außerhalb der Kirche stehe, sei vielleicht auf einer phänomenologischen Ebene zutreffend, aber darum noch keineswegs die ganze - theologische - Wahrheit. Festzustellen ist ja, dass vieles aus dem Judentum in den Raum der Kirche hineingenommen wurde und ihren Glauben prägt, dementsprechend kann aber auch umgekehrt mit dem jüdischen Philosophen Michael Wyschogrod gesagt werden, dass die Kirche „in den Umkreis von Israels Glauben hineingekommen“ sei, eine Sicht, wie sie auch in dem Pauluswort Ausdruck findet: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich!“ (Röm 11,28) Das führt Henrix zu der Frage: „Steht die Kirche wirklich außerhalb des Judentums?“ (115) Und damit kehrt sich die Perspektive um: So kann formuliert werden, dass „Christen in eine Beziehung zum Gott Israels gekommen sind“ (119) und dass die Heilsusage Gottes gegenüber Israel an dessen Treue zu seinem Bund geknüpft ist. In der Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“ in der Fassung des Missale Romanum vom 26. März 1970 wird aus dieser Umkehrung eine „theologische Weltenwende“, wenn für das jüdische Volk gebetet wird: „Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt.“ Henrix kommentiert: „Es heißt nicht einfach: ‚dass es zur Erlösung gelangt‘. Nein, das jüdische Volk hat schon teil an der Erlösung; es braucht nur

noch zu deren Fülle zu gelangen – wie auch die Kirche.“ (125) Vor dem Hintergrund einer kirchlichen Tradition, in der ganz anderes zu hören war, mögen solche Sätze gewagt klingen, aber im Grunde werden hier in aller Nüchternheit biblisch gut bezeugte Zuordnungen geklärt und Verhältnisse vom Kopf auf die Füße gestellt. Heil fließt nicht aus der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche, sondern zum Gott Israels, dem Gott der Gerechtigkeit und des Exodus. Juden gehören diesem Gott als Teil des Volkes Israel zu, Christen realisieren diese Zugehörigkeit „per Christum“. Und das sind nicht allein Gedanken, die ein gedeihliches Verhältnis zwischen Kirche und Judentum befördern helfen; sie tragen auch zu einer Klärung des kirchlichen Selbstverständnisses und damit aller Beziehungen der Kirche zur übrigen Welt bei.

Folgt man dieser Neuinterpretation, stellen sich natürlich sofort weitere Fragen, allen voran die nach der Bedeutung der Inkarnation und des Christusereignisses. Diesen gewiss schwierigsten Fragen für das christlich-jüdische Verhältnis geht Henrix ebenso unerschrocken nach wie allem Vorigen, und gerade aus dem aufrichtigen Ernstnehmen der jüdischen Kritik an der Vorstellung der Menschwerdung gewinnt er ein tieferes Verständnis des Inkarnationsglaubens, der nicht zwingend gegen jüdische Anschauungen konturiert werden muss, sondern sich sogar auf verwandte Überlegungen im Judentum beziehen kann.

Der Platz reicht hier nicht aus, um diesen Argumentationsgang zu skizzieren; festzuhalten bleibt, dass Henrix seine Gedanken auf faszinierende Weise ganz aus dem Dialog mit jüdischen und christlichen Denkern entwickelt. Das hat nirgendwo den Geschmack von „Besitzverzicht“; Henrix argumentiert als selbstbewusster Christ, der nur eines nicht mehr dulden möchte: das Gift der Verachtung und der Überheblichkeit gegenüber dem Judentum in Kirche und Theologie. Wer seinen Darlegungen folgt, findet sich am Ende bereichert von zahlreichen Einsichten über das jüdische Denken und – das mag am meisten überraschen – auch über den christlichen Glauben.

In *Judentum und Christentum* gelingt Henrix das Kunststück, exakt und differenziert zu informieren und dabei immer auch für interessierte Nichtfachleute verständlich zu bleiben. Es ist ein Buch, das für die wissenschaftliche Diskussion so wertvoll ist wie für Gemeindekreise. Weiter ins Detail gehende Einzelstudien bietet indessen *Gottes Ja zu Israel*, das Aufsätze Henrix' aus mehr als 25 Jahren versammelt, Zeugnisse seines unermüdlichen Bemühens um „Verständigung und Einheit in der Wahrheit“. Hier begegnen wir u.a. dem frühen, aber noch nicht überholten Plädoyer, den christlich-jüdischen Dialog als integralen Bestandteil der ökumenischen Theologie begreifen zu lernen (in dem programmatischen Text „Ökumene aus Juden und Christen“); wir finden seine akribische, aber nichtsdestoweniger entschiedene Befassung mit Geschichte und Theologie der Judenmission unter dem Titel „Dialog, nicht Proselytenmacherei“, wir treffen auf Verortungen des Dialogs von Juden und Christen in einer Zeit nach der Schoa, auf erstaunliche, in die Tiefe gehende christologische Studien und hörende, gelegentlich auch widersprechende Auseinandersetzungen mit entscheidenden Gewährsleuten wie Franz Rosenzweig, Hans Jonas und Emmanuel Levinas.

Eine beiläufige Bemerkung Henrix' aus dem Jahr 1978, wonach der christlich-jüdische Dialog „noch weithin in die Vorhöfe oder Seitenhallen des etablierten Theologiebetriebes verbannt ist“ (20), ist leider, bis auf einzelne engagierte Ausnahmen, noch immer aktuell; nicht nur die Kenntnisnahme jüdischen Denkens ist marginal geblieben, auch der Name Henrix taucht in neueren dogmatischen Werken allzu selten auf. Dabei ist die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gegenüber für christliche Theologen beileibe kein Liebhaberthema, nichts dem Christentum Äußerliches, sondern etwas, das zum „Geheimnis der Kirche“ hinführen kann. Dergleichen lässt die christliche Theologie nur zum eigenen Schaden außer Acht, wie man etwa an den bisweilen hitzig geführten Inkulturationsdebatten der letzten Jahre sehen kann: Wo man um des Respekts indigener Adressaten willen das Christentum nicht nur seiner europäischen Gewandung, sondern auch gleich seines jüdischen Inneren entkleidete, fabrizierte man oft genug eine abstrakte Heilslehre zur Adaption an indigene Kulturen, die letztlich keinen Deut weniger repressiv war als der Christus der Kolonialherren. Womöglich wird man auch in diesem, strukturell anders gelagertem Zusammenhang einmal rufen müssen: Dialog, nicht Proselytenmacherei! Denn wer sich auf einen Dialog einlässt, muss erzählen können, wo er oder sie herkommt, was er oder sie mit einem jüdischen Handwerker des 1. Jahrhunderts und mit dessen Gott zu schaffen hat. Nur wer die biblischen Kontexte und Konfliktlagen miterzählen kann, anstatt sie als „zufällige Geschichtswahrheiten“ zurückzulassen, wird auch Menschen aus anderen Kulturen mit Respekt für deren eigene Geschichten begegnen können.

Norbert Reck

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

WISSENSCHAFTLICHES KOMITEE

Gregory Baum, Montreal/QC., Kanada

José Oscar Beozzo, São Paulo/SP, Brasilien

Wim Beuken, Louvain, Belgien

Leonardo Boff, Petrópolis, Brasilien

John Coleman, Los Angeles/CA, USA

Christian Duquoc, Lyon, Frankreich

Virgil Elizondo, San Antonio/TX, USA

Sean Freyne, Dublin, Irland

Claude Geffré, Paris, Frankreich

Norbert Greinacher, Tübingen, Deutschland

Gustavo Gutiérrez, Lima, Peru

Hermann Häring, Tübingen, Deutschland

Werner G. Jeanrond, Glasgow, Großbritannien

Jean-Pierre Jossua, Paris, Frankreich

Maureen Junker-Kenny, Dublin, Irland

François Kabasele Lumbala, Kinshasa,

Dem. Rep. Kongo

Nicholas Lash, Cambridge, Großbritannien

Mary-John Mananzan, Manila, Philippinen

Alberto Melloni, Reggio Emilia, Italien

Norbert Mette, Münster, Deutschland

Dietmar Mieth, Tübingen, Deutschland

Jürgen Moltmann, Tübingen, Deutschland

Teresa Okure, Port Harcourt, Nigeria

Aloysius Pieris, Kelaniya/Colombo, Sri Lanka

David Power, Washington/D.C., USA

Giuseppe Ruggieri, Catania, Italien

Paul Schotsmans, Louvain, Belgien

Mary Shawn Copeland, Milwaukee/WN., USA

Janet Martin Soskice, Cambridge,

Großbritannien

Elsa Tamez, San José, Costa Rica

Christoph Theobald, Paris, Frankreich

Miklós Tomka, Budapest, Ungarn

David Tracy, Chicago/III., USA

Marciano Vidal, Madrid, Spanien

Ellen van Wolde, Tilburg, Niederlande

Demokratie ist, der nur eines nicht mehr dulden möchte: das Gift der Verschlung und der Überschließlichkeit gegenüber dem Judentum in Kirche und Theologie. Wer seinem Kultus nicht auf die Zähne fällt, ist zumindest sehr aufmerksam und hat Einsichten über das jüdische Denken und – das muss am meisten überraschen – auch über den christlichen Glauben.

In *Judentum und Christentum* gelingt Heuer das Kunststück, exakt und differenziert zu informieren und dabei immer auch für interessierte Nichtjude zu verständlich zu bleiben. Es ist ein Buch, das für die wissenschaftliche Diskussion so wertvoll ist wie für Gemeindekreise. Weiter ins Detail gehende Einzelstudien bietet indessen *Gottes Ja zu Israel*, das Aufsätze Heuers aus mehr als 25 Jahren verstreut, Zeugnisse seines unermüdlichen Bemühens um „Verständigung und Einheit in der Wahrheit“. Hier begreift er auf dem frühen, aber noch nicht theologischen Pädagog, dass christlich-jüdischer Dialog als integrativer Bestandteil der ökumenischen Theologie begreifen zu lassen. In dem programmatischen Text „Glaubens aus Judent und Christum“ (1986) wir findet seine akribische, aber nichts entwederiger eingeschlossene Befassung mit Geschichte und Theologie der Juden zusammen unter dem Titel „Dialog, nicht Erwogenen“ (1990). Wir treffen auf Verortungen des Dialogs von Juden und Christen in einer Zeit nach der Schrift, auf erstaunliche, in die Tiefe gehende christologische Studien und hörende, gelegentlich auch widersprechende Auseinandersetzungen mit entscheidenden Gewährleuten wie Franz Rosenzweig, Hans Jonas und Emmanuel Levinas.

Zu diesem Heft

Christsein

Silvia Scatena, Andrés Torres Queiruga, Luiz Carlos Susin und Felix Wilfred

Die Idee für dieses Heft wurde u.a. geboren aus dem Eindruck der Herausgeber, dass wir bisweilen Zeugen einer übermäßigen Spezialisierung des theologischen Diskurses werden, welche Gefahr läuft, das aus dem Blick zu verlieren, was Timothy Radcliffe vor einigen Jahren sehr eindringlich den „Brennpunkt“ des Christentums genannt hatte. Aus dieser Sicht haben wir uns gefragt, ob es nicht angebracht sei, in CONCILIUM zu einem breiten und möglichst umfassenden Austausch einzuladen über den letzten Sinn des Christseins, oder mit anderen Worten: über die Bedeutung, die Tragweite und die Implikationen des spezifisch und unterscheidend Christlichen – für das persönliche, aber auch für das gemeinschaftliche und kirchliche Leben. Dieses Unterscheidende ist selbstverständlich nicht zu verstehen in dem Sinne, dass man sich auf seine Identität zurückziehen oder andere ausschließen sollte, sondern vielmehr im Sinne des *Briefes an Diognet*, eines Offenheit ausstrahlenden Briefes, der geschrieben wurde in einer Zeit, in der die Christen immer wieder bekämpft und bisweilen blutig verfolgt wurden und dennoch in ihren Herzen die *makrothymía* zu hegen vermochten: die gottgeschenkte Fähigkeit, großmütig zu empfinden, mit Liebe und Hoffnung die Geschichte zu deuten und auf die Menschen zu blicken. Darin drückte sich eine christliche Gemeinschaft aus, die zwar eine Minderheit darstellte, aber darum nicht unbedeutend war. Sie war sich bewusst, dass das Evangelium eine Botschaft der Humanisierung enthält, eine Überzeugung, dass der christliche Glaube auch eine Kunst ist, menschlich und gemeinschaftlich zu leben.

Mit unserer Absicht, zu einer Reflexion anzuregen über den - wohlgemerkt schon in den Gründungsdokumenten des Christentums vorgegebenen - Zusammenhang zwischen authentischem Leben und christlichem Glauben, der für alle hoffen und allen eine frohe Botschaft bringen will, hat zugleich eine andere Idee Gestalt angenommen: Wir wollten wichtige Stimmen des zeitgenössischen Christentums aus verschiedenen Gegenden dazu hören, was sie heute - ausgehend von Erfahrungen in recht unterschiedlichen Situationen - für den „Brennpunkt“ des christlichen Lebens halten, für jenes *unum necessarium*, mit dem dieses steht und fällt. In dieser Suchbewegung sollte der von den unterschiedlichen Voraussetzungen aufseiten der Zeugen bestimmte Ansatz durch einen mehr kontextuellen Ansatz ergänzt werden. Dabei war zu vermeiden, auf einer bloß phänomenologischen oder beschreibenden Ebene stehen zu bleiben - wobei wir ohnehin gewiss kein für alle geographisch-religiösen Regionen repräsentatives Bild anstreben konnten. Es ging um den Versuch, die Grundfrage von den unterschiedlichen existentiellen, geographischen oder konfessionellen „Verortungen“ her abzuhandeln.

Die Auswahl der Autorinnen und Autoren hat in großem Maße schon den Blickwinkel für unsere Ausgangsfrage bestimmt, worin denn konkret im Blick auf die unterschiedlichen Zugänge und Situationen jener christliche „Unterschied“ liege, aus dem und auf dem der christliche Glaube bestehe. Deshalb ist in vielen Fällen mit dem Namen oder der Herkunft der Autorinnen und Autoren schon die besondere Sicht vorgegeben, der wir in diesen weit ausgreifenden Überlegungen Raum geben wollten.

Dass Hans Küng - als Verfasser des bekannten Buches *Christ sein* aus dem Jahre 1974 - und Timothy Radcliffe, dessen Frage *What is the Point of Being a Christian?* wir bei der Planung dieses Heftes einiges verdanken, hier einbezogen werden mussten, schien uns eine Selbstverständlichkeit. Mit derselben Frage wandten wir uns auch an Frère Alois von Taizé und baten ihn um einen Beitrag, der von der Geschichte und der gelebten ökumenischen Erfahrung seiner Kommunität ausgeht. Élisabeth Parmentier haben wir gebeten, uns aus der Sicht einer Kirche der Reformation, näherhin aus evangelisch-lutherischer Sicht, einige Überlegungen beizusteuern über die Bedeutung des unterscheidend Christlichen in einer westlichen Gesellschaft wie der französischen, in der selbst das Verständnis der religiösen Sprache verlorengegangen ist. Albert Nolan, Felix Wilfred und Peter Phan tragen die entsprechenden Sichtweisen der kontextuellen Theologie aus Südafrika, Asien und den sozialistisch-kommunistischen Ländern des Fernen Ostens (China, Myanmar, Nord- und Südkorea) bei. Im Wechsel der Register zwischen theologischer Reflexion und der Erfahrung gelebten Christseins in der konkreten Geschichte El Salvador und Mittelamerikas dekliniert schließlich Jon Sobrino das Thema Christsein von dem her, was er das „Hervorbrechen“ des Christentums in das Dorf Aguilares nennt, wo am 12. März 1977 der Jesuitenpriester Rutilio Grande zusammen mit zwei Bauern den Tod fand.

In gewisser Hinsicht mit dem Hauptthema dieses Heftes verbunden, bietet der erste Beitrag zum *Theologischen Forum*, der Artikel von Luis González-Carvajal, eine Typologie derjenigen, die er „Christen ohne Kirche“ nennt. Das mag, wie er

einleitend bemerkt, aus ekklesiologischem Blickwinkel vielleicht eine unsinnige Bezeichnung sein, nicht aber für eine Betrachtung aus soziologischem Blickwinkel.

Vielfältig sind dann die Themen der anderen Artikel im zweiten Teil dieses Heftes. Nach Überlegungen von Antonio Duato Gómez-Novella zu den Erfahrungen verheirateter Priester bietet Ivan Šarčević aus Sarajevo ein interessantes Panorama der Situation der Theologie in den Ländern des Balkans. Ihr Aufmerksamkeit zuzuwenden scheint uns besonders wichtig, seit die kroatische Ausgabe von CONCILIIUM ihre Arbeit aufgenommen hat. Es folgen erste Überlegungen von Luiz Carlos Susin zum aktuellen *Weltforum für Theologie und Befreiung*, das vom 5. bis zum 11. Februar dieses Jahres in Dakar stattfand und dieses Mal direkt innerhalb des Weltsozialforums angesiedelt war. *Last but not least* schließen wir das Forum und dieses Heft mit einem ersten Kommentar von Marianne Heimbach-Steins zu dem in der *Süddeutschen Zeitung* vom 3. Februar 2011 erschienenen Memorandum der 143 Theologieprofessorinnen und -professoren deutscher Sprache über Reformen in der Kirche sowie mit einem von Juan Manuel Hurtado verfassten Gedenken an Samuel Ruiz, den *Tatíc* der indigenen Völker von Chiapas und „Vater der lateinamerikanischen Kirche“.

Danken möchten wir den Kolleginnen und Kollegen, die uns bei der Vorbereitung dieses Hefts mit wertvollen Hinweisen unterstützt haben: Paul Burns, Philippe Denis, Rosino Gibellini, Hilari Raguer und Marie-Theres Wacker.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Thema: Christsein

Das Buch „Christ sein“ im Rückblick

Hans Küng

I. „Christ sein“ in nucleo

Fünf Jahre nach Konzilsschluss, vom 12.-17. September 1970, fand in Brüssel der von CONCILIIUM organisierte erste Weltkongress für Theologie statt: zur Thematik „Die Zukunft der Kirche“¹. Mehr als tausend Theologen aus 32 Ländern fanden sich zu den zum Teil dramatischen Diskussionen ein. Das zweite der drei Einzelthemen stellte die Frage „Was ist die christliche Botschaft?“ Dazu präsentierten am 14. September Karl Rahner, der amerikanische Exeget Raymond Brown und ich konzise Antworten. Rahners hochdogmatisches Statement wurde in der anschließenden Diskussion als zu abgehoben und abstrakt angegriffen, sodass er auf mein Statement verwies, das vom Jesus der Geschichte her sehr schön und verständlich formuliert sei. So könne man seiner Meinung nach die christliche Botschaft für die heutige Zeit zusammenfassen.

Die fortschrittliche Theologie schien geeint. Es wurden *gemeinsame theologische Leitlinien* verabschiedet. Ich hatte vor allem für zwei Resolutionen den Entwurf geliefert, der das *spezifisch Christliche* („the Christian difference“) deutlich herausstellt:

- Resolution 4: „Die christliche Botschaft ist Jesus Christus selbst. Er, der gekreuzigte, auferstandene und lebendige Herr ist das Kriterium für die Verkündigung und das Handeln der Kirche Christi.“
- Resolution 6: „Die großen christologischen Bekenntnisse und Definitionen der

Vergangenheit haben auch für die Kirche der Gegenwart eine bleibende Bedeutung. Sie können jedoch nicht außerhalb ihres historischen Kontextes interpretiert oder nur stereotyp wiederholt werden. Um Menschen verschiedener Epochen und Kulturen anzusprechen, muss die christliche Botschaft immer wieder wirklich neu ausgesagt werden.“

Mein Statement von 1970 enthielt in nucleo das Buch mit dem neuartig schlichten Titel *Christ sein*, welches ich schon vorbereitete und das 1974 erschien.² Bald erreichte es die Spitze der Bestsellerliste des *Spiegel*, blieb dort wochenlang, zusammen mit Solschenizyns *Archipel Gulag*, und erreichte schon bald eine Auflage von 160.000 Exemplaren. Oft lässt erst der Rückblick die historische Bedeutung eines Ereignisses erkennen.

Unbestreitbar ist jedenfalls: Ungezählte Menschen haben durch das Buch *Christ sein* Mut zum Christsein gewonnen. Der Verfasser weiß dies aus zahllosen Rezensionen, Briefen und Gesprächen. Denn viele Menschen, die durch die Praxis und Verkündigung mancher christlichen Großkirchen abgestoßen sind, suchen nach Wegen, glaubwürdig Christ zu bleiben, suchen nach einer Theologie, die ihnen nicht abstrakt und weltfremd, sondern konkret und lebensnah erklärt, worum es beim Christsein der Sache nach geht. Dieses Buch ist dazu seit fast vierzig Jahren eine wichtige Hilfe.

Dies ist verstanden worden auch über den deutschsprachigen Raum hinaus, liegt dieses Buch doch mittlerweile in einer holländischen, italienischen, portugiesischen, spanischen, englischen, amerikanischen, französischen, russischen, chinesischen und kroatischen Ausgabe vor. Darüber hinaus erschienen Kurzfassungen unter dem Titel *Die christliche Herausforderung*³ in deutscher, englischer, spanischer, schwedischer, norwegischer, isländischer, koreanischer und arabischer Sprache. Schließlich erschienen die *20 Thesen zum Christsein*⁴ unter anderem auf Finnisch, Tschechisch und Ungarisch.

II. Eine hohe Messlatte für eine zeitgenössische Theologie

Das Buch *Christ sein* wollte die Menschen nicht durch Rhetorik „verführen“ oder mit Predigtton überrumpeln. Es wollte theologisch nicht einfach proklamieren, deklamieren und deklarieren. Es wollte begründen: dass, warum und wie auch ein kritischer Mensch von heute es vor seiner Vernunft und seiner gesellschaftlichen Umgebung verantworten kann, Christ zu sein.

Um eine simple Anpassung an den Zeitgeist ging es dabei nicht. Gewiss: Über umstrittene Fragen wie Wunder, Jungfrauengeburt und leeres Grab, Himmelfahrt und Höllenfahrt, Kirchenpraxis und Papsttum musste Kritisches gesagt werden. Dies aber nicht, um einem billigen Trend der Kirchenfeindlichkeit oder des Pankritizismus zu folgen, sondern um vom Maßstab des Neuen Testamentes selber her die Sache des Christseins von allen religiösen Ideologien zu reinigen und glaubwürdig zu präsentieren.

Die Originalität dieses Buches liegt also nicht in den kritischen Passagen. Sie liegt anderswo und setzte dort Maßstäbe, die für viele Kolleginnen und Kollegen in der Theologie Herausforderungen darstellen. Denn in diesem Buch habe ich versucht,

- nicht nur Einzelfragen und Einzelgebiete der Theologie anzugehen, sondern das Ganze der christlichen Botschaft vor dem Horizont der heutigen Ideologien und Religionen zur Darstellung zu bringen: in einer umfassenden, in sich stimmigen und bis ins Detail einheitlich durchgestalteten systematischen Synthese, wie sie gerade bei der Spezialisierung der theologischen Disziplinen von einem Einzelnen versucht werden muss;
- ohne kirchenpolitische Rücksichten und unbekümmert um theologische Frontbildungen und Modetrends in Unbestechlichkeit die Wahrheit zu sagen: auf neuestem wissenschaftlichem Forschungsstand und in intellektuell redlicher Argumentation eine ungeschmälerte theologische Kritik, verbunden mit einem unerschütterlichen Vertrauen in die christliche Sache;
- konsequent nicht von theologischen Fragestellungen der Vergangenheit, sondern von den weiträumigen und vielschichtigen Fragen des heutigen Menschen auszugehen und von daher bei aller Fülle der Information in immer wieder neuer Konzentration zur Mitte des christlichen Glaubens vorzustoßen: sodass das Menschliche, das Allgemeinreligiöse, das Außerkirchliche fundierter als sonst ernstgenommen und doch zugleich das unterscheidend Christliche schärfer als sonst herauskristallisiert und das Wesentliche vom Unwesentlichen geschieden wird;
- ohne biblische Archaismen und scholastische Dogmatismen, aber auch ohne modischen Theologenjargon in der Sprache des heutigen Menschen zu sprechen: mit größtmöglicher sprachlicher Anstrengung einfach und für den theologisch nicht vorgebildeten Zeitgenossen verständlich und doch zugleich präzis, differenziert und packend zu formulieren;
- aufgrund persönlicher Forschungsarbeit von der Rechtfertigungslehre bis zur Christologie und Ekklesiologie auch die konfessionellen Differenzen zu integrieren und so das den christlichen Konfessionen Gemeinsame als erneuten Aufruf endlich auch zur praktisch-organisatorischen Verständigung herauszustellen: keine neue Theorie neben anderen, sondern der heute mögliche grundlegende Konsens nicht nur zwischen den christlichen Kirchen, sondern auch den wichtigsten theologischen Richtungen;
- die oft kaum feststellbare Einheit der Theologie - auf der Grundlage der exegetischen und historischen Forschung von der Fundamentaltheologie über Dogmatik und Ethik bis zur praktischen Theologie - derart zum Ausdruck zu bringen, dass von der Gottesfrage bis zur Kirchenfrage der unverbrüchliche Zusammenhang von glaubbarer Theorie und lebbarer Praxis, von Individualem und Sozialem, von Zeitkritik und Kirchenkritik, von persönlicher Frömmigkeit und Reform der Institutionen nicht mehr übersehen werden kann.

III. Eine verpasste Chance

An öffentlicher Anerkennung hat es dem Buch *Christ sein* nicht gefehlt. Meine Bemühungen, nicht nur sachlich richtig, sondern auch literarisch geschliffen zu schreiben, wurden belohnt durch die Aufnahme in das PEN-Zentrum (für *Poets, Essayists, and Novelists*) der Bundesrepublik Deutschland. Ebenso wurde ich in die amerikanische Sektion des PEN aufgenommen. Eine große Freude bedeutete für mich auch, dass das Buch mit einem eigenen Artikel im monumentalen, zwanzigbändigen *Kindlers Neues Literaturlexikon*, Band IX, behandelt wird.

Dieses Buch war eine Chance auch für die Kirchen und hat hier ebenfalls viel Zustimmung gefunden. Doch es darf nicht verschwiegen werden: Deutsche und römische Hierarchen haben alles getan, um diese Chance zu vereiteln. Sie haben sich nicht davor gescheut – angesichts des Erfolges dieses Buches auch beim Klerus – die Rechtläufigkeit des Verfassers von *Christ sein* öffentlich in Zweifel zu ziehen, ja zu diffamieren. Es nützte dem Verfasser nichts, dass er seinen Christusglauben noch einmal im Buch *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* (1978), das vier Jahre nach *Christ sein* erschien, umfassend verdeutlichte. Die römische und deutsche Hierarchie nahmen die hier vorgelegte Christologie mit zum Anlass, den Entzug der „*Missio canonica*“ für den Verfasser unmittelbar vor Weihnachten 1979 theologisch abzustützen, obwohl gegen *Christ sein* und *Existiert Gott?* nie ein lehramtliches Verfahren durchgeführt worden war. Auf diese Weise versuchte man die Diskussion von der peinlichen Unfehlbarkeitsfrage auf die christologische Frage zu verlagern, nicht zuletzt um die evangelischen Christen mitzugeben. Zudem waren den reformunwilligen Hierarchen die auch in diesem Buch ausgesprochenen innerkirchlichen Reformforderungen lästig. So unterstützte die deutsche Hierarchie den damals einsetzenden Restaurationskurs des polnischen Papstes und musste dafür teuer bezahlen: mit Glaubwürdigkeitsverlust in der Öffentlichkeit und antikirchlicher Animosität in der öffentlichen Meinung. Immer mehr katholische Pfarreien in Deutschland sind ohne Pfarrer, und immer mehr Kirchen sind ohne Gottesdienstbesucher. Eine dramatische Abnahme der Akzeptanz der traditionellen Glaubensartikel auch im treuen Kirchenvolk ist zu beobachten. Sogar der erzkonservative Kölner Kardinal Joachim Meisner sagte dreißig Jahre nach *Christ sein* (September 2004): „Die katholische Kirche in Deutschland hatte noch nie so viel Geld wie in den letzten fünfzig Jahren – und trotz-

Hans Küng, geb. 1928 in Sursee, Schweiz, studierte Philosophie und Theologie in Rom und Paris. Von 1960 bis 1996 Professor für Ökumenische Theologie an der Universität Tübingen. Gründungsmitglied von CONCILIU. Seit 1995 Präsident der Stiftung Weltethos. Er entwarf die „Erklärung zum Weltethos“ für das Parlament der Weltreligionen 1993 und die „Erklärung der Menschenpflichten“ des InterAction Council 1997. Veröffentlichungen u.a.: *Die Kirche; Christ sein; Existiert Gott?; Ewiges Leben?; Das Judentum; Das Christentum; Der Islam; Projekt Weltethos; Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft; Was ich glaube; Ist die Kirche noch zu retten? Für CONCILIU schrieb er zuletzt einen Nachruf auf Edward Schillebeeckx in Heft 1/2010. Anschrift: Waldhäuser Straße 23, 72076 Tübingen. E-Mail: office@weltethos.org.*

dem hat sie nie so viel an Glaubenssubstanz wie in den letzten Jahrzehnten verloren.“

In aller Bescheidenheit: Manches wäre in kirchlicher Verkündigung und Seelsorge sicher anders gelaufen, wenn man sich dem Angebot von *Christ sein* nicht verweigert hätte. Aber wie auch immer: Für mich selber wurde *Christ sein* Ausgangspunkt einer neuen theologischen Entwicklung und einer Spiritualität, der allen gegenwärtigen Schwierigkeiten zum Trotz die Zukunft gehören dürfte.

IV. Christliche Spiritualität

Wie ungezählte andere Katholiken vor dem Vaticanum II bin ich aufgewachsen mit dem traditionellen Christusbild des Glaubensbekenntnisses, der hellenistischen Konzilien und byzantinischen Mosaiken: Jesus Christus als thronender „Gottessohn“, ein menschenfreundlicher „Heiland“ und früher für die Jugend der „Christkönig“. Im Katechismusunterricht lernten wir dogmatische Formeln, ohne sie zu verstehen: Jesus Christus sei die „zweite Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit“, sei „eine göttliche Person in zwei Naturen“, einer menschlichen und einer göttlichen. Darüber hörte ich dann in Rom eine ganzsemestrigie Vorlesung über „Christologie“, mit all den Häresien, gegen die die Konzilien vorgegangen waren, und mit all den Antworten auf die schon damals und auch heute noch angemeldeten Schwierigkeiten. Zwar bestand ich all die nicht ganz einfachen lateinischen Examina problemlos – aber meine Spiritualität? Das war eher etwas anderes, das blieb unbefriedigt. Lange Zeit interessierte mich am meisten die geistreiche paulinische Theologie, die Evangelien kamen mir dagegen zu vertraut und eher langweilig vor.

Richtig interessant wurde für mich die Christusfigur erst, als ich sie nach meinen römischen Jahren aufgrund der modernen Bibelwissenschaft als reale Gestalt der Geschichte kennenlernen durfte. Das gründliche Studium der katholischen wie evangelischen exegetischen Literatur im Zusammenhang meiner Vorlesungen, Seminare und Publikationen war angetrieben durch meine ungeheure Wissbegierde nach diesem „unbekannten Jesus“. Denn das Wesen des Christentums ist ja nichts abstrakt Dogmatisches, ist keine allgemeine Lehre, sondern ist seit eh und je eine lebendige *geschichtliche Gestalt*: Jesus von Nazaret. Jahre hindurch habe ich mir so das einzigartige Profil des Nazareners aufgrund der überreichen biblischen Forschung der letzten zweihundert Jahre erarbeitet, habe alles in leidenschaftlicher Anteilnahme durchdacht, präzise begründet und systematisch dargeboten. Ja, ich habe sogar über das ganze Markus-Evangelium vom ersten bis zum letzten Vers gepredigt, und anschließend auch über die Bergpredigt.

Seit *Christ sein* weiß ich, wovon ich rede, wenn ich ganz elementar sage: Das christliche *Lebensmodell* ist schlicht dieser Jesus von Nazaret als der Messias, Christós, Gesalbte und Gesandte. *Jesus Christus* ist das Fundament echter christlicher Spiritualität. Ein herausforderndes Lebensmodell für unsere Beziehung

zum Mitmenschen wie auch zu Gott selbst, das für Millionen Menschen in aller Welt Orientierung und Maßstab wurde.

Wer also ist ein Christ? Nicht derjenige, der nur „Herr, Herr“ sagt und einem „Fundamentalismus“ huldigt - sei er biblistisch-protestantischer, autoritär-römisch-katholischer oder traditionalistisch-östlich-orthodoxer Prägung. Christ ist vielmehr, wer auf seinem ganz persönlichen Lebensweg (und jeder Mensch hat einen eigenen) sich bemüht, sich an diesem Jesus Christus praktisch zu orientieren. Mehr ist nicht verlangt.

Mein eigenes und so manches andere Leben mit seinen Höhen und Tiefen und auch meine *Kirchenloyalität* und *Kirchenkritik* kann man nur von daher verstehen. Gerade meine Kirchenkritik kommt wie die so vieler Christen aus dem Leiden an der Diskrepanz zwischen dem, was dieser geschichtliche Jesus war, verkündete, lebte, erkämpfte, erlitt, und dem, was heute die institutionelle Kirche mit ihrer Hierarchie repräsentiert. Diese Diskrepanz ist oft unerträglich groß geworden. Jesus beim Pontifikalamt im Petersdom? Oder im Gebet mit Präsident George W. Bush und dem Papst im Weißen Haus? Nicht auszudenken. Mit Dostojewskis Großinquisitor würde man ihn wohl fragen: „Warum kommst du, uns zu stören?“ Am allerdringendsten und befreidendsten für unsere christliche Spiritualität ist es folglich, uns für unser Christsein theologisch wie praktisch nicht so sehr an traditionellen dogmatischen Formulierungen und kirchlichen Reglementierungen zu orientieren, sondern wieder mehr an der einzigartigen Gestalt, die dem Christentum seinen Namen gegeben hat.

V. Weitere theologische Horizonte

Das Buch *Christ sein* blieb für mich die theologische Grundlage für die Exploration großer theologischer Arbeitsfelder, in die ich mich in den letzten vier Jahrzehnten mit aller theologischen Leidenschaft begeben durfte. Was dieses Buch nur andeutet, ist mittlerweile weiter vorangetrieben worden: der Dialog mit den Weltreligionen, die in *Christ sein* noch den „Horizont“ bilden; die Diskussion mit der neuzeitlichen Religionskritik, die in *Christ sein* aus Platzgründen stark zurückgedrängt werden musste; der Dialog mit der modernen Literatur, der in diesem Buch für die Jesus-Frage aufgenommen wurde; sowie eine theologische Analyse der Gegenwartssituation, die ich nun mit Hilfe der Paradigmentheorie viel grundsätzlicher durchführen konnte.

Zum Verständnis von *Christ sein* bleibt wichtig: Hier sollte keine konfessionalistische Theologie mehr getrieben werden, sondern eine Theologie für alle Christen, eine wahrhaft ökumenische Theologie. Dem Verfasser sollte man seine katholische Herkunft und seine Bindung an die katholische Glaubensgemeinschaft zwar noch anmerken, aber so, dass seine Art des Christseins auch von allen anderen verstanden und nachvollzogen werden konnte. So ist auch dieses Buch für mich im besten Sinne des Wortes ein Stück angewandter ökumenischer Theologie, wie ich sie in meinen Studien der 60er-Jahre über Fragen der Ekklesiologie nur

skizzieren konnte. Das allen Christen Gemeinsame, Jesus als der Christus selber, ist hier herausgearbeitet. Und mit dieser solide begründeten christlichen Basis, die mir als Christ geistige Identität vermittelte, konnte ich es wagen, mich in die geistigen Abenteuer des Dialogs mit Nichtchristen aller Art zu stürzen. Die Basisformel, mit der dieses Buch endet, hat mich durch all die Jahrzehnte begleitet und drückt auch heute und hoffentlich bis zu meinem Ende in aller Kürze mein „Credo“ aus:

*In der Nachfolge Jesu Christi
kann der Mensch in der Welt von heute
wahrhaft menschlich leben, handeln, leiden und sterben:
in Glück und Unglück, Leben und Tod gehalten von Gott und hilfreich den Menschen.*

¹ Dokumentiert in: *Die Zukunft der Kirche*. Berichtband des Concilium-Kongresses Brüssel 12.-17. 9. 1970, Einsiedeln/Zürich/Mainz 1971.

² Hans Küng, *Christ sein*, München 1974; Lizenzausgaben: Bertelsmann Club u.a., Gütersloh 1974; Deutscher Bücherbund, Stuttgart 1974; Taschenbuchausgaben: dtv-Taschenbuch 1220, München 1976; Piper-Taschenbuch SP 1736, München 1993, ⁵2008.

³ Hans Küng, *Die christliche Herausforderung*, München 1980 u.ö.

⁴ Hans Küng, *20 Thesen zum Christsein*, München 1975.

Wofür ist das Christentum gut?

Timothy Radcliffe

Während eines Abendessens vor einigen Jahren reichte mir ein Freund, ein Professor für Religionssoziologie, eine Frage weiter, die ihm sein jugendlicher Sohn gestellt hatte: „Warum sollten wir Christen sein? Wofür soll das gut sein?“ Zunächst überraschte mich die Frage. Wenn das Christentum wahr ist, braucht es keinen anderen Zweck außer Gott. Wir beten Gott nicht an, um eine Gegenleistung zu bekommen. Meister Eckhart meint dazu, „Manche Leute ... wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebst du wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens. So halten's alle jene Leute, die Gott um äußerer Reichtums oder inneren Trostes willen lieben; die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz.“¹ Somit wäre es frevelhaft, Gott möglicher Vorteile wegen zu lieben.

Mein Freund ließ aber von der Frage nicht ab: „Was haben Sie davon? Was macht das Christsein aus?“ Wenn Jesus gekommen ist, damit wir das Leben

haben und es in Fülle haben (Joh 10,10), muss sich das irgendwie in unserem christlichen Leben niederschlagen. Es muss irgendeine rätselhafte Qualität in unserem Leben geben, die Menschen fasziniert und auf unsere Teilnahme an Christi Tod und Auferstehung hindeutet. Kardinal Suhard, Erzbischof von Paris in den vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts, schrieb: „Zeuge sein heißt nicht Propaganda treiben, ja nicht einmal verblüffen, sondern ein Mysterium bilden. Es heißt so leben, dass das Leben unverständlich wäre, wenn es keinen Gott gäbe.“² Es bedeutet keinesfalls, dass Christen bessere Menschen sind. Eine solche Behauptung wäre abstoßend. Da die Welt häufig meint, wir wären aber dieser Ansicht, genießt sie es umso mehr, unsere Sünden aufzudecken. Jesus hat jedoch gesagt, er sei gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten (Mk 2,17), und das tut er immer noch. Was ist also das Besondere an einem christlichen Leben? In meinem Buch *What Is the Point of Being a Christian?* untersuche ich das.³ Zusätzlich zu den in diesem Beitrag behandelten Themen - Hoffnung, Freude, Freiheit, Mut und Körperlichkeit - beleuchte ich, wie unser Glaube unser Verständnis von Wahrheit, Gemeinschaft und Ruhe berührt.

Am Leben zu sein ist mehr als ein biologischer Zustand. Wir gedeihen, indem wir auf Gott als denjenigen gerichtet sind, in dem wir Erfüllung, Glück und Freiheit finden. So zu leben bedeutet, sich nach vorn, auf die Zukunft hin, auszurichten. Wenn wir nicht hoffen, dann leben wir in gewisser Weise nicht menschlich. Wir sind erfüllt von einem „Sehnen nach Unsterblichkeit“⁴, einem Hunger nach dem Transzendenten, der gestillt wird, weil Gott nie etwas erschafft, das dazu verdammt ist, für immer unbefriedigt zu bleiben.

Die westliche Gesellschaft wurde in den letzten Jahrhunderten durch den Optimismus der Aufklärung aufrechterhalten, der durch die Errungenschaften der industriellen Revolution weiter befeuert wurde. Wir schienen auf einer Welle unvermeidlichen Fortschritts nach vorne getragen zu werden. Diese Zuversicht ist durch die beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts, das Grauen des Holocausts und die Obszönität der Atombomben erschüttert worden, die Hunderttausende unschuldiger Zivilisten und Zivilistinnen in Nagasaki und Hiroshima getötet haben. Sie erfuhr ein letztes trotziges Aufblühen in den wilden 60er Jahren. Jetzt aber steht unsere Jugend da, konfrontiert mit einer unsicheren Zukunft, mit den möglicherweise katastrophalen Folgen des Klimawandels und mit der Zunahme der gewalttätigen Formen des Fundamentalismus auf allen Kontinenten der Erde.

Seit dem Schwarzen Tod in Europa hat eine Gesellschaft wohl nie so sehr der Hoffnung bedurft wie heute. Die Aufklärung wurde durch das Vertrauen in eine Zukunft getragen, die wir selbst schaffen konnten, das jedoch führte zur Brutalität der Regime des 20. Jahrhunderts, die Menschen nach ihrem Willen beugten. Hugh Rayment-Pickard schrieb: „Wenn es einmal einen Plan gibt, muss er implementiert werden, und die Ressourcen für diesen Plan müssen überwacht und verwaltet werden. Diejenigen, die gegen den Plan sind oder nicht kooperieren, müssen auch ‚verwaltet‘ werden. Das ganze Projekt, eine geplante Zukunft herbeizuführen, erfordert die Auferlegung der ‚instrumentellen Vernunft‘, wie

Adorno und Horkheimer es genannt haben: eine kontrollierende Rationalität, die die gesamte Natur für ihre gewählten Zwecke in Dienst nimmt.“⁵

Die christliche Hoffnung wird häufig dann entdeckt, wenn der Plan abhanden gekommen ist und wir keinen Weg nach vorn sehen. Dantes Reise in das Paradies begann, als er „vom graden Weg [s]ich abgewandt“⁶. Dieses Verständnis von Hoffnung dämmerte mir am Ende eines grauenhaften Tages zu Beginn des Völkermords in Ruanda, an dem ich durch das Land gereist bin, ein Flüchtlingslager besucht habe und vor allem mit einer Krankenstation voller durch Landminen verstümmelter Kinder konfrontiert wurde. Als wir uns am Abend mit unseren dominikanischen Schwestern trafen, was konnte ich da sagen? Welche möglichen Worte der Hoffnung konnten ausgesprochen werden? Es gab jedoch etwas zu tun. Wir konnten uns an die Worte Jesu erinnern, die er am Abend vor seinem Sterben sagte, als es schien, dass es keine Zukunft außer Golgota gab. Er vollzog einen Akt, der nach einer Hoffnung griff, die damals nicht in Worte gefasst, sondern nur durch Gesten signalisiert werden konnte: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.“

Unsere Herausforderung besteht darin, schöpferische Gesten zu finden, die nicht nur von unserer Hoffnung sprechen, sondern auch Zeichen dafür sind, dass das, was wir ersehnen, in uns bereits im Keim lebendig ist. Eine solche Geste, die mich bis heute begleitet, ist die Christmette mit Pedro Meca OP, dem Kaplan für die Obdachlosen in Paris, an der ich im Jahre 1996 teilgenommen habe. Jedes Weihnachten stellt er mitten in Paris ein großes Zelt auf, in dem auf einem Altar aus Pappe die Messe für 1000 Menschen gefeiert wird, die außer Pappe kein Obdach haben. Die Freude dieses Festes war ein Vorgeschnack von der Zukunft, von jenem Reich, in dem niemand Demütigung oder Hunger oder Leid ertragen muss, da wir in Gott zu Hause sein werden. Wir brauchen die Fantasie und den Mut für solche Gesten, die auf unsere Hoffnung hinweisen, die jenseits unserer Worte liegt.

Die Freude jener Christmette war nicht nur ein angenehmes Gefühl. Sich zu freuen heißt, menschlich lebendig zu sein. Das spanische Wort *alegría* ist lateinischen Ursprungs und wurde zunächst wohl auf Tiere, vor allem auf Pferde bezogen. *Alacer equus* war ein lebhaftes, feuriges, schwungvolles Pferd, das vor Leben strotzt, umherspringt und herumtollend mit den Hufen scharrt. Und unsere christliche Freude ist der Beginn unserer Teilnahme am Leben Gottes. Die Freude Gottes ist kein göttliches Gefühl. Sie ist das Sein Gottes, das „Ich bin“, dem Mose in der Wildnis begegnete. In der Tat vergleicht Eckhart die Freude Gottes mit der Überschwänglichkeit eines Pferdes, das auf seiner Koppel umhergaloppiert. Wie bei David, der vor der Bundeslade tanzte, soll diese Freude in unsere Gottesdienste überströmen:

„Lobt ihn mit dem Schall der Hörner, lobt ihn mit Harfe und Zither!
Lobt ihn mit Pauken und Tanz, lobt ihn mit Flöten und Saitenspiel!
Lobt ihn mit [...] klingenden Zimbeln! Alles, was atmet, lobe den Herrn!“
(Ps 150,3-5)

Leider ist die gängige Feier der Sonntagseucharistie alles andere als ekstatisch! Am Ostermorgen tanzen Bischöfe und Klerus nicht mehr in ihren Kathedralen, wie einst im Mittelalter. Diese Festlichkeit markierte den Anfang der Predigt Jesu, der Wasser in Wein verwandelte. Seine Freude war seine Autorität, selbst wenn er Menschen schockierte, indem er mit Sündern feierte. Sie ist auch unsere primäre Autorität.

Es überrascht nicht, dass die frühen Dominikaner und Dominikanerinnen für ihren Frohsinn bekannt waren und dass ihre Hauptmetapher für das Evangelium „der neue Wein, der dich berauscht“ lautete. Die Heilige Katharina von Siena schrieb an Fra Bartolomeo: „Macht es wie einer, der sich berauscht und dabei sich selber verliert und nicht mehr sieht.“⁷ Sie schrieb ferner: „Tun wir wie der Berauschte: er denkt nicht mehr an sich, nur an den Wein, den er trank und von dem ihm zu trinken übrigbleibt.“⁸ Es scheint, als sei der Genuss von Wein bei den Brüdern nicht immer nur metaphorisch gewesen!

Christliche Freude kann bedrückend sein, wenn sie eine erzwungene Fröhlichkeit ist. Nichts kann deprimierender sein als zu hören: „Sei glücklich, weil Jesus Dich liebt.“ In der Tat hat eine für die Kirche von England durchgeführte Umfrage festgestellt, dass sich viele junge Menschen verpflichtet fühlen, glücklich zu sein, und deshalb Momente der Traurigkeit als Versagen und ein Zeichen ihrer Unzulänglichkeit erfahren. „Traurigkeit wird angesichts ‚erreichbaren‘ Glückseins nicht leicht eingestanden. Daher könnte für junge Menschen Traurigkeit eine mächtvolle Quelle verborgener Scham und Einsamkeit sein.“⁹ Sie ist mit ein Grund für die Epidemie von Selbstmorden auf der ganzen Welt.

In den Evangelien ist das Gegenteil von Freude jedoch nicht Traurigkeit. In den Seligpreisungen wird uns gesagt: „Selig die Trauernden; denn sie werden getröstet werden“ (Mt 5,4). In den Evangelien ist das Gegenteil von Freude Hartherzigkeit, die uns vom Glück oder Leid der anderen isoliert. Wir beten, dass uns unser Herz aus Stein entnommen und uns ein Herz aus Fleisch gegeben wird. Traurigkeit erweicht das Herz und schaufelt einen Platz für Freude frei. Daher waren die fröhlichsten Heiligen wie Dominikus und Franziskus zugleich auch die traurigsten. Andernfalls wäre jedes

Glück, das wir erwerben könnten, eine selbstsüchtige Flucht aus unserem eigenen Fleisch und Blut.

Nach den synoptischen Evangelien war das Letzte Abendmahl ein Passahmahl, die Erinnerung an die Befreiung Israels aus der Gefangenschaft in Ägypten. Es

*Timothy Radcliffe OP, geb. 1945 in London, trat 1965 dem Dominikanerorden bei, studierte in Oxford und Paris, war Professor der Theologie in Oxford, gehörte zur Friedensbewegung und arbeitete in der Seelsorge für Menschen mit Aids. 1982–1988 war er Prior von Oxford, 1988–1992 Provinzial der Dominikaner in England und 1992–2001 Ordensmeister (Generaloberer) des Dominikanerordens. Er bezeichnet sich heute als Wanderprediger und Vortragsreisender und hat Ehrendoktorate von Oxford und Universitäten in Frankreich, Italien und den USA inne. Veröffentlichungen u.a.: *I Call You Friends* (2003); *Seven Last Words* (2005); *Why Go to Church? The Drama of the Eucharist* (2008). Für CONCILIUm schrieb er zuletzt über „Theologie – eine Aufgabe, die mit Freude erfüllt“ in Heft 4/2000. Anschrift: Blackfriars, St Giles, Oxford OX1 3LY, Großbritannien. E-Mail: timothy.radcliffe@english.op.org.*

wurde behauptet, dass Judas Jesus verraten habe, weil er enttäuscht gewesen sei. Jesus schien die verheiße Befreiung von der Unterdrückung durch die Römer nicht herbeizuführen, und deshalb fühlte sich Judas betrogen. Aber die letzten Worte Jesu an Judas waren: „Freund, dazu bist du gekommen?“ Vielleicht ist dies das Angebot einer tiefergehenden Befreiung, selbst einer von unserem schwerwiegendsten Scheitern.

Die Europäische Wertestudie, die alle zehn Jahre veröffentlicht wird, zeigt regelmäßig, dass der am meisten geschätzte Wert der westlichen Gesellschaft Freiheit ist, und dennoch fühlen sich viele Menschen gefangen: durch Armut, durch ihr genetisches Erbe, durch ihre Erziehung, durch politische Systeme, die ihnen das Gefühl der Ohnmacht vermitteln, oder durch persönliches Versagen. Auch die „freie Welt“ ist von einem weit verbreiteten Gefühl des Opferseins geprägt. Und die Freiheit, nach der wir dürsten, wird oft lediglich einengend als Verbraucher-Wahl verstanden, die hohle Freiheit, zwischen fast identischen Produkten zu wählen. Deshalb soll das Christentum die äußerst ansprechende Freiheit Christi verkörpern, denn danach sehnen wir uns.

Jesu Freiheit brach sich in seiner Spontaneität Bahn. Im Markusevangelium wird das Wort *euthus*, „sofort“, mit Jesus in Verbindung gebracht. Jesus handelt ohne Zögern. Spontaneität bedeutet nicht, das Erste zu tun, was einem in den Sinn kommt. Jesus handelt aus der Mitte seines Seins. Seine Handlungen entspringen dem, was er ist. Wie bei der Freude ist dies eine paradoxe Freiheit, die mit einschließt, was ihr Gegenteil zu sein scheint. Jesus ist frei, weil er spontan den Willen seines Vaters tut. Dies ist die tiefgründige Freiheit, das zu tun, was er tun muss. „Dann begann er, sie darüber zu belehren, der Menschensohn müsse vieles erleiden und von den Ältesten, den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten verworfen werden; er werde getötet, aber nach drei Tagen werde er auferstehen.“ (Mk 8,31) Letztlich ist das die Freiheit, sein Schicksal anzunehmen.

Cornelius Ernst OP schrieb: „Was wir zunächst bei Jesus und dann bei uns selbst vor allem verstehen müssen, ist, dass Gottes Bestimmung für den Menschen einen Übergang, einen Aufstieg, einen Eingang in die Tiefen der Zielsetzung Gottes und so ihre Erfüllung beinhaltet. Menschliche Freiheit wird nur in der Dimension der Bestimmung, in der sie wirklich ausgeübt wird, angemessen geschätzt. Im Laufe unseres alltäglichen Lebens ergeben sich für die Freiheit Entscheidungen; der grundlegende Sinn dieser Entscheidungen kann nur dann beurteilt werden, wenn sie unter dem Gesichtspunkt unserer endgültigen Bestimmung bewertet werden. Tatsächlich sind die richtungsweisenden Entscheidungen diejenigen, in denen unsere Bestimmung aufgrund der Entscheidung auf neue Weise sinnvoll wird. Die Bestimmung ist nämlich kein Schicksal, das uns von einer fremden und unergründlichen Macht auferlegt wird. Die Bestimmung ist der Ruf und die Einladung des Gottes der Liebe, die besagen, dass wir in liebender und schöpferischer Zustimmung auf ihn antworten sollen.“¹⁰

Sofern man meint, wir seien nicht von genau dieser Freiheit betroffen, wird unseren Worten der Kontext fehlen, in dem sie Sinn ergeben könnten. Die Kirche wird jedoch meist als Ort ängstlicher Furcht gesehen, da sie strenge Grenzen

zieht. Somit wird unsere Morallehre als einengend, als die Unterwerfung unter externe Kontrolle gesehen und nicht als etwas, das uns dazu befreit, in Christus wir selbst zu sein und die Freiheit der eigenen Kinder Gottes zu genießen. Als Petrus von einem Engel aus dem Gefängnis befreit wurde (Apg 12), dachte er zunächst, es sei eine Vision. Auch unsere Hände wurden von den Fesseln befreit, aber glauben wir das? Wenn wir das nicht glauben, warum sollten wir dann erwarten, dass unsere Zuhörer es glauben?

Mut ist eine Tugend, die allgemein geachtet wird, und Feigheit ist laut Screwtape im Buch von C. S. Lewis „schrecklich vorauszuahnen, grässlich zu fühlen, entsetzlich, sich daran erinnern zu müssen“¹¹. Das heidnische Rom wurde wohl aufgrund des Mutes der Märtyrer bekehrt. Die Art, wie sie dem Tod entgegentraten, war der notwendige Kontext dafür, dass ihre Worte von der Königsherrschaft Christi oder von der Auferstehung überhaupt einen Sinn ergaben. Die zentrale Stelle der Märtyrer in der Frühkirche könnte morbide und Leben verneinend erscheinen, aber G. K. Chesterton schrieb, Mut sei „fast eine *contradictio in terminis*. Er bedeutet einen starken Wunsch zu leben, der die Form der Bereitschaft zum Sterben annimmt.“¹² Vor dem Märtyrertod davonzulaufen wäre die Verleugnung ihrer Hoffnung, die Dämpfung ihrer Freude und der Verzicht auf ihre Freiheit gewesen. Wie sie sich dem Tod stellten, machte sichtbar, was es heißt, vollkommen lebendig zu sein.

Für Aristoteles gilt der tapfere Soldat als das Hauptbeispiel für Mut. Nach Thomas von Aquin zeigen wir Mut vor allem durch Ausharren, und das sogar gepaart mit Freude.¹³ Das ist der Mut, den wir heute brauchen. Die Enthüllungen von sexuellem Missbrauch durch Priester und Ordensleute sind eine Schande für die Kirche; Bischöfe haben diesen Skandal schändlich verheimlicht; im Westen schwören viele Menschen ihrer Taufe ab, die Zahl der Gemeindemitglieder sinkt und die Kirche scheint zu wanken. Bis jetzt gibt es kein Anzeichen dafür, dass wir die Krise hinter uns haben. Sie könnte noch Jahre andauern. Wir brauchen den christlichen Mut, durchzuhalten und dabei auf Christus zu warten. Nach Kardinal Newman ist der Christ jemand, der auf Christus harrt.¹⁴ Das ist keine hilflose Passivität. Der Rhythmus des liturgischen Jahres lehrt uns, aktiv zu warten, alle unsere Sinne für die Zeichen der Gegenwart Christi unter uns und die kleinen Kostproben des endgültigen Sieges zu öffnen.

Mut, wie Feigheit, steckt an. Wir wählen, welche wir mit anderen teilen. Im Gefängnis auf Robben-Island haben Nelson Mandela und seine Freunde ihren Mut am Leben erhalten, indem sie einander verborgene Botschaften unter Klobdeckeln hinterließen oder in Sträuchern versteckten. Das englische Wort für Vertrauen, „confidence“, wird von *confidens* abgeleitet, das heißt „zusammen glauben“. Natürlich brauchen wir den Mut, die Vergehen der Kirche mit offenen Augen anzuschauen, aber wir unterstützen einander auch durch das Weitergeben der frohen Botschaft der mit uns verbundenen Mitglieder des Leibes Christi, die ihres Glaubens wegen selbst heute noch Verfolgung erleiden und die das Leben der Ärmsten der Armen teilen und ihre Hoffnung an den dunkelsten Orten bezeugen. Hierüber wird nicht oft in der Presse berichtet. Wir stützen uns

gegenseitig in unserem Mut, nicht durch einen blinden Optimismus, sondern durch das Teilen von Zeichen der Hoffnung miteinander. Mut verlangt auch, dass wir akzeptieren, verwundbare sterbliche Wesen zu sein. Wir alle werden hin und wieder verletzt und es ist sicher, dass wir sterben werden. Wir sind beseelte Körper. Deswegen benötigt unser christlicher Glaube Verkörperung. In Rom waren die Heiden nicht nur von dem Märtyrertod der Christen beeindruckt, sondern auch von ihrer Pflege der Körper von Kranken jedweder Religion. Der Körper ist wesentlich für die meisten unserer großen Glaubenslehren: Schöpfung, Inkarnation, Auferstehung, das Menschsein und das Gottsein Christi, die Realpräsenz. Nahezu alle Sakramente heiligen Schlüsselmomente unseres körperlichen Lebens: Geburt und Tod, Essen und Trinken, Krankheit und Sexualität. Unsere Erlösung vollzieht sich in unserem körperlichen Leben. In dem Film *Billy Elliot*, der Geschichte eines Arbeiterjungen, der Balletttänzer werden möchte, wird der Held gefragt, was er fühlt, wenn er tanzt. Er antwortet: „Elektrizität“. Gnade elektrisiert unseren Körper. Deshalb beten wir mit unserem Körper: Wir stehen auf und setzen uns, wir verneigen uns und knien, wir tanzen und gehen bei Prozessionen mit. Etty Hillesum, eine niederländische Jüdin, starb im Jahre 1943 in Auschwitz. Ein Teil ihrer Reise bestand darin, niederknien zu lernen. „Ein Verlangen, mich hinzuknien, pulsiert manchmal durch meinen Körper, oder genauer gesagt, es ist, als ob mein Körper für den Akt des Kniens bestimmt und gemacht worden ist.“¹⁵ Die neun Gebetsweisen des Heiligen Dominikus waren alle mit körperlichen Gesten verbunden, was gut zu jemandem passt, dessen Sendung der Kampf gegen die körperfeindlichen Lehren der Albigenser war.

Der Dualismus ist die Versuchung gewesen, gegen die das Christentum von Anfang an zu kämpfen hatte. Das ist auch heute noch so. Die zeitgenössische Trivialisierung der Sexualität wurzelt in einer Art Verachtung des Körpers. Auch wenn, entgegen der öffentlichen Wahrnehmung, die Sexualethik nicht das Hauptanliegen des christlichen Morallebens ist, bleibt eine Vision der Bedeutung unserer Sexualität symptomatisch für unsere Liebe zu unserem Körper und für seine Wertschätzung. Ich glaube, dass die Grundzüge einer christlichen Ethik in der hoffnungsvollen Geste Jesu wurzeln: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.“ Eine angemessene Sexualethik lebt die Großzügigkeit, die Verletzlichkeit und die Treue des Sich-selbst-Schenkens Jesu aus.

Eine Gesellschaft, die fürchtet, unsere Leiblichkeit anzunehmen, wird auch vor dem Tod fliehen. Saul Bellow sagte, die „Unkenntnis des Todes zerstört uns.“¹⁶ Er ist der dunkle Hintergrund, den ein Spiegel braucht, bevor uns irgendetwas klar wird. Mut heißt nicht, furchtlos zu sein, sondern nicht zum Gefangenen der eigenen Angst zu werden. Als der Herzog von Norfolk dem Heiligen Thomas Morus sagte, er müsse vorsichtig sein, weil „des Prinzen Zorn tödlich ist,“ entgegnete Thomas: „Ist das alles, mein Herr? Dann ehrlich gesagt, gibt es keinen anderen Unterschied zwischen Eurer Hoheit und mir, als dass ich heute sterben werde und Ihr morgen.“¹⁷

Folglich sollte das Christsein zu etwas gut sein. Unsere Worte bedeuten gar

nichts, wenn sie sich nicht darin verkörpern, wie wir auf besondere Weisen lebendig sind. Wir haben eine seltsame Hoffnung, die sich genau dann offenbart, wenn es keine Zukunft zu geben scheint; wir haben eine Freude, die groß genug für Trauer ist; und wir haben eine Freiheit, die darin gipfelt, dass wir unser Leben weggeben. Das alles verlangt von uns den Mut, der eine so starke Liebe zum Leben ist, dass wir bereit sind zu sterben, und es verlangt auch die Wertschätzung unserer körperlichen Existenz. Wenn Menschen einem solchen lebendigen, hoffnungsvollen, freien Glauben nicht begegnen, dann sind alle unsere Evangelisierungsversuche reine Zeitverschwendungen. Unsere Worte wären leeres Geschwätz.

¹ Predigt 16b, in: Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke*, Bd.1: Meister Eckharts Predigten, hg. v. Josef Quint, Stuttgart 1958, 274.

² Kardinal Suhard, *Der Priester in der Welt des Menschen* („Le Prêtre dans la Cité“, Hirtenbrief, 1949), Luzern/München 1961, 103.

³ Timothy Radcliffe, *What Is the Point of Being a Christian?* London/New York 2005. Das Buch wurde in viele Sprachen übersetzt; demnächst erscheint es auch auf Deutsch.

⁴ William Shakespeare, *Antonius und Cleopatra*, fünfter Aufzug, 2. Szene.

⁵ Hugh Rayment-Pickard, *The Myths of Time: From St. Augustine to American Beauty*, London 2004, 119.

⁶ Dante Alighieri, *Die Hölle*, erster Gang.

⁷ Caterina von Siena, *Sämtliche Briefe. An die Männer der Kirche I*, hg. v. Werner Schmid, St. Pölten 2005, Brief 208 an Fra Bartolomeo Dominici, 57.

⁸ Caterina von Siena, *Gotteserfahrung und Weg in die Welt*, hg., eingel. u. übers. von Louise Gnädingen, Olten/Freiburg im Breisgau 1980, Brief an Madonna Regina, 59.

⁹ Sara Savage u.a., *Making Sense of Generation Y: The World View of 15-25 Year-Olds*, London 2006, 48.

¹⁰ Cornelius Ernst, *The Theology of Grace*, Dublin 1974, 81.

¹¹ C. S. Lewis, *Dienstanweisung für einen Unterteufel*, Freiburg 1958, St. Gallen 1944, 128.

¹² Gilbert Keith Chesterton, *Das Abenteuer des Glaubens. Orthodoxie*, hg. von Peter Schifferli, (Christliches England, Bd. II), Olten 1947, 156.

¹³ Thomas von Aquin, S.th. II-II, q. 136, art. 4, ad 2, in: *Die deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 21: Tapferkeit, Maßhaltung (1. Teil), II-II, 123-150, Heidelberg u.a. 1964, 199f.

¹⁴ Vgl. John Henry Newman, *Pfarr- und Volkspredigten*, Bd. 3, Predigt 25: „Der Zwischenzustand“, Stuttgart 1951, 403 ff.

¹⁵ Etty Hillesum, *An Interrupted Life: The Diaries of Etty Hillesum 1941-1943*, übersetzt v. A. J. Pomerans, London 1996, 129. In der deutschen Ausgabe der Tagebücher (*Das denkende Herz*, Freiburg u.a. 1983) ist der zitierte Satz nicht enthalten (Anm. d. Red.).

¹⁶ Gloria L. Cronin/Ben Siegel (Hg.), *Conversations with Saul Bellow*, Jackson, Miss. 1994, 228.

¹⁷ William Roper, *The Life of Sir Thomas More, Knight* (ca. 1556), in: Gerard B. Wegemer/Stephen W. Smith (Hg.), *A Thomas More Source Book*, Washington, D.C. 2004, 50.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

„Habe die Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi“¹

Der Weg der Gemeinschaft, wie er in Taizé eingeschlagen wurde

Frère Alois

Der Christus der Gemeinschaft

Hätte man Frère Roger gefragt, wo der Brennpunkt des christlichen Glaubens liegt, hätte er vielleicht Bezug auf seine Mutter genommen. Sie sagte, dass ihr das Johanneswort „Gott ist die Liebe“² vollauf genüge. Auch für ihn lag darin das Herz des Evangeliums. Das Verständnis Gottes als strenger Richter hatte im Gewissen vieler Menschen Verheerungen angerichtet. Frère Roger behauptete im Gegenteil: Gott kann nur lieben.

Gelegentlich sagte er zu den in Taizé versammelten Jugendlichen: „Wäre Christus nicht auferstanden, wären wir nicht hier.“ Die Auferstehung bildet die Mitte des Glaubens, sie ist das Zeichen dafür, dass Gott grenzenlos liebt. Sie hat die Jünger, die sich am Karfreitag zerstreut hatten, wieder versammelt, und sie versammelt weiterhin die Christen: Ihre erste Frucht liegt in der neuen Gemeinschaft, die aus ihrem Geheimnis hervorging.

Das „unum necessarium“, mit dem alles steht und fällt, ist Christus, der Auferstandene, der mitten unter uns gegenwärtig, persönlich in Liebe mit uns verbunden ist und der uns vereint. Frère Roger nannte ihn „den Christus der Gemeinschaft“.

Ich möchte aufzeigen, was uns in Taizé dazu geführt hat, „die Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi“ zu leben. Kann diese Erfahrung über unsere Communauté hinaus auch anderen helfen, auf dem Weg der Versöhnung weiterzukommen?

Gemeinschaft als empfangene Gabe

In seinem letzten Buch, das wenige Wochen vor seinem Tod erschien, schrieb Frère Roger: „Könnten wir uns stets daran erinnern, dass Christus Gemeinschaft ist ... Er ist nicht auf die Erde gekommen, um eine weitere Religion zu stiften, sondern allen Menschen eine Gemeinschaft in Gott anzukündigen. [...] „Gemeinschaft“ ist einer der schönsten Namen der Kirche.“³

Das Leben Frère Rogers und unserer Communauté steht im Zeichen der Worte

Jesu Christi: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast.“⁴ Oft wurden diese Worte – „alle sollen eins sein“ – als eine in die Tat umzusetzende Forderung interpretiert. Sie bringen jedoch zunächst die Gabe zum Ausdruck, die Christus der Menschheit gemacht hat: Er trägt uns in sich, er lässt uns mit ihm in die Gemeinschaft der Dreifaltigkeit eingehen, er macht uns zu „Teilhabern der göttlichen Natur“⁵. Er betet nicht nur darum, dass alle eins seien, sondern dass sie „in uns“ eins seien. Wir können der orthodoxen Theologie unendlich dankbar dafür sein, dass sie dies auf so tiefe Art und Weise herausstellt.

Er bittet darum, dass „alle“ eins seien. Diese Gabe ist nicht einigen wenigen Menschen vorbehalten, sie ist allen angeboten, die den Namen Christi tragen, und darüber hinaus allen Menschen zugedacht.

Zur Erlösung gehört die Gabe der Einheit: Einheit des Menschen mit Gott, innere Einheit als Heilung jeder Person, Einheit der ganzen Menschenfamilie und der ganzen Schöpfung. Wir können die Einheit mit Gott nicht empfangen, ohne die Einheit unter allen Menschen zu empfangen. Die Kirche gibt es, damit sie dafür sichtbares Zeichen, Sakrament ist. „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“⁶

Ökumene und die Gemeinschaft in Gott

Wenn die Gemeinschaft eine Gabe Gottes ist, kann die Ökumene nicht zu allererst menschliches Bemühen um Harmonisierung verschiedener Traditionen sein. Sie muss uns in die Wahrheit der Erlösung Christi stellen, der gebetet hat: „Ich will, dass sie dort bei mir sind, wo ich bin.“⁷ Der Apostel Paulus sagte es so: „Unser Leben ist zusammen mit Christus verborgen in Gott.“⁸

Zunächst gilt es, sich in der Ökumene darum zu bemühen, die Gemeinschaft mit Gott zu leben, in Christus, durch den Heiligen Geist.⁹ Es stimmt, dass die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften manchmal unterschiedliche Wege zur Verwirklichung dieser Gemeinschaft weisen. Je tiefer jedoch die Zugehörigkeit eines jeden zu Christus ist, desto mehr stellt sich ein angemessener Blick auf die anderen ein: Sie werden als Schwestern und Brüder gesehen.¹⁰ Man muss sogar noch weiter gehen: In den anderen Schwestern und Brüder zu erkennen ist das Zeichen authentischer Zugehörigkeit zu Christus.

Dies erfordert eine Läuterung unserer Art und Weise zu glauben, eine immer wieder neu vollzogene „Umkehr“ in einer „Ecclesia semper reformanda“.

Frère Alois wurde 1954 in Deutschland geboren. Seine Eltern stammen aus der früheren Tschechoslowakei. 1974 trat er in die Communauté von Taizé ein. Er widmete einen großen Zeit seiner Zeit dem Zuhören und der Begleitung von Jugendlichen. Von Frère Roger zum Nachfolger bestimmt, wurde ernach dessen Tod am 16. August 2005 Prior der Gemeinschaft. Anschrift: Communauté de Taizé, 71250 Taizé, Frankreich. E-Mail: community@taize.fr.

Eines der Dokumente der *Groupe des Dombes* leistet eine solide Grundlegung dieser Sichtweise, indem es dazu aufruft, der christlichen Identität aufgrund der Taufe den Vorrang gegenüber der konfessionellen Identität einzuräumen. Dieses Dokument unterscheidet in einer Reihenfolge mit abnehmender Priorität die christliche (baptismale), kirchliche und konfessionelle Identität. Der Konfessionalismus habe „die Reihenfolge der Prioritäten auf den Kopf gestellt“: Heute „beschränkt sich die christliche Identität auf die kirchliche Identität und diese ihrerseits auf die konfessionellen Identitäten“. Somit wurde der konfessionellen Identität der erste Platz eingeräumt. Das Dokument appelliert an die Kirchen, sich auf eine „Dynamik der Umkehr“ einzulassen.¹¹

Versöhnung, ein Austausch von Gaben

Im Lauf der Jahrhunderte haben sich die Christen daran gewöhnt, getrennt zu sein, so als wäre dies der Normalzustand.¹² Frère Roger zeigte uns Brüdern auf, dass es zur Vorbereitung einer Versöhnung das Beste in den verschiedenen Traditionen hervorzuheben gilt. Dann kann sich ein Austausch von Gaben vollziehen: teilen, was wir von Gott empfangen haben, und auch die Gaben sehen, die Gott den anderen gegeben hat.¹³ Wie könnten die Christen, ohne auf diese Weise die Gaben des Heiligen Geistes zusammenzulegen, Zeugen der Einheit und des Friedens in der Menschenfamilie sein?

Ein Austausch von Gaben hat begonnen, die gegenseitige Wertschätzung wurde vertieft. Viele haben begriffen, dass bestimmte Aspekte des Glaubensgeheimnisses durch eine andere Tradition als die eigene besser zur Geltung gebracht wurden. Wie kann man beim Teilen dieser Schätze noch weitergehen? Um welche Schätze handelt es sich?

Die Christen der Ostkirche haben den Schwerpunkt auf die Auferstehung Christi gelegt, die die Welt bereits verklärt. Konnten nicht gerade deshalb in den letzten Jahrhunderten viele von ihnen Jahrzehnte des Leidens durchstehen? Die Ostkirche hat in großer Treue an der Lehre der Kirchenväter festgehalten. Das Mönchtum, das sie der Westkirche geschenkt hat, hat in die ganze Kirche ein Leben in Kontemplation eingebracht. Könnten sich die Christen der Westkirche diesen Schätzen noch weiter öffnen?

Die Christen der Reformation haben bestimmte Wirklichkeiten des Evangeliums unterstrichen: Gott schenkt seine Liebe, ohne dass wir sie zuerst verdienen müssten; er kommt durch sein Wort und begegnet jedem Menschen, der auf es hört und es in die Tat umsetzt; allein schon das Vertrauen des Glaubens führt zur Freiheit der Kinder Gottes, in die Unmittelbarkeit eines Lebens mit Gott im Heute; der gemeinsame Gesang verinnerlicht das Wort Gottes. Sind diese Werte, an denen die Christen der Reformation hängen, nicht für alle wesentlich?

Die katholische Kirche hat durch die Geschichte hindurch die Universalität der Gemeinschaft in Christus sichtbar bewahrt. Ohne Unterlass suchte sie ein Gleichgewicht zwischen der Ortskirche und der Weltkirche. Die eine kann nicht ohne

die andere bestehen. Ein Dienstamt der Gemeinschaft auf allen Ebenen half, Einmütigkeit im Glauben zu gewährleisten. Könnten nicht alle Getauften ein wachsendes Verständnis für dieses Dienstamt aufbringen?

Frère Rogers Weg

Wurde Frère Roger gerade darum von verschiedenen Kirchenverantwortlichen als Bruder anerkannt, der die Gemeinschaft in Christus teilt, weil er bis zum Schluss die Vision der Kirche als Gemeinschaft aller Getauften konsequent durchgehalten hat? „Möge uns sein Zeugnis für eine Ökumene der Heiligkeit auf unserem Weg hin zur Einheit inspirieren“, schrieb Papst Benedikt XVI. fünf Jahre nach seinem Tod. Patriarch Bartholomäus von Konstantinopel fügte hinzu: „Diese Suche nach Einheit, in Freude, Bescheidenheit, Liebe und Wahrheit, in der Beziehung zu den anderen, ‚Sakrament der Geschwisterlichkeit‘, wie in der Beziehung zu Gott, ‚Sakrament des Altares‘, fasst die Essenz des Ansatzes von Taizé zusammen.“ „Die Treue zu den Lehren der Kirchenväter, die Frère Roger mit einer kreativen Aktualisierung im missionarischen Dienst unter den Jugendlichen heute verknüpft hat, kennzeichnet den Weg Frère Rogers und der von ihm gegründeten Gemeinschaft“, kommentierte Patriarch Kyrill von Moskau. Und der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen Olav Fykse-Tveit erinnerte daran, dass das, was Frère Roger zustande gebracht hat, „die Kirchen in der ganzen Welt inspirierte“¹⁴.

Frère Roger lebte in Christus. Hat gerade dies es ihm ermöglicht, die Gegenwart Christi in den anderen wahrzunehmen? Er ließ sich nicht von Aufspaltungen in verschiedene Tendenzen aufhalten. So waren beispielsweise beim Zweiten Vatikanischen Konzil, bei dem er als Beobachter zugegen war, viele erstaunt, dass er eine ebenso brüderliche Beziehung zu Kardinal Ottaviani wie zu Dom Hélder Câmara aufbauen konnte. Er entdeckte Christus bei den Getauften aller Konfessionen. Er betrachtete sogar Frauen und Männer als „Träger Christi“, die, ohne einen Glauben ausdrücklich zu bekennen, Zeugen der Nächstenliebe und des Friedens waren: Manche von ihnen, schrieb er, „werden uns im Reich Gottes zuvorkommen“.¹⁵

Während seines gesamten Weges fürchtete er niemals, die eigene Identität zu verlieren. Er sah die Identität eines Christen zu allererst in der Gemeinschaft mit Christus, die sich in der Gemeinschaft unter allen entfaltet, die zu Christus gehören. Er tat einen Schritt, der seit der Reformation ohnegleichen war, und konnte schließlich sagen: „Ich fand meine Identität als Christ darin, in mir selbst den Glauben meiner Herkunft mit dem Geheimnis des katholischen Glaubens zu versöhnen, ohne mit irgendjemand die Gemeinschaft abzubrechen.“ Und manchmal konnte er hinzufügen: „[...] und mit dem orthodoxen Glauben“, weil er sich den orthodoxen Kirchen ganz nahe fühlte.

In Gemeinschaft mit den anderen eintreten, ohne Bruch mit der eigenen Herkunft: Da diese Vorgehensweise vollkommen neu war, war es leicht, sie falsch zu interpretieren oder ihre Tragweite nicht zu erfassen.

Die Communauté, ein Gleichnis der Gemeinschaft

In ganz jungen Jahren hatte Frère Roger die Intuition, ein gemeinschaftliches Leben, das Männer führen, die stets versuchten sich zu versöhnen, könne zu einem Zeichen werden: Die erste Berufung von Taizé liegt darin, ein „Gleichnis der Gemeinschaft“, wie er es nannte, zu bilden.

Allerdings war das monastische Leben in den Kirchen der Reformation erloschen. Ohne seine Herkunft zu verleugnen, rief er deshalb eine Communauté ins Leben, die ihre Wurzeln, über den Protestantismus hinaus, in die ungeteilte Kirche eisenkte und die sich durch ihr bloßes Dasein auf unauflösbare Weise mit der katholischen und orthodoxen Tradition verband.

Er war davon überzeugt, dass eine solche Communauté der Einheit des Leibes Christi, die nicht nur als ein Ziel uns voraus liegt, sondern in Gott bereits besteht, Sichtbarkeit verleihen konnte. Die Kirche ist geteilt, aber in ihrer Tiefe ist sie ungeteilt. Im Herzen Gottes ist sie eins. An uns ist es daher, Orte zu schaffen, an denen diese Einheit hervortreten und greifbar werden kann.

In einem Buch über unsere Communauté schrieb der orthodoxe Theologe Olivier Clément einige Zeilen, die auch uns selbst geholfen haben, unsere Lebensweise besser zu verstehen: „Es gibt eigentlich nur eine einzige Kirche, verborgener Unterbau aller Kirchen, und somit gilt es, die Einheit nicht zu bauen, sondern zu entdecken: Zu Tage tritt die ungeteilte Kirche, die heute bei aller identitätsversessenen Verkrampfung zweifellos die entscheidende Erscheinung unserer Zeit ist.“ Dann wendet Olivier Clément diesen Gedanken auf unsere Communauté an: „Darin besteht das Gleichnis von Taizé: daran zu erinnern, dass die zerrissene Kirche eins ist. Die Menschen kreuzigen den Leib Christi, indem sie ihn zu zerreißen versuchen. Und gleichzeitig können sie ihn nicht zerreißen, denn in der Tiefe ist die Kirche eins.“¹⁶

Frère Roger war so von der ungeteilten Kirche erfüllt, dass er, in eine Kirche der Reformation hineingeboren, es wollte, dass die Communauté, die er ins Leben rief, die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche und mit den orthodoxen Kirchen vorausnimmt.

Unsere Communauté suchte sehr früh Ausdrucksmöglichkeiten der Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen. 1965 entsandte Patriarch Athenagoras Mönche nach Taizé, die mehrere Jahre hindurch das monastische Leben zusammen mit uns teilten. Die freundschaftlichen, vertrauensvollen Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen haben sich seither vertieft.

Da sich die Communauté aus katholischen und evangelischen Brüdern zusammensetzt, stellte sich die drängende Frage: Wie können wir das Hindernis der Spaltung unter diesen beiden Traditionen überwinden?

Für Frère Roger konkretisierte sich in seinem persönlichen Leben das allmähliche Sich-Einlassen in eine volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche in zwei Punkten: die Eucharistie empfangen und die Notwendigkeit eines Dienstamtes der Einheit, ausgeübt durch den Bischof von Rom, anerkennen. Er sah darin keinen Ausdruck einer „Rückkehr-Ökumene“, weil seiner Ansicht nach die

katholische Kirche seit Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil den wesentlichen Forderungen der Reformation stattgegeben hatte: Vorrang der Gnade Gottes, Gewissensfreiheit, ein auf Christus zentrierter Glaube und der Stellenwert der Bibel. Und er hätte es noch gerne miterlebt, als die Bischofsynode 2008 in Rom, die sich mit dem Wort Gottes befasste, daran erinnerte, dass zwei Wirklichkeiten bereits alle Christen einen: die Taufe und das Wort Gottes. Frère Rogers Weg ist heikel, anspruchsvoll, und wir haben ihn noch nicht vollkommen ausgelotet: In seiner Folge wollen wir die Versöhnung durch unser Leben vorwegnehmen, schon als Versöhrte leben, eine Erfahrung, die - wie wir hoffen - einen theologischen Vorstoß vorbereitet. Ist in der Kirchengeschichte nicht stets der gelebte Glaube theologischen Ausformulierungen vorausgegangen? Daher hat unsere Communauté zwei Schritte vollzogen:

- Seit 1973 empfangen wir mit Einverständnis und Ermutigung des Bischofs von Autun, der Ortskirche, in der sich Taizé befindet, alle die Kommunion der katholischen Kirche. Dies war die einzige Möglichkeit, die sich für uns auftat, gemeinsam zu kommunizieren. Forschungen auf dem Gebiet der ökumenischen Theologie, insbesondere die von Frère Max über die Bedeutung des Gedächtnisses in der Eucharistie, ermöglichten es uns, zu ein und demselben Eucharistieverständnis zu gelangen.
- Einige Jahre zuvor hatten die Brüder während des jährlichen Bruderrats 1969 festgestellt, dass die bloße Anwesenheit katholischer Brüder die Communauté veranlasste, „immer mehr eine Vorwegnahme der Einheit zu leben, indem wir mit dem Menschen in Gemeinschaft stehen, der das Dienstamt des Dieners der Diener Gottes innehat.“¹⁷ Frère Roger sprach seinerzeit häufig von der Rolle des universalen Hirten hinsichtlich der Einheit der Christen und erwähnte manchmal den Aufruf des jungen Martin Luther, der Kirchenglieder, die sich von der römischen Kirche getrennt hatten, einlud „herbeizueilen, nicht zu fliehen, weinen, mahnen, überreden, ja alles in Bewegung setzen.“¹⁸ Unsere Communauté war zu der Gewissheit gelangt, dass sich die Versöhnung von Nichtkatholiken mit der Kirche von Rom nicht darin vollzieht, dieser unbegrenzt Bedingungen zu stellen, sondern ihr von innen her zu helfen sich weiterzuentwickeln. Das 20. Jahrhundert hat gezeigt, wie sehr das petrinische Dienstamt in der Lage ist, sich zu verändern. Johannes Paul II. hat selbst die Nichtkatholiken dazu aufgerufen, ihm bei dieser Fortentwicklung zu helfen.¹⁹

Beide Schritte vollziehen die Brüder unserer Communauté, die aus einer evangelischen Familie kommen, ohne jede Ableugnung ihrer Herkunft, vielmehr als Erweiterung ihres Glaubens. Die Brüder, die aus einer katholischen Familie kommen, finden eine Bereicherung darin, sich in der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils den Fragestellungen und dem Glauben der Kirchen der Reformation zu öffnen. Dies wurde für uns etwas ganz Natürliches. Wenn diese Schritte bisweilen Eingrenzungen und Verzichte mit sich bringen - kann es Versöhnung ohne Verzichtleistungen geben? - so ist demgegenüber die Ausweitung eines Lebens in versöhrter Gemeinschaft unvergleichlich wichtiger.

Eine Übergangszeit hin zur Versöhnung

Woche für Woche haben wir in Taizé Jugendliche aus allen Ländern Europas und auch von den anderen Erdteilen in all ihrer Unterschiedlichkeit zu Gast. Das Gebet dreimal am Tag stellt uns zusammen in die Gegenwart Christi, und der Heilige Geist vereint uns bereits im gemeinsamen Gebet. Die biblische Unterweisung, die wir den Jugendlichen jeden Tag geben, ermöglicht es, zu der Quelle zu gehen, die allen gemeinsam ist. Und wir denken mit ihnen darüber nach, auf welche Weise sie diese Suche in ihrem Alltag fortsetzen können.²⁰

Wir versuchen den Jugendlichen zu helfen, etwas von der „einzigen Kirche des Herrn“²¹ in ihrer Sichtbarkeit zu erahnen und dabei die Traditionen der verschiedenen Kirchen zu respektieren, was unweigerlich eine Spannung einschließt.²² Wir stellen fest, dass zahlreiche Jugendliche nach einem Aufenthalt in Taizé sich aktiver in ihre Ortskirche einbringen und dazu einen geschärfteren Sinn für die universelle Kirche erworben haben.²³

Wir erheben nicht den Anspruch, die Lösung gefunden zu haben. Unsere Vorgehensweisen sind unvollkommen. Wir wissen, dass unsere Lage vorläufig ist, in Erwartung der vollen, ganz vollzogenen Einheit. Die Sichtbarkeit der Einheit, die wir zu leben suchen, löst nicht alle Fragen. Aber wir versuchen, in eine Dynamik der Versöhnung einzutreten. Wir möchten, dass sie die getrennten Christen bewegt, es zu lernen, einander anzugehören, ihre verschiedenen Traditionen zu läutern, einen Unterschied zwischen *der* Tradition und den Traditionen zu machen, die nur Gewohnheiten sind, auf eine Ökumene zuzugehen, die sich nicht damit begnügt, die Christen auf parallelen Schienen zu belassen.

Eucharistie und Dienst

Die Gemeinschaft, die Christus anbietet, macht seine Jünger zu Menschen, die offen sind für Universalität. Sie ermutigt sie, auf die anderen zuzugehen, sich den Schwächsten zu widmen, den Menschen, die ärmer sind als wir, und auch zu den Gottsuchern zu gehen, die einer anderen Religion angehören, oder zu denen, die ohne jeden Bezug auf Gott leben. Vielerorts leben die Christen verschiedener Konfessionen diese Offenheit gemeinsam.

Es trifft sich gut, dass wir am Gründonnerstag eingeladen sind, zugleich der Einsetzung der Eucharistie und der Fußwaschung zu gedenken. Zwischen beiden Gesten besteht eine enge Verbindung. Durch sie zeigt Jesus, vielleicht besser als durch Worte, was die Mitte des Evangeliums bildet: „Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung.“²⁴ Die Feier der Eucharistie lädt zur Fußwaschung ein: wie Jesus im Dienst an den anderen bis zur Vollendung gehen, lieben, wie er geliebt hat.

Oft wiederholte Frère Roger: „Gott ist mit ausnahmslos jedem Menschen vereint.“ Er trug alle Menschen in seinem Herzen, aus allen Nationen, insbesondere die Ärmsten, die Jugendlichen und die Kinder. Diese Vision einer universalen Ge-

meinschaft hat dazu geführt, dass wir Fraternitäten von jeweils einigen Brüdern einrichteten, die das Leben der Ärmsten in Afrika, Asien und Südamerika teilen und auch versuchen, Verbindungen zwischen Kulturen und Völkern zu knüpfen. Diese Brüder haben nicht die Mittel, die unzähligen Notlagen zu beheben. Aber für manche von ihnen ist es wie eine Quelle des Lebens, täglich vor der Eucharistie zur verweilen, eine Quelle, die es ihnen ermöglicht, durch ihre bloße Anwesenheit den Menschen in ihrem Stadtviertel „die Füße zu waschen“. Und allmählich entstehen kleine Solidaritätsinitiativen. Sie sind nur zeichenhaft, aber sie können einen Zugang für Christus bahnen, der die Menschheit umgestaltet, und im Herzen der Welt einen Horizont der Hoffnung erschließen.

* * *

Da Christus gekommen ist, „um die versprengten Kinder Gottes wieder zu sammeln“²⁵, liegt das „unum necessarium“ in unseren Augen darin, in ihm eins zu sein. Christus ist der Gute Hirte aller Menschen. Er ist auch die Tür zum Vater und zu den anderen. Werden wir durch diese Tür in das Haus des Vaters eintreten, um uns alle wieder zu finden? Eine solche Dynamik würde unsere Kirchen stützen, erfüllt von der Freude Christi und dem Vertrauen, dass der Heilige Geist uns Schritt für Schritt die Zukunft zeigen wird.

¹ Frère Roger, *Die Regel von Taizé*, Ausgabe 2010, 12.

² 1 Johannes 4,16.

³ Frère Roger, *Eine Ahnung von Glück. Erfahrungen und Begenungen*, Freiburg 2006, 79 und 82. Vor ihm hatte dies bereits 1928 Dietrich Bonhoeffer geschrieben: „Christus ist nicht der Bringer einer neuen Religion, sondern der Bringer Gottes.“ (DBW 10, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*, hg. von Reinhart Staats und Hans Christoph von Hase, München 1991, 321) Und 1944: „Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf, sondern zum Leben.“ (DBW 8, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge, Gütersloh 1998, 537).

⁴ Johannes 17,21.

⁵ 2 Petrus 1,4.

⁶ II. Vaticanum, *Lumen Gentium* 1,1. Diese Anschauung der Erlösung als Gabe der Einheit gründet auf der Schrift, auf den johanneischen Schriften und auch auf denen des Paulus, insbesondere auf dem Epheserbrief. Irenäus von Lyon hat diesen Gedanken eindrücklich entfaltet.

⁷ Johannes 17,24.

⁸ Kolosser 3,3.

⁹ Maurice Zundel hat auf bewundernswerte Weise erläutert, wie „in mystischer Vereinigung mit Christus die Ökumene ihre Vollendung finden kann“, andernfalls ist „Ökumene nicht mehr als Geschwätz“ (Text von 1974, in: Marc Donzé, *L'humble présence*, Inédits de Maurice Zundel, Bd. I, Genf 1985, 103).

¹⁰ Dorotheos von Gaza beschrieb dies im 6. Jahrhundert mit einem Bild: Wenn Gott die Mitte eines Kreises bildet, nähern sich die Strahlen in dem Maße einander, wie sie sich der Mitte nähern (*Œuvres Spirituelles*, Sources Chrétiniennes, Paris 1963, 285-287).

¹¹ Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Églises*, Paris 1991, 11-12.

¹² „Living in divided churches, Christians have become accustomed to division. We easily regard disunity as normal. But easy acceptance of Christian division is, we believe, as great a threat to the integrity of our churches as division itself. [Die leichtfertige Hinnahme der Trennung bedroht die Integrität unserer Kirchen ebenso sehr wie die Trennung selbst.]“ (In: Carl E. Braaten/Robert W. Jenson [Hg.], *In One Body through the Cross: The Princeton Proposal for Christian Unity*. Grand Rapids/Cambridge 2003, Abschnitt Nr. 10)

¹³ „Austausch von Gaben“ ist ein Ausdruck, der viele Male von Papst Johannes Paul II. verwendet wurde.

¹⁴ Der vollständige Wortlaut dieser Grußbotschaften steht auf den Internetseiten www.taize.fr.

¹⁵ Zitat Matthäus 21,31, in: Frère Roger, *Dynamik des Vorläufigen*, Freiburg u.a. 1967, 46.

¹⁶ Olivier Clément, *Taizé. Einen Sinn fürs Leben finden*, Freiburg u.a. 2006, 24, 55.

¹⁷ Conseil de la communauté, *L'unanimité de notre foi*, September 1969.

¹⁸ „[...] auch wenn du am äußersten Ende des Meeres wärest, herbeieilen, weinen, zu bewegen, zu überführen suchen, ja alles tun.“ (Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883ff.; WA II, S. 605.), zitiert in: Frère Roger, *Dynamik des Vorläufigen*, Herder 1965, 84.

¹⁹ Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint*, 1995, Abschnitte 95 und 96.

²⁰ Die Jugendlichen wachsen in einer zerklüfteten Gesellschaft auf, die keine soliden Bezugspunkte bietet. Nach ihrer Rückkehr werden sie zu Hause oft mit schwierigen Lebensentscheidungen konfrontiert. Auch im Bereich der Ethik helfen die Spaltungen zwischen den Christen den Jugendlichen nicht auf der Suche nach Wegen, wie sie das Evangelium in ihrem persönlichen Leben konkret werden lassen können. Könnten die Christen auf diesem heiklen Gebiet nicht mehr Zeit darauf verwenden, miteinander im Gespräch zu sein und eher gemeinsame Schritte zu tun, anstatt sich allzu schnell auf Standpunkte zu versteifen, die sie voneinander absetzen?

²¹ Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium* 8.

²² Was die Eucharistie anbelangt, halten wir es so, dass die Jugendlichen die Möglichkeit haben, gemäß ihrer eigenen Tradition zu kommunizieren. Jeden Tag wird eine katholische Eucharistiefeier gehalten. Die orthodoxe Liturgie findet statt, wenn es orthodoxe Teilnehmer gibt, die mit Pfarrern angereist sind. Anglikanische, evangelisch-lutherische oder evangelisch-reformierte Christen sind eingeladen, eine Eucharistie gemäß ihrer Tradition zu feiern.

²³ Bei seinem Besuch in Taizé 1986 spielte Papst Johannes Paul II. darauf an, als er zu uns sagte: „Ihr wollt selbst ein ‚Gleichnis der Gemeinschaft‘ sein und helft damit allen, denen ihr begegnet, ihrer kirchlichen Zugehörigkeit, die Frucht ihrer Erziehung und ihrer Gewissensentscheidung ist, treu zu sein, jedoch auch, sich immer tiefer auf das Geheimnis der Gemeinschaft einzulassen, das die Kirche im Plan Gottes ist.“

²⁴ Johannes 13,1.

²⁵ Johannes 11,52.

Christ sein ... in einer Gesellschaft ohne Religion

Élisabeth Parmentier

Die Suche nach einem Sinn und nach Gerechtigkeit für das
Leben in der Gesellschaft ist eine wichtige Aufgabe.
Frankreich praktiziert eine Art besonderer Laizität, die nicht nur von einer (seit 1905 bestehenden) Trennung von Staat und Kirche gekennzeichnet ist, sondern auch von der Entschlossenheit, die Religionen in die Privatsphäre abzudrängen.¹ Die Neutralität im öffentlichen Raum bedeutet in diesem Modell, dass den Religionen dort keinerlei Funktion zuerkannt wird.² Diese Option ist vor allem durch die französische Geschichte zu erklären, die vom Kampf gegen zwei Mächte gekennzeichnet ist: vom Kampf gegen die Macht der Monarchie und gegen die Macht der katholischen Kirche.

Heute ist die zweitstärkste Religion die „Nicht-Religion“.³ Geprägt durch die katholische Kultur, kennt das Land sehr wenige andere christliche Kirchen: Die protestantischen Kirchen stellen eine äußerst kleine und in einer extremen Diasporasituation lebende Minderheit dar, die alle Richtungen abdeckt, von den historischen Kirchen bis hin zu den Pfingstbewegungen. Dasselbe gilt für die orthodoxen Kirchen. Das Christentum ist schwach und unbedeutend. Wenn die Medien aus Billigkeit das Bedürfnis empfinden, die öffentliche Meinung über die Riten und Praktiken der Religionen zu informieren, so informieren sie kaum noch über das Christentum: Jeder französische Schüler und jede Schülerin weiß, was der Ramadan ist, nicht aber, was die christliche Fasten- oder Adventszeit ist. Selbst das Wissen um die Bedeutung der religiösen Sprache geht verloren: Die „Passion“, die „Auferstehung“, die „Sünde“ oder die „Buße“ sind heutzutage zu Begriffen geworden, die z.B. in der Welt des Sports, der Politik oder der Werbung eine Bedeutungsverschiebung erfahren haben.

Wenn Christen in der französischen Gesellschaft ihren Glauben bezeugen, fürchten sie immer, dies könne als Proselytenmacherei oder als altbacken erscheinen. Der Erfolg eines neuen scharfen Atheismus in den Medien, der aber Anleihen bei längst überholten Gemeinplätzen macht, zeigt, dass die feindselige Haltung gegenüber dem Christentum unterschwellig fortlebt.⁴ Weiter verbreitet aber ist eine Reaktion auf das Christentum, die sich auf Gleichgültigkeit oder Unverständnis beschränkt. Inwiefern sollte Christsein einen Mehrwert für ein Leben einbringen, das schon gut gelingen kann, wenn man Hilfe bei seinem Therapeuten oder seinem Coach findet oder wenn man sich dem Hedonismus ergibt, sich leidenschaftlich in seine Arbeit stürzt oder in Liebesdingen die richtige Wahl trifft?

Dieser Artikel will zeigen, was das Christentum in dem, was es den Menschen bringt, von anderen Weisheitslehren oder Religionen unterscheidet: die Versöh-

nung. Diese kommt zu ihrem vollen Ausdruck, wenn sie auf drei Weisen verwirklicht wird: als Versöhnung mit Gott, mit sich selbst und mit dem Anderen. Wir werden sehen, wie gerade diese drei Aspekte Antwort geben auf eine aus dem tiefsten Wesen des Menschen kommende Suchbewegung, die unsere Zeitgenossen umtreibt.

Die spirituellen Bedürfnisse

Bei dem, was der Mensch als unbedingt nötig erachtet, geht es zunächst um sehr „irdische“ Dinge und das gewöhnliche Leben: Wie kann er sich eines „gelungenen“ Lebens erfreuen? Wenn seine Suche auch nicht religiöser Art sein mag, so kann sie doch spirituell sein, weil sie sich nicht mit Reichtum, Gesundheit und Erfolg zufrieden gibt, sondern sich auf einen tieferen Lebenssinn ausrichtet. Diese Suche kommt zum Ausdruck in Fragen wie diesen: Wozu leben? Woher kommt der Kosmos und wohin geht er? Was kann das Leben mir einbringen? Gibt es eine „Bestimmung“ oder nur ein „blindes Verhängnis“?

Der postmoderne Mensch hat keineswegs darauf verzichtet, auf die Suche nach dem „Mysterium“, nach dem Geheimnis seiner Ursprünge und seiner Bestimmung zu gehen, auf die Suche einer Gerechtigkeit für sein Leben und für die Welt und auf die Suche nach einem glaubwürdigen Engagement. Dies sind drei fundamentale Bedürfnisse.

Die Suche nach Transzendenz und übersinnlichen Erfahrungen

Die Existenz Gottes, die früher durch die Erfahrungswissenschaften in Frage gestellt wurde, ist heute weniger als früher der Kritik ausgesetzt. Angesichts der wunderbaren Organisation des Kosmos scheint die Idee einer Gott-Energie nicht absurd. Die Frage lautet heute: Wenn ein solcher Gott existiert, was könnten ihn dann die menschlichen Sorgen angehen? Ein tiefer Abgrund klafft zwischen dem schöpferischen Urgrund und der jüdischen und christlichen Behauptung eines persönlichen Gottes, „der alle unsere Haare gezählt hat“ (Mt 10,30) oder „der alle unsere Tränen in seinem Krug sammelt“ (Ps 56,9).

Es ist also keine Annäherung an Gott denkbar, ohne dass man mit seiner Leiblichkeit und seinen Sinnen, mit Emotionen und Gedanken entsprechende „Erfahrungen gemacht“ hätte. Manche erhoffen Erfahrungen außernatürlicher Art, wie es die Erfolge von Evangelisationsveranstaltungen zeigen, die auf Wunder, auf Heilungen oder Ekstasen basieren, oder im Gegensatz dazu der Spiritualismus oder prosaischer der übermäßige Konsum von sexuellen Reizen oder Alkohol. Auch das Wiederaufleben abergläubischer Praktiken zeigt, dass unsere sehr vernunftbestimmte Epoche die Erwartung übersinnlicher Erfahrungen nicht besiegelt hat. Der Mensch sucht aber eine übersinnliche Erfahrung, die ihm zu Diensten ist, er sucht übernatürliche Kräfte, die ihm zu Hilfe kommen. Das beweist auch die schwärmerische Begeisterung für Bücher, die dazu anleiten, wie

man Kontakt mit seinem Schutzengel aufnehmen kann oder wie man sich die besonderen Dienste der Macht der Engel zunutze machen kann. Der von Gott entleerte Himmel füllt sich nun mit Kreaturen, die zwischen Gott und den Menschen stehen und von denen man vermutet, dass sie leichter zugänglich sind.

Diese Suche hofft, Antwort zu erhalten auf die Fragen, die sich aus der großen Einsamkeit des Menschen im Universum aufdrängen: Wer wird uns Antwort geben auf die quälende Frage: „Warum und wozu leben wir?“

Die Suche nach einem Sinn und nach Gerechtigkeit für das persönliche Dasein und für die Welt

Das persönliche Leben mit seinen Mändern muss Sinn haben, muss das Gefühl geben, dass es doch „eine Gerechtigkeit“, einen letzten Sinn gibt, der es ermöglicht, über die Banalitäten des Alltags hinauszublicken. Jenseits der individuellen Egozentrik hat der Mensch auch das Bedürfnis, teilzuhaben am Kampf gegen Ungerechtigkeit und Ungleichheit. Wie soll man, belastet von Leiden und Misslingen, von den alltäglichen Schwierigkeiten, zu denen noch die verschiedenen Katastrophen kommen, weiterleben können? In einer Welt, in der es darum geht, seinen Lebensunterhalt zu verdienen, zieht die christliche Rede über Liebe, Miteinanderteilen und Vertrauen den Kürzeren gegenüber den Kämpfen zur Eroberung des besten Platzes in der Gesellschaft. Wie kann der Einzelne inmitten von grassierender Egozentrik, Narzissmus, Unzufriedenheit mit sich selbst oder Verzweiflung am Leben Worte finden, die ihn aufrichten? Die meisten unserer Zeitgenossen haben das Bedürfnis, sich persönlich anerkannt, akzeptiert, wertgeschätzt zu fühlen: Hat mein Dasein eine wichtige Bedeutung für jemanden? Hier erhebt sich auch die Frage: Welches Wort der Anerkennung wird Antwort geben auf die Fragen, die sich aus der großen inneren Einsamkeit des von den Banalitäten seiner Lebensbedingungen geplagten Menschen ergeben?

Die Suche nach einem glaubwürdigen Engagement, das der Mühe wert ist

Der Mensch hat das Bedürfnis, sich wirklich menschlich zu zeigen, seine Fähigkeiten zu entfalten und einem altruistischen Ideal zu folgen. Eine große Zahl unserer Zeitgenossen engagiert sich in humanistischen Aktionen, denen die christlichen Organisationen nichts voraushaben. Was sich hier äußert, ist ein tiefes Bedürfnis, eine Gemeinschaft von Menschen leben zu können, sich an einem Projekt zu beteiligen, das über die Interessen des Einzelnen hinausgeht und das der Mühe wert ist, für eine gemeinsame Zukunft zu arbeiten. Das Bedürfnis, einer gemeinsam handelnden oder denkenden „Familie“ anzugehören, ist eine Reaktion auf die große Einsamkeit des Einzelnen in unserer postmodernen Welt.

Ein dreifacher, spezifisch christlicher Beitrag

Die These dieses Artikels lautet, das Besondere am Christentum sei, was es hier zur Versöhnung einzubringen habe. Nach christlicher Überzeugung ist die Versöhnung das Beste, was Gott für den Menschen will. Diese Versöhnung aber bietet sich in einer ganz und gar unerwarteten Weise dar, ja im Gegensatz zu allen Erwartungen! Diese besondere Weise beschreibt der Apostel Paulus so: „Denn Gott versöhnte in Christus die Welt mit ihm selber und rechnete den Menschen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott vermahnt durch uns. So bitten wir nun an Christi Statt: Lasset euch versöhnen mit Gott!“ (2 Kor 19f).

Die christliche Botschaft, das ist die umgedrehte Welt: Nicht mehr ein Gott ist es, der etwas von uns verlangt, nicht mehr ein Gott, der verlangt, dass man ihn bittet, sondern der sich selbst versöhnt, ein Gott, der kommt, um den Menschen zu bitten! Ein Gott, der als Mensch kommt, wobei er so weit geht, dass er stirbt. Inwiefern aber dieses Neue eine Wohltat für die Menschen von heute ist, das muss noch gezeigt werden.

Die Tradition, aus der ich komme, die lutherische Reformation, hat diese von Gott in Christus vollzogene Versöhnung mit dem Begriff „Versöhnung aus Glauben allein“ als dem Herzstück des christlichen Glaubens formuliert. Es geht hier nicht darum, ein Erbe zu verteidigen, sondern vielmehr zu zeigen, dass es auch dann gültig bleibt, wenn man es heute anders formuliert.

Darum werde ich mich hier darauf beschränken, die Gedanken zu referieren, die ein einziger zeitgenössischer protestantischer Theologe entfaltet hat, ein Theologe, der seine Forschungsarbeit intensiv dem Dialog mit dem Atheismus gewidmet hat und der selbst in einer atheistischen Kultur, nämlich in Ostdeutschland aufgewachsen ist: Eberhard Jüngel⁵. Von den drei im Vorangehenden beschriebenen großen Bedürfnissen unserer Zeitgenossen ausgehend, werde ich prüfen, wie der Autor eine überzeugende Antwort auf unsere Frage beisteuern könnte.

Die christliche Antwort auf die Suche nach Transzendenz: Die Versöhnung mit Gott

Eberhard Jüngel entfaltet seine Suche, indem er von einer Erfahrung ausgeht, die für unsere Zeitgenossen von fundamentaler Bedeutung ist: Wenn man das Universum aufmerksam betrachtet, so drängt sich die Erfahrung auf, dass unser Leben ein dem Nichts entrissenes Dasein ist: „Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?“⁶, das ist die Frage des Menschen, der den Mut hat, sich der Frage der Unermesslichkeit des Kosmos zuzuwenden. Warum gibt es die Welt? Wer hat mein Dasein ermöglicht, das einer solchen Menge von Unwahrscheinlichkeiten entrissen worden ist? Wie vieler Zufälle hat es dazu bedurft, dass „ich“ existiere? Wenn man sich des zerbrechlichen Lebens bewusst wird, das umstellt ist von einem möglichen Nichts, kann dies zu zwei Reaktionen führen: Es kann einem Angst einjagen, und um diese zu überwinden, kann es einen dazu bringen,

Zerstreuung in oberflächlichen Vergnügungen zu suchen. Oder aber es führt in umgekehrter Richtung dazu, dass der Mensch sich als „sich selbst geschenkt“ entdeckt. Dort wo es möglich ist, staunend wahrzunehmen, dass wir unser Dasein einem zunächst unglaublich erscheinenden Geschenk verdanken, geschieht ein „Wunder“: „Es ist eine aus gemachten Erfahrungen nicht ableitbare, schlechthin wunderbare Erfahrung, wenn sich dem Menschen sein eigenes Dasein als aus dem Nichts hervorgebrachtes und vor dem Nichts bewahrtes Sein erschließt.“⁷

Dieses Empfinden eines geschenkten Lebens ist in einer Welt ohne Gott keineswegs selbstverständlich – denn wem könnte man für dieses Geschenk danken? Und Gott ist ja nicht notwendig, um gut und würdig leben zu können.

Jüngel aber stellt eine Gegenbehauptung auf: Gewiss ist Gott nicht notwendig. Aber er ist „*mehr als notwendig*“!⁸ Das sucht er zu beweisen: Das „*mehr als Notwendige*“, das es zu entdecken gilt, besteht darin, dass Gott die Liebe ist, das „*wahre Geheimnis der Welt*“ anstelle des Geheimnisses der Sinnlosigkeit.

Nun muss man, um diese Liebe, die Gott ist, zu finden, das statische Bild Gottes umkehren: Dort wo der Mensch einen Gott sucht, der ihm zu Diensten oder ein Gott nach seinem eigenen Bilde ist, wo er einen Gott als Retter aus unheilvollen Situationen oder einen Gott als Erklärungsprinzip der Welt sucht, einen Gott, den man besänftigen und anflehen muss, dort verkündet die biblische Offenbarung einen Gott, der schon im Kommen ist, einen Gott, der in die Geschichte eingebunden ist, das heißt in das Fleisch, in die Endlichkeit und in den Tod.

Die scheinbar unglaubliche Wahrheit des Christentums liegt beschlossen in einer ganz neuen Nähe zwischen Gott und Mensch: „Es gilt, von Gott als einem Menschen so zu reden, dass *dieser Mensch*, dessen Name *Jesus* heißt, als Gott genannt, bekannt und angerufen werden kann. Gilt von den Gleichnissen Jesu, dass Gott in ihnen den menschlichen Hörern näher kommt, als sie sich selbst nahe sind, so gilt von Jesus als dem Gleichnis Gottes, dass Gott in ihm der Menschheit näher gekommen ist, als diese sich selber nahe zu sein vermag. Eben dadurch bringt er aber die Menschheit in ein neues Verhältnis zu ihr selbst, dessen Gestalt die ökumenische Gemeinde Jesu Christi ist.“⁹

Keine andere Religion würde es wagen, Gott in die menschliche Endlichkeit bis hin zum Tode einzubinden. Übrigens sieht der Apostel Paulus schon von Anfang an diese totale Provokation: „Die Juden fordern Zeichen, und die Griechen fragen nach Weisheit, wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit; denen aber, die berufen sind [...] predigen wir Christus als göttliche Kraft und göttliche Weisheit“ (1 Kor 1,22-24).

Elisabeth Parmentier ist lutherische Pfarrerin und Professorin der Praktischen Theologie. Zu ihren Forschungsgebieten zählen Fragen der Ökumene, feministische Studien, Homiletik und biblische Hermeneutik. Veröffentlichungen u.a.: *Les filles prodigues. Défis des théologies féministes* (1998); *L'Écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible* (2004); *La théologie pratique. Analyses et prospectives* (als Herausgeberin, 2008); *Pourquoi prêcher. Plaidoyers catholique et protestant pour la prédication* (zus. mit Michel Deneken 2010). Anschrift: Faculté de théologie protestante, Université de Strasbourg, BP 90020, 9 place de l'Université, 67084 Strasbourg Cedex, Frankreich. E-Mail: parment@unistra.fr.

Jüngel führt also die Zeitgenossen zu einer „Erfahrung“ von Transzendenz, aber einer solchen bei den Antipoden dessen, was sie erwarten: Im Blick auf den Menschen Jesus, der der Gewalt seiner Zeitgenossen und dem Tod ausgeliefert ist, können sie einen Gott erkennen, der ihnen eine persönliche Beziehung eröffnet, nicht aber einen übernatürlichen Gott und einen Erzeuger von Allmacht. Diese Erfahrung ist nicht erhabend und begeisternd, aber sie ist ganz neuer Art, und sie vollzieht sich nicht außerhalb der einfachen und banalen Wirklichkeiten des Alltags.

Überdies ist die Botschaft des Christentums nicht Philosophie oder Spekulation, sondern eine bereits angekommene Geschichte, die die Menschen von außen und unabhängig von ihren Sehnsüchten trifft. Wo Gott einen Leib und ein Antlitz angenommen hat, da ist das nicht geschehen nach dem Maßstab der Träume von erhabener Größe, die der Mensch Gott in seinen Träumen andichtet. Und wie die Evangelien betonen, gibt es keinen anderen Zugang zu Gott als durch seinen Sohn: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat ihn uns verkündigt“ (Joh 1,18). Nur durch ihn kann der gläubige Christ zu glauben wagen, dass es sich hier um einen Gott handelt, der eine Schwäche für die „Kleinen“ hat und der die Wertvorstellungen der Welt ins Gegenteil verkehrt! Dies ist nur in Jesus von Nazaret erkennbar: Durch die Weise, wie er gelebt und gesprochen hat, wie er sich in einer radikalen Liebe hingegeben hat, was so weit ging, dass er den Tod in Kauf genommen hat.

In diesem Geist behauptet Jüngel, man könne von Gott wie von einem Menschen reden, genauer wie von dem Menschen Jesus als einer Person, die liebt, genauer: als der Liebe selbst.¹⁰ Gott identifiziert sich nicht mit jedem Menschen, sondern mit eben diesem Menschen, der Jesus von Nazaret war, der Gekreuzigte. Die Zielrichtung dieser Aussage ist nicht, die Göttlichkeit des Menschen, sondern die Menschlichkeit Gottes zu betonen.

Dem Bedürfnis einer übernatürlichen Erfahrung setzt der christliche Glaube also eine ganz einfache Erfahrung entgegen: Gott ist nur aus den Zügen eines Menschen erkennbar, dann aber als der, der kommt, um den Menschen anzuflehen, er möge ihn erkennen! Das ist ein Gott mit menschlicher Stimme, der kommt, um Antwort zu geben auf die Einsamkeit des Menschen. Er erbittet von ihm nicht Opfer oder Bewunderung, sondern „sich versöhnen zu lassen“ mit ihm, das heißt, sich für eine vertrauensvolle Liebe zu öffnen.

Die christliche Antwort auf die Suche nach Sinn und Gerechtigkeit: Die Versöhnung mit sich selbst

Noch bevor der christliche Glaube das Engagement für den Mitmenschen predigt, will er zunächst jeden Menschen mit sich selbst versöhnen: „Du sollst deinen Nächsten lieben *wie dich selbst*.“ Das Christentum hat mehr als jede andere Religion die Kategorie des Einzelmenschen aufgewertet: Jedes Wesen ist einmalig, und dies nicht aufgrund des Dienstes, den es für die Gesellschaft leistet, sondern aufgrund einer Bestimmung und als ein unersetzliches Ereignis.

Wie aber kann der Mensch sich selbst akzeptieren angesichts von Scheitern, von

Notsituationen, von Schuld und Verlusten, die seine Existenz kennzeichnen? Man könnte meinen, der christliche Glaube biete hier eine starke Antwort: die Auferstehung als Hoffnung über alle Formen von Tod hinaus. Die Kirchen der Reformation haben aber ganz im Gegensatz dazu eher den Karfreitag und das Kreuz betont.

Bei Eberhard Jüngel liegt der Akzent auf dem Gekreuzigten, der uns die Augen öffnet für den wahren Blick auf den Gott, der durch den Sohn in den Tod eintritt.¹¹ Dieser Blick ist nicht morbid, sondern er ist erhellend durch die Auferstehung als den Protest Gottes gegen die Mächte der Welt und der Sünde. Dieser Akzent zielt darauf, die Wirklichkeit, die jedes menschliche Leben kennzeichnet, ernst zu nehmen: die Prüfung, die auch eine Prüfung des Glaubens ist. Den Tod Jesu zu denken, verleiht der schöpferischen und liebenden Macht des Vaters erst ihr volles Maß und regt dazu an, alle traditionellen Attribute Gottes kritisch zu hinterfragen: Gott ist nicht ein „Sein“, sondern „derjenige, der kommt“¹²; er ist nicht leidensunfähig, sondern er begrenzt seine Macht, um Platz zu machen für den Menschen. Der Glaubende, der verantwortlich geworden ist, erhebt seine Stimme, was so weit geht, dass er vor dem, der sich als stärker erweist denn der Tod, Anklage erhebt gegen jeden menschlichen Schmerz. Der wahre christliche Trost liegt in der Offenbarung eines Gottes, der mit dem Menschen leidet, der dies aber tut, um den Tod zu überwinden. Von jetzt an kann auch der Mensch, der an sich selbst verzweifelt, wissen, dass er anerkannt wird in seinen (von Jesus geteilten) Ängsten, dass er angenommen wird in der Vergebung (gemäß dem Gebet Jesu: „Vater, vergib ihnen“), dass er zu dem an Ostern gestifteten Leben geleitet wird.

Auf das Bedürfnis des Menschen, anerkannt zu werden, reagiert das Christentum mit einer Antwort, die die Dunkelheiten und die Schuld eines Menschenlebens nicht verschleiert, denn diese Antwort besagt, dass der Mensch in Christus angenommen wird und Vergebung erlangt. Wie der Reformator Martin Luther es gesagt hat: Jesus Christus bewirkt den „fröhlichen Wechsel“: Der Mensch übereignet ihm seine Sünde und seinen Tod, Jesus schenkt ihm seine Gnade und sein Leben.¹³ Wenn der Mensch sich von Gott in Jesus Christus versöhnt findet, kann er sich angenommen wissen, und zwar nicht aufgrund seiner eigenen Werke, sondern durch die Selbstingabe Jesu, sodass er weder Liebe noch Glauben zu suchen, sondern nur zu entdecken braucht, denn er ist bereits gefunden und geliebt.

Denn wie sollen wir schließlich das Sein Gottes nennen? „Wie ist dasjenige Sein zu nennen, das in noch so großer Unähnlichkeit auf je immer größere Ähnlichkeit, in noch so großer Ferne auf je immer größere Nähe [...], in noch so großer Unterschiedenheit auf je immer intensivere Beziehung bedacht ist? Oder um paulinisch zu fragen [...]: Wie ist dasjenige Sein zu nennen, das der sich mehrenden Sünde mit noch mehr Gnade begegnet (Röm 5,20)? Die Antwort braucht nicht gesucht zu werden. Sie ist sowohl anthropologisch als auch theologisch evident und heißt: *Liebe*.“¹⁴

Die christliche Antwort auf die Suche nach einem glaubwürdigen Engagement: Die Versöhnung mit dem Mitmenschen

Indem die christliche Verkündigung dem Menschen die Befreiung von seinem Scheitern und seiner Schuld ankündigt und ihm so die Last der Sorge um sich selbst abnimmt, verpflichtet sie ihn zum Dienst für Frieden und für Versöhnung mit den Menschen in seinem Umkreis. Das geistliche Leben spielt sich nicht im Windschatten des gesellschaftlichen und politischen Lebens ab, sondern Hand in Hand mit diesem. Die Versöhnung mit einem Gott, der im tiefsten Grunde ein Beziehungswesen und Liebe ist, kann nicht anders als Früchte in Form von neuen Fähigkeiten zur Schaffung von Beziehungen unter den Gläubigen zu bringen.

Jüngel illustriert das, indem er ausgeht von der wichtigen Rolle der Dreifaltigkeit – dieser christlichen Lehre, die im Dialog mit den anderen Religionen so umkämpft ist! Sein Schlüssel für die Interpretation der Dreifaltigkeit ist ein auf Beziehung zielendes Verständnis, wonach diese eine „Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins“ zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist darstelle. Diese Dreifaltigkeit, die in sich eine Einheit bildet, entäußert sich selbst, um für den Menschen den Tod zu erleiden. So offenbart der ewige Gott sich als der Gott „für uns“, als das Heilsgeheimnis, das sich aus dem Inneren Gottes heraus öffnet, um sich mitzuteilen. Jüngel konstruiert eine Analogie zwischen der Beziehung Gott-Vaters zu Gott-Sohn einerseits und der Beziehung des Vaters und menschlichen „Söhnen“. Diese Analogie der Beziehungen ist nur möglich von der Dreifaltigkeit her. Es wird aber ein Unterschied festgehalten: Der Mensch an sich ist Gott nicht analog, denn zu Gott gibt es keine Analogie. „Aber durch den Tod des Gottessohnes und die ihm widerfahrene Auferweckung von den Toten kommt es zur Analogie, werden wir ihm, dem Sohn Gottes analog“, in einer Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins, „denn in ihm kommt Gott so zu den Menschen, wie Gott zu Gott kommt“.¹⁵

Diese Analogie weitet sich noch aus auf die Kirche. Denn nicht nur der einzelne Mensch, sondern die Christen insgesamt müssen auf das empfangene Geschenk antworten, müssen „ihm entsprechen“ und so das Fundament „darstellen“, das ihr Leben trägt und ihm Richtung gibt. Der dreifaltige Gott findet, insofern er „Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins“ ist, seine Entsprechung in der Gemeinschaft der Glaubenden, die auf tiefste Weise zum Ausdruck kommt im Kreis der das Herrenmahl Feiernden. So kann die Kirche nicht umhin, sich in der ökumenischen Bewegung zu engagieren und sich als im Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums geeinte darzustellen. Die Kirche unterscheidet sich von anderen menschlichen Gemeinschaften dadurch, dass sie aus der Vergebung der Sünden lebt.

Wenn die christliche Kirche heute glaubwürdig sein will, so wird sie dies entsprechend den von Jüngel entfalteten Gedankengängen nur sein können, wenn sie sich fähig zeigt, selbst einen Weg der Versöhnung, in erster Linie einen Weg der Versöhnung der Christen, zu gehen. Das ist der Grund, warum der Ökumenismus das Herzstück dessen ausmacht, was das Christentum zu sagen hat: Versöhnung

mit Gott, mit sich selbst (in Buße und Bekehrung) und mit den Mitmenschen (in Vergebung und gegenseitiger Zurechtweisung). Das Christentum, diese Religion, an der heftigste Kritik getübt wird, ist auch die einzige Religion, die einen Weg strenger Selbstkritik gegangen ist, der markiert ist von Reformen und Bitten um Vergebung.

Wie ist die Einheit der Christen zu verstehen? Es ist bezeichnend, dass die biblischen Texte kein Bild einer harmonischen und idealen Einheit anbieten.¹⁶ Sie zeigen vielmehr eine Einheit, die immer aufs neue gegen die Mächte der Spaltung, die in den Meinungsverschiedenheiten der Gläubigen wirksam sind, wiedergewonnen werden muss. Wie in der Schöpfung, die gegen ein zunächst herrschendes und immer wieder ausbrechendes Chaos immer aufs Neue den Kosmos ordnet, so bleibt auch die Einheit etwas, das in einem Kampf gegen die Mächte der Spaltung immer neu geschaffen werden muss.

Nach dem Schweizer Ökumeniker Lukas Vischer besteht die Wunde am Leib Christi nicht im Verlust der ursprünglichen Einheit, die wiederhergestellt werden müsste, sondern im Aufgeben der beständigen Bemühungen um ein Leben in Gemeinschaft, und zwar nicht nur unter den verschiedenen Kirchen, sondern auch innerhalb jeder einzelnen Kirche.¹⁷ Die Wunde, an der die christlichen Kirchen leiden, liegt nicht im Unterschied zwischen den Kirchen, sondern in der Verabsolutierung der Positionen und in der dadurch entstehenden Isolierung. Um einem Ökumenismus der bloßen Konventionen zu entgehen, bedarf es einer inneren Umwandlung, welche die Kirchen drängt, nicht bloß sich selbst und ihre Traditionen zu retten, sondern sich gemeinsam zu entwickeln. Der Grund dafür, dass die ökumenische Bewegung heute zu stagnieren scheint, ist die Tatsache, dass eine solche Bekehrung ohne Ende gefordert ist.

Die „Gruppe von Dombes“ hat, als sie 1991 das Dokument *Pour la conversion des Églises* veröffentlichte, vorausgeahnt, welcher Art eine solche Bekehrung sein müsste.¹⁸ Im Mittelpunkt stehen muss die Bekehrung der Christen, eine andauernde Bekehrung als gläubige Antwort auf den Anruf Gottes in Christus. Diese zieht die Bekehrung der Kirche nach sich: die Bemühung aller Kirchen, die von ihnen gefordert ist, damit sie ihrer Sendung gerecht werden können. Dies impliziert die Bekehrung der Konfessionen: „Unsere Konfessionen müssen ‚beichten‘, müssen ihre Grenzen und Unzulänglichkeiten eingestehen, ja selbst ihre Sünde bekennen. Jede Konfessionsfamilie muss anerkennen, dass es Elemente der christlichen Tradition gibt, die aufzunehmen und in ihre eigene Existenz zu integrieren sie – zumindest im Augenblick – unfähig ist (§ 47).“

In Zukunft aber wird das ökumenische Programm sich an eine neue komplizierte Situation anpassen müssen. Die Spaltungen liegen nicht mehr zwischen den Kirchen, sondern gehen mitten durch sie hindurch; vor allem die Spaltungen zwischen fundamentalistischen und proselytenmacherischen Richtungen einerseits und mehr interkonfessionellen oder sogar interreligiösen Richtungen andererseits. Es gibt aber keine Alternative zum Dialog, denn die Erfahrung der vollwertigen Menschlichkeit vollzieht sich erst durch die Versöhnung mit den anderen. In diesem Sinne sind die Kirchen, die bereit sind, sich untereinander

versöhnen zu lassen, auch eine Hilfe zur Versöhnung der Völker, der Kulturen und der Religionen.

¹ Dieses Gesetz der Trennung von Kirche und Staat gilt nicht in den drei Départements Bas-Rhin, Haut-Rhin und Moselle, die von 1870 und 1918 als „Reichsland Elsass-Lothringen“ zu Deutschland gehörten. Das Konkordat aus der Zeit Napoleons und die „Organischen Artikel“ blieben dort auch nach der Rückkehr zu Frankreich in Kraft.

² Jean Baubérot, *La laïcité, quel héritage? De 1789 à nos jours*, Genf 1990.

³ Eine Untersuchung des Instituts CSA vom Januar 2007 unter dem Titel *Le Monde des Religions* registrierte 51 Prozent Katholiken (gegenüber 67 Prozent im Jahre 1994), 3 Prozent Protestanten (eine stabile Zahl, die wohl etwas höher ist, als es der Wirklichkeit entspricht), 1 Prozent Juden (stabile Zahl), 4 Prozent Muslime (gegenüber 2 Prozent im Jahre 1994) und 31 Prozent Religionslose (gegenüber 23 Prozent im Jahre 1994)!

⁴ Wie es der Erfolg des *Traité d'athéologie* des Philosophen Michel Onfray beweist, von dem im Jahre 2005 eine Auflage von 300.000 Exemplaren verkauft wurde.

⁵ Ein im Jahre 1934 geborener evangelischer Theologe, der von 1969 bis 2003 Professor der Systematischen Theologie in Tübingen war.

⁶ Wir folgen hier einigen Teilen seines wichtigen Werkes *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, hier 39.

⁷ Ebd., 41.

⁸ Ebd., 43.

⁹ Ebd., 407.

¹⁰ Ebd., 408.

¹¹ Dieser Aspekt ist noch stärker entwickelt bei Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

¹² Daher Jüngels Leitmotiv vom „Kommen Gottes“.

¹³ Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), in: WA 7, 20-38; oder in: Luthers Werke in Auswahl, hg. von Otto Clemen, Berlin ⁶1967, Bd. 2, 1-10.

¹⁴ Jüngel, *Gott*, aaO., 407 f.

¹⁵ Ebd., 529.

¹⁶ Ausgenommen das 2. Kapitel der Apostelgeschichte, das eher die dahinter liegende Spiritualität beschreibt.

¹⁷ Lukas Vischer u.a., *Ökumene im Neuen Testament und heute*, Göttingen 2009.

¹⁸ Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Paris 1991.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Christsein heute

Albert Nolan

Was bedeutet es, heute Christ zu sein? Was macht einen Christen in unserer postmodernen Welt eigentlich aus? Und hat der Glaube an Jesus Christus überhaupt eine Zukunft?

Das sind Fragen, die sich heute viele Menschen stellen und um die es auch im vorliegenden CONCILIUM-Heft gehen soll. Auf diese Fragen gibt es keine einfachen Antworten. Aber es gibt das Zeugnis derer, die versuchen, dem von Jesus von Nazaret abgesteckten Weg zu folgen.

Die ersten Menschen, die Jesus nachfolgten, nannten sich selbst „Leute des Wegs“ und wurden auch von anderen so genannt (Apg 9,2; 18,25-26; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). Den Namen „Christen“ gab man ihnen erst später, in Antiochia (Apg 11,26). Die frühen Anhänger Jesu verstanden sich selbst als Reisende in eine bessere, eine ideale Welt, die sie als Himmelreich oder Reich Gottes bezeichneten. Sie folgten einem Pfad, auf dem Jesus von Nazaret ihnen mit seinem Leben und Sterben vorangegangen war. Sie bildeten sich nicht ein, dass sie schon am Ziel, dass sie vollkommen wären oder auf alles eine Antwort hätten. Sie waren wie Pilger - *unterwegs*.

Viele von uns sehen ihre eigene Situation ganz ähnlich. Wir sind Leute des Wegs - Leute auf den Wegen Jesu. Wir haben nicht auf alles eine Antwort und wir sind auch noch nicht angekommen, aber wir haben eine Richtung - die Richtung, die Jesus uns vorgibt.

Was wir auf unserem Weg bei uns haben, sind *unsere Werte* und *unser Glaube*. Im ersten Teil des vorliegenden Beitrags sollen daher unsere von Jesus übernommenen Werte und im zweiten Teil der Glaube im Blickpunkt stehen, der uns antreibt. Ich will nichts darüber sagen, inwiefern sich christliche Werte von den Werten anderer Religionen oder Lebensphilosophien unterscheiden oder inwiefern sich der christliche Glaube von einem beliebigen anderen Glauben unterscheidet. Ich möchte einfach nur von den Werten und den Glaubensinhalten Zeugnis geben, die uns auf unserem Weg die Richtung weisen.

Unsere Werte

Die Bergpredigt wurde oft als Stolperstein angesehen. Christen und andere würdigen sie als ein wunderbares Ideal - wunderbar, aber hoffnungslos unrealistisch. Die in der Bergpredigt und andernorts in den Evangelien enthaltenen Werte stehen in einem scharfen Kontrast zu den Werten beinahe jeder anderen Gesellschaft oder Zivilisation.

Welche Werte sind das?

Da ist zunächst und vor allem der Wert der *bedingungslosen Liebe*. Während die meisten Gesellschaften und Zivilisationen eher von uns erwarten würden, dass wir unsere Feinde hassen, verkündete Jesus den Wert, der darin besteht, unsere Feinde zu lieben, für die zu beten, die uns verfolgen, denen Gutes zu tun, die uns hassen, und die zu segnen, die uns verfluchen (Mt 6,43-44; Lk 6,27-28). Das ist kein neues Regelwerk, das es getreulich und buchstäblich zu befolgen gilt. Vielmehr wird hier in treffender Weise beschrieben, wie das Verhältnis der Menschen untereinander sein sollte: bedingungslos. Viel von der Liebe, Fürsorge und Anteilnahme, die Menschen füreinander aufbringen, ist heute wie damals an Bedingungen geknüpft: Ich liebe dich unter der Bedingung, dass du mich auch liebst, dass du mich nicht verfluchst und verfolgst, dass du derselben Rasse, Klasse, Nation und Familie angehörst wie ich – und unter der Bedingung, dass du nicht mein Feind bist.

Eltern ist in der Regel bewusst, wie gefährlich es ist, wenn man seine Kinder nicht bedingungslos liebt. Ich liebe dich, wenn du brav bist und tust, was ich dir sage. Das ist nicht die Art von Liebe, die ein Kind braucht. Ein Kind muss fühlen, dass es so oder so geliebt wird – bedingungslos.

Diese Art von Liebe wollte Jesus über die Grenzen der Familie, der Nation und über jede nur denkbare Gruppenidentität hinaus ausdehnen, damit wir fähig werden, alle Menschen bedingungslos zu lieben – gleich, wer sie sind, was sie getan haben und in welchem Verhältnis sie zu uns stehen.

Mit dieser Liebe eng verwandt ist ferner der im Evangelium ausdrücklich betonte Wert der *Vergebungsbereitschaft*. Jesus forderte Petrus auf, nicht siebenmal, sondern siebenmal siebzermal zu vergeben. Er hat die Vergebung oft genug thematisiert, doch das kraftvollste Beispiel einer vollkommen bedingungslosen Vergebungsbereitschaft war ganz sicher seine Beschreibung des Vaters, der den zurückgekehrten Sohn in dem berühmten Gleichnis in seine Arme schließt (Lk 15,11-32).

Ein dritter Wert ließe sich vielleicht als *Egalitarismus* bezeichnen. Jesus war durch und durch egalitaristisch. Er behandelte absolut alle mit derselben Achtung und Würde: Mächtige wie Schwache, Reiche wie Arme, Blinde, Lahme, Krüppel, Bettler, Schriftgelehrte und Prostituierte, Hohepriester und Sünder, Herren und Sklaven, Männer, Frauen und Kinder, Juden, Samariter und Römer.

Jedem die gleiche Würde und den gleichen Wert zuzumessen hört sich ganz harmlos an, würde aber in der Praxis die kulturellen, politischen, ökonomischen und religiösen Strukturen beinahe jeder Gesellschaft untermiinieren. Die meisten Menschen stimmen ihr Verhältnis zu anderen auf deren Rang oder Status innerhalb der Gesellschaft oder der Kirche ab. Jesus lehrte seine Jünger überdies, die soziale Leiter von Privileg und Prestige hinabzusteigen und sich mit den niedrigsten Plätzen zu begnügen, statt die Ehrenplätze zu beanspruchen. „Denn wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.“ (Lk 14,11) Demut ist ein hoch geschätzter, aber kaum praktizierter christlicher Wert.

Auch der Gerechtigkeitsbegriff Jesu ist anders. Er trat für eine *uneigennützige Gerechtigkeit* ein. Gerechtigkeit besteht demnach nicht darin, Rache zu üben, sondern die andere Wange hinzuhalten. Echte Gerechtigkeit hat auch nichts damit zu tun, dass man dem anderen sein Glück neidet, wie es die Arbeiter im Gleichnis taten. Echte Gerechtigkeit freut sich am Glück des anderen. Wenn der ältere Bruder im Gleichnis sich ungerecht behandelt fühlt, weil die Rückkehr des verlorenen Sohns mit einem Festmahl gefeiert wird, dann treibt ihn eher die Eifersucht als ein wirklicher Gerechtigkeitssinn. Jesus vertritt hier den Wert eines selbstlosen Interesses für andere Menschen und ihre Bedürfnisse.

Noch deutlicher wird dies an der Einstellung Jesu zu Geld und Besitztümern. „Verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen“, sagt er (Mt 19,21). Mit anderen Worten: Achte nicht nur auf deine eigenen Bedürfnisse, sondern auch auf die der anderen und insbesondere der Armen, der Hungernden, der Dürstenden, der Nackten und der Heimatlosen. *Das Teilen mit den Armen* zählt zu den ausgeprägtesten der von Jesus vertretenen Werte.

Nirgendwo aber wird die Radikalität von Jesu selbstloser Liebe deutlicher als in seiner Bereitschaft, für andere zu leiden und zu sterben. Er wollte lieber dienen, als sich bedienen zu lassen, und er ging darin so weit, dass er sein Leben für andere hingab. Dies drückt sich im äußersten Akt seiner Selbstingabe aus: dem schmerzlichen, demütigenden und schändlichen Tod am Kreuz. Das Kreuz ist das erderschütternde Symbol für Jesu *uneigennützige Werte*.

Das sind unsere Werte, die Werte der Leute des Wegs¹ - nicht, weil wir sie hier und jetzt auf vollkommene Weise leben würden, sondern weil sie das ausdrücken, worauf wir hoffen und wonach wir streben. Sie sind der *Kurs* unserer Reise auf dem Weg. Wir haben keine Ahnung, wie viel Zeit wir brauchen werden, um in eine Welt von so selbstloser Liebe (das Reich Gottes) zu gelangen. Wir haben Fortschritte gemacht, aber wir müssen ganz ohne Zweifel noch sehr viel weiter gehen. Vielleicht wird es Hunderttausende von Jahren dauern. Das ist nicht viel, wenn man bedenkt, wie lange nach unserem derzeitigen Wissensstand die Entwicklung und Entfaltung des Universums gedauert hat.

Was wir aber auf diesem Weg haben, ist ein neues Bewusstsein, das Bewusstsein Jesu, die „Gesinnung Christi“, wie Paulus es nennt: das Bewusstsein, dass wir aufgrund unseres Menschseins eins sind. All diese selbstlose Liebe wurzelt in dem Wissen, dass wir als Menschen miteinander vernetzt sind. Wir sollen unseren Nächsten lieben wie uns selbst, weil *mein* Selbst und *dein* Selbst letztlich ein einziges Selbst ist. Aus diesem Bewusstsein heraus konnte

Albert Nolan, geb. 1934 in Kapstadt, Südafrika, trat 1954 in den Dominikanerorden ein, studierte Theologie an der St. Nicholas Priory in Stellenbosch, Südafrika, und nahm von 1961 bis 1963 an einem Postgraduiertenstudium am Angelicum in Rom teil. Auf dem Höhepunkt des Kampfes gegen die Apartheid war Nolan Studentenkaplan und arbeitete für das Institute for Contextual Theology in Braamfontein, Südafrika. Veröffentlichungen u.a.: *Jesus vor dem Christentum* (engl. 1976/dt. 1993); *Gott in Südafrika: Die Herausforderung des Evangeliums* (1988/1989); *Jesus Today: A Spirituality of Radical Freedom* (2006); *Hope in an Age of Despair* (2009). Anschrift: Aquinas Priory, Box 134, Mondeor 2110, Südafrika. E-Mail: anolan@iafrica.com.

Jesus sagen: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ Er identifiziert sich mit allen - den Hungrigen, den Durstigen, den Nackten, den Kranken, den Gefangenen und den Fremden -, weil sie alle in einem weiteren, allgemeinen Sinne sein Selbst sind (Mt 25,34-46).

Unsere Bestimmung ist also die *Einheit*. Wir sind auf dem Weg zu einer Welt umfassender menschlicher Solidarität, einer in jeder Hinsicht versöhnten Welt, einer Welt des Friedens, der Harmonie und des Glücks. Das und nicht weniger ist unser christliches Ideal. Und das ist im Grunde auch das, was wir alle wollen - trotz unserer vermeintlich unüberwindlichen Selbstsucht. Wir neigen sehr dazu, um uns selbst zu kreisen, und sind doch, wie Jesus es gesehen hat, für Liebe und Einheit geschaffen. Und auf einer tieferen Ebene ist es genau das, wonach wir uns sehnen. In Wirklichkeit sind wir bereits eins, wir gehören zueinander. Wir sind dazu berufen, uns dessen bewusst zu werden und es zu leben.

Tatsächlich ist unsere Bestimmung nicht nur die Einheit der Menschheit, sondern die Einheit aller Dinge, allen Seins. Auf dem Weg wird uns auch unsere Einheit mit der Natur und dem gesamten Universum wieder stärker bewusst.

Doch die Reise ist lang und mühevoll. In Südafrika ist die Einheit eine Notwendigkeit, die zum Himmel schreit. Wir sind eine außergewöhnliche Mischung von Völkern, Kulturen und Werten. Unsere Geschichte handelt von Rassismus, Unterdrückung, gewaltsauslösenden Konflikten und tiefen Spaltungen. Wir sind einen weiten Weg gegangen - nur um festzustellen, dass Einheit und Versöhnung nirgends in greifbare Nähe gerückt sind. Und unsere Probleme sind auch nicht einfach die Unterschiede in Rasse und Kultur. Wir haben eine verwirrende Mischung aus einander widerstreitenden Werten. Der einzige gemeinsame Wert ist derzeit das Geld - und das führt nicht selten zur Ausbeutung der Armen und zu Korruption, Betrug und Verbrechen. Wir haben eine bemerkenswert gute Verfassung, doch noch immer glauben zu viele Menschen an den Wert von Stärke und Gewalt. Für manche Menschen ist das Leben - sogar ihr eigenes Leben - nicht viel wert. Für manche zählt nur das Individuum, für andere zählt die Gruppe. Doch ohne einen Prozess, der uns alle über unsere Egos hinaus zu einem Ideal der selbstlosen Liebe hinführt, werden wir niemals auch nur ein Mindestmaß an Frieden, Harmonie und Glück besitzen. Das ist der Weg, der vor uns liegt.

Nicht alle Christen verinnerlichen die Werte Jesu. Die Kirche als Institution hinkt häufig hinterher. Sie ist oft stärker von den Werten der „Welt“ als von den Werten Jesu beeinflusst. In unserer Schwäche praktizieren wir oft nicht das, was wir selber predigen. Doch es hat zu allen Zeiten Heilige und Mystiker gegeben, die Jesus ernst genommen haben und noch immer ernst nehmen. Die Tür ist eng. Die Straße ist mühevoll und sehr, sehr lang. Und zurzeit sind nur wenige auf ihr unterwegs. Doch die Zukunft kann und wird ganz anders sein. Das ist unsere Hoffnung.

Unser Glaube

Jesus versuchte, in den anderen Glauben zu wecken und zu nähren. Er selbst lebte aus dem Glauben, und jedem, der an Leib oder Seele geheilt worden war, sagte er, sein Glaube habe ihm geholfen (Mk 5,34.36; 10,52; Mt 8,13; 9,28-29; 15,28; Lk 17,19). Den Frauen und Männern, die ihm nachfolgten, sagte er zuweilen, ihr Problem sei ihre Kleingläubigkeit (Mt 17,19-20), und dass sie Berge versetzen und das Unmögliche möglich machen könnten, wenn sie nur ein wenig mehr Glauben hätten (Mk 11,23-24).

Dasselbe gilt auch heute noch. Ohne Glauben wären wir nicht in der Lage, die Werte der Bergpredigt in unserem Leben umzusetzen, und ohne Glauben würden wir auf dem Weg nicht einmal ansatzweise vorankommen. Der Glaube ist die Kraft oder der Antrieb, der uns vorwärtsbewegt.

Doch was für ein Glaube ist das?

Zunächst einmal ist es der Glaube *an Gott*. An Gott glauben heißt nicht einfach nur zu glauben, dass es einen Gott gibt, sondern all sein Vertrauen und Hoffen auf Gott zu setzen. Es bedeutet, sich auf jemanden zu verlassen, der über uns hinausgeht. Glaube, wie Jesus ihn verstanden hat, ist keine Frage der intellektuellen Zustimmung zu Lehren, Dogmen oder Glaubensinhalten. Er ist eine Erfahrung, die darin besteht, aus sich herauszugehen und seine Hoffnung und sein Vertrauen in das transzendentale Geheimnis zu setzen, das wir Gott nennen. Das ist der Glaube, der Berge versetzt.

Heute ist jedoch der Begriff „Gott“ das eigentliche Problem. Immer mehr unserer Zeitgenossen sind in der Theorie oder in der Praxis Atheisten. Manche lehnen jedweden Gottesglauben ab. Andere bekennen sich zwar zu einem Gottesglauben, lassen sich jedoch in ihrer Lebensauffassung oder Lebensweise nicht von diesem Glauben beeinflussen. Diese Menschen bezeichne ich als praktische Atheisten. Es geht hier nicht darum, sie zu verurteilen. Gottes Name ist so oft missbraucht und verzerrt worden, dass ich manchmal denke, es wäre vielleicht besser, mit einem neuen Namen noch einmal ganz von vorne zu beginnen. Doch das wird nicht notwendig sein, denn die „Suche nach dem lebendigen Gott“ hat unter Christen in den vergangenen 50 bis 60 Jahren phänomenale Fortschritte gemacht. Elizabeth Johnson hat diese Fortschritte nachgezeichnet. Ihr Buch *Quest for the Living God* beginnt mit den folgenden Worten:

„Was die Einsichten in Gott betrifft, findet seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts eine Renaissance, ja geradezu ein Boom statt. [...] Wir leben in einem Goldenen Zeitalter der Entdeckungen, und unter Theologen ist es schon üblich geworden, in der Theologie über Gott von einer wirklichen und eigentlichen ‚Revolution‘ zu sprechen.“²

Anschließend zeichnet sie diese Entwicklungen und Entdeckungen nach. Ich würde gerne einige davon erwähnen und als Wegweiser an der Straße zur Einheit und zu einer tieferen Wertschätzung dessen, was der Glaube an Gott bedeuten könnte, aufstellen. Ich bin Johnsons Forschung verpflichtet und dankbar, doch

ich habe die Wegweiser in meinen eigenen Worten und in Bezug auf meine persönliche Erfahrung beschrieben.

Gott ist per definitionem ein *Geheimnis*, und das ganz und gar. Das ist von den Christen nicht immer beachtet worden. Im Geist der Aufklärung versuchten christliche Theologen uns einen rationalen Begriff, eine „klare und deutliche Vorstellung“ von Gott zu unterbreiten. Sie glaubten, sie könnten Gott verstehen. Doch inzwischen haben wir uns weiterentwickelt und die uralte Einsicht wiederentdeckt, dass Gott ein unbegreifliches Mysterium ist.

Karl Rahner hat hier Pionierarbeit geleistet. Doch was uns entscheidend vorangebracht und dazu beigetragen hat, dass wir das Geheimnis Gottes heute wieder besser zu schätzen wissen, ist vor allem die weitverbreitete Wiederentdeckung und Entwicklung der mystischen und kontemplativen Tradition der Kirche. Ihr geht es nicht so sehr um eine Vorstellung oder einen Begriff von Gott, sondern um unsere *Gotteserfahrung*. Was wir erfahren, ist das *apophatische* oder unaussprechliche Mysterium, das mit Worten niemals angemessen ausgedrückt werden kann. Gott ist kein Gegenstand, der neben anderen Gegenständen aufgezählt werden könnte. Gott ist kein Wesen, und wäre es auch das höchste und größer als alle anderen Wesen. Wir kennen das allumfassende Mysterium, das wir Gott nennen, nicht und können es auch nicht kennen. Doch das macht Gott nicht weniger real. Und das heißt auch nicht, dass wir gar nichts über Gott aussagen können. Es bedeutet nur, dass alles, was wir sagen, entweder metaphorisch oder negativ ist. Negativ, weil wir zwar nicht wissen, was Gott ist, wohl aber, was er nicht ist. Und was das angeht, haben wir ebenfalls große Fortschritte gemacht

So ist Gott beispielsweise nicht weiß. Das mag selbstverständlich klingen, doch in einem Land wie Südafrika muss es klar und deutlich gesagt werden, denn das Gottesbild, das viele und sogar einige Schwarze im Kopf haben, ist das eines Weißen. Davon hat uns die schwarze Theologie geheilt.

Und Gott ist auch kein Mann. Das Gottesbild und die ausschließlich männliche Art, wie viele Männer und zuweilen auch Frauen von Gott sprechen, zeigen, dass man sich Gott noch immer zu oft als Mann vorstellt. Die feministischen Theologen und andere geben sich alle Mühe, dieses falsche Bild zu korrigieren.

Zu den wirklich großen Fortschritten der letzten fünfzig bis sechzig Jahre aber zählt die Erkenntnis, dass Gott nicht derjenige ist, der Leiden zuteilt oder auch nur zulässt. Gott ist derjenige, der – natürlich im metaphorischen Sinne – mit uns leidet. Das rätselhafte, aber kraftvolle Mitleiden Gottes bedeutet, dass Gott mit allen fühlt, die leiden. Diese Einsicht ist vor allem den drei großen deutschen Theologen Moltmann, Sölle und Metz zu verdanken, die um eine Antwort auf die Frage gerungen haben, die nach den Schrecken des Holocaust so vielen Christen auf den Lippen lag: Wo war Gott in diesen und in allen anderen Leiden dieser Welt?

Es ist eine alte Frage, doch bei diesen drei Theologen entwickelte sich ein neues Bild von Gott: das Bild eines leidenden Gottes, eines gekreuzigten Gottes, eines mitleidenden Gottes, eines Gottes, dessen Macht nicht Beherrschung, Kraft und Gewalt, sondern selbstlose Liebe ist. Mit anderen Worten: Kein noch so großer

Zwang, keine Kraft und keine Gewalt können die Menschheit von ihrem unerträglichen Leid befreien - auch dann nicht, wenn sie von einer gottähnlichen Gestalt ausgeübt werden. Von unserem unerträglichen Leid kann uns nur die Allmacht der selbstlosen und mit dem Anderen mitfühlenden Liebe befreien. Denn letztlich ist Gott Liebe, selbstlose Liebe.

Ein anderes Gottesbild, das man über Bord geworfen hat, ist das eines wohlwollenden Diktators - erhaben und gewaltig wie die Reichen und Mächtigen dieser Welt. Die Befreiungstheologen überall auf der Welt, doch vor allem in Lateinamerika, haben ein Bild entwickelt, das uns Gott unter den Opfern der Ungerechtigkeit, unter den Armen und Unterdrückten zeigt. Gott lebt Seite an Seite mit den Armen und unterstützt ihre Befreiung von der Unterdrückung - ganz gleich, was die Reichen und Mächtigen dazu sagen. Der Gott, in den wir alle unseren Glauben und unser Vertrauen setzen, wirkt Gerechtigkeit und Freiheit von unten.

Und, um es mit den denkwürdigen Worten von Südafrikas berühmtestem Kirchenmann, Erzbischof Desmond Tutu, zu sagen: „Gott ist kein Christ.“ Für einige war dies das Schockierendste, was der Erzbischof je gesagt hat. Doch unser Leben Seite an Seite mit den Gläubigen anderer Religionen und unser gemeinsamer Kampf um Gerechtigkeit und Befreiung haben uns die Kraft gegeben, aus unserem engen christlichen Gottesbild auszubrechen und den Geist Gottes auch durch die religiösen Überzeugungen und Praktiken Andersgläubiger wirken zu sehen. Der Gott, den wir anbeten, ist der Gott aller Religionen oder Glaubensrichtungen und nicht der ausschließliche Gott der Christenheit.

Und schließlich ist Gott kein höheres Wesen, das in einer anderen Welt - im Himmel - lebt. Gott ist der schöpferische Geist, der dieses großartige Universum - und sich in ihm - entfaltet. Die Entdeckung der Evolution und die neue Urknall-Kosmologie haben das Geheimnis der Schöpfung für uns unermesslich viel tiefer werden lassen. Weit davon entfernt, den Glauben an Gott zu erschüttern, hat die Evolution uns erst die Augen geöffnet für das Wunder von Gottes grenzenloser und geheimnisvoller Schöpferkraft.

Die Suche geht weiter. Unser Überblick über die jüngsten Entwicklungen auf dieser Suche ist skizzenhaft und in gewisser Weise oberflächlich, doch ich wollte wenigstens bruchstückhaft deutlich machen, was es heißt, ein Christ zu sein. Für uns ist der Glaube an Gott nichts Festgelegtes und Endliches. Der Glaube an Gott ist etwas, das wächst und sich entfaltet und vertieft. Er ist eine Suche, eine lebenslange Suche. *Christ zu sein heißt, ein Suchender zu sein.*³

Doch da ist noch eine andere Dimension unseres Glaubens. Der christliche Glaube ist der Glaube an Jesus Christus. Wenn Jesus den Menschen sagte, dass ihr Glaube sie geheilt hat, dann meinte er damit nicht nur ihren Glauben an Gott, sondern auch ihren Glauben an und ihr Vertrauen in ihn. Sie vertrauten nicht nur darauf, dass Gott sie heilen, sondern dass ihre (physische oder spirituelle) Heilung durch Jesus geschehen würde. Gott wirkte durch ihn. Wir heute als Leute des Wegs vertrauen auf ihn und seinen Weg. Und nicht nur auf seine Werte, sondern auch auf seine Gotteserfahrung.

In der Erfahrung Jesu war Gott nahe, sehr nahe. Jesus erfuhr Gott als seinen

liebenden Vater, seinen *Abba*. Er sprach von einem demütigen, vergebenden, ego-losen Gott, einem Gott, der lieber dienen als bedient werden will. Das Geheimnis Gottes ist das Geheimnis bedingungsloser Liebe. Mit anderen Worten: Die Werte, von denen wir gesprochen haben, sind Gottes Werte, göttliche Werte. Jesus verkörperte diesen Gott und diese göttlichen Werte. Und deshalb glauben wir an ihn und seinen Weg.

Die Suche nach dem historischen oder authentischen Jesus hat viele Christen jahrhundertelang beschäftigt. Wir heute sind dank der Forschungen und Überlegungen vieler Wissenschaftler in der glücklichen Situation, uns von Jesus und seinen Anliegen ein entschieden klareres Bild machen zu können. Doch die Suche geht weiter, denn wir können nach wie vor nur versuchen, ihn und seine Weisheit einzuholen. In einem sehr realen, aber geheimnisvollen Sinn ist Jesus für uns noch immer lebendig und aktiv. Er geht uns noch immer voran. Unsere Suche nach Gott beinhaltet unsere Suche nach dem lebendigen Jesus - dem Christus. Niemand von uns ist auf diesem Weg jemals allein. Wir gehen zusammen. Wir lernen voneinander und helfen einander. Wir sind mit all jenen unterwegs, die uns vorangegangen sind, und mit all jenen, die nach uns kommen werden. Es geht nicht darum, dass ich alleine oder dass irgendjemand als Einzelner die „Vollkommenheit“ erlangt. Es geht für den Einzelnen darum, eine Etappe der langen Straße zur Freiheit mit anderen zu teilen.

Christsein ist etwas Aufregendes. Wir haben einen weiten Weg zurückgelegt, und trotz der massiven Krisen und Herausforderungen, die sich vor uns auftürmen, sieht die Zukunft hoffnungsvoll aus. Die Rückwärtsgewandtheit und die Skandale der heutigen christlichen Kirchen sind wie die Spreu: Sie wird vom Weizen getrennt, der in unserer Mitte wächst.

Wir sind ein Volk von Pilgern. Wir sind die Leute des Wegs.

¹ Eine ausführlichere Darstellung dieser Werte biete ich in meinen Büchern *Jesus Before Christianity*, 62–88, und *Jesus Today*, 49–62.

² Elizabeth A. Johnson, *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, New York 2007, 1.

³ Ebd., 10–14.

Literatur

Armstrong, Karen, *The Case for God: What Religion Really Means*, London 2009 (dt.: *Plädoyer für Gott*, Tübingen 2010)

Johnson, Elizabeth A., *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, New York 2008

Kaufman, Gordon D., *In Face of Mystery: A Constructive Theology*, Cambridge 1993

Kee, Alistair, *The Way of Transcendence: Christian Faith without Belief in God*, Harmondsworth 1971

Nolan, Albert, *Jesus Before Christianity*, Jubiläumsausgabe 25 Jahre nach der Erstauflage, Maryknoll, NY 2001 (dt.: *Jesus vor dem Christentum*, Luzern 1993)

Interreligiös Christ werden

Felix Wilfred

Nicht sein, sondern werden

Lassen Sie mich zu Beginn dieses Beitrags erklären, weshalb ich lieber vom Christwerden als vom „Christsein“ spreche. Der Begriff des Christseins ist zum Klischee geworden und suggeriert eine statische und bereits festgelegte Identität. Man versucht sie zu definieren und zu umschreiben und hebt dabei diejenigen Aspekte hervor, die für das Christsein typisch sein sollen. Den gedanklichen Rahmen bildet die aristotelische Logik des Definierens und Klassifizierens nach Gattung und Art: Man definiert das Wesen eines beliebigen Gegenstands, indem man die Gattung (*genos*), zu der es gehört, und seine Differenzen (*diaphora*) bestimmt. All das hat – auch dort, wo es um sublime spirituelle und religiöse Wirklichkeiten geht – die Aufmerksamkeit auf das *Spezifische* (abgeleitet von Spezies) gelenkt, sodass man sich, um die christliche Identität zu bestimmen, auf die Suche nach dem *spezifisch Christlichen* begeben hat. Hierbei ist auch ein gewisser theologischer Positivismus am Werk. Ich will damit sagen, dass der Versuch, zu bestimmen, was das Christsein ausmacht, als analytischer Vorgang betrachtet wird – als hätte man es mit einem Objekt zu tun, das sich in seine chemischen Bestandteile zerlegen lässt.

Doch ein Christ oder eine christliche Gemeinschaft ist ein *Subjekt* und als solches in ständigem Wachstum und Wandel begriffen. Subjekte sind im Werden. Deshalb verstehen wir das „Christliche“ als ein Projekt – und zwar ein unvollendetes. Der vorliegende Beitrag ist ein Versuch, darüber nachzudenken, inwiefern das Christwerden heute mit interreligiösen Beziehungen zu tun hat. Das Projekt, interreligiös Christ zu werden, erfordert einige grundlegende Veränderungen im vorherrschenden Verständnis von Glauben und Offenbarung – und auch in der Einstellung zu den Überlieferungen anderer Religionen.

Von der dialektischen zu einer relationalen Identitätskonstruktion

Traditionelle Definitionen des Christseins verfolgten in der Regel einen dialektischen Ansatz. So wurde ein Christ als jemand definiert, der der Welt gegenübersteht; der in der Welt, aber nicht von der Welt ist; oder als jemand, der im irdischen Tal der Tränen gleichsam auf der Durchreise ist. Inzwischen aber haben die vielen Theologien überall auf der Welt und die zahlreichen Formen der politischen Theologie die enge Beziehung des Glaubens zur Welt und den zeitlichen Gegebenheiten aufgezeigt und so dazu beigetragen, die dialektische Definition des Christlichen zu überwinden. In der römisch-katholischen Kirche hat das II. Vaticanum mit seinem Dokument *Gaudium et Spes* ein neues Verständnis von Glauben und Welt entworfen, das nicht antithetisch, sondern relational geprägt ist.

Ein weiterer wichtiger Bereich, dem gegenüber die christliche Identität üblicherweise abgegrenzt wurde, waren die anderen Religionen. Wenn die christliche Identität in all ihrem Glanz sichtbar werden sollte, mussten sich ihre Konturen scharf vor dem dunklen Hintergrund der gottlosen und götzendienerischen Welt der Religionen abzeichnen. Aus der Missionsgeschichte wissen wir, dass die Missionare sich vor die Wahl gestellt sahen, ob sie die christliche Identität in Kontinuität mit den Kulturen und Religionen der indigenen Bevölkerungen oder als Bruch und im Kontrast zu diesen lokalen Kulturen und Traditionen darstellen sollten. Die Versuche, das Christliche unter dem Blickwinkel der Kontinuität zu deuten, wie wir sie bei Roberto de Nobili und Matteo Ricci finden, waren kaum mehr als ein Strohfeuer.¹ Die vorherrschende Strategie des missionarischen Unternehmens war über viele Jahrhunderte hinweg die *extirpación de idolatría*. Christus wurde „gegen die Kultur“ verstanden.² Diese Tendenz, die christliche Identität in Abgrenzung gegen Religion und Kulturen zu definieren, fand in Gestalten wie Karl Barth und Hendrik Kraemer auch im 20. Jahrhundert ihre Verfechter.³ Zwar kann man in einem Versuch, Barth zu verteidigen, die These vertreten, das deutsche Wort „Aufhebung“ sei irrtümlich als Abschaffung von Religion gedeutet worden. Doch eine so feinsinnige Auslegung zu seinen Gunsten⁴ übersieht den allgegenwärtigen Tenor seiner Theologie, der dahin geht, die anderen Religionen dialektisch zu betrachten. Barth und Kraemer waren eher weniger daran interessiert, eine theologische Brücke zu bauen, die eine positive Beziehung zu anderen Religionen ermöglicht hätte.

Wenn wir dagegen das Christwerden als Ausgangspunkt für unseren Diskurs wählen, kommen wir gar nicht in die Verlegenheit, das Christsein definieren zu müssen. Der Begriff des Christwerdens überwindet das dialektische Denkmuster und eröffnet uns eine ganz neue, relationale Perspektive. Hier geht die Identitätskonstruktion von anderen Voraussetzungen aus.

Identitäten lassen sich *zentripetal* oder *zentrifugal* konstruieren. Die dialektische Art, die christliche Identität zu definieren, ist ein zentripetales Modell. Es versucht, Grenzen zu ziehen und die Unterschiede hervorzuheben, um dem Christen-

tum ein eigenes Profil zu geben. Das Andere wird in all jenen Aspekten verneint oder abgelehnt, die diese zentripetale Identität des Christentums bedrohen könnten. Christwerden dagegen heißt, eine *Identität in Beziehung zum Anderen* – in unserem Falle dem Andersgläubigen – zu erlangen. Das Geflecht der einzelnen Beziehungen erzeugt eine dynamische Identität, die den anderen als Teil der eigenen Identität und nicht als Bedrohung sieht. Hier sind die Grenzen nicht starr und straff, sondern offen und durchlässig. Aus Untersuchungen auf verschiedenen Gebieten wissen wir zudem, dass nicht die Begriffe die Beziehungen, sondern umgekehrt die Beziehungen den Inhalt von Begriffen und Kategorien bestimmen. Das heißt, dass wir nicht vom Begriff des Christlichen ausgehen, um unsere Beziehung zu anderen Religionen zu bestimmen (obwohl genau das die Prämisse ist, mit der die meisten Religionstheologen arbeiten), sondern dass das Wesen und die Qualität unserer Beziehungen zu ihnen uns Auskunft darüber geben werden, was „Christwerden“ bedeutet.

Vom Gebrauch zum Genuss

Um genauer zu verstehen, inwiefern das interreligiöse Christwerden einen anderen Zugang zur Identität voraussetzt, sollten wir an dieser Stelle auf eine wichtige Unterscheidung zurückgreifen, die der heilige Augustinus in *De Doctrina Christiana* trifft.⁵ Es gibt Dinge, die wir gebrauchen, um etwas zu erreichen oder zu etwas zu gelangen. Doch es gibt andere Wirklichkeiten, die über den reinen Gebrauch hinausgehen. Sie sind nicht für etwas anderes da, sondern in sich selbst sinn- und wertvoll und werden für uns zum Genuss. Und, um es mit Augustinus zu sagen, „Genießen bedeutet [...], aus Liebe irgendeiner Sache um ihrer selbst willen anzuhängen“⁶. Sublime Wirklichkeiten wie Liebe, Mitgefühl oder Freundschaft und Bereiche wie die der Ästhetik und der Ethik können nicht instrumentalisiert werden. Sie sind in gewisser Hinsicht Spiegelungen Gottes, der sich nicht als Mittel zum Zweck gebrauchen lässt und der das Reich der Freude ist.

Wenn wir mit dieser Unterscheidung arbeiten, stellen wir fest, dass das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen und Kulturen von Instrumentalisierung und Gebrauch geprägt gewesen ist. Das gilt auch noch für jene Zeiten, in denen die Beziehungen offener zu werden begannen. Andere Religionen und Kulturen sind, um erneut eine Analogie des heiligen Augustinus zu verwenden, wie die von den Ägyptern erbeuteten Ausrüstungsgegenstände, die die Israeliten mitnahmen, um sie zu gebrauchen und selbst besser dazustehen:

„Ebenso hatten nämlich die Ägypter [...] auch Gefäße und Kostbarkeiten von Gold und Silber sowie Kleider, welche jenes Volk [die Israeliten] bei seinem Auszug aus Ägypten gleichsam für einen besseren Nutzen heimlich für sich beansprucht hat [...]. So bestehen alle Wissenschaften der Heiden nicht nur aus vorgetäuschten und abergläubischen Erdichtungen und schweren Bürden von überflüssiger Mühe, die jeder Einzelne von uns unter der Führung Christi bei seinem Auszug aus der Gemeinschaft der Heiden

verwünschen und meiden muss, sondern sie enthalten auch die sogenannten freien Künste, die für den Nutzen der Wahrheit recht geeignet sind [...]. Dies muss ein Christ, während er sich geistig von deren elender Gesellschaft trennt, von ihnen zum gerechten Gebrauch der Verkündigung des Evangeliums wegtragen [...]. Auch deren Kleidung darf man annehmen und besitzen, um sie für einen christlichen Nutzen umzuwandeln, da es sich dabei zwar um etwas handelt, was wohl von Menschen eingerichtet, aber trotzdem der menschlichen Gemeinschaft angepasst ist, ohne die wir in diesem Leben nicht auskommen können.“⁷

Dieser Geist des augustinischen „Gebrauchs“ anderer Kulturen und Religionen scheint viele Dokumente des II. Vaticanums zu beherrschen - so etwa den 22. Abschnitt von *Ad Gentes*, wo die Missionsstrategie erläutert wird. Heute ist diese Strategie jedoch differenzierter geworden.

Interreligiös Christ zu werden heißt, die anderen Religionen nicht länger für die Zwecke der christlichen Wahrheit zu instrumentalisieren, sondern sie um ihrer selbst willen als sublime Wirklichkeiten anzuerkennen, zu genießen und sich an ihnen zu erfreuen. Wenn das Andere mir zum Genuss und zur Freude wird, dann wird es wirklich Teil meiner selbst - ein Phänomen, das sich vielleicht am besten an der ehelichen Verbindung veranschaulichen lässt. Genau das sollte das interreligiöse Christwerden ausmachen. Je christlicher man selbst, je christlicher eine Gemeinschaft wird, desto mehr wird sie sich an anderen religiösen Traditionen erfreuen und die in diesen Religionen repräsentierten Wahrheiten als Teil ihrer selbst betrachten. Hier wird das Christwerden mit einem anderen Maßstab gemessen, als ihn die zentripetale, dialektisch definierte Identität mit sich bringt.

Von der Stagnation der Gewissheit zum Unterwegssein

Glaubensinhalte gehören wie Erfahrung, Rituale, ethische Forderungen, heilige Schriften und dergleichen mehr zu jeder religiösen Überlieferung. Manche religiösen Überlieferungen legen in ihrer Selbstwahrnehmung größeren Wert auf ihre Glaubensinhalte, während andere wie beispielsweise der Hinduismus einen bestimmten Grundstock an Praktiken in den Blickpunkt rücken. Christwerden ist keine Frage des Festhaltens an einer Reihe von Glaubensartikeln, sondern eine Bewegung: ein fortschreitendes Erfahren und Verstehen dessen, was diese Glaubensartikel wirklich bedeuten. Dieser Lebensweg lässt sich am besten als eine *Reise* beschreiben. Vielleicht hilft auch ein Beispiel aus dem Bereich der Ästhetik: Zur bestmöglichen Bewertung eines Kunstwerks gelangt man nicht durch die Anwendung bereits etablierter Normen, sondern dadurch, dass man die im Kunstwerk selbst verkörperten Gesetze der Schönheit aus diesem herausliest. Das Kunstwerk wird nicht durch bereits gegebene Normen und Parameter vorweggenommen. In diesem Sinne ist auch das Christwerden im Grunde eine *Ars vivendi* - Lebenskunst. Wird die christliche Identität - des Individiums und der Gemeinschaft - institutionalisiert, neigt sie zur Stagnation, wird abstrakt und leblos.

Auch die frühen Christen haben um ihre Identität gerungen: Sie wollten unbedingt herausfinden, wer sie waren, doch sie verstanden diesen Prozess als eine Entdeckungsreise. Sie selbst sprachen von einem Weg (*hodos*), dem sie folgten (Apg 9,2; 18,26; 19,23; 24,22). Die frühen Christen handelten nicht auf der Grundlage einer vorgefassten Identität mit festgelegten Merkmalen. Um das Christentum zu verstehen, muss man seinem Weg folgen. Christwerden ist vor allem für diejenigen unter uns, die in multireligiösen Gesellschaften leben, heute keine geringere Herausforderung als damals. Die Zeiten, in denen die geographischen Grenzen gleichzeitig auch die verschiedenen Religionsgemeinschaften von einander getrennt haben, sind vorbei. Die Dinge haben sich geändert. Selbst in denjenigen Teilen Europas, wo das Christentum früher Leben, Kultur und Religion in einem war, sehen wir heute infolge von Globalisierungs-, Migrations- und anderen Prozessen eine multireligiöse Situation entstehen. Die stagnierende und zentripetale christliche Identität könnte in dem Maß ahistisch werden, in dem ihre Definition den konkreten Situationsbezug verliert. Die Pluralität der Religionen mit ihren Weltanschauungen, Symbolen und Idealen ist das Umfeld, in dem sich die Reise zum Christwerden oder zum Christliche-Gemeinschaft-Werden heute vollzieht.

Anteil am Reich der Gnade

Zentripetale Definitionen des Christseins isolieren die Christen und christlichen Gemeinschaften von ihrer multireligiösen Umgebung, während der zentrifugale Ansatz die Gläubigen anderer religiöser Traditionen als Gefährten auf ein und derselben Reise akzeptiert. Auf dieser gemeinsamen Reise entdeckt man das Letzte Geheimnis in seinen unzähligen Formen und Schönheiten – den Farben des Regenbogens, in die sich das Sonnenlicht aufspaltet. Unkomplizierte Vergleiche an der Oberfläche erleichtern den Einstieg in diese Entdeckungsreise auf den Spuren der göttlichen Gnade und des göttlichen Lichts und der wunderbaren Verwandlung, die sie über alle religiösen Grenzen hinweg bewirken.

Die Gegenüberstellung des Übernatürlichen und des Natürlichen, die lange und ausgiebig dazu benutzt worden ist, die christliche Offenbarung von anderen Religionen zu unterscheiden, hat dazu gedient, die zentripetale Identität des Christentums zu untermauern. Diese Entscheidung etablierte jene dialektische Beziehung zu anderen Religionen, von der oben bereits die Rede war. Wenn es wirklich ein, mit Karl Rahner gesprochen, „übernatürliches Existential“⁸ als allen Menschen gemeinsame Teilhabe an einem begnadeten Dasein gibt, dann geht es eigentlich gar nicht so sehr darum, die religiösen Grenzen (einschließlich des „Christseins“) zu definieren, die die Menschen voneinander trennen, sondern eher darum, die Gnade hervorzuheben, die sie eint. Der Stempel der spirituellen Existenz wäre dann nicht die jeweilige Zugehörigkeit innerhalb unserer vordefinierten Grenzen und Identitäten, sondern die Antwort der Menschen auf die ihnen angebotene Gnade, die ihnen niemals ahistisch, sondern immer in be-

stimmten Kontexten und in Verknüpfung mit zahllosen Kräften und Faktoren zuteilwird. Dieser größere Zusammenhang der Gnade und ihrer Beantwortung ist der eigentliche Schauplatz, an dem das Christwerden stattfindet.

Umkehr zur Leere

Dass die Beziehungen des Christentums zu anderen Religionen sich so problematisch gestalten, ist unter anderem auf den Begriff der *Fülle* zurückzuführen, aus dem man folgerte, dass das Christentum die anderen nicht braucht. Wo Fülle herrscht, kann man nichts mehr empfangen - man kann allenfalls *so tun*, als empfinge man etwas. Ein solches Denken betrachtet das Andere entweder als eine Vorstufe der mit dem Christentum gegebenen Fülle oder als Teil einer hierarchischen Skala von Wahrheiten, an deren Spitze die christliche Offenbarung steht. Verstärkt wurde diese Sichtweise noch von einer Philosophie, die die Auffassung vertrat, das Unterlegene und weniger Vollkommene sei im Überlegenen und Vollkommenen auf hervorragende Weise enthalten. Es überrascht nicht, dass solche Ansichten das Christentum daran gehindert haben, andere Religionen als in sich wertvoll anzuerkennen und in sein eigenes Selbstverständnis zu integrieren.

Das Christwerden könnte zu einer mitreißenden Erfahrung werden, wenn wir nicht die Fülle, sondern die Leere als Ausgangspunkt wählen würden. Schließlich ist die Selbstverleugnung oder *Kenosis* Gottes ein zentraler Bestandteil des Christentums, und das ist Grund genug, den christlichen Offenbarungsbegriff unter dem Blickwinkel der Leere noch einmal völlig neu zu denken. Christwerden hieße dann, zu einem Gefäß zu werden, das all diese wunderbaren Gottesgaben in sich aufnimmt, ganz gleich, woher sie kommen, und dies wäre gleichzeitig auch die Grundlage für ein neues Universalitätsverständnis. Mit der Leere wächst auch die Universalität der Christen und christlichen Gemeinschaften, denn die grenzenlose Leere bietet Raum für ein unendliches Empfangen.

Viele Wege, Christ zu werden

Es gibt mehr als nur einen Weg, Christus nachzufolgen. Die zentripetale Definition der christlichen Identität zwingt die Menschen zu ausschließlichen Entscheidungen. Wer sich entschließt, Christ zu sein, kann nicht gleichzeitig Buddhist oder Hindu sein. Das ist die Logik des *aut ... aut*. Ich glaube, wir müssen diese Denkweise aufbrechen. Wir dürfen uns nicht länger über eine Identität definieren, die das andere implizit ausgrenzt, um sich selbst zu stärken. Könnte eine Hindu insofern Christin werden, als sie Jesus, seinen Lehren und seiner Lebensweise nachfolgt? Ich denke schon. Auch wenn ihr Christwerden vielleicht anders ist als das von Menschen, die im Kontext einer traditionellen christlichen Gemeinde in Europa, Afrika oder auf dem amerikanischen Kontinent aufgewachsen sind.

In den Evangelien lesen wir, dass Jesus Menschen auf unterschiedliche Wege und in unterschiedliche Kreise der Nachfolge gerufen hat. Da waren nicht nur die vielen, vielen Menschen, die ihm zuhörten, sondern auch die zweihundertzig Jünger und der engere Kreis der Zwölf. Daneben gab es Menschen, die so unterschiedliche Beziehungen zu Jesus hatten wie Zachäus, Nikodemus und Josef von Arimathäa, der seinen Leichnam vom Kreuz abnahm. Wir sehen also, dass die Menschen je nach ihrer besonderen Lebenssituation auf ganz unterschiedliche Weise zu Gefährten Jesu geworden sind. Und das zeigt uns, dass Christwerden ein offener Prozess und kein abgeschlossenes Projekt ist, wie der Begriff des „Christseins“ es vielleicht suggeriert. Wer im Geist Christi lebt, kann Christ werden, ohne mit seiner eigenen existentiellen Positionierung zu brechen, auch wenn dieses Christwerden natürlich immer Bewegung, Reise und Wandel impliziert.

Gegen diese Vielfalt der Wege, Christ zu werden, ließen sich zwei Argumente ins Feld führen. Man könnte erstens sagen, dass man sich auf den christlichen Glauben als Ganzes einlassen muss, wenn man Jesus nachfolgen und Christ sein will. Mit anderen Worten: Man akzeptiert den christlichen Glauben ganz oder gar nicht. Tatsächlich aber war diese Totalisierung des christlichen Mysteriums niemals Teil des christlichen Lebens – nicht in den sichtbaren Kirchengemeinschaften und auch nicht in der Gemeinschaft der Heiligen. Die Art und Weise, wie der menschliche Geist zu den sublimen Wirklichkeiten hingezogen wird und mit ihnen umgeht, lässt sich nicht reglementieren und festlegen. Die Lebensreise eines Menschen kann sich mit Jesus und seinem Evangelium überschneiden. Für die Begegnung des Einzelnen mit Jesus gibt es keine einheitliche Schablone. Es sind ganz unterschiedliche Anknüpfungspunkte, die dazu führen können, dass ein Mensch Jesus entdeckt. Für Gandhi waren dies zum Beispiel die Bergpredigt und die Selbstverleugnung am Kreuz. Für Raja Ram Mohan Roy waren es seine Gebote und für Ramakrishna Paramahansa seine mystische Person. Wer Gandhi vorwarf, er sei insgeheim Christ geworden, dem entgegnete er:

Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamil Nadu, Indien, ist Gründungsdirektor des Asian Centre for Cross-Cultural Studies. Er ist Mitglied des Gesetzlichen Ethikkomitees des Indischen Instituts für Technologie (IIT) in Chennai und Präsident der Zeitschrift CONCILIUM. Lange Jahre war er Vorsitzender der geisteswissenschaftlichen Fakultät und Vorstand der Schule für Philosophie und religiöses Denken an der Universität von Madras. Dort war er auch Professor und Vorstand des Departments für christliche Studien. Er gehörte der Internationalen Theologenkommission des Vatikans an und hatte Gastprofessuren an den Universitäten von Frankfurt, Münster, Nijmegen, Boston, Manila und Fudan, China, inne. Jüngst betraute ihn die indische Regierung mit dem Lehrstuhl für „Indische Religionen und südasiatische Diasporas“ an der Universität von Dublin, Irland. Seine Schriften erscheinen in allen Weltsprachen; in der Festschrift für ihn im Jahr 2008 gratulierten ihm Gelehrte aus zwanzig verschiedenen Ländern. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Von der Weltmission zu globalen Formen des Christentums“ in Heft 1/2011. Anschrift: Asian Center for Cross-Cultural Studies, 40/6A, Panayur Kuppam Road, Sholinganallur Post, Panayur, Madras 600119, Indien. E-Mail: felixwilfred@gmail.com.

„Nichts in der Welt könnte mich davon abhalten, mich zum Christentum oder irgendeinem anderen Glauben zu bekennen, wenn ich seine Wahrheit und die Notwendigkeit dazu spüren würde. Wo Furcht ist, ist keine Religion. Der Vorwurf ist insofern ein Kompliment, als er unfreiwillig anerkennt, dass ich die Schönheiten des Christentums zu schätzen vermag. Gönnen Sie mir das. Wenn ich mich selbst, sagen wir, als Christ oder als Muslim bezeichnen könnte, und zwar aufgrund meiner eigenen Auslegung der Bibel oder des Korans, dann würde ich nicht zögern, mich so zu nennen.“⁹

Wir müssen bereit sein zu akzeptieren, dass die Begegnung mit Jesus und dem Evangelium nicht institutionalisiert werden kann. Das würde uns helfen, mit unseren andersgläubigen Nächsten ins Gespräch zu kommen: ein Gespräch nicht nur über ihre religiöse Erfahrung, sondern auch darüber, welche Art der Jesus-Entdeckung und Bibelauslegung ihren Bedürfnissen und spirituellen Ansprüchen am ehesten gerecht wird – etwas, das ein vorgefasster Begriff des „Christseins“ nicht leisten kann.

Zweitens könnte man das Argument anführen, dass Christsein nicht einfach in der Nachfolge, sondern im Einssein mit Christus besteht, wie Paulus es ausdrücken würde. Der Bischof der französischen Diözese Poitiers, Albert Rouet, hat in diesem Zusammenhang kürzlich auf etwas sehr Wichtiges hingewiesen. Er sagt:

„Meiner Ansicht nach zählt die Aussage, dass die christliche Identität Christus ist, zu diesen schönen und frommen Sätzen, die durchaus wahr, aber nicht immer nuanciert genug sind. Als ob Jesus meine Identität absorbiert würde. Es gibt keine christliche Identität, wenn ich keine Beziehung zu Ihm habe, aber eine Beziehung der Sehnsucht. Das ist die Logik der Gnade. Sonst verfallen wir in Fanatismus, der dann entsteht, wenn die Idee oder die Person, für die man eintritt, die eigene Existenz überlagert. Eine solche Verwechslung ist nicht christlich.“¹⁰

Das Christwerden sollte die Reise respektieren, die ein Subjekt in seiner Begegnung mit Jesus zurücklegt, wenn es auf einzigartige, unwiederholbare und nicht normierbare Weise zu ihm in Beziehung tritt. Sätze wie „Einssein in Christus“ bedürfen der Interpretation, damit die Nuancen und die unendliche Vielfalt der Wege deutlich werden, auf denen ein Mensch Jesus nachfolgen und im Geist und in seiner Lebensweise Christ werden kann.

Schluss

In unseren heutigen multireligiösen Kontexten ist das Christwerden die eigentliche gedankliche Herausforderung. Es ist sinnvoller als die Rede vom „Christsein“, die viele Gefahren birgt und der neuen Situation, die wir erleben, als Ansatz womöglich nicht gerecht wird. Christwerden ist ein Prozess, den man nicht alleine und auch nicht in einer institutionalisierten christlichen Gemeinschaft,

sondern in der Partnerschaft der zahlreichen Gläubigen anderer Religionen durchläuft, mit denen wir täglich leben und interagieren. Wie wichtig das ist, sieht man auf dem asiatischen Kontinent und immer deutlicher auch in anderen religiös globalisierten Regionen der Welt. Das Christwerden in der Gemeinschaft mit unseren andersgläubigen Nächsten ist ein Weg, der uns hilft, das Geheimnis dieser Wirklichkeit zu entdecken – ein Geheimnis, das sonst auf immer verborgen geblieben wäre. Interreligiös Christen zu werden ist wahrhaftig eine bereichernde und aufregende Erfahrung.

¹ Vgl. Jacques Gernet, *Chine et christianisme*, Paris 1982; Vincent Cronin, *A Pearl to India. The Life of Robert De Nobili*, London 1959.

² Vgl. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, San Francisco 2001 (Erstveröffentlichung 1951).

³ Vgl. Hendrik Kraemer, *Christian Message in a Non-Christian World*, London 1938. Hendrik Kraemer verfasste sein Buch für die Konferenz des Internationalen Missionsrats 1938 im indischen Tambaram. Er vertrat darin die Auffassung, die christliche sei eine Offenbarung *sui generis* und stelle die absolute Bezugsgröße dar; die anderen Religionen befänden sich hinsichtlich der christlichen Offenbarung in einer Position der Diskontinuität und seien letztlich vielleicht sogar irrelevant. Christus nachfolgen könne also nur der, der sich entscheide, mit seiner eigenen religiösen Vergangenheit zu brechen. Gemeinsam mit J. N. Farquhars „Erfüllungs“-These beherrschte sein neo-orthodox inspirierter christlicher Triumphalismus mehrere Jahrzehnte lang die Missionstheologie des zwanzigsten Jahrhunderts. Vgl. John Nicol Farquhar, *The Crown of Hinduism*, Kila, MT 2007 (Erstveröffentlichung 1913).

⁴ Vgl. Joseph A. Di Noia, *Religion and the Religions*, in: John Webster (Hg.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge 2000, 243ff.

⁵ Aurelius Augustinus, *De Doctrina Christiana*, Buch I, Kap. 4.4., Übersetzung von Karla Pollmann, Stuttgart 2002, 17.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., Buch II, Kap. 40. 60, aaO., 97f.

⁸ Vgl. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Sämtliche Werke 26, Düsseldorf/Freiburg i. Br. 1999, 126ff.

⁹ Mohandas K. Gandhi, *Christian Missions. Their Place in India*, Ahmedabad 1941, 49.

¹⁰ Albert Rouet, *J'aimerais vous dire. Entretien avec Dennis Gira*, Paris 2009, 171-172.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Christsein unter kommunistischen oder sozialistischen Regierungen

Peter C. Phan

Es ist eine Ironie der Geschichte: Der Kommunismus lebt nach dem Fall der Berliner Mauer als politisches und ökonomisches System, dessen Ursprünge im Westen liegen, nun zumindest in seiner offiziellen Form nur noch im Osten (sowie in Kuba) fort, insbesondere in China, Myanmar (Birma), Nordkorea und Vietnam. Zudem ist seine Zukunft als staatlich kontrolliertes Wirtschaftssystem zur Zeit stark gefährdet, weil China und Vietnam Mitglieder der Welthandelsorganisation geworden sind und nach und nach die freie Marktwirtschaft einführen (vgl. den berühmten Ausspruch Deng Xiaopings: „Armut ist nicht Sozialismus. Reich zu sein ist wunderbar.“). Myanmar und Nordkorea allerdings leiden unter weit verbreiteter Armut und unter brutalen Militärdiktaturen. Gleichwohl ist jede Prognose des baldigen Untergangs des Kommunismus und seines sozialistischen Wirtschaftssystems in Asien hochgradig verfrüht. Denn die kommunistischen Parteien Chinas und Vietnams halten sich noch immer an der Macht – trotz der häufigen und hartnäckigen Infragestellung ihres Machtmonopols von innen wie von außen.

Das Christentum unter asiatischen sozialistischen Regierungen

Unterdessen versucht das Christentum in Asien weiterhin, mit den kommunistischen bzw. sozialistischen Regierungen seiner Gastländer zurechtzukommen. Nach mehr als einem halben Jahrhundert der Koexistenz mit dem Kommunismus in den vier obengenannten Ländern hat das Christentum zum Glück mittlerweile einen *modus vivendi* entwickelt. Dieser ist zwar nicht ideal, doch er ermöglicht nicht nur den Fortbestand der christlichen Kirchen, sondern sogar ein Wachstum, das alle Erwartungen übertrifft. Das Leben als Christ in kommunistischen bzw. sozialistischen Systemen ist zweifellos mit Herausforderungen und Chancen eigener Art verbunden. Um sie zu verstehen, ist es nötig, die derzeitige Situation der Christen in jedem dieser vier asiatischen Länder zu betrachten.

Nordkorea

Das Christentum – genauer gesagt: der römische Katholizismus – kam 1784 nach Korea. Es wurde nicht von Missionaren gebracht, sondern von einem Laien, Peter

Yi Sunghun (Ri Syeng Houn bzw. Seng-Hoon Lee). Er kehrte nach seiner Taufe in Peking in seine Heimat zurück und gründete dort eine Kirche. Der neue Glaube breitete sich rasch aus; 1857 zählte er schon um die 15.000 Mitglieder. Er wurde (insbesondere wegen des Verbots der Ahnenverehrung durch die katholische Kirche) als Bedrohung der konfuzianischen Stabilität der Gesellschaft angesehen. Auch sollte er eine Gefahr für die buddhistischen Überzeugungen und Bräuche sowie für die nationale Souveränität darstellen. Deshalb war er schon bald massiven Verfolgungen ausgesetzt. Diese ereigneten sich vor allem in den Jahren 1839, 1846 und 1866, und etwa 8000 Katholiken fielen ihnen zum Opfer (1984 sprach Johannes Paul II. 103 Märtyrer heilig; der bekannteste unter ihnen ist Andrew Kim Tae-gon, der 1846 enthauptet wurde). Die evangelischen Kirchen (vor allem Presbyterianer, Methodisten und Baptisten) begannen 1885 mit der Mission in Korea. Sie hatten ein ähnlich spektakuläres Wachstum zu verzeichnen wie die römisch-katholische Kirche. Ihr Erfolg ist vor allem auf die Erweckungsbewegungen zurückzuführen und konzentrierte sich besonders auf Pjöngjang, die heutige Hauptstadt Nordkoreas.

Die Geschichte des Christentums in Korea ist eng verknüpft mit dem politischen Schicksal des Landes. Nach der fünfhundert Jahre andauernden Herrschaft der Yi-(Joseon-)Dynastie (1392-1910) war Korea 35 Jahre lang von Japan besetzt (1910-1945). Den Koreanern wurde der Schintoismus als Nationalreligion aufgezwungen, und die christlichen Kirchen wurden systematisch verfolgt. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die koreanische Halbinsel in beiderseitigem Einvernehmen zwischen den USA und der UdSSR entlang des 38. Breitengrades geteilt. Über die Wiedervereinigung des Landes sollte 1948 in einer Abstimmung entschieden werden. Diese aber wurde nicht abgehalten. Im gleichen Jahr bildete sich im Süden die Republik Korea (RK) unter Präsident Syngman Rhee (1875-1965) und im Norden die Demokratische Volksrepublik Korea (VRK) unter Kim Il Sung (1912-1994). Während des Koreakriegs (1950-1953) wurden die Christen erneut verfolgt, nun von der kommunistisch geführten Demokratischen Volksrepublik Korea. Hunderte von christlichen Führern wurden getötet, und Kirchen wurden zerstört oder konfisziert.

Während die christlichen Kirchen im Norden seit den 1950er Jahren bis heute nur eine kümmerliche Existenz führen, erlebte das Christentum katholischer wie evangelischer Provenienz in der Republik Korea (Südkorea) einen phänomenalen Aufschwung - sowohl in Bezug auf die Mitgliederzahl als auch im Blick auf seinen Einfluss im Bildungsbereich, im Gesundheitswesen und in der Sozialfürsorge. Heute zählt das Christentum in Südkorea neben dem Buddhismus, dem Konfuzianismus und dem Schamanismus zu den größten Religionen. Der Volkszählung von 2005 zufolge sind 29,2 Prozent der Südkoreaner Christen; davon sind etwa 20 Prozent evangelisch und 10 Prozent katholisch. Der koreanische Protestantismus ist in zwei Gruppierungen organisiert: dem eher links stehenden *Korea National Council of Churches* und dem eher konservativen *Christian Council of Korea*. Neben den evangelischen Hauptgruppierungen verzeichnen die Evangelikalen ein spektakuläres Wachstum: So etwa die *Yoido Full Gospel Church*, die

von David Yonggi Cho und seiner Schwiegermutter Choi Ja-Shil gegründet wurde und mittlerweile mit über einer Million Mitglieder die größte evangelische Gemeinde der Welt ist. Aufgrund der offenen südkoreanischen Gesellschaft ist viel über das dortige Christentum bekannt, und Informationen darüber sind gut zugänglich. Uns geht es hier allerdings nicht primär um das südkoreanische Christentum, sondern um das nordkoreanische. Paradoxe Weise lässt sich die Frage nach der christlichen Identität in der kommunistischen VRK nicht ohne die Tätigkeit der christlichen Kirchen in der kapitalistischen RK behandeln. Dies wird gleich zu erläutern sein.

Eine der verhängnisvollen Folgen des Koreakriegs war die massenhafte Wanderungsbewegung von Nord nach Süd. Sie ist der Grund für die Trennung von mehr als 10 Millionen Familien und für die Dezimierung des Christentums im Norden. Vor dem Krieg lebten zwei Drittel der koreanischen Christen im Norden. Der Großteil davon floh vor dem Kommunismus in den Süden. Nach 1945 machte sich Nordkorea politische Führung den kämpferischen Atheismus des Stalinismus zu eigen. Jede Art der Religionsausübung und alle religiösen Organisationen wurden unterdrückt. Das traf natürlich auch das Christentum. In den 1960er Jahren versuchte Nordkorea zu größerer Eigenständigkeit (*juche*) zu gelangen und sich vom sowjetischen und chinesischen Einfluss zu lösen. Doch der Zusammenbruch der Sowjetunion sowie der kommunistischen Regierungen Osteuropas nach 1989 waren herbe Rückschläge für Korea. Kim Il Sung versuchte in seinen letzten Lebensjahren, Gespräche mit Südkorea aufzunehmen. Durch seinen Tod 1994 wurde allerdings die Aussicht auf eine friedliche Wiedervereinigung der koreanischen Halbinsel zunicht gemacht. 1998 begann der südkoreanische Präsident Kim Dae Jung mit der „Sonnenscheinpolitik“ gegenüber Nordkorea. Im Jahr 2000 besuchte er die Hauptstadt Pjöngjang und traf sich mit Präsident Kim Jong Il. In den letzten Jahren allerdings haben sich die politischen Beziehungen zwischen Nordkorea und der übrigen Welt rapide verschlechtert. Der Grund hierfür liegt in Nordkoreas Versuch der Entwicklung von Atomwaffen.

Bis vor Kurzem war über das Christentum in der abgeschotteten VRK kaum etwas bekannt, was die alte Bezeichnung Koreas als „Einsiedlerkönigreich“ in neuem Licht erscheinen lässt. 1945 gab es im Norden des Landes drei katholische Diözesen. Nach der Emigrationsbewegung von 1953 blieben nur etwa 25.000 Katholiken. Seit den 1980er Jahren wurden Besuche von offiziellen Vertretern der katholischen Kirche aus dem Vatikan sowie aus Südkorea zugelassen. 1988 wurde in Pjöngjang eine Kirche gebaut, in der regelmäßig Gottesdienste von südkoreanischen Geistlichen gehalten werden. Für die evangelischen Gläubigen schuf die kommunistische Regierung 1946 die *Korean Christians Federation* (KCF), in der alle evangelischen Denominationen zusammengefasst wurden. Die KCF hat angeblich 100.000 Mitglieder. Die tatsächliche Zahl liegt vermutlich erheblich niedriger. Die Christen dort sind vor allem in Hauskirchen organisiert. 1972 wurde es der KCF gestattet, ihre Ausbildungsstätte (das *Pyongyang Theological Seminary*) wiederzueröffnen sowie 1988 und 1992 zwei Kirchen in Pjöngjang zu bauen. 1974 stellte die KCF beim Ökumenischen Rat der Kirchen den

Antrag auf Mitgliedschaft, und 1976 trat sie der Christlichen Friedenskonferenz bei. Zu Beginn des Jahres 1985 schickte der US-amerikanische *National Council of the Churches of Christ* eine Delegation nach Nordkorea. Im Jahr darauf kam es im schweizerischen Glion auf einer Friedenskonferenz erstmals seit 1945 wieder zu einer Begegnung zwischen den Führern des KCF und des *National Council of Churches in Korea*. Diese Treffen wurden 1990, 1995 und 1996 und danach in Nordkorea selbst wiederholt. Gemeinsam entwarf man Pläne für die Wiedervereinigung des Landes. In den 1990er Jahren nahm internationale humanitäre Hilfe für nordkoreanische Flüchtlinge ihren Weg teilweise über den KCF. Das zeigt, dass die Regierung dem nordkoreanischen Christentum ein erstaunliches Maß an Anerkennung zollt.

Birma/Myanmar

Am Golf von Bengalen zwischen Süd- und Südostasien liegt das Land, das bis 1989 Birma bzw. Burma hieß. Von 1824 bis 1885 stand es unter britischer Kolonialherrschaft, und während des Zweiten Weltkriegs war es von Japan besetzt. 1948 erlangte es seine Unabhängigkeit. Freie Wahlen wurden 1960 abgehalten. Aus der Parlamentswahl 1990 ging die Oppositionspartei (die *National League for Democracy*) unter der Führung von Aung San Suu Kyi (der späteren Nobelpreisträgerin) als klare Siegerin hervor. Doch die herrschende Militärjunta weigerte sich, die Macht abzugeben, und stellte Aung San Suu Kyi unter Hausarrest. Aufgrund der Habbier und des Missmanagements der militärischen Machthaber zählt Myanmar (neben Nordkorea) zu den ärmsten Ländern der Welt, obwohl das Land reich an Bodenschätzen ist.

Der katholische Glaube kam 1554 durch portugiesische Franziskaner-Missionare nach Myanmar, später auch durch andere Religionsgemeinschaften wie die Pariser Mission und das Mailänder Seminar für auswärtige Mission. Zur Zeit leben im Land etwa eine halbe Million Katholiken, und zwar vor allem unter den ethnischen Gruppen der Chin, Kachin, Karen sowie der Shan. Es gibt 23 Diözesen mit drei Erzdiözesen, die die Birmesische Bischofskonferenz bilden. Mit dem Protestantismus machte Myanmar 1812 durch Adoniram und Ann Judson von der *American Baptist Missionary Union* Bekanntschaft. Die anglikanische Kirche kam mit der britischen Kolonialisierung; die Anglikanische Kirche Birmas wurde 1877

Peter C. Phan SJ, geb. 1946 in Vietnam, gelangte 1975 als Flüchtling in die USA und studierte Theologie und Philosophie an der Salesiana in Rom und der Universität London. Er erhielt drei Doktortitel und zwei Ehrendoktorate. Er ist der erste Inhaber des Ignacio-Ellacuría-Lehrstuhls für katholische Soziallehre an der Georgetown-Universität in Washington, D.C., USA. Zuvor lehrte er in Hongkong, Dallas und an der Katholischen Universität von Washington. 2010 wurde er von der Katholisch-theologischen Gesellschaft Amerikas mit dem John-Courtney-Murray-Preis für herausragende Leistungen in der Theologie ausgezeichnet. Veröffentlichungen u.a.: *Christianity with an Asian Face* (2003); *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation* (2003); *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue* (2004); *Mission and Catechesis* (2006). Anschrift: The Ignacio Ellacuría Chair of Catholic Social Thought, Theology Department, Georgetown University, Washington, DC 20057. E-Mail: pcp5@georgetown.edu.

gegründet. Später folgten andere Denominationen, so etwa die *Assemblies of God*, die *Church of Christ*, die Methodisten sowie die Presbyterianer. Die evangelischen Kirchen sind im *Burma Council of Churches* zusammengeschlossen, welcher auch der *Christian Conference of Asia* angehört.

Wie das Schicksal des Christentums in Nordkorea, so ist auch dasjenige des birmesischen Christentums eng mit den politischen Wechselfällen des Landes verbunden. Nach der Unabhängigkeit 1946 wurde der Buddhismus von der Regierung U Nu (1948-1958 sowie 1960-1962) zur Staatsreligion erklärt, was mit einer Benachteiligung der christlichen Volksstämme einherging. Die Regierung Ne Win (1958-1960 sowie 1962-1988) hob diesen privilegierten Status des Buddhismus auf und stellte alle Religionen gleich. Gleichwohl regierte Ne Win (1910-2002), der Gründer der *Burma Socialist Program Party*, Myanmar als Einparteienstaat. Auch begründete er den „Birmesischen Weg zum Sozialismus“, der marxistische, anti-westliche, sozialistische Züge trägt und die Macht in der Hand des Militärs konzentrierte. In der Folge wurden alle kirchlichen Bildungs-, Gesundheits- und Sozialfürsorge-Einrichtungen verstaatlicht und alle ausländischen Missionare ausgewiesen. Angesichts dieser Situation mussten die christlichen Kirchen des Landes lernen, auf sich allein gestellt und ohne personelle oder finanzielle Hilfe von außen zu existieren.

Vietnam

Außer auf den Philippinen, in Südkorea und Osttimor gibt es auch in der Sozialistischen Republik Vietnam eine beträchtliche Anzahl von Christen. Die katholische Kirche Vietnams besteht derzeit aus 26 Diözesen; etwa 7 Prozent der Gesamtbevölkerung von 80 Millionen Menschen gehören ihr an. Die Jesuiten begannen Anfang des 17. Jahrhunderts mit ihrer Mission unter dem portugiesischen *padroado*. Berühmtheit erlangte vor allem Alexandre de Rhodes (1593-1660). Zur damaligen Zeit wurde Vietnam Annam genannt und war zweigeteilt. Der nördliche oder „äußere Teil“ Tonkin wurde von der Trinh-Familie beherrscht und der südliche, „innere Teil“ Cochinchina von der Nguyen-Familie. Gegnerschaft und Kriege zwischen Norden und Süden erschwerten die Arbeit der Missionare beträchtlich. Von beiden Seiten wurden sie der Spionage verdächtigt. Zudem wurde dem Christentum aufgrund des Verbots der Ahnenverehrung (im sogenannten chinesischen Ritenstreit) vorgeworfen, den kulturellen und religiösen Traditionen Vietnams feindlich gegenüberzustehen. Ungeachtet dieser Hinder nisse hatte die Kirche um die Mitte des 17. Jahrhunderts ein beträchtliches Wachstum zu verzeichnen. Doch ihre weitere Ausbreitung wurde durch Verfolgungen sehr erschwert, insbesondere seit der Kolonialisierung Vietnams durch die Franzosen ab 1850. Zwischen der Mitte des 17. Jahrhunderts und dem Ende des 19. Jahrhunderts wurden ungefähr 130.000 Katholiken getötet (1988 sprach Papst Johannes Paul II. 117 von ihnen heilig, darunter 96 Vietnamesen).

Was das Christsein unter der vietnamesischen kommunistisch-sozialistischen Regierung angeht, so ist dafür besonders die Zeit zwischen 1954 und 1975 für die römisch-katholische Kirche im kommunistischen Norden (damals: Demokrati-

sche Republik Vietnam) von Belang sowie die Zeit von 1976 bis heute für die Christen in der Sozialistischen Republik Vietnam (nach der Vereinigung von Norden und Süden; der Südteil hieß bis 1975 Republik Vietnam). Der bewaffnete Unabhängigkeitskampf gegen Frankreich, der vor allem von Ho Chi Minh angeführt wurde, endete mit der Genfer Indochinakonferenz (21. Juli 1954). Das Land wurde vorläufig in zwei Zonen aufgeteilt, wobei der 17. Breitengrad als „provisorische militärische Demarkationslinie“ diente. Nach dem Beschluss der Konferenz sollte der Norden von den kommunistischen Viet Minh und der pro-westliche Süden von Kaiser Bao Dai regiert werden. Dies sollte bis zu den für 1956 angesetzten Parlamentswahlen gelten, nach denen eine einheitliche Regierung eingesetzt werden sollte. Für die Dauer von 300 Tagen nach Unterzeichnung des Abkommens sollten die Menschen entsprechend der jeweiligen politischen Präferenzen die Wahl haben, nach Norden oder Süden umzusiedeln. Etwa eine Million Bewohner des Nordens migrierten in den Süden, darunter etwa eine halbe Million Katholiken. Vom Süden in den Norden zogen etwa 52.000 Menschen. Diese Wanderungsbewegung war für das nordvietnamesische Christentum eine Katastrophe - vergleichbar etwa dem, was dem nordkoreanischen Christentum zuvor widerfahren war.

Gegen die festgesetzten Wahlen stellten sich neben dem Führer der Katholiken, Ngo Dinh Diem, auch die USA, und so wurden sie nicht abgehalten. Im Oktober 1955 hielt Diem ein Referendum zur Zukunft des Staates Vietnam ab. In der Folge wurde er Präsident der nun ausgerufenen antikommunistischen Republik Vietnam.

Bald begannen Aufstände gegen das Diem-Regime unter dem Banner der Nationalen Befreiungsfront, gebilligt und unterstützt durch die kommunistisch geführte Demokratische Republik Vietnam. Die Diem-Regierung verspottete die Aufständischen als „Vietcong“ (vietnamesische Kommunisten). Der Krieg, der sich nun zwischen Nord- und Südvietnam entspann, war Teil des Kalten Kriegs. Dabei wurde der Norden von der Volksrepublik China und der Sowjetunion unterstützt und der Süden von den USA. Der zwanzig Jahre währende Krieg endete am 30. April 1975 mit dem Sieg des kommunistischen Nordens. Das Land wurde im Jahr darauf als Sozialistische Republik Vietnam wiedervereinigt. Seitdem sind katholische wie evangelische Christen vor die schwierige Aufgabe gestellt, unter der sozialistischen Regierung zu leben.

Wie bereits erwähnt, flohen zwei Drittel der Katholiken des Nordens während der Migrationswelle 1954 mit ihren Geistlichen in den Süden und schwächten so die Kirche im Norden. In dieser Lage - verfolgt durch die kommunistische Regierung, die ihre Einrichtungen beschlagnahmte und die verbliebenen Geistlichen praktisch unter Hausarrest stellte - beschränkte sich die Kirche auf die Feier der Sakramente und die Pflege der Volksfrömmigkeit. Die aggressiv antikommunistische Ideologie in der katholischen Kirche dieser Zeit machte jegliche Zusammenarbeit zwischen der vietnamesischen Kirche und der Regierung unmöglich. Derart von anderen katholischen Kirchen abgeschnitten, war die Kirche im Norden eigentlich dem Untergang geweiht. Erstaunlicherweise verbesserte sich diese

Situation nach dem Sieg des kommunistischen Nordens und der Wiedervereinigung des Landes erheblich. Die Katholische Kirche Vietnams nahm ihre Arbeit als eine Kirche mit einer einzigen Bischofskonferenz auf. Nun waren regelmäßige Kontakte zwischen beiden Teilen der Kirche möglich; es wurden sogar einige Geistliche aus dem Süden im Norden zu Bischöfen ernannt. Die Kirche im Norden konnte Verbindung zu anderen Zentren der römisch-katholischen Kirche aufnehmen, insbesondere zum Vatikan. Diese Veränderungen machten es möglich, dass die Kirche im Norden die Reformen der Gesamtkirche umsetzte, mit denen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) begonnen worden war.

Das vietnamesische Christentum ist als Ganzes seit 1975 in der Sozialistischen Republik Vietnam vor ganz unterschiedliche Herausforderungen gestellt. Der kommunistische Norden vereinigte das Land nach dem unerwarteten und leichten Sieg über den Süden und setzte die Vietnamesische Kommunistische Partei (VCP) als einzige rechtmäßige Organisation ein, die in grundsätzlichen Fragen und Maßnahmen des Staates einschließlich der Religion entscheiden konnte. Bald danach übernahm die VCP das sozialistische Entwicklungsmodell mit seiner staatlichen Kontrolle der wichtigsten Wirtschaftsbereiche. Dies brachte das Land an den Rand des wirtschaftlichen Ruins. Der Kollaps in den 1980er Jahren zwang die Regierung dazu, das *Doi Moi*-[Erneuerungs-]Programm aufzulegen. Hierdurch wurde die „sozialistisch orientierte Marktwirtschaft“ eingeführt, dank derer das Land seit dem Jahr 2000 einen beispiellosen Aufschwung zu verzeichnen hat.

Ähnlich wie in Nordkorea und Birma, so ist auch das Geschick des Christentums in Vietnam aufs Engste mit den politischen Umbrüchen des Landes verwoben. Bereits erwähnt wurde der Niedergang der katholischen Kirche im Norden zwischen 1954 und 1975. Nach dem kommunistischen Sieg 1975 wanderten zudem Hunderttausende von Katholiken mitsamt vieler Geistlicher aus, was die katholische Kirche Vietnams weiter schwächte. Unterdessen ging die VCP im Süden mit den gleichen Repressionsmaßnahmen gegen das Christentum vor wie zuvor im Norden: Alle Einrichtungen in kirchlichem Besitz wurden geschlossen oder beschlagnahmt, religiöse Aktivitäten wurden stark eingeschränkt, Priesterweihen und der Zugang zu geistlichen Berufen reglementiert sowie Bischofsernennungen kontrolliert. Allerdings hat die Regierung die Kontrollen im Bereich der Religion seit den *Doi Moi*-Reformen etwas gelockert, auch wenn es Rückfälle in die vormalige Unterdrückung gibt. Die Regierung hat Schritte eingeleitet, um diplomatische Beziehungen zum Heiligen Stuhl aufzunehmen. Die Verfassung der Sozialistischen Republik Vietnam von 1992, die 2001 geändert wurde, erkennt „das Recht auf Glaube und Religion“ sowie die rechtliche Gleichstellung aller Religionen an. Trotz solcher erheblichen Verbesserungen ist es bis zur vollen Religionsfreiheit und einer wirklichen Nichteinmischung in die inneren Belange der Kirche noch ein langer und beschwerlicher Weg.

China

Nicht nur das indische Christentum, sondern auch das chinesische blickt auf eine lange Geschichte zurück. Im Jahr 635, zur Zeit der Tang-Dynastie, kam eine Gruppe ostkirchlicher (oder assyrischer, manchmal auch fälschlich „Nestorianer“ genannter) Christen ins Reich der Mitte. Ihre Gemeinden genossen das Wohlwollen des Reiches und erlebten (mit Ausnahme der Zeit unter Kaiser Wu Zong nach 845) bis zum Untergang der Tang-Dynastie zu Beginn des 10. Jahrhunderts eine Blütezeit. Die katholische Kirche kam im 13. Jahrhundert durch Franziskaner nach China, als im Land die mongolische Yuan-Dynastie herrschte. Trotz der wohlwollenden Aufnahme durch eine Reihe von Khans und einigen Erfolgen in der Mission (es gab etwa 30.000 Christen) ging das Christentum nach dem Zusammenbruch der Yuan-Dynastie 1368 dem Niedergang entgegen. Vor allem Jesuiten waren es, die die katholische Kirche im 16. Jahrhundert während der Ming-Dynastie (1368–1644) zurückbrachten. Auf die Jesuiten folgten andere Gemeinschaften, vor allem Dominikaner, Franziskaner, Augustiner sowie die Pariser Mission. Die Kirche wuchs auch in der Zeit der nachfolgenden Qing-Dynastie (1644–1911) weiter. Dieser Aufschwung wurde allerdings durch den Chinesischen Ritenstreit (seit 1643) gebremst, in dessen Folge die Ahnenverehrung 1715 von Papst Clemens XI. sowie 1742 von Papst Benedikt XIV. verboten wurde. Die Situation wurde durch die koloniale Intervention in China (während des Opiumkriegs 1840) noch verschlimmert. Der Vertrag von Nanking im Jahr 1842 brachte katholische Missionare in das französische „Protektorat“. Dies hatte leider auch zur Folge, dass chinesische Katholiken von ihren Landsleuten isoliert wurden. Die gegen Ausländer und Christen gerichtete Stimmung kulminierte im Boxeraufstand (1900), bei dem fast 30.000 Katholiken getötet wurden (im Jahr 2000 sprach Papst Johannes Paul II. 120 chinesische Märtyrer heilig). Für uns sind nun der Sieg der Kommunistischen Partei über die nationalistischen Kuomintang und die Gründung der Volksrepublik China unter Mao Tse-tung am 1. Oktober 1949 wichtig, weil sie weitreichende Folgen hatten. Der neue Staat übernahm den atheistischen Materialismus als Weltanschauung und strebte die Kontrolle über alle Religionen an, um seine sozialistischen Ziele zu erreichen. Zu diesem Zweck trieb die kommunistische Regierung die sogenannte Drei-Selbst-Bewegung für das chinesische Christentum voran. Sie umfasst die Selbstverwaltung, Selbsterhaltung und die Selbstverbreitung. Ein solches Programm war bereits 1922 von den evangelischen Kirchen vorgelegt worden. Als der Protestantismus im späten 19. Jahrhundert nach China kam, arbeiteten die Missionsbewegungen überwiegend nach den unterschiedlichen Denominationen getrennt. Im Jahr 1954 versuchte die Kommunistische Partei, die Trennung der Denominationen aufzuheben und die evangelischen Gemeinschaften im Kampf gegen den westlichen Imperialismus und für den Patriotismus zusammenzuführen. Sie gründete die Patriotische Drei-Selbst-Bewegung, um alle chinesischen evangelischen Kirchen unter ihre Kontrolle zu bringen. Ins gleiche Jahr fällt auch die Einrichtung der *China Christian Conference* als kirchliche Organisation. Das gleiche Vorgehen wurde auch bei der katholischen Kirche angewandt. 1957

wurde die *Chinese Catholic Patriotic Association* offiziell gegründet. Die kommunistische anti-christliche Politik erreichte während der von Mao Tse-tung initiierten Kulturrevolution (1966–1976) ihren Höhepunkt, als alle Gottesdienststätten geschlossen und Religionsführer im Arbeitslager gebracht wurden.

Als Folge von Deng Xiaopings Politik der Wirtschaftsreformen und der Modernisierung seit den 1980er Jahren ist die Einstellung gegenüber dem Christentum etwas liberaler geworden. Zwei Veränderungen verdienen dabei Beachtung. Zum einen wurde sowohl der katholischen Kirche wie den evangelischen Kirchen größerer Handlungsspielraum eingeräumt. In den Jahren 1982 und 1983 wurden katholische Priesterseminare in Schanghai und Peking eröffnet. 1985 richteten die Protestanten die *Amity Foundation* ein, um Kontakte mit internationalen christlichen Einrichtungen zu fördern. Zum anderen gab es eine spektakuläre Zunahme unabhängiger Hausgemeinden vor allem im evangelischen Bereich. Auf dem Lande wie in den Städten haben sie zahlreiche Mitglieder, die mit der Drei-Selbst-Bewegung nichts zu tun haben wollen und es ablehnen, sich beim Büro für Religionsangelegenheiten offiziell registrieren zu lassen. Diese Hausgemeinden sind überwiegend pfingstkirchlich oder charismatisch orientiert. Sie legen viel Wert auf das persönliche Heil und Geistesgaben wie Glossolalie, prophetische Rede und Heilungen. Die Rückgabe Hongkongs (1997) und Macaus (1999) an China im Rahmen des Prinzips „Ein Land, zwei Systeme“ wirft unweigerlich auch die Frage auf, wie es um die Religionsfreiheit und damit auch um die Rolle des Christentums in der Volksrepublik China bestellt ist. Hier besteht Diskussions- und Handlungsbedarf.

Christsein unter sozialistischen oder kommunistischen Regierungen

Wie aus diesem historischen Überblick deutlich wurde, ist es nicht unmöglich, unter sozialistischen Regierungen Christ zu bleiben. Faktisch hat das Christentum trotz schwerer und häufiger Verfolgung und Unterdrückung in all seinen Richtungen – katholisch, evangelisch und in geringerem Maß auch ostkirchlich – nicht nur überlebt (z.B. in Nordkorea und Vietnam). In Ländern wie China und Myanmar ist es sogar gewachsen, und zwar in eindrucksvollem Maße. Wenn man dagegen die jähre Talfahrt des Christentums in vielen kapitalistischen und demokratischen Ländern betrachtet – sowie auch in den vormals kommunistischen und heute kapitalistischen Ländern –, dann lässt sich fragen, ob Sozialismus und Kommunismus sich in der Rückschau nicht sozusagen als Glück im Unglück für das Christentum erweisen. Und man wird an Tertullians Ausspruch erinnert, dass das Blut der Märtyrer der Same der Kirche ist.

Natürlich bedeutet das nicht, dass Sozialismus und Kommunismus anderen politischen bzw. ökonomischen Systemen vorzuziehen sind oder dass sie die Christen in den vier betrachteten asiatischen Ländern nicht vor großen Herausforderungen stellen würden. Auch wenn diese Herausforderungen sich in jedem Land anders

darstellen, so lassen sie sich doch systematisieren. Das soll im Folgenden geschehen.

Die erste Herausforderung betrifft die Beziehung zwischen Christentum und Staat. In allen vier Ländern wurde - und wird in gewisser Weise immer noch - das Christentum als eine Religion des Westens betrachtet, die insgeheim dem westlichen Kolonialismus in die Hände spielt und mit ausländischen Mächten in Verbindung steht. Dies trifft in erster Linie auf den römischen Katholizismus zu, der mit dem Vatikanstaat gleichgesetzt wird (auch wenn Letzterer als souveräner, vom Heiligen Stuhl unabhängiger Staat völkerrechtlich anerkannt ist). Ohne Zweifel stellt das koloniale Erbe für die asiatischen Christen eine schwere Bürde dar, und wenn sie ehrlich sind, geben sie das auch zu - auch wenn die christliche Mission in der Vergangenheit viel zur Entwicklung ihrer Länder beigetragen hat und dies auch weiter tut, vor allem in den Bereichen Bildung, Gesundheitsversorgung und Sozialfürsorge. Römisch-katholische Christen müssen durch Wort und Tat zeigen, dass ihre Mitgliedschaft in der katholischen Kirche sie nicht zu Bürgern des Vatikanstaates macht, und dass der Patriotismus - nicht aber der Nationalismus oder die Bindung an eine bestimmte politische Partei - eine elementare Pflicht für Christen darstellt.

Bei der zweiten Herausforderung, vor die die Christen unter kommunistischer Herrschaft gestellt sind, geht es um ihre Religionsfreiheit. Christen müssen von ihren Regierungen weiterhin Religionsfreiheit fordern, da diese ein unveräußerliches Menschenrecht darstellt. Sie ist kein spezielles Entgegenkommen, das mit Hilfe von Geheimabkommen oder - soweit es um römische Katholiken geht - durch diplomatische Verhandlungen zwischen ihren Regierungen und dem Heiligen Stuhl zu erlangen wäre. Außerdem muss der Kampf für Religionsfreiheit zugunsten aller Gläubigen geführt werden und nicht nur für die Christen. Er sollte auch gemeinsam mit den Anhängern anderer Religionen, insbesondere mit den Buddhisten, geführt werden, aber auch mit Nichtgläubigen, da die Religionsfreiheit ebenfalls in deren Interesse liegt.

Die derzeitigen Versuche der kommunistischen Parteien, mit Hilfe verschiedener „organisatorischer Waffen“ und durch die Drei-Selbst-Bewegung die Religionen und vor allem das Christentum zu kontrollieren, scheinen nicht so sehr durch die atheistische, marxistisch-leninistische oder maoistische Ideologie oder durch das Interesse an nationaler Unabhängigkeit motiviert zu sein. Vielmehr liegt der Grund wohl im Bestreben, das Machtmonopol der Parteien mitsamt aller dazugehörigen Privilegien aufrechtzuerhalten. Das trifft insbesondere auf China, Nordkorea und Vietnam zu. Eine solch vollständige Kontrolle der Religionen zwingt die Politik allerdings auch zu gewagten Manövern: Einerseits haben die kommunistischen Parteien Chinas und Vietnams vor allem seit den 1980er Jahren wirtschaftliche Reformen für notwendig erachtet, um ein Mindestmaß an ökonomischem Wohlstand für alle Bürger zu gewährleisten. Sie begannen, Handelsbeziehungen zur kapitalistischen Welt aufzunehmen, insbesondere zu den USA. Andererseits zieht eine derartige wirtschaftliche Öffnung unvermeidlich die Forderung nach Demokratie und Religionsfreiheit nach sich (wie die vierte Demo-

kratiebewegung im Juni 1989 auf dem Tiananmen-Platz gezeigt hat). Die kommunistischen Führer sind sich dieses Dilemmas durchaus bewusst. Sie wollen Wirtschaftsreformen durchführen, ohne ihre politische Monopolstellung zu verlieren. Hier sollten Christen die Regierungsvertreter - vor allem in China und Vietnam - daran erinnern, dass die inneren Belange der Kirche wie die Ernennung von Bischöfen keine Gefahr für das Wohl der kommunistischen Partei oder des Landes darstellen, wie sich aus den letzten fünfzig Jahren ersehen lässt. Wenn die Regierung hier kontrollierend und intervenierend eingreift, dann liegt dem wohl eine unbegründete, unnötige und dem Gemeinwohl abträgliche Furcht zu grunde.

Die dritte Herausforderung ist interner Art, auch wenn sie ursprünglich durch die Religionspolitik der kommunistischen Regierungen entstanden ist: eine Aussöhnung zwischen den verschiedenen Gruppierungen und Spaltungen innerhalb der Kirche. Diese Trennungen besitzen unterschiedliche Gestalt: So können sie etwa in der Form des Patriotismus auftreten, dem die Loyalität zu einer ausländischen Macht gegenübersteht (beispielsweise in Form der sogenannten „Untergrundkirche“ bzw. der „Patriotischen Kirche“). Die Spaltung kann in der Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Richtungen des Christentums (z.B. Katholiken gegen Protestant) bestehen oder in theologischen Differenzen (z.B. die christlichen Hauptströmungen gegen die Pfingstkirchen oder Charismatiker). Dass diese innerchristlichen Streitigkeiten von den kommunistischen Regierungen gegen das Christentum genutzt werden, ist offenkundig und wird nicht geleugnet. Glücklicherweise konnten diese Gräben in der Vergangenheit zum Teil durch wechselseitige Anerkennung und Zusammenarbeit überbrückt werden. Doch es bleibt viel zu tun. Eine christliche Identität, die glaubwürdig und echt ist, hängt zu guten Teilen davon ab, welche Erfolge auf diesem Feld der ökumenischen Zusammenarbeit erzielt werden können.

Hier könnte die Frage weiterführen, ob die traditionelle christliche Mission, die von einzelnen Denominationen ausgeht, noch angemessen ist. Und man kann weiter fragen, ob die Vereinigung aller evangelischen Denominationen unter einer Dachorganisation durch die Kommunisten, wie sie vor allem in Nordkorea, China und Vietnam geschehen ist, sich nicht im Nachhinein ebenso als Segen herausstellt. Schließlich hat sie die verschiedenen christlichen Denominationen und Gemeinschaften zur Kooperation gezwungen. Diese „Einheit“ ist nun durch die Rivalität zwischen den „registrierten“ und „nicht registrierten“ Kirchen stark gefährdet. Dieses Auseinanderfallen ist für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft mit Sicherheit ein *skandalon*. Wenn man diese Frage aufwirft, befürwortet man damit allerdings noch keinen Pan- oder Post-Denominationalismus. Entgegen der verbreiteten Gleichgültigkeit oder sogar Skepsis in Bezug auf die Einheit der Kirchen, wie sie in den letzten Jahren im Westen zu beobachten ist, liegt die Betonung nun vielmehr auf der Notwendigkeit einer ökumenischen Einheit für die Identität des Christentums in Asien. Die Einheit der Christen ist zu einer drängenden Frage geworden. Dies gilt vor allem für China, wo die Evangelikalen, die sogenannten indigenen und unabhängigen Kirchen (wie z.B.

die *True Jesus Church*, die *Jesus Family* und die *Little Flock*) sowie unzählige Hauskirchen einen enormen Zuwachs zu verzeichnen haben. Die Mitgliederzahl dieser „nicht registrierten“ Kirchen übertrifft vermutlich die der „registrierten“. Sie werden für absehbare Zeit eine der größten Herausforderungen für die christliche Identität in Asien darstellen.

Die vierte Herausforderung betrifft die Rolle asiatischer Christen außerhalb Chinas und Nordkoreas für die christlichen Kirchen dieser Länder. Wie oben bereits betont wurde, haben die Christen Südkoreas eine wichtige Rolle bei den Planungen für die Wiedervereinigung des Landes gespielt. Angesichts der großen Anzahl von Christen in Korea - sie machen etwa 30 Prozent der Bevölkerung aus - und ihres beträchtlichen Einflusses ist es unwahrscheinlich, dass es zu einer Wiedervereinigung ohne Beteiligung südkoreanischer Christen kommt. Gleichermaßen sind die chinesischen Christen in Hongkong, Taiwan und in der Diaspora sowie in geringerem Maße auch in Macau dafür gerüstet, eine Schlüsselrolle bei der Förderung eines theologisch gebildeten und erneuerten Christentums auf dem chinesischen Festland zu spielen. Ebenso verfügen die Christen in Südvietnam über materielle, wissenschaftliche und personelle Ressourcen, mit denen sie ihren Mitchristen im Norden zur Seite stehen können.

Was hier befürwortet werden soll, ist nicht die überholte finanzielle Unterstützung und Kontrolle durch Missionswerke (bei den Protestant) oder durch die Kongregation für die Evangelisierung der Völker (bei den Katholiken). Die Drei-Selbst-Bewegung muss weiterhin die Richtschnur für das Christentum in Asien darstellen, selbst wenn die kommunistischen Parteien Vorteile aus ihr ziehen. Vielmehr sollten diejenigen christlichen Kirchen, die in politischer Freiheit und ökonomischem Wohlstand leben, sich in besonderem Maße für ihre Geschwisterkirchen in Nordkorea, China und Vietnam (und eigentlich auch für Myanmar) verantwortlich fühlen. Christsein in Asien erfordert Solidarität mit den Kirchen unter sozialistischen Regierungen.

Die fünfte Herausforderung für die Identität der Christen in den vier kommunistischen Ländern Asiens - sowie in Asien insgesamt - besteht im Kontakt zu anderen Religionen. Die frühere negative Haltung der christlichen Kirchen gegenüber dem Brauch der Ahnenverehrung und deren nachteilige Wirkung auf die christliche Mission wurde bereits erwähnt. Obwohl zumindest seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil spürbare Veränderungen in der Position der römisch-katholischen Kirche gegenüber den nicht-christlichen Religionen zu verzeichnen sind, steckt der interreligiöse Dialog zumal in diesen vier kommunistischen Ländern immer noch in den Kinderschuhen. Eine sachgerechte Theologie der Religionen, die die positive Rolle der nicht-christlichen Religionen für das spirituelle Wohl ihrer Anhänger jenseits der in den letzten Jahrzehnten so beliebten Kategorien des Exklusivismus, Inklusivismus oder Pluralismus anerkennt, muss erst noch entwickelt werden. In Asien ist das Leben im Glauben mehr als anderswo auf der Welt ein interreligiöses Leben. Christliche Identität kann sich nicht herausbilden, wenn es keinen ernsthaften und auf Überheblichkeit verzichtenden Dialog mit den Gläubigen anderer Religionen gibt, oder wenn eine Wirk-

lichkeit ausgeblendet wird, in der man sich mehreren Religionen zugehörig fühlen kann. Dieser Dialog darf sich nicht nur auf die Theologie beschränken, sondern muss auch das miteinander geteilte Leben, die Aktivitäten und religiösen Erfahrungen in den Blick nehmen.

Die sechste und vielleicht größte Herausforderung für das Christsein in kommunistischen Ländern stellt paradoxerweise die sich vor allem in China und Vietnam rasch ausbreitende Marktwirtschaft dar, in deren Gefolge sich besonders unter jungen Menschen zügeloser Materialismus und Konsumismus Bahn brechen. Als Weltanschauung wird der Kommunismus zusehends inhaltsleerer, auch wenn er von den kommunistischen Parteien weiterhin verkündet und gestützt wird. Die Parteiführer sind sich dessen wohl bewusst, und sie versuchen, ihre Interessen auch in etwaigen post-sozialistischen Staaten zu sichern. Die größte Gefahr für das Christentum in den sozialistischen Ländern Asiens stellen heute nicht (oder nicht mehr) die repressive Religionspolitik der kommunistischen Parteien oder generell die kulturelle „Diktatur des Relativismus“ dar. Es ist vielmehr die völlige Gleichgültigkeit gegenüber dem Christentum oder dem religiösen Leben überhaupt, die eine Folge des unablässigen Strebens nach Wohlstand und nach den durch ihn verheißenen Annehmlichkeiten ist. Die Unterdrückung der Religion bringt einen im Glauben gegründeten Widerstand hervor; das Martyrium sät den Samen der Bekehrung aus; und selbst der Relativismus rechnet noch mit der Religion, indem er allen Religionen die gleiche Wirksamkeit zugesteht. Die Gefahr für das Christentum heute gründet im neugewonnenen Glauben in die unbeschränkte und beispiellose Macht des Kapitalismus, dessen einziges Credo „Gier ist gut“ lautet. Er ist das Allheilmittel gegen alle Krankheiten und der Glaube, der alle anderen Glaubensformen in sich aufsaugt.

Nach einem halben Jahrhundert der Koexistenz mit dem Kommunismus haben Christen effektive Überlebensstrategien entwickelt. Wenn sie verfolgt wurden, wussten sie, wie sie standhalten und an ihrem Glauben festhalten konnten. Mit dem Kommunismus teilten sie sogar das Streben nach sozialer Gerechtigkeit. Nun sind die Kirchen mit der nahezu universalen Dominanz des Kapitalismus konfrontiert, und sie sind ratlos, wie sie vor allem ihren jungen Mitgliedern helfen können, seinen Lockrufen zu widerstehen. Es überrascht nicht, dass die sogenannte Erfolgstheologie („Prosperity Gospel“) in den kommunistischen Ländern Asiens ebensoviel Anziehungskraft entfaltet wie in den USA. Damit besteht die größte Herausforderung für die Christen in den kommunistischen Ländern Asiens sowie in Asien insgesamt nicht länger in der Unterdrückung der Religionsfreiheit. Die Frage lautet nun, wie sie mit der Religionsfreiheit umgehen sollen, wenn diese den meisten Menschen gleichgültig ist.

- Clark, Allen D., *A History of the Church in Korea*, Seoul 1971
- Fox, Thomas, *Pentecost in China: A New way of Being Church*, Maryknoll 2002
- Leung, Beatrice/William T. Liu, *The Chinese Catholic Church in Conflict: 1949-2001*, Boca Raton 2004
- Park, Kyung S., *Reconciliation - Reunification: The Ecumenical Approach to the Korean Peninsula*, Hongkong 1998
- Phan, Peter C., *The Roman Catholic Church in the Socialist Republic of Vietnam, 1989-2005*, in: Klaus Koschorke (Hg.), *Falling Walls: The Year 1989/1990 as a Turning Point in the History of World Christianity*, Wiesbaden 2009, 243-257
- Tang, Edmond/Jean-Paul Wiest (Hg.), *The Catholic Church in Modern China: Perspectives*, Maryknoll 1993
- Uhalley, Stephen/Xiaoxin Wu (Hg.), *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, Armonk 2001
- Wickeri, Philip L., *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and the Chinese Church*, Maryknoll 2007

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Christsein heute

Jon Sobrino

Aguilares und das Hervorbrechen des Christentums

Um die Frage zu beantworten, was Christsein bedeutet, beginne ich mit einer persönlichen Erfahrung, die seinerzeit etliche Christen machten. Ich kam in Aguilares, dreißig Kilometer von San Salvador entfernt, am 12. März 1977 mit dem Christentum in Berührung. Der Priester Rutilio Grande war zusammen mit zwei Bauern ermordet worden. An diesem Tag und im unmittelbaren Geschehen danach brach ein Christentum hervor, wie ich es noch niemals erlebt oder erahnt hatte. Die Regeln von Gut und Böse waren außer Kraft gesetzt worden, obwohl die Grausamkeiten gegen die Armen bereits vorher begonnen hatten. Doch in Rutilio und in Bischof Romero, der sich von diesem Tag an zum Verteidiger des Armen *von Amts wegen* bekehrte, gab sich auch Jesus von Nazaret, der mir vertraut war und mit dem ich mich seit Jahren beschäftigt hatte, zu erkennen - *ophte*. Und plötzlich trat ein Leib der Kirche in Erscheinung, der gezeichnet war von der Bekehrung zum Armen, der Verrücktheit der Seligpreisungen und der je

größeren Liebe - ein Leib, der wie niemals zuvor vereint und zur Nachfolge entschlossen war. Viele beteten zum himmlischen Vater. Die Glaubensüberzeugung, das Engagement und der Stolz, Christ zu sein, waren förmlich zu greifen. Es war eine neue Taufe.

Für jemanden, dem die *Geistlichen Übungen* des Ignatius von Loyola vertraut sind, war das Geschehen dieser Tage wie ein neues *Prinzip* und *Fundament*. Es war keineswegs das Ganze, aber es war sehr wohl *Prinzip*, also Anfang, denn es eröffnete eine Wirklichkeit des Christseins, wie man sie vorher nicht kannte. Und es war *Fundament*, denn alles ruhte auf diesen Dingen auf, und nicht nur auf Dogmen, Institutionen und Normen. Im weiteren Verlauf dieses Beitrags werde ich konkrete Dinge zur Sprache bringen. An dieser Stelle möchte ich mich darauf beschränken, lediglich zwei Überzeugungen zu erwähnen, die sich als sehr tiefgehend erwiesen haben.

Die erste lautet, dass Christsein eine *reale* Sache ist. Der Christ ist im Verborgenen mit Gott, doch das Christentum strömt in die Geschichte ein. In Aguilares nahm das die konkrete Gestalt der Verteidigung des Lebens an, also der Verteidigung dessen, was den Bauern am meisten am Herzen lag; es nahm die Gestalt der Anklage und Einforderung der Gerechtigkeit, des Aufsichnehmens von Verfolgung, Gefahren und Risiken an. Und gemäß dem Paradox des Christentums nahm es auch die Gestalt der Gnade an, denn diese Wirklichkeit hat uns getragen und zur Geschwisterlichkeit geführt. Real waren das Gebet und zuweilen sogar die Vergebung. Jesus ähnlich zu werden und einer Kirche anzugehören, die ihn in diesen Tagen deutlich gegenwärtig werden ließ, waren reale Dinge. Die *Texte*, selbstverständlich die Heilige Schrift, waren weiterhin wichtig und notwendig. Doch man verstand sie ausgehend von dem, was passiert war. Und damit sagen wir nichts Außergewöhnliches, denn genau so beginnt der Erste Johannesbrief: „Was wir mit unseren Ohren gehört, mit unseren Augen gesehen und mit unseren Händen ergriffen haben ...“

Dies verhalf zur Klarheit und dazu, zwei ernsthafte Gefahren zu überwinden, die das Christentum stets bedrohen. Die eine ist der *Doketismus*, das heißt, in einer irrealen Welt zu leben, vor allem, ohne an ihrem Leid teilzuhaben. Die andere ist der *Gnostizismus*, das heißt, das Heil in ein zeitloses und von der Erde losgelöstes Wissen von Eingeweihten zu verlegen. Die Voraussetzung für die Vermeidung dieser beiden Gefahren ist das grundlegende Erfordernis des „ehrlichen Umgangs mit der Wirklichkeit“.

Es wurde auch klar, dass *Christsein* eine *gute* Sache ist, was, wenn man es in historischer Perspektive betrachtet, keine Selbstverständlichkeit ist. Es lässt den Menschen und dessen endgültige Bestimmung gut sein, doch es bedeutet auch Heil für die Geschichte. Bei allen Begrenzungen, die allem Menschlichen eigen sind, gingen von Aguilares Impulse aus, das Unrecht in Gerechtigkeit, die Sklaverei in Freiheit, die Lüge und Verschleierung in Wahrheit, die Abstumpfung in Mitleiden, den Egoismus in Solidarität, die Welt des reichen Prassers und des Lazarus in Gleichheit, die Traurigkeit in Freude, den Tod in Leben zu verwandeln. Und von Aguilares gingen auch Impulse aus, dass die Menschen, vor allem die

Bauern, ihr Vertrauen in einen Gott setzten, der ein *Vater* ist, und sich einem Vater anheimgaben, der *Gott* ist.

So weit meine persönliche Erinnerung. Sie ist idealisiert, denn das geschilderte Neue war mit Begrenzungen und Sünde verbunden. Mehr noch: Die Dinge haben sich sehr verändert, und „Aguilares“ kann kein Modell für heute sein. Doch ich meine, man darf es auch nicht ignorieren, denn stets von Neuem können Lichtblitze des Christentums zum *Durchbruch kommen*. Bei aller Bescheidenheit kann diese Erfahrung die Funktion haben, die Damaskus für Paulus oder Manresa für den heiligen Ignatius hatte. Ich werde nun konkret zwei Haltungen in Erinnerung rufen, die grundlegend bleiben, auch wenn sich die Zeiten ändern. Danach werde ich einige Inhalte analysieren.

„Wachsam sein“ und das „Hereinbrechen der Armen in die Geschichte“

Christsein heißt eine Tradition weiterführen, die bereits in lang zurückliegender Vergangenheit begonnen hat, und es heißt die Zeichen der Zeit erkennen. Doch es heißt auch, sich von der Wirklichkeit des Christentums „durchdringen“ zu lassen, wenn sie hervorbricht. Mit Rutilio, Romero und anderen brach das Christentum hervor, das heißt, es war nicht bloß die Schlussfolgerung aus einer guten Theologie oder aus der Soziallehre der Kirche, ja es war nicht einmal die aktualisierte Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, auch wenn all dies wichtig ist. Das, was hervorbrach, drängte sich von sich selbst her als etwas *Wahres* auf, das ein *Potenzial* hatte, Menschen und Gruppen in der Kirche effektiv zu formen. Dies habe ich die Fähigkeit zu „durchdringen“ genannt.

Doch ich meine, das Wichtigste, was wir uns klar machen müssen, ist, dass sich dieses Hervorbrechen des Christentums im Kontext eines ursprünglicheren Vorgangs ereignete: des Hereinbrechens der Armen und mit ihnen Gottes in die Geschichte. Dies war das grundlegende Geschehen in Medellín¹, und es ereignete sich an anderen Orten der Dritten Welt sowie auch in Armutsgebieten der Ersten Welt. Dabei will ich nun verweilen, denn so, wie die Welt ist, bleibt die Tatsache des Hereinbrechens der Armen und die Bereitschaft, dieses zu erfassen, weiterhin von grundlegender Bedeutung.

Jon Sobrino SJ, geb. 1938 in Barcelona, ausgebildet in Spanien, Deutschland und den USA, trat 1956 dem Jesuitenorden bei und gehört seit 1957 dessen zentralamerikanischer Provinz an. Er ist Professor der Theologie und Direktor des Zentrums Monseñor Romero an der Zentralamerikanischen Universität (UCA) in San Salvador. Veröffentlichungen u.a.: *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung* (als Hg. zusammen mit I. Ellacuría, Luzern 1995); *Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund* (Würzburg 2007); *Christologie der Befreiung*, 2 Bde. (Ostfildern 2008). Für CONCILIO schrieb er zuletzt: „Überheblichkeit und Demut. Anmerkungen zum gegenwärtigen Zustand der Kirche“ in Heft 4/2010. Anschrift: Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero. Apartado (01) 168, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

Medellín setzte nicht mit einer Rede über Christus oder sein Sakrament, die Kirche, ein. Es begann mit dem „Elend als Massenerscheinung“, als Produkt einer „Ungerechtigkeit, die zum Himmel schreit“, und deshalb gab es seinem ersten Dokument die Überschrift *Gerechtigkeit*. Dies charakterisierte sicherlich die Wirklichkeit, doch es war mehr als ein Zeichen der Zeit. Es verkündete die letztgültige Wahrheit des Kontinents, ohne dass man hier lange Überlegungen anstellen müsste und ohne die Möglichkeit eines Irrtums. Und es verlangte von der Kirche eine radikale Bekehrung: in wirklicher Armut zu leben, Gerechtigkeit zu üben, eine Option für die Armen zu treffen und ihr Elend auf sich zu nehmen – und die Bereitschaft, den Preis ihrer Verteidigung zu zahlen.

Dieses Hereinbrechen rüttelte aus dem Traum wach, den Antonio Montesinos im Jahr 1511 beklagte: „Wie lethargisch seid ihr eingeschlafen und träumt.“ Christsein setzt vor allem voraus, die Courage zu haben, „aus dem Traum der grausamen Unmenschlichkeit zu erwachen“, so wie Kant den Mut eingefordert hat, aus dem „dogmatischen Schlummer“ zu erwachen. Und mit dem Armen brach *Gott* in die Geschichte herein. Dom Pedro Casaldáliga hat beide ineins gesetzt: „Alles ist relativ, außer Gott und dem Hunger.“

Das Hereinbrechen des Armen sorgte auch dafür, dass die Sünde, die Montesinos anklagte, nicht mehr verschleiert werden konnte: „Wie haltet ihr sie in solcher Unterdrückung und qualvoller Mühe, ohne ihnen zu essen zu geben oder sie in ihren Krankheiten zu heilen, die das Ergebnis der über alles Maß hinausgehenden Arbeiten sind, welche ihr ihnen auferlegt, und woran sie sterben, oder besser gesagt: womit ihr sie tötet, damit ihr jeden Tag Gold aus der Erde holt und an euch reißt?“ In Mittelamerika brach diese Unterdrückung unter der imperialistischen Herrschaft der USA herein, ohne dass die anderen Demokratien ernsthaft irgendetwas unternahmen, um das zu verhindern. Zehntausende wurden als unschuldige und wehrlose *Opfer* ermordet. Und bis heute sterben sie an Hunger. Sie sind das *gekreuzigte Volk*, der leidende Knecht Jahwes. Dies war das Makaberste, doch das am meisten Neue war das Hervorbrechen der stets größeren Liebe. In El Salvador gaben Hunderte von Bauern, darunter viele Christen, 17 Priester, fünf Ordensschwestern und zwei Bischöfe ihr Leben für die Gerechtigkeit hin. Ähnlich war die Zahl in Guatemala. Dies sind die *jesuanischen Märtyrer*, diejenigen, die in Leben und Tod Jesus ähnlich werden.

Das Erbe dieser Zeit ist unter anderem die Einsicht, dass Christsein „wachsam sein“ bedeutet, um das zu erkennen, was hervorbricht. Diese Haltung ist immer den Armen gegenüber erforderlich, aber auch gegenüber anderem Neuen, das sich zu erkennen gibt. So ist zum Beispiel die Frau in Welt und Kirche hereingebrochen, doch dieses Hereinbrechen muss man in Dankbarkeit annehmen und in konsequentes Handeln übersetzen.

„Seinen Weg in Demut gehen“, im Rhythmus der Armen

Micha 6,8 erläutert gut, was Gehen bedeutet. Gott entlarvt die falsche Auffassung des Menschen, dass wir ihn mit Gottesdienst und Opfer auf unsere Seite ziehen. Vor allem aber verkündet er, was das Menschliche in seiner richtigen Auffassung ist: „Es ist dir bereits gesagt worden, Mensch, was gut ist, und was Jahwe von dir fordert. Nichts anderes als Gerechtigkeit und Recht zu üben, im Geist der Treue und Zärtlichkeit, und in Demut mit deinem Gott den Weg zu gehen.“ Dieses Gehen entspricht einem „Gott auf dem Weg“, und nicht einem „Gott des Kultes“. Dieser Kultgott ist zugänglicher, doch der Gott auf dem Weg entspricht mehr der Wahrheit. Und man darf nicht vergessen, dass Gott sich vor uns auf den Weg machte: Er stieg vom himmlischen Thron, um ein Volk zu begleiten, zu verteidigen und zu befreien. Und auch von Jesus wird gesagt, dass er „ging, unterwegs war, um Gutes zu tun, die vom Teufel Besessenen zu heilen, weil Gott mit ihm war“. Und er ging den Weg bis hin zum Kreuz.

Über das Gehen möchte ich sagen, dass es nicht nur das existenzielle Gehen meint, welches den Fokus auf den richtet, der unterwegs ist, und das von Antonio Machado gut in die Verse gefasst wird: „Wanderer, es gibt keinen Weg. Der Weg entsteht im Gehen.“ Pedro Casaldáliga nimmt die Größe und Schönheit dieser Worte auf, korrigiert sie jedoch zugleich:

„Weg, der jemand ist, den jemand beim Gehen erzeugt.
 Damit andere, die unterwegs sind, den Weg finden können.
 Damit diejenigen, die nicht weiterkommen, neuen Mut fassen können.
 Damit die Toten nicht aufhören zu sein.“²

Das Unterwegssein gehört zur *Conditio humana*, zu den Daseinsbedingungen des Menschseins, doch es kann von sich her eine Hilfe für die Verirrten, für die, die nicht weiterkommen, und für die Toten sein. Diese Art zu gehen erfüllt bereits die Forderung des Propheten Micha, doch Pedro Casaldáliga weist dem Volk, den Armen, darüber hinaus eine entscheidende Rolle zu. „Mach den Gesang deines Volkes zu deinem Marschrhythmus.“ Die unaufhörlichen Karawanen der Frauen, die mit ihrem Hauersatz auf dem Kopf und Kindern auf dem Arm aus Ruanda flohen, geben dem christlichen Gang den Rhythmus vor. Es ist ein demütiges Unterwegssein mit dem Volk.

Jesus ähnlich werden

Dies ist die klarste Antwort auf die Frage, was Christsein bedeutet, klarer noch als die, dass es „an Christus glauben“ meint. Denn Jesus ähnlich werden ist das erste, die „Mystagogie“, das heißt die Einweisung in das Geheimnis des „Glaubens an Christus“, das an zweiter Stelle kommt. Tatsächlich kamen etliche

Christen zu einer Vorstellung von Jesus mit *eigenen Gesichtszügen*, blieben von einem *Geist des Evangeliums* durchdrungen und wurden von der *Bereitschaft zu einer jesuanischen Praxis* geformt. Dies ging zuweilen bis zur Lebenshingabe.

Wir werden hier nur einige Elemente dessen erwähnen, was es heißt, „Jesus ähnlich zu werden“. Und wie die vorherigen Überlegungen vor dem Hintergrund „der Armen“ entwickelt wurden, so bildet nun „das Kreuz Jesu“ den Hintergrund. Und dies aus zweifachem Grund. Einerseits ist unsere Welt in ihrer Grausamkeit gegen die Bevölkerungsmehrheiten eine Welt des Kreuzes. Andererseits sagte bereits Martin Kähler: „Etwas herausfordernd könnte man die Evangelien Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung nennen.“³ Und diese Einleitung beginnt mit einem Hinweis auf das Kreuz: Jesus geht nach Galiläa, „nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte“ (vgl. Mk 1,14). Und es ist entscheidend, festzuhalten, dass das Ende Jesu kein natürlicher Tod war, sondern dass er getötet wurde.

Hier liegt kein Masochismus vor, sondern lediglich Aufrichtigkeit. J. I. González Faus besteht im Kontext des religiösen Pluralismus auf dem „Exklusivismus des Gekreuzigten als dem unaufgebar Christlichen“⁴. Es ist das nicht Verhandelbare und absolut Notwendige in unserer Welt. Alle fünf Sekunden stirbt ein Kind aufgrund von Ungerechtigkeit, „es wird ermordet“, wie Jean Ziegler klarstellt, denn dieser Tod kann heute ohne Schwierigkeiten überwunden werden. Doch die Welt des Überflusses tendiert dazu, sich in die Sphäre des *light* zu begeben. Wenn man das Kreuz der Welt und das Kreuz Jesu nicht ernst nimmt, dann, so sagt J. Comblin, „dient das Evangelium der Befriedigung der Bourgeoisie“⁵. Betrachten wir nun einige wichtige Elemente an diesem Jesus. Sie betreffen Menschen, doch wir möchten insbesondere die Kirchen dabei im Auge behalten.

Jesus forderte *Umkehr: metanoeite*. Er selbst machte Versuchungen durch, und soweit es die Evangelien erkennen lassen, musste er seine Vorstellung vom Kommen des Reiches Gottes radikal ändern. Die Möglichkeit unserer Umkehr erblickt Jesus in der *Aufnahme durch den himmlischen Vater*, und das bleibt für das Christsein von grundlegender Bedeutung. Es erleichtert darüber hinaus die Vergebung, die wir denen schulden, die uns beleidigen. Doch auch das Kreuz kann uns zur Umkehr bewegen. Der heilige Ignatius von Loyola konfrontiert denjenigen, der sich den *Geistlichen Übungen* unterzieht, mit dem gekreuzigten Jesus und fordert ihn auf, sich drei Fragen zu stellen: „Was habe ich für Christus getan, was tue ich für ihn und was werde ich für ihn tun?“ Ignacio Ellacuría forderte einzelne Menschen und die Kirchen auf, sich vor das gekreuzigte Volk hinzustellen und sich dieselben Fragen zu stellen: „Was haben wir getan, dass dieses Volk gekreuzigt wird? Was werden wir tun, um dieses Volk vom Kreuz herabzuholen und dafür, dass dieses gekreuzigte Volk aufersteht?“⁶ Diese drei Fragen angesichts der Gekreuzigten erschallen noch immer laut. Zuweilen scheinen sie kein Echo zu haben, weder in der Welt noch in der Kirche. Zuweilen aber doch, und dann bedeutet die Umkehr die Rückkehr zu Quellen lebendigen Wassers. Und das erzeugt Freude. Das Paradox des Christentums ist damit erschlossen.

Das *Mitleiden* war die Definition Jesu: Immer reagierte er auf das „Herr, hab

„Erbarmen mit uns“ von Kranken, Besessenen, Sündern und in ihrer Würde verletzten Frauen, ob sie nun etwas sagten oder stumm blieben. Er machte aus dem Erbarmen etwas Letztgültiges, denn es ist das, was aus den Eingeweiden kommt: *splachnon*. Ausgehend vom Erbarmen definierte er Gott, den Vater des verlorenen Sohnes und des Menschen im Vollsinn des Wortes, des Samariters. Wiederum fügt das Kreuz dem besondere Dimensionen hinzu, die es gerade heute zu bewahren gilt, um das Erbarmen nicht auf die *caritas*, die Werke der Barmherzigkeit, zu reduzieren. Davon unterscheidet sich das Erbarmen des Priesters Maximilian Kolbe, der stellvertretend für einen zum Tod Verurteilten dessen Schicksal auf sich nahm, einer Mutter Teresa, die sich für diejenigen verausgabte, denen man den geringsten Wert beimaß, eines Ignacio Ellacuría, der sich für eine Verhandlung engagierte, die zu Gerechtigkeit und zum Ende des Konfliktes führen sollte, was ihm wie Bischof Romero das Kreuz eintrug. In der Dritten Welt ist der Kampf für die Gerechtigkeit zur hauptsächlichen konkreten Gestalt der Barmherzigkeit geworden. Diese Barmherzigkeit findet mehr als deren andere Formen ihre Ausdrucksgestalt im Kreuz Jesu. Und sie fügt der Barmherzigkeit des Samariters zwei Merkmale hinzu: Sie ist *konfliktiv*, denn sie führt nicht nur dazu, denen, die leiden, zu „helfen“, sondern die Opfer zu „verteidigen“ und die Konfrontation mit denen, die sie zu Opfern machen, aufzunehmen. Und sie ist *konsequent*, denn sie hält sich nicht nur über die Zeiten hinweg durch, sondern auch inmitten von Gefahren und Verfolgungen, was immer dies kosten mag und wohin immer dies führen mag. In jedem Fall aber, ob es nun um die alltägliche oder die heroische Barmherzigkeit geht, ist es für das Christentum wesentlich, dass ihr Letztgültigkeit zukommt. Und wiederum geht daraus Freude hervor. „Für dieses Volk ist es nicht schwer, ein guter Hirte zu sein“, sagte Bischof Romero, der tausend Probleme damit hatte, dieses Volk zu verteidigen.

Hoffnung bedeutet - wenn man sie hat und vor allem, wenn man sie anderen vermittelt -, Jesus ähnlich zu werden. Im Christentum ist ihr symbolischer Ausdruck schlechthin die Auferweckung Jesu, das Leben in Fülle gegen und über den Tod hinaus. Doch auch das Kreuz als solches bringt Hoffnung hervor. In sehr tiefenwirksamen Worten bringt dies Jürgen Moltmann zum Ausdruck: „Nicht jedes Leben gibt Anlass zur Hoffnung, wohl aber dieses Leben Jesu, das in der Liebe das Kreuz und den Tod auf sich nahm.“⁷ Dies lässt die Frage nicht verstummen, warum ein guter und gerechter Mensch ermordet wurde und wozu sein Tod gut war. Doch es bleibt wahr, dass Bischof Romero, der wegen der Liebe zu seinem Volk ermordet wurde, weiterhin Hoffnung weckt. Andere Sichtweisen der Hoffnung gehen für gewöhnlich nicht über den Optimismus hinaus.

Und schließlich die *Erlösung*: Heute wird nicht viel über die Erlösung gesprochen, und unter uns hat sich der Ausdruck Befreiung durchgesetzt, um das Heil zu umschreiben, das Jesus gebracht hat. Doch das bedeutet nicht, dass die Erlösung nicht wesentlich zum Christentum gehört. Dem Heil kommt es zu, *mit der Last des Kreuzes zu beladen*. „Nulla salus sine effusione sanguinis“, sagte Ellacuría in einer wichtigen ethisch-politischen Rede. Es geht darum, ernst zu nehmen, was es bedeutet, zu kämpfen, um das Böse auszutilgen, und zwar nicht von außen,

sondern von innen her, indem man bereit dafür ist, dass das Böse seine zerstörerische Gewalt über einen ausübt. Genau das hat Jesus getan. Ohne an die Märtyrer zu erinnern und sie lebendig im Gedächtnis zu bewahren und ohne die wenigstens angestrebte persönliche Haltung der Selbsthingabe versteht man wenig vom Christsein.

In vieler anderer Hinsicht können wir Jesus ähnlich werden: in Armut und ohne Machtausübung leben, in Demut und ohne Überheblichkeit leben, nicht isoliert, sondern in Gemeinschaft leben. Dies ist die Kirche, die Gruppe der Menschen, die Jesus nachfolgen und in einer Weise organisiert sind, die dem Evangelium entspricht. Die Geschichte zeigt, dass es alles andere als leicht ist, eine Kirche *im Geiste Jesu* zu schaffen. Heute geht es eher darum, diejenige Kirche zu rekonstruieren, die aus dem qualitativ Neuen des Zweiten Vatikanischen Konzils und aus dem Aufbruch von Medellín hervorgegangen ist, und nicht so sehr die Kirche, die aus der Ökumene mit anderen Kirchen, Religionen und Humanismen heraus entstanden ist. Es sei mir lediglich eine Überlegung gestattet: Wir teilen den Wunsch vieler, „zum Konzil zurückzukehren“, doch wir meinen, dass es nach all dem, was wir hier über die Armen und das Kreuz gesagt haben, dringender ist, „zu Medellín zurückzukehren“ - wobei wir keineswegs das Zweite Vatikanische Konzil vergessen und für die Anstrengungen und die Hingabe vieler Konzilsväter und Theologen dankbar sind. Der Grund dafür ist, dass sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Kirche der Armen nicht durchsetzen konnte - die Zeit war dafür nicht reif -, was eine Reihe von Bischöfen aus Lateinamerika und anderen Weltregionen, die sich in der *Domus Mariae* trafen, bald erkannte. Schließlich verfassten sie einen Text, in dem sie sich verpflichteten, persönlich und als Institution Kirche in Armut zu leben und den Armen zu dienen. Sie nannten dies den „Katakombenpakt“. In der Welt, in der wir leben, ist es, so schwer es auch sein mag, das Wichtigste, was die Kirche tun kann und muss, zur Armut und zu den Armen „zurückzukehren“. Es bildet die kirchliche Grundlage, um Jesus inmitten der Wechselfälle der Geschichte ähnlich zu werden.

Der Glaube an Gott

Dies ist die persönlichste und schwierigste Überlegung, doch wenn man vom Christsein redet, dann muss man dazu etwas sagen. Ich meine, was mit dem Ereignis von Aguilares am deutlichsten wurde, ist, dass mit den Armen auch Gott in die Geschichte hereinbrach. Und wenn mir eine kühne Art zu reden gestattet ist: Der Arme ist derjenige, der dafür sorgt, dass Gott in der Geschichte zur Fülle gelangt. „*Gloria Dei vivens pauper*“, sagte Bischof Romero. Im Unterschied zu dem, was andernorts passierte, wurde Gott hier auch in aktiver und dialektischer Weise erfasst, als Gott des Lebens im Gegensatz zu den Gottheiten des Todes, den Götzen. Der Gott des Lebens bleibt unergründliches und erquickendes *Geheimnis*. Die Götzen sind unsinnige *Rätsel*, eindeutig historischer Natur, aber

absolut durchschaubar. Sie fordern - „wie der Gott Moloch“ - Opfer, um sich am Leben zu erhalten: die Armen - so drückte es Bischof Romero aus.

Auf diesem tatsächlichen Weg, und nicht nur im Denken mit Hilfe von Begriffen, sind an Gott mehrere dialektische Momente sichtbar geworden. Gott ist Vater und Mutter. Er ist transzendent innerhalb der Geschichte, nicht jenseits von ihr (Ignacio Ellacuría). Und er ist transzendent, um kondeszent zu können (Leonardo Boff). Diesen Gott gilt es zu betrachten und zu praktizieren (Gustavo Gutiérrez). Es ist ein Gott, auf den man vertrauen und in dem man zur Ruhe kommen kann, denn er ist *Vater*. Doch dieser Vater lässt uns nicht zur Ruhe kommen und verlangt die Bereitschaft, denn er ist *Gott*, so sagen wir.

Auch bei uns macht sich die Zweideutigkeit der Gotteserfahrung bemerkbar. Wir können die Erfahrung machen, dass uns jemand aufnimmt und uns einen Namen gibt, und dann wiederum vernehmen wir von ihm nichts als Schweigen. Und niemals kommen die Fragen zur Ruhe. Vernunft und Herz empören sich ange- sichts unschuldiger Opfer, seinerzeit in Auschwitz, heute in El Mozote, Haiti ... Viele ringen mit Gott wie Jakob. Sie müssen den „Unglauben als theologisches Problem“⁸ ernst nehmen, von dem J. B. Metz sprach, und immer bleiben Zweifel und Unruhe. „Rahner geht mit ihnen auf elegante Weise um“, sagte Ellacuría, und ich glaube, dass dies auf ihn selbst zutraf. Es kann ein gequälter Glaube gedeihen, wie der M. de Unamuno, der auf seiner Grabinschrift zu Gott sagte: „Nimm mich auf, ewiger Vater, an deine Brust, geheimnisvolle Heimstatt. Dort werde ich schlafen, denn ich komme völlig erschöpft von der harten Mühe.“ Oder ein Glaube wie der des Padre Arrupe⁹, der nur in diesen wenigen Worten zum Ausdruck kam: „So nahe war uns der Herr vielleicht niemals, da wir ja niemals so ungesichert gewesen sind.“

Doch soweit man sich in diesen Dingen ein Urteil erlauben kann, waren bzw. sind Dom Hélder Câmara, Bischof Romero und Dom Pedro Casaldáliga Mystiker mitten unter uns. Andere durchliefen in der Nachfolge Jesu eine Mystagogie, um sich dem Geheimnis Gottes zu nähern, ohne zur Höhe der Mystik zu gelangen. Sie können auch dahin gelangen, etwas von den kühnen Worten des Paulus und des Johannes über die Liebe Gottes am Kreuz Jesu zu verstehen. Wir aktualisieren diese Worte mithilfe derer von Martin Luther King, dessen Weg sicherlich dem ähnelte, der bei uns mit Aguilares begann. „Ihr könnt tun, was ihr wollt, aber wir werden weiter lieben. Sie stecken uns ins Gefängnis, und auch dort werden wir sie lieben. Sie werfen Bomben auf unsere Häuser, bedrohen unsere Kinder, und, so schwer es uns auch fallen mag, wir werden sie auch dann noch lieben. Sie schicken in der Dunkelheit der Nacht Killer zu unseren Häusern, sie machen sich über uns her, und selbst sterbend werden wir sie lieben.“ Es ist der gekreuzigte Gott, der unter uns gegenwärtig ist. Und es ist auch der Gott der Auferstehung, der Auferstehung Jesu, der Auferstehung Bischof Romeros und der vieler Märtyrer und Gefallener. Die Sehnsucht, dass „der Henker nicht über das Opfer triumphiert“ (M. Horkheimer), wird historische Wirklichkeit.

Den Glauben an diesen Gott kann man nicht programmieren, aber man kann ihm einen Ort geben. Rahner sagte vor etlichen Jahren, dass „der Fromme von

morgen“ ein Mystiker sein, oder überhaupt nicht sein werde¹⁰, und das erweist sich auch unter uns als immer zutreffender. Doch Pedro Casaldáliga wandelt das Wort Rahners von den Armen her ab, so wie er es schon mit den Worten Machados getan hat: „Der Christ der Zukunft wird arm oder solidarisch mit den Armen, oder aber gar nicht sein.“ Mystik, Armut, Solidarität mit den Armen sind das *ubi* des Glaubens an Gott.

Und über den Glauben an Christus sagen wir nur ein Wort. Wenn man wie Jesus von Nazaret auf dem Weg ist, dann erschließen sich das Humane, sein Sinn und seine Zukunft, mehr und mehr. Von diesem Jesus kann man also sagen, dass er mehr ist als der Mann aus Nazaret. Er ist das Sakrament Gottes.

Ein Wort zum Schluss

Christsein hat ein eigenes Profil. Das Reich Gottes aufzubauen verleiht ihm „Gewicht“. Das Kreuz verleiht ihm „Kanten“. Die Dialektik Gott-Vater verleiht ihm Dynamik. Wenn wir so auf dem Weg sind, dann werden wir Jesus ähnlich. Wir können existenziell eine Anthropologie des „Ecce homo“ entwickeln: In Jesus von Nazaret ist der Christus nicht nur als *vere homo* erschienen, in dem der *homo* unabhängig von Jesus erkannt werden könnte, sondern als der *homo verus*, sodass von Jesus her der Mensch in seiner Fülle erkannt werden kann. Und eine Theo-logie des „Ecce Deus“: In Jesus ist Gott nicht nur als *vere Deus* erschienen, sondern als *Deus verus*, sodass wir Gott nur von Jesus her kennen.

Am Schluss dieser Überlegungen bemerke ich, dass ich vom Christentum die ernste Seite stärker betont habe als die froh machende, und einer der Gründe dafür mag sein, dass in Lateinamerika im Unterschied zu anderen Regionen der Dritten Welt diejenigen, die die Armen unterdrücken, Christen sind. Es ertönt also das „Um eure willen wird der Name Gottes entehrt“, und das gebietet Ernst. Und die in diesem Beitrag oftmals zitierten Märtyrer wollen „den Unterdrückten verteidigen“ und das Antlitz Gottes vom Schmutz befreien. Dem christlichen Paradox gemäß gehen Ernst und Freude Hand in Hand. So bringt es Karl Rahner in programmatischer Weise in einem universalen Kontext genau da zum Ausdruck, wo er über das Christsein spricht. Er wählt dazu Worte von großem theologischen Tiefgang:

„Christsein ist also eine ganz einfache Aufgabe und die schwere-leichte Last, wie es im Evangelium heißt. Wenn man sie trägt, trägt sie einen selbst. Je länger unser Leben währt, desto schwerer und leichter wird sie.“¹¹

Am Ende bleibt allein das Geheimnis. Aber es ist das Geheimnis Jesu.

Von unserem Kontext, von „Aguilares“ her sprach Bischof Romero ohne Umschweife vom Sein „wie Jesus“.

„Viele Salvadorianer und viele Christen sind dazu bereit, ihr Leben hinzugeben, damit es ein Leben für die Armen gibt. Wie Jesus in die reale Welt eingelassen, bedroht und angeklagt wie er, ihr Leben hingebend wie er, geben sie Zeugnis vom Wort des Lebens.“

¹ Der deutsche Text findet sich 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.

² Verse aus dem Gedicht *Camino que uno es*, in: Pedro Casaldáliga, *Cantares de la entera libertad*, Managua 1984, 47.

³ Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der biblische Christus*, München 1961, 60.

⁴ José Ignacio González Faus, *El rostro humano de Dios*, Santander 2007, 203.

⁵ Joseph Comblin, *El proyecto de Aparecida*, in: *Revista Latinoamericana de Teología* 72 (2007), 281.

⁶ Ignacio Ellacuría, *Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España*, in: *Sal Terrae* 3 (1982), 230.

⁷ Jürgen Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, München 1970, 76.

⁸ Johann Baptist Metz, *Der Unglaube als theologisches Problem*, in: *CONCILIIUM* 1 (1965), 286-301; vgl. *LThK*², Bd. 10, 62-71.

⁹ Pedro Arrupe: ehemaliger Ordensoberer der Jesuiten; Anm. d. Übers.

¹⁰ „...der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein ...“: Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 7, Einsiedeln 1971, 22.

¹¹ Karl Rahner, *Glaubensbegründung heute*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Einsiedeln 1975, 40.

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

Christsein ohne Kirche

Luis González-Carvajal Santabárbara

Den Berechnungen von Auguste Magnan und André Saint-Lague zufolge ist die Hummel ein aeronautisches Wunder: Sie dürfte eigentlich nicht fliegen, aber sie fliegt. Christsein ohne Kirche müsste demnach ebenfalls eine ekklesiologische Unmöglichkeit sein: Das dürfte es so nicht geben, aber es gibt es, zumindest aus der Sicht von Soziologen. Dieses Thema in 2000 Wörtern abzuhandeln dürfte drittens ähnlich unmöglich sein: Es handelt sich um ein undurchführbares Unterfangen, und dennoch soll es hier versucht werden, auch wenn die „Bildergalerie“ notwendigerweise unvollständig bleiben muss.

Von der Kirche enttäuscht

Kolakowski veröffentlichte 1965 sein berühmtes Buch „Das religiöse Bewusstsein und die kirchliche Bindung“ (*Świadomość religijna i wieź Kościelna*), das ins Spanische - sicherlich aus kommerziellen Gründen - mit „Christsein ohne Kirche“¹ übersetzt wurde. Der polnische Philosoph bezog sich damit auf verschiedene religiöse Bewegungen - wie z.B. Mennoniten, Baptisten oder Quäker -, die sich im 17. Jahrhundert von der protestantischen Kirche mit dem Vorwurf abgespalten hatten, dass diese die reformatorischen Ideale nicht konsequent genug verfolge und Kompromisse zwischen Evangelium und „Welt“ eingeha.

Abgesehen von der Frage, ob im Zusammenhang mit diesen Bewegungen der Ausdruck „Christsein ohne Kirche“ angemessen erscheint, ist es fraglos richtig, dass es Menschen gegeben hat, die sich, obwohl sie sich weiterhin als Christinnen

und Christen betrachteten, bewusst von der Kirche distanzierten, weil diese sich ihrer Meinung nach von der Botschaft des Evangeliums entfernt habe. So sei an den Beispielfall Simone Weil erinnert, die in ihren Briefen an den Dominikanerpater J. M. Perrin schrieb: „Ich liebe Gott, Christus und den katholischen Glauben, soweit es einem so kläglich unzulänglichen Wesen wie mir ansteht, sie zu lieben. Ich liebe die Heiligen [...]. Ich liebe sechs oder sieben Katholiken von echter Spiritualität, mit denen der Zufall mich im Laufe meines Lebens zusammengeführt hat. Ich liebe die Liturgie, die Gesänge, die Baudenkmäler, die Riten und Zeremonien des Katholizismus. Aber ich besitze keinerlei Liebe zur Kirche im eigentlichen Sinne, außerhalb ihrer Beziehung zu all diesen Dingen, die ich liebe.“ Simone Weil, die sich insbesondere immer den Ausgestoßenen verpflichtet wusste, wollte sich nicht taufen lassen, weil sie fürchtete, innerhalb der Kirche zu „verbürgerlichen“. „Selbst wenn ich die Gewissheit hätte, dass die Taufe die unerlässliche Vorbedingung des Heiles wäre, so wollte ich mich dennoch nicht meines Heiles wegen dieser Gefahr aussetzen.“ „Was mich abschreckt, ist die Kirche als soziale Einrichtung“, denn „ich habe eine starke Neigung zum Herdentier in mir“, und „wenn ich in diesem Augenblick zwanzig junge Deutsche vor mir hätte, die im Chor ihre Nazilieder absängen, [würde] ein Teil meiner Seele unverzüglich von dem Nazismus angesteckt“. „Es hat Heilige gegeben, die die Kreuzzüge, die Inquisition gebilligt haben. [...] dann muss ich annehmen, dass sie bezüglich dieses Punktes von etwas sehr Mächtigem verblendet worden sind. Dieses Etwas ist die Kirche als soziale Einrichtung.“²

Ich bezweifle, dass in der Spätmoderne von heute – in einer dezidiert unheroischen Zeit – viele Menschen die Kirchen verlassen, um das Evangelium in seiner Radikalität leben zu können (darüber hinaus ist die Kirche von heute nicht gleichzusetzen mit der Kirche, die Simone Weil vor dem II. Vaticanum kennengelernt hat). Es sind vielmehr zwei andere Beweggründe zu nennen, aus denen sich viele Menschen im Westen als Christinnen und Christen ohne Kirche bezeichnen würden.

Der expressive Individualismus

Die zweite Form des Christseins ohne Kirche wird von Grace Davie treffend mit dem Ausdruck „Glaube ohne Beheimatung“ (*believing without belonging*)³ beschrieben.

Unsere derzeitige Situation ist nicht so sehr von Glaubensverlust oder von Gleichgültigkeit gegenüber Religiosität geprägt als vielmehr von der Tatsache, dass die Glaubensvorstellungen je nach persönlichen Bedürfnissen immer diffuser werden.

Verglichen mit den Thesen des klassischen Individualismus und im Zusammenhang mit den Theorien des Sozialvertrags, haben wir es heute mit einem „expressiven Individualismus“ zu tun. Demzufolge besitzt jeder Mensch einen einzigartigen Kern an Intuitionen und Gefühlen, den es zum Ausdruck der je eigenen

Individualität zu entwickeln gilt. Der expressive Individualismus hat neue religiöse Formen hervorgebracht, die wenig dogmatisch und selten institutionalisiert sind und zum Ziel haben, Subjektivität und Affektivität des Menschen zu stärken. Sheila, eine Krankenschwester, die im Zuge einer bekannten Studie über die aktuelle nordamerikanische Kultur interviewt wurde, unterstrich dies sehr anschaulich mit der Aussage, dass ihre Religion der „Sheilaismus“ sei - „ein Stimmchen nur für mich allein“⁴.

Wie Sheila sind viele Menschen davon überzeugt, dass sie die Antworten auf ihre Sinnfragen allein in ihren Fähigkeiten zu finden vermögen. Oft verbinden sie hierbei Elemente aus unterschiedlichen religiösen Traditionen. Das hindert viele dieser Menschen nicht, sich selbst als als gläubige Christinnen und Christen zu bezeichnen, aber sie fühlen sich nicht gebunden an traditionelle religiöse Pflichten, an das kirchliche Lehramt und dessen Eindringen in das, was sie für ihre Privatsphäre halten: den Sexus, den Körper, den Genuss und das Leben.

Früher sagte man: „Roma locuta, causa finita“. Ferdinand Brunetière, ein berühmter französischer Literaturkritiker, antwortete deshalb 1898 auf die Frage nach seinem Glauben: „Was ich glaube? Fragen Sie das Rom!“ Heute hingegen, in Zeiten des expressiven Individualismus, kann Rom sprechen, ohne dass sich diejenigen, die sich selbst als Christen und Katholiken bezeichnen, gedrängt sehen, ihre Haltung zu verändern.

Die Kultur des expressiven Individualismus fordert insbesondere die katholische Kirche und ihre Institutionen heraus. Auch wenn außer Zweifel steht, dass der christliche Glaube nicht beliebig werden darf, sollte doch nicht der Eindruck entstehen, als ob das Individuum in der Kirche nicht mehr sei als der millionste Bestandteil einer Million. Im Gegenteil - so betonte dies schon Karl Rahner vor 60 Jahren - das Individuum ist „mehr als ein Einzelner, der Fall eines Gesetzes ist, mehr als Vereinzelung eines Allgemeinen und Gleichen“⁵. Und: „Was der Christ denkt, liest und betet, welchen religiösen Beruf er erwählt, welchen Weg zur christlichen Vollkommenheit er einschlägt usw., ist seinem persönlichen Ermessen anheimgegeben.“⁶

Jenseits universaler moralischer Normen muss jeder Mensch dem Ruf Gottes folgen, und dieser wird sich nie ganz mit den allgemeinen Normen decken. So endet die erste Woche der ignatianischen *Geistlichen Übungen* bekanntermaßen mit der Frage des Unterwiesenen - als Ausdruck seines innersten Bedürfnisses: „Was soll ich ab sofort für Christus tun?“ Auf diese Frage antwortet Jesus stets: „Ein jeder tue das Seine.“⁷ Um diesen einzigartigen Ruf zu verstehen, besteht die „Kunst“ - hier gebraucht im antiken Wortsinn - in der üblicherweise so betitelten „Unterscheidung der Geister“.

Es gibt gewisse Formen kirchlicher Unterwürfigkeit, die keine Bewunderung verdienen, weil sie in Wahrheit die Forderung nach persönlicher Wahrnehmung vergessen haben. Es handelt sich um „einen Kollektivismus der Herzen [...], eine Willigkeit, die nicht gläubige Kraft und persönlich entschiedene lebendige Überzeugung ist, sondern Herzensschwäche“⁸.

Das Kulturchristentum

Die dritte Dimension des Christseins ohne Kirche ist laut Danièle Hervieu-Léger die kulturelle Dimension - in Anlehnung an die Formulierung von Grace Davie eine „Beheimatung ohne Glaube“ (*en être, sans croire*)⁹ -, die oft auch unter den Begriff „Kulturchristentum“ gefasst wird.

Nietzsche, der sich bekanntermaßen damit brüstete, dass er sich vom Christentum emanzipiert habe, bringt im Abschnitt 344 der *Fröhlichen Wissenschaft*, der mit „Inwiefern auch wir noch fromm sind“ beginnt, sehr deutlich zum Ausdruck, dass es unmöglich sei, das Christentum zu „vergessen“. Er schreibt, „dass es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, - dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, [...] dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist“¹⁰.

Ähnlich äußerte sich auch Benedetto Croce - bekanntermaßen Atheist und Verfechter des Antiklerikalismus - in seinem Artikel *Warum wir uns nicht „Christen“ nennen dürfen*¹¹. Damit bezog er sich nicht auf das religiöse Christentum, sondern auf das Kulturchristentum. Er tat deshalb gut daran, „Christen“ in Anführungszeichen zu setzen. In den Worten von Heinrich Heine müsste ein Christentum ohne die Gottheit Christi, „Schildkrötensuppe ohne Schildkröte sein“¹². Darauf trifft genaugenommen am besten die Bezeichnung „ungläubige Post-Christen“ zu.

Im Gegensatz zu der Ablehnung, die ein „Glaube ohne Beheimatung“ erfährt, scheint ein wichtiger Teil der Kirche mit unverhohлener Genugtuung die „Beheimatung ohne Glaube“ zu sehen. Man erhofft sich von ihr Unterstützung im Hinblick auf die europaweite Diskussion um christliche Symbole in öffentlichen Einrichtungen. Die Tatsache, dass die Symbole viele Nichtgläubige oder Andersgläubige stören könnten, bleibt dabei außer Acht.

Unlängst wurde dies mit der Klage der italienischen Staatsbürgerin Soile Lautsi deutlich, die forderte, die Kreuze in den Klassenzimmern der öffentlichen Schule ihrer Kinder zu entfernen. Am 4. November 2009 urteilte der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg, dass die „verpflichtende Darstellung eines konfessionellen Symbols in öffentlichen Einrichtungen, vor allem in Klassenzimmern“ die Elternrechte verletze, ihre Kinder „in Übereinstimmung mit ihren Überzeugungen“ zu erziehen. Am 18. März 2011 folgte die Berufungskammer des Europäischen Gerichtshofs dem Appell der

Luis González-Carvajal Santabárbara, geb. 1947 in Madrid, Spanien, ist Diözesanpriester, Bergbauingenieur und Doktor der Theologie. Er war Generalsekretär des spanischen Caritasverbandes und ist gegenwärtig Professor der Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid. Er veröffentlichte 19 Bücher, unter denen „*Ésta es nuestra Fe. Teología para universitarios*“ [Das ist unser Glaube. Theologie für Akademiker] mit zwanzig Auflagen und Übersetzungen in sechs Sprachen besonders herausragt. Anschrift: Facultad de Teología, Calle Universidad Comillas, 3; 28049 Madrid, Spanien. E-Mail: lgcarvajal@teo.upcomillas.es.

italienischen Regierung und kehrte mit 15 gegen zwei Stimmen das Urteil um. Sie entschied, „dass ein an der Wand angebrachtes Kruzifix ein wesentlich passives Symbol ist, dessen Einfluss auf die Schüler nicht mit einem didaktischen Vortrag oder der Teilnahme an religiösen Aktivitäten verglichen werden kann“. Deshalb seien Kruzifixe in öffentlichen italienischen Schulen vereinbar mit der europäischen Menschenrechtskonvention. Obwohl sich das Urteil allein auf den dargestellten Fall bezog, ist es nicht verwunderlich, dass es aufgrund der Autorität des Gerichtshofs eine intensive Diskussion sowie ähnliche Forderungen in ganz Europa ausgelöst hat. Generell widersetzen sich Kirchenvertreterinnen und -vertreter überall der Forderung, das Kreuz abzunehmen, und argumentieren, dass das Christentum und seine Symbole Teil der europäischen Kultur seien.

Mich als gläubigen Christen verunsichert die Behauptung, dass Atheisten, Muslime und Buddhisten ohne Probleme das Kreuz anerkennen sollten, weil es Teil unserer Kultur sei. Mich verunsichert dies fast so sehr wie die Tatsache, dass nicht-gläubige Politikerinnen und Politiker an Eucharistiefeiern teilnehmen, z.B. aufgrund von Staatsbegräbnissen oder Patronatsfesten, und obendrein die Ehrenplätze besetzen. Nach meiner unmaßgeblichen Meinung ist die innere Säkularisierung der Kirche, die die Bischöfe mit vollem Recht kritisieren, nicht nur die Folge eines schwindenden ethischen Bewusstseins und Ausdruck des Glaubenschwunds oder eines mangelnden theologischen Angebots, sondern auch bedingt durch das Wohlgefallen, das dem Kulturchristentum entgegengebracht wird.

Bekanntlich hielten die ersten Christinnen und Christen sich an eine sogenannte „Arkandisziplin“, d.h. sie hielten die Sakramente vor denen geheim, die diese nicht verehrten. Selbst die Katechumenen mussten nach dem Wortgottesdienst den Kirchenraum verlassen. Meiner Meinung nach sollten wir uns als Christinnen und Christen von heute einen Teil des damaligen „metaphysischen Schamgefühls“ bewahren. Johann Baptist Metz sagte: „Selbst die profane Gesellschaft kennt so etwas wie einen Datenschutz; die Kirche, so sieht es aus, kennt nicht einmal mehr einen Geheimnisschutz.“¹³

Letztlich wäre ich - wenn auch zähneknirschend - bereit, dort die Präsenz des Kreuzes zu akzeptieren, wo das Kreuz inmitten nichtgläubiger Post-Christen als ein Symbol der Menschenrechte angesehen wird. Unverständlich ist mir hingegen die Forderung, das Kreuz auch dort hängen zu lassen, wo es abgelehnt und seine Wegnahme gefordert wird. In solchen Fällen sollten wir uns vielmehr besorgt fragen, warum das Christentum bzw. das Kreuz eine derartige Ablehnung erfährt. Mit großer Sensibilität, die dem entgegen steht, was ich gerade kritisiert habe, hat der Vorsitzende der Bischofskonferenz von El Salvador, José Luis Escobar, den Präsidenten seines Landes gebeten, gegen ein kürzlich vom Kongress abgestimmtes Dekret, das die tägliche Bibellektüre an öffentlichen Schulen vorschreiben will, ein Veto einzulegen.

¹³ Leszek Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Madrid, 1983. Anm. d. Übers.: Eine Übersetzung des Buches ins Deutsche existiert nicht. Der Ausdruck *Cristianos sin iglesia* hat eine doppelte Bedeutung. Er kann im Deutschen sowohl mit „Christen ohne Kirche“ als auch mit „Christsein ohne Kirche“ wiedergegeben

werden. Die hier gewählte Variante „Christsein ohne Kirche“ legt den Fokus auf die in diesem Artikel beschriebene Frage nach persönlicher Glaubensgestaltung.

² Simone Weil, *Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin*, Zürich/Berlin 1998, 89–92.

³ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford, 1994.

⁴ Robert N. Bellah u.a., *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Köln 1987, 272.

⁵ Karl Rahner, *Gefahren im heutigen Katholizismus*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz, Freiburg u.a. 2003, 99–142; 104.

⁶ Ebd., 111.

⁷ Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, 95; nach dem spanischen Autograph übersetzt von Peter Knauer SJ, Würzburg 1998, 62.

⁸ Rahner, *Gefahren*, aaO., 113.

⁹ Danièle Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004, 47f; 51–58.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft. „La gaya scienza“*, §344, in: ders.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Fünfte Abteilung, Zweiter Band, Berlin/New York 1973, 256–259.

¹¹ Benedetto Croce, *Perché non possiamo non dirci “cristiani”*, in: *La Critica*, Neapel, 40 (20. November 1942) 289–297. Wiederauflage in: *La Locusta*, Vicenza 1966, ³1994, 5–27.

¹² Heinrich Heine, *Geständnisse, Memoiren und kleinere autobiographische Schriften*, in: ders., *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Düsseldorfer Ausgabe*, Bd. 15, Hamburg 1982, 43.

¹³ Johann Baptist Metz, *Die elektronische Falle. Theologische Bemerkungen zum religiösen Kult im Fernsehen*, in: *Concilium* 29 (1993), 503–506, 505.

Aus dem Spanischen übersetzt von Miriam Leidinger

Verheiratete Priester

Eine Erfahrung, die man zur Kenntnis nehmen sollte

Antonio Duato Gómez-Novella

Wenn man über verheiratete katholische Priester spricht, so ist das kein Zukunftsthema in dem Sinne, dass diese eines Tages von der katholischen Kirche zugelassen werden könnten. Es ist auch kein Randthema, das nur die Priester des orientalischen Ritus oder die aus der anglikanischen Kirche kommenden Priester beträfe. Es ist vielmehr eine bereits existierende Wirklichkeit. Diesbezüglich gibt es immens viel Erfahrung in allen Diözesen der Welt und in statistisch signifikantem Ausmaß. Es geht um die Priester, die ihr Amt aufgege-

ben haben, um das Eheleben zu wählen. Es erscheinen bereits soziologische Studien zu diesem Thema, in denen nicht nur Statistiken zusammengetragen, sondern vor allem auch Erfahrungsberichte aus diesem Leben aufgenommen werden.¹

Ich stütze mich auf diese Berichte, auf die Kenntnis vieler anderer entsprechender Lebenserfahrungen und auf meine eigene Erfahrung: Ich habe 34 Jahre lang den Dienst als katholischer Priester ausgeübt und weitere zwanzig Jahre als Ehemann und Familienvater gelebt. Ausgehend davon würde ich gerne einige Überlegungen zum Leben des verheirateten Priesters anbieten.

Es gibt den klandestin verheirateten Priester. Er gibt sein Amt nicht auf, obwohl er ein Eheleben in vollgültigem Sinne führt, zuweilen auch Kinder hat und sein Ehebund irgendeine Art von ziviler Anerkennung genießt. Und auch wenn diese Situation bekannt sein mag, gestatten es die tolerante Haltung des Bischofs und das Verständnis der Gemeinde häufig, dass er seinen Dienst weiter ausübt. Das eheliche Zusammenleben hingegen wird unter dem Vorwand anderer familiärer Bände verheimlicht. Es sieht so aus, als würde diese Art von verheirateten Priestern zahlenmäßig zunehmen; auf diese Weise vermeidet man den Weggang vieler Priester, die für die Versorgung der Gemeinden notwendig sind. Das Eheleben und das Leben als Familienvater bewirken oft, dass der Priester eine verständnisvollere Person und jemand wird, der sich mehr auf seinen Dienst konzentriert. Dennoch meine ich, dass es ein Erfordernis einer aufrichtigen Liebe ist, dass sie öffentlich gemacht wird, vor allem anderen den Verantwortlichen und Mitgliedern der christlichen Gemeinde gegenüber. Es stellt einen grausamen Gewaltakt dar, sie verheimlichen zu müssen. Und vor allem entsteht daraus ein Unrecht der angetrauten Person gegenüber: Diese gibt alles - wenn auch freiwillig - für ihren Geliebten hin, ohne dass dies im priesterlichen Dienst oder in seinem gesellschaftlichen Leben Anerkennung und Berücksichtigung findet.

Es gibt den verheirateten Priester, dessen Familienleben öffentlich gemacht wurde, der aber dennoch nicht um die Versetzung in den Laienstand gebeten hat oder auf die Ausübung seines Amtes verzichtet. Im Allgemeinen verhält es sich so aufgrund der Tatsache, dass ihn die christliche Gemeinde, in der er seinen Dienst verrichtet, auch wenn es sich um eine offizielle Pfarrei handeln mag, gegen die Absicht des Bischofs, ihn zu suspendieren, verteidigt. Die Gemeindeglieder vertrauen ihm völlig, während sein Status als Verheirateter vonseiten der Mehrzahl völlig akzeptiert wird und Wertschätzung erfährt. In diesen Fällen ist die Liebe nicht klandestin und die Anwesenheit der Frau wird anerkannt, doch es entsteht eine ungesunde Spannung zwischen der Aufrechterhaltung des institutionellen Charakters des priesterlichen Dienstes und dem ausdrücklichen Zu widerhandeln gegen eine juridische Norm dieser Institution. Wie im vorherigen Fall der klandestinen Priester ist es möglich, diesen Verstoß gegen eine kirchenrechtliche Vorschrift mit höheren Motiven zu rechtfertigen wie etwa der Treue zu einer christlichen Gemeinde, zu deren Dienst man sich verpflichtet fühlt. Doch dies hat zur Folge, dass man innerlich ständig von Neuem vor dem Problem steht, warum man

offiziell als Amtsträger einer Institution handelt, deren Normen man für alle sichtbar widerspricht. Und das halte ich psychologisch und spirituell für nicht gesund.

Die Situation hingegen, über die ich im Folgenden Überlegungen anstellen will, ist die eines Priesters, der sich in einem Augenblick seines Lebens voll für die eheliche Liebe und Partnerschaft geöffnet hat und dies in seiner Kirche und in der Gesellschaft, mit allen Konsequenzen, die dies nach sich zieht, öffentlich gemacht hat. Dies erfordert die formale Bitte oder das durch die Praxis gesetzte Faktum der Laisierung, die den Verlust eines jeden Amtes in der Kirche bedeutet, das mit dem priesterlichen Dienst zu tun hat. Im Allgemeinen bedeutet es auch den Verlust der Lehrtätigkeit an kirchlichen Fakultäten und auch an zivilen Einrichtungen, falls der Betreffende Religionslehrer war. Dieser Priester empfindet es nicht als Strafe, in der Kirche als einfacher Laie zu verbleiben. Für ihn ist dies vielmehr eine freie Entscheidung und eine Befreiung, wie viele Opfer damit auch verbunden sein mögen. In den folgenden Überlegungen beziehe ich mich genau auf diese Art von Priestern.

1. *Die Entscheidung eines katholischen Priesters für den Laienstand muss ein in völliger Freiheit vollzogener und wohl durchdachter Akt sein.* Für jemanden, der viele Jahre hindurch (zehn, zwanzig und sogar dreißig oder vierzig Jahre) von diesem Dienst geprägt war, ist dies keine Bagatelle, und man kann eine solche Entscheidung nicht unter dem Druck von bestimmten Ereignissen oder Personen, in einer Depression oder in „Zeiten der Verwirrung“ fällen. Der Betreffende muss über genügend intellektuelles Rüstzeug und emotionale Intelligenz verfügen, um die Komplexität dieser Veränderung an einem bestimmten Punkt seines Lebens analysieren zu können. Er muss dabei sein eigenes Wohl (auch seine Gefühle und inneren Regungen) und auch das Wohl derer im Auge behalten, die spirituell von ihm abhängig sind. Das unterscheidende Urteil über den besten Weg, den er einschlagen kann, muss er für sich allein fällen. In jedem Fall kann man sich an den klassischen Kriterien der Unterscheidung der Geister orientieren, wie sie etwa Ignatius von Loyola in seinen *Geistlichen Übungen* darstellt. Doch ich empfehle, diese Entscheidung weder dem Bischof noch anderen Amtsbrüdern vorzulegen, bevor man nicht zu einem persönlichen Entschluss gekommen

ist. Auch muss man sich selbst gegenüber vollkommen aufrichtig sein. Und wenn das Problem des Wechsels in den Laienstand aufgrund der Begegnung mit einer Frau aufgeworfen wurde, wodurch sich ein neuer Lebensentwurf erschließt, dann muss man diesen Faktor stark berücksichtigen und darf nicht versuchen, den

Antonio Duato Gómez-Novella, geb. 1932 in Valencia, Spanien, hat Lizentiate in Philosophie (Comillas 1953), Theologie (Gregoriana de Roma 1957) und Politikwissenschaften (La Sapienza de Roma 1962) inne. Er ist verheiratet und hat zwei Söhne. Seit 1971 ist er Leiter und Herausgeber der Zeitschrift „Iglesia Viva“ (www.iglesiaviva.org), wo er auch zahlreiche Artikel veröffentlicht hat. Veröffentlichungen von ihm finden sich auch in den Sammelbänden: *Iglesia y sociedad en España 1939–1973* (1975); *¿Menos estado y más sociedad?* (1988); *El Vaticano II, veinte años después* (1985); *España: del consenso a la polarización. Cambios en la democracia española* (2007). Anschrift: Apartado 12210, 46080 Valencia, Spanien. E-Mail: Antonio.Duato@atrio.org.

Akzent auf andere Motive zu legen. Sich zu verlieben ist keine Schwäche, sondern ein Moment der Erleuchtung und Kreativität. Und die Frau ist nicht da, um uns zu versuchen, sondern um eine Gefährtin für das Leben zu sein.

2. *Die Mitteilung der Entscheidung gegenüber dem Vorgesetzten, den Kollegen, den nahen Angehörigen und der Gemeinde sollte in größter Selbstverständlichkeit und Transparenz erfolgen.* Die Zeiten sind glücklicherweise vorbei, in denen diese kritischen Situationen eine gesellschaftliche Stigmatisierung bedeuteten, als Verrat angesehen wurden (was zuweilen auch von der betreffenden Person so verinnerlicht wurde) oder für gewöhnlich eine heimliche Flucht an einen geheim gehaltenen und weit entfernten Ort bedeuteten. In diesen ersten Augenblicken ist es sehr ratsam, nicht zuzulassen, dass abwertende Urteile das eigene Gewissen oder das Selbstwertgefühl beeinträchtigen. Genauso sollte man andererseits nicht zulassen, dass Schmeicheleien oder die bloße Neugier vonseiten anderer aus einem solchen Priester einen Helden oder Erleuchteten machen. Ich glaube, dass es in diesem Augenblick des Bruchs, bei allen Energien, die eine solche Lebensentscheidung hervorbringt, angemessen ist, sich in gewisser Weise aus der Öffentlichkeit zurückzuziehen und die Grundlagen für das künftige Leben zu schaffen: für die Familie und vor allem für die Arbeit im außerkirchlichen Bereich.

3. *Es ist wichtig, dass man in seinem neuen Leben Verbindungen mit der kirchlichen Gemeinde aufrechterhält, um sich von ihr nicht völlig ausgestoßen zu fühlen.* Mir ist die Erfahrung vieler Kollegen geläufig, die von dieser neuen Perspektive aus eine neue Dimension des Christseins und der Zugehörigkeit zur Kirchengemeinde kennengelernt haben: an deren Eucharistiefeier teilzunehmen, aber nun als einer unter vielen, ohne der Feier vorzustehen, eine Verantwortung im Bereich der Katechese oder der Sozialarbeit zu übernehmen, in einer Basisgemeinde oder einem theologischen Arbeitskreis mitzumachen ... Wenn man den priesterlichen Dienst aufgibt, entdeckt man neue Formen, das Christsein und das allgemeine Priestertum zu leben.

4. *In einem Punkt stimmen die meisten, die diese Erfahrung gemacht haben, überein: dass sie zu erwachsenen Menschen gereift sind, die wissen, was es bedeutet, wie andere zu arbeiten, um eine Familie zu ernähren, die Verantwortung für sehr konkrete Menschen mit sehr konkreten Bedürfnissen zu übernehmen.* Das Leben wird wirklicher. Der verheiratete Priester wird sich dessen bewusst, dass sein priesterliches Leben innerhalb einer unwirklichen Situation voller Privilegien stattgefunden hat. Theoretisch war es so, dass er auf eine Familie verzichtete, um den anderen besser dienen zu können, doch in der Praxis war er ein launischer Junggeselle. Es kam ihm so vor, als wäre er vorher sehr beschäftigt gewesen, aber nun hat er gelernt, dass man viel mehr machen kann als das, was er vorher machte. Viele nannten ihn „Padre“, aber in Wirklichkeit war er niemandes Vater.

5. *Der verheiratete Priester bekommt ein grundlegend anderes Verständnis dessen, was eine Frau und die Sexualität bedeuten.* Es mag Priester geben, die ihren Zölibat in vollkommener Integration und in innerem Frieden leben. Sehr häufig erinnert sich der verheiratete Priester daran, dass der gelegentliche oder berufliche Umgang

mit einer Frau die sexuelle Anziehung wachrief, eine *Versuchung* darstellte, die Kontrolle erforderte und ein normales Verhalten erschwerte. Jetzt hingegen, wo sein Leben auf eine Frau hin orientiert ist, behandelt er die anderen Frauen in natürlicher Weise als Kolleginnen oder Freundinnen. Andererseits bemerkt der verheiratete Priester, wie eine gewisse unbestimmte und uneingestandene Anziehungs Kraft, die er auf Frauen, vor allem ledige, in ihrer Ehe unzufriedene oder solche mit einem ausgeprägten Mutterinstinkt, ausübt, plötzlich verschwindet. Er ist nicht länger die heimliche Sehnsucht vieler Frauen, denn es ist bereits öffentlich, dass sein Leben einer konkreten Frau gehört. Abgesehen von Ausnahmen, die ich für selbstverständlich halte, auch wenn ich sehr wenige kennengelernt habe, erzeugt der zölibatär Lebende für gewöhnlich sexuelle Obsessionen, ob nun aktiv von sich aus oder passiv als deren Objekt. Ein jeder findet Formen, damit klarzukommen, wie er eben kann: Er träumt, spielt, findet Ersatzbefriedigungen, sublimiert oder verdrängt. All das ist sehr menschlich und verständlich, solange es keinen Machtmissbrauch darstellt, was häufig vorkommt, und das nicht nur gegenüber Minderjährigen. Doch der verheiratete Priester erfährt zum ersten Mal, was wirklich zwischen Mann und Frau normal ist, und es wird ihm schmerzlich bewusst, wie viel Zeit und spirituelle Energie er so viele Jahre lang in Konfrontation mit der ungelösten Frage um die Sexualität und die Frau aufwenden musste.

6. Wenn auch mit Schwierigkeiten - denn der Betreffende wurde in seiner Jugend und als junger Erwachsener nicht auf eine gesunde Paarbeziehung vorbereitet, womöglich sogar ganz im Gegenteil - gelangt der verheiratete Priester zum Wesen der ehelichen Liebe, der gegenseitigen vollkommenen Hingabe des Lebens mit Leib und Seele. Den Realismus dieser grenzenlosen Liebe zu leben, in der das Körperlichste mit dem Geistigsten im gleichen Rhythmus schwingt, ist eine einzigartige Erfahrung für die Verwirklichung als Person. Die christliche Spiritualität, wie wir sie erlebt haben, hat aus dem Fleisch einen Feind des Geistes und aus der sexuellen Erregung eine ungeordnete Leidenschaft gemacht. Paulus und vor allem Augustinus haben damit viel zu tun. Und man hat viel von der Liebe gesprochen, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, dass das *analogatum princeps* der Liebe immer die konkrete eheliche Liebe gewesen ist und sein wird, in der Eros und Agape zu ihrer Einheit finden. Ausgehend von dieser grundlegenden Erfahrung öffnet sich die Person in aller Natürlichkeit der Liebe und dem Respekt anderen Personen gegenüber. Im Gespräch darüber hat mir ein berühmter Theologe gesagt: „Ich verstehe deinen Weg, aber ich bin mir dessen bewusst, dass ich zur *Liebe der Nähe* nicht berufen bin.“ Ohne dass er es wollte, entchlüpfte ihm eine erhellende, aber auf erschreckende Weise antievangelische Äußerung.²

7. Doch wenn der verheiratete Priester die Gabe der Vaterschaft empfangen hat, dann verändert diese Erfahrung die tiefsten Strukturen seiner Persönlichkeit noch mehr als die eheliche Liebe. Wenn die Erfahrung der ehelichen Liebe vom Priester als etwas Neues erlebt wird, dann wurde die Erfahrung, wirklich Vater zu sein, im Allgemeinen vor seinem Statuswechsel nicht einmal erahnt. Diese Erfahrung verändert das Leben selbst der Jüngsten, und noch wesentlich mehr das eines Menschen,

der sie reif an Jahren und Erfahrung durchmacht. Dieser lange, kontinuierliche Prozess, sich Stunde für Stunde, Tag für Tag in Nähe und ganzer Hingabe dem Kind zu widmen, das dich seit dem Augenblick der Empfängnis zum Vater macht, ist für die Mehrzahl der verheirateten Priester die große Überraschung. Was am meisten dein ist, ist gleichzeitig am wenigsten dein. Das gezeigte Kind hängt völlig von den Eltern ab, doch es ist nicht für die Eltern da. Indem du Vater bist, verstehst du Gott, du fühlst dich wie Gott als Schöpfer und gleichzeitig völlig als Empfänger einer unerwarteten Gabe, die von sich aus allein deinem ganzen Leben Sinn verleiht. Die Verantwortung entsteht, ohne dass sie eines anderen Fundamentes bedürfte, allein aus der Erfahrung der Vaterschaft. Es ist absurd, dass eine Institution wie die Kirche aus Prinzip ihrem führenden Personal in umfassender Weise diese Erfahrung vorenthält. Jeglicher Versuch, sich denselben Sinn für Verantwortung gegenüber den geistlichen Kindern anzueignen, ist ungeeignet, diese ursprüngliche Erfahrung der wirklichen Vaterschaft zu ersetzen. Jeder verheiratete Priester, der diese doppelte Erfahrung der pastoralen und der väterlichen Verantwortung gemacht hat, kann das bestätigen.

8. *Zu guter Letzt ist die Spiritualität eines verheirateten Priesters tendenziell tiefer und realistischer.* Es ist möglich, dass einer im traumatischen Augenblick des Bruchs den Glauben oder das Bemühen um ein spirituelles Leben aufgibt. Viele andere haben von Anfang an oder etwas später die Suche nach dem Gott Jesu in ihrem neuen Leben fortgesetzt. In diesem Fall macht der verheiratete Priester die Erfahrung, dass sein Glaube gereinigt und gestärkt wird. Er wird Glaubensweisen und Glaubenspraktiken, an die er nicht wirklich glaubt, zurückweisen. Doch der tiefe Sinn für die Anbetung des Geheimnisses, das im tiefsten Inneren seines wirklichen Lebens und des Lebens aller Menschen da ist, wird sich in ihm festigen.

Der verheiratete Priester, der den eben beschriebenen Prozess durchlaufen hat, wird ganz und gar nicht das Bestreben haben, zurückzukehren und von Neuem den priesterlichen Dienst auszuüben, wie er heute in der Kirche konzipiert ist. Doch er spürt weiterhin seine Verantwortung im Hinblick auf das mögliche Schicksal seiner ursprünglichen Glaubensgemeinschaft. Deshalb leidet er, wenn er sieht, dass diejenigen, die für sie Verantwortung tragen - Bischöfe und Angehörige der Hierarchie, die oftmals seine Kollegen oder Schüler waren -, so weit entfernt von der Realität, in der Hoffnung auf die Rückkehr einer vormodernen Welt leben und die Kirche ins Ghetto führen. Sie wagen es nicht, die Schritte zu unternehmen, die unverzichtbar sind, um aus der Kirche eine echte Pflanzstätte für gläubige Jünger und Jüngerinnen Jesu mitten im 21. Jahrhundert zu machen. Der verheiratete Priester wäre bereit, seine Erfahrung und den Weg, den er durchlaufen hat, einzubringen, und dies würde ihn mit Sicherheit sehr nützlich machen.

¹ Francesc Núñez i Mosteo, *Les plegades. Sacerdots secularitzats*, Barcelona 2006 (die der Veröffentlichung zugrundeliegende Doktorarbeit an der soziologischen Fakultät der Uni-

versität Barcelona findet sich vollständig auf Katalanisch unter www.dx.cat/TDX-0721106-124528 mit einer englischen Zusammenfassung; aufgerufen am 23. 9. 2010); Antonio Signes (Hg.), *¿Por qué no salimos los secularizados?* Valencia 2008 (fünf laiserte Priester, darunter der Autor dieses Beitrags, berichten über ihre Erfahrung; siehe unter www.carenaeditors.com); Ramón Alario/Tere Cortés (Hg.), *Curas casados. Historias de fe y ternura*, Albacete 2011 (ein Sammelband mit Berichten, siehe auch unter www.moceop.net).

² Hierzu und in anderen Fragen stütze ich mich für das klerikale Leben auf Eugen Drewermann, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Neu-Isenburg 2010, und auf Marcel Légaut, *Meine Erfahrung mit dem Menschen. Der Mensch auf der Suche nach Menschlichkeit*, Freiburg i. Br. 1979, was die grundlegenden Erfahrungen der menschlichen Person betrifft.

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

Theologie in Südosteuropa

Situation, Herausforderungen und Aufgaben

Ivan Šarčević

Dieser Artikel befasst sich hauptsächlich mit der Lage der katholischen Theologie. Indirekt wird allerdings die orthodoxe und islamische Theologie im Südosten Europas mit betrachtet. Ganz direkt beziehen sich diese Reflexionen auf die Gesellschaft Bosnien-Herzegowinas nach dem Konflikt und dem Krieg. Die Grundlage der nationalen, politischen und kulturellen Identität bilden hier vor allem die Religionen (Christentum und Islam) beziehungsweise die christlichen Konfessionen (Orthodoxie und Katholizismus). In dieser Situation hatten und haben die christlichen Kirchen und die islamische Gemeinschaft mit ihren theologischen Schulen eine Schlüsselrolle innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaften inne, aber auch in Bezug auf die innenpolitischen Verhältnisse und die Beziehungen zwischen den Religionen.

Mit dem Zusammenbruch des Kommunismus hat die Religion ihre Position gesellschaftlicher Ausgrenzung verlassen, und in Südosteuropa hat die Zahl theologischer Ausbildungsstätten zugenommen. Diese werden in die Universitäten eingegliedert. Dadurch sind Theologen und Theologinnen nun vollwertige Mitglieder der akademischen Institutionen und der Gesellschaft. Eine Reihe von Faktoren hat diesen Prozess allerdings verlangsamt. Die Kriege im früheren Jugoslawien haben die Arbeit fast aller theologischen Ausbildungsstätten erschwert. Einige mussten ihren Sitz verlagern oder ins Exil gehen, andere mussten in ihr eigenes nationales Gebiet zurückkehren, und wieder andere wurden von feindlichen Truppen ausgeraubt und verwüstet. Von wenigen Ausnahmen abgesehen wurden die meisten Theologen zu „Einsiedlern“ in ihren eigenen Ausbildungsstätten, Kir-

chen und religiösen Gemeinschaften. Die meisten von ihnen waren hauptsächlich damit beschäftigt, für das schlichte Funktionieren ihrer jeweiligen Einrichtungen zu sorgen und nationale Standpunkte zu rechtfertigen.

Nicht lange nach Kriegsende begann der Bologna-Prozess, d.h. die Umstrukturierung des europäischen Hochschulsystems mit dem Ziel der Standardisierung und Internationalisierung der Wissenschaft, der Schaffung eines Wissensmarktes sowie einer Stärkung der Mobilität von Studierenden und Professoren. Dieser Prozess allerdings erwies sich als unvereinbar mit dem Studium der Theologie. Zudem sind die anderen Ausbildungsstätten (Universitäten und Fakultäten) sehr von diesen Reformen in Anspruch genommen, sodass die Theologie und das Theologiestudium randständig blieben und in der Wissenschaft sowie der Gesellschaft insgesamt kaum auf Interesse stießen.¹

In gewisser Weise fehlen Forschungen und eine öffentliche Debatte über die Beziehung zwischen Glaube und Wissen, genauer gesagt über die Theologie als Wissenschaft und ihren Ort in der heutigen wissenschaftlichen Gemeinschaft.² Hierzu gehört zwangsläufig auch die Frage nach der historischen und konkreten Verantwortung der Theologie und der Theologen innerhalb ihrer Kirchen und der Gesellschaft. Zwar haben wir es hier mit kleinen, regional beschränkten Theologien zu tun, die sich auf größere, ausländische Theologien beziehen. Trotzdem sollen einige Faktoren genannt werden, die für das Gesamtbild der Lage der Theologie wichtig sind, die jedoch bislang aus theologischer Sicht oder in der theologischen Forschung nicht systematisch untersucht worden sind.

Im Laufe der Jahrhunderte und insbesondere im Osmanischen Reich studierten nur Priesteramtskandidaten Theologie. Diese überwiegend katholischen Studenten erhielten ihre Ausbildung nicht in ihrer Heimat. In einem Kontext des weitverbreiteten Analphabetismus, eines schlechten Bildungsstandes und vielfach lebensbedrohlicher Unsicherheit konnten sie kein wissenschaftliches Theologiestudium absolvieren. Stattdessen passten sie die Theologie an die Liturgie, Predigt und Katechese an, indem sie Werke ausländischer Autoren übersetzten oder kompilierten. Während der österreichisch-ungarischen Monarchie, in der es in Politik und Kultur zu Modernisierungen kam, herrschte zumindest bezüglich der Religionsfreiheit und des konfessionellen Unterrichts in den Schulen eine eher entspannte Situation.

Fünfzig Jahre lang wurden Religion, Theologie sowie Theologen verachtet, mit Misstrauen beäugt und von gesellschaftlichen Ereignissen und Debatten ausgeschlossen. Dagegen wurden Atheismus und Marxismus als Staatsideologie und Pseudo-Religion gefördert. Dies hat die gesamte Struktur der Wissenschaft geprägt und sie misstrauisch, distanziert oder intolerant gegenüber allen Glaubensfragen gemacht. Einigen erscheint Religion immer noch als „Opium des Volkes“, als „rückwärtsgewandt“ oder als „unaufgeklärtes Bewusstsein“ und Theologie als eine Form der Indoktrination, die der Freiheit des Denkens Schranken setzt. Wissenschaften wie die Philosophie oder die Soziologie haben bislang nicht das Erkenntnis- und Forschungsniveau erreicht, auf dem sie die Religion als unbestreitbares anthropologisches und gesellschaftliches Phänomen anerkennen

würden, und sie haben die Theologie auch noch nicht als notwendige Partnerin erkannt.

Das gilt umgekehrt auch für die religiösen Institutionen und die Theologen. Ihnen gilt der Kommunismus mit allen seinen Begleiterscheinungen als Grund allen Übels.³ Den Zusammenbruch des Kommunismus, die nationale Unabhängigkeit und die Schaffung der Nationalstaaten und ihrer Institutionen rechnen sie sich als ihr Verdienst an. Mit dieser siegestrunkenen Zufriedenheit ziehen sie sich auf eine selbstgenügsame Haltung zurück, in der sie nicht zum Dialog bereit sind. Ein solch triumphaler Geist ist weit entfernt von der soziologischen Erkenntnis, die Željko Mardešić beharrlich betont: „Die moderne Idee der Souveränität der Staaten und ihrer Unabhängigkeit hat sich als Folge bürgerlicher Revolutionen und liberaler Prinzipien entwickelt und nicht als Ergebnis der kirchlichen Verteidigung des Status quo einer Gesellschaft.“⁴

In der Zeit des Kommunismus bemühten sich einige Theologen um einen Dialog mit Marxisten und Atheisten. Dies geschah nur sporadisch, aber nichtsdestoweniger in glaubwürdiger Weise und mit intellektueller Redlichkeit. Einige theologische Ausbildungsstätten waren sogar kleine Oasen geistiger Freiheit. Allerdings kann man heute sagen, dass sich die Religion und die theologischen Ausbildungsstätten mit dem sogenannten demokratischen Wandel und der Errichtung von Nationalstaaten und ihrer Institutionen sehr schnell in ein Werkzeug des Nationalismus und des religiösen Rückzugs verwandelt haben. Nun sind sie zu großen Hindnissen für die Freiheit des Denkens und zu Verteidigern vormoderner (und vorkonziliarer) Gedanken geworden. Die plötzliche Verschiebung staatlicher Herrschaft hat für die Religion und die Vertreter der Religionsgemeinschaften einen privilegierten Status mit sich gebracht. Dabei zeigt sich, dass die meisten religiösen Führer und Vertreter unter den neuen Verhältnissen einem Dialog ablehnend gegenüberstehen und theologisch inkompotent sind. Von den vielen Atheisten, die sich in der Zeit des Kommunismus um den Dialog bemühten, engagieren sich hier nur noch wenige. Manche schweigen, doch die Mehrzahl hat sich in religiöse Neueinsteiger (kürzlich Bekehrte) verwandelt und den militärischen Atheismus gegen eine militante politische (National-)Religion eingetauscht. Aus der Ablehnung der

Religion ist die Ablehnung von Atheismus und Agnostizismus geworden; zurückgewiesen wird alles, was nach Freiheitlichkeit, Aufklärung und Pluralismus aussieht und zur Demokratie dazugehört. Anscheinend hat sich nichts geändert: Religion sowie religiöse Institutionen, ihre Vertreter und die Theologen erfüllen

Ivan Šarčević, geb. 1963, gehört dem Franziskanerorden an. 1995 schloss er an der Salesiana in Rom seine Dissertation über pastoraltheologische Fragen im europäischen Kontext ab und ist seit 2006 Professor der Pastoraltheologie am Franziskanischen theologischen Seminar in Sarajevo, Bosnien-Herzegowina. Er ist Herausgeber von „Svjetlo riječi“, einem franziskanischen Magazin für Fragen des Glaubens, der Kultur und der Gesellschaft. Sein besonderes Interesse gilt dem Engagement von Theologen in einer multireligiösen, pluralistischen und säkularen Gesellschaft. Anschrift: Franjevačka teologija, Aleja Bosne Srebrenje 111, BiH – 71000 Sarajevo, Bosnien-Herzegowina. E-Mail: ivansarst@gmail.com.

immer noch eine doppelte Funktion: Sie schützen die nationale Identität und verhindern die notwendige „säkulare gesellschaftliche Entwicklung“, die von der Religion unabhängig sein sollte.⁵

Das Theologiestudium ist nun nicht mehr länger einem kleinen Kreis von Geistlichen oder Anwärtern auf geistliche Ämter vorbehalten, deren Zahl zumindest in der katholischen Kirche stetig zurückgeht. Mit der Einrichtung theologischer Ausbildungsstätten nimmt die Zahl von Laienstudierenden zu. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Mehrzahl der Priesteramtskandidaten – ebenso wie die ihrer Vorgesetzten, die angesichts des Priestermangels kaum an der Qualität der Priester interessiert sind – das Theologiestudium als große Last empfindet oder gar als „Hindernis“ beim Erlangen der immer noch erstrebenswerten Berufung auf eine Position als Leiter oder Liturg einer religiösen Gemeinschaft. Sie streben sogar nach der Rolle des „Nationalpriesters“, weil in den Ländern Südosteuropas Nationalismus mit Religion gleichgesetzt wird. Auch ist Religion erwünscht, weil sie politische (nationale) Macht ohne Vorbehalt legitimiert.

Andererseits gibt es mit der Öffnung der staatlichen Schulen für konfessionellen Unterricht eine Zunahme von „Laien“, die Theologie studieren, um Religionslehrer oder -lehrerinnen zu werden. Hierzu zählen auch einige, die an anderen Ausbildungsstätten nicht aufgenommen wurden. Sie sehen die kirchlichen (religiösen) Ausbildungsstätten als eine Art „sozialer“ Einrichtung an, die ihnen dabei hilft, zumindest ein Abschlusszeugnis zu erlangen. Daneben gibt es natürlich auch diejenigen, die sich wirklich für die Theologie interessieren. Allerdings ist es im Schulsystem insgesamt so, dass die Mehrzahl der Studierenden nicht über die notwendige klassische und humanistische Bildung verfügt, die für ein Theologiestudium notwendig ist.

Im vorliegenden Artikel liegt der Schwerpunkt auf dem gemeinsamen Kontext der regionalen Theologien Südosteuropas. Dieser allerdings stellt die Theologie jeder der monotheistischen Religionen vor neue Herausforderungen und Aufgaben, von denen einige im Folgenden näher betrachtet werden.

Zuallererst sind Theologen mit der Aufgabe konfrontiert, die Geschichte der Konflikte und Kriege theologisch zu bewerten. Dazu zählt auch die schwierige Frage nach dem ungerechtfertigten Leiden und den Schäden, die tiefe Wunden in der Geographie und im nationalen Gedächtnis hinterlassen haben, in Gestalt von Denkmälern, im historischen Gedenken sowie in Bezug auf die Beziehungen zwischen den Völkern und Staaten in diesem Teil Europas allgemein. Hierzu würde auch die radikale Abkehr nicht nur von der abgeschirmten Theologie „im stillen Kämmerlein“ gehören, sondern auch von jeder anderen „Hoftheologie“ im Sinne des Eusebius von Caesarea. Das schlösse auch gesellschaftliche Verantwortung und selbstkritische Anfragen der Theologie mit ein, wobei die Fragen der Theodizee Priorität hätten. Sie müssten mit intellektueller Redlichkeit und einer religiösen und ethischen Haltung des Respekts vor Gott gegenüber denen ange- sprochen werden, die anderen Nationalitäten und Religionen zugehören oder sogar Feinde sind. Eine solche Theologie müsste die Tatsache eigener historischer

Schuld und eigenen Unrechts anerkennen und ihre eigene unselige Erinnerung aufarbeiten, sodass sich die religiöse Identität auf eine neue und wirklich religiöse Weise bilden könnte. Eine solche Theologie müsste der Versöhnung und der Verantwortung für andere verpflichtet sein. Sie wäre eine Art regionaler politischer Theologie, die von den Erfahrungen und wichtigen theologischen Werken anderer Theologien (wie beispielsweise der von D. Bonhoeffer, K. Jaspers, P. Ricœur, J. B. Metz, J. Moltmann, J.-L. Marion und R. Schreiter) profitieren könnte.

Weil im Südosten Europas und besonders in Bosnien-Herzegowina die großen Weltreligionen aufeinandertreffen, stehen Theologen hier der schwierigen Aufgabe gegenüber, „Theologien der Religionen“ zu entwickeln. Diese müssten die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Religionen wahrnehmen und wertschätzen - frei von Abwertung, nutzlosem religiösem Absolutheitsglauben oder Fundamentalismus. In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig, einen Monotheismus zu entwickeln, der nicht auf einem monarchischen (theokratischen, absolutistischen) Verständnis des Glaubens an einen einzigen Gott fußt, sondern auf einer universalen Botschaft der Erlösung für alle Völker basiert.⁶ Eine solche Theologie der Religionen würde breitere Verstehenshorizonte eröffnen. Sie würde ihre eigene Theologie stärken, die Angst vor dem Anderen verringern und auch dabei helfen, eine angemessene eigene religiöse Identität zu entwickeln - eine andere als die Identität, an der fanatische Theologen in abgeschotteten Ausbildungsstätten und die Hüter der reinen Wahrheit so beharrlich festhalten. Eine solche Theologie der Religionen würde eine kritische Haltung gegenüber verflachten Ökumenismen, einem nur deklarativen interreligiösen Dialog und gegenüber den Versöhnung-„Profis“ einnehmen. Sie würde die Grenzen ihrer eigenen Institutionen und Religionen verlassen und sich für gesellschaftliche Fragen wie soziale Gerechtigkeit, Bürger- und Minderheitenrechte, Solidarität und allgemeine Menschenrechte öffnen. Für diesen Teil Europas gilt in besonderem Maße, was Hans Küng gesagt hat: dass es keinen Frieden in der Welt ohne den Frieden zwischen den Religionen geben wird.

Eine besondere Aufgabe wird für Theologen darin bestehen, eine Antwort auf die Frage nach ihrem eigenen Ort und dem Ort ihrer Theologie angesichts des „gegenwärtigen Polytheismus“⁷ zu finden: in einer pluralistischen Gesellschaft mit einer verschwenderischen Fülle von Göttern (Idolen), mit einem Überfluss an religiösen Tröstungen in magischer, abergläubischer und psychotherapeutischer Gestalt, mit Ersatzreligionen und mit einer Kommerzialisierung des Heiligen. Es wäre nicht gerecht, diese ganze „individuelle Esoterik“ und alle „kollektiven Trugbilder“ zu verdammten und aus dem Gesichtskreis der Theologie zu verbannen. Hinter religiösem Irrationalismus verbirgt sich oft eine ursprüngliche, uralte menschliche Sehnsucht nach dem Glück und einem Leben in Fülle ohne körperliches und spirituelles Leiden. Manche Theologen in diesem Teil Europas zerreißen es angesichts des stummen Schreis der zu Unrecht Leidenden, und es quält sie das Schweigen eines abwesenden Gottes angesichts vieler unerhörter Gebete von Einzelnen, von Familien oder Gemeinden. Sie mögen den Kampf gegen

die spirituellen und religiösen Gurus, die diese Region überschwemmen und die Massen der Geknechteten sammeln, von vornherein verloren geben. Und doch bleibt es die Aufgabe der Theologen, in einer solchen „Wettbewerbssituation“ auch weiterhin mit den leidenden Menschen zu fühlen und sich in kritischer Weise für gleiche Rechte für alle einzusetzen. Gleichzeitig müssen sie sich immer bewusst sein, dass sie nicht in der Lage sind, Gott zu kontrollieren, und dass mit dem Wissen – besonders dem, das sich mit Gott und der menschlichen Transzendenz beschäftigt – die Unwissenheit (*docta ignorantia*) einhergeht.

Heute müssen die Theologen ihre Position innerhalb ihrer Kirchen, ihrer Gemeinden und in der Gesellschaft insgesamt neu bestimmen. Diejenigen von ihnen, die nicht mit der hierarchisch strukturierten Kirche einverstanden sind und die nicht bereit sind, die profitable Rolle von Verfechtern nationaler Ideologien zu übernehmen, werden ohne Zweifel Einsamkeit, Missachtung und Spott erfahren. Sie müssen erneut die Gründe dafür prüfen, warum sie Theologen sind. Sie müssen sich immer wieder neu für die Theologie entscheiden, weil ihre Kritik als gefährliche Rückschrittlichkeit, als lästiges Nörgeln und als unerwünschte zusätzliche Last für den Machiavellismus der Herrschenden und den mediokren Geist der Ideologen und Schmeichler wahrgenommen wird. Dem für Sensationen, Magie und Wunder anfälligen schlichten Glauben der sogenannten „einfachen Gläubigen“ wird ihre Kritik als skandalös und blasphemisch erscheinen. Trotzdem können Theologen genau durch diese Erfahrung der kritischen und „gefährlichen“ zusätzlichen Bürde wieder zu ihrer eigenen Bedeutung finden: Schließlich ist der Glaube an Gott nicht das Resultat einer – abwägenden oder moralischen – Notwendigkeit, sondern die freie und reflektierte Antwort eines Menschen auf die grundlegenden Fragen des Lebens und auf das Angebot des göttlichen Heils. Theologen, die sich der Theologie verschrieben haben, werden deshalb nicht zu Verfechtern vorgefertigter autoritärer oder kollektiver Antworten auf die menschlichen Fragen und schon gar nicht auf die Frage nach dem Glauben an Gott werden.

Seit der Entstehungszeit der monotheistischen Religionen lassen es ihre Propheten – zu denen auch die Glaubenslehrer und Theologen zählen – nicht zu, dass der Name Gottes für Demütigungen oder Gewalttätigkeiten missbraucht wird, denn dies ist die größte Sünde auf Erden. Die Hauptaufgabe der Intellektuellen besteht darin, sich und andere vor jeder Form der Sklaverei zu schützen. Deshalb sind die Theologen mit der besonderen Aufgabe betraut, jedes menschliche Wesen vor der heimtückischen Gewalt zu schützen, die sich auf teuflische und betrügerische Weise in „den heiligsten“ Gedanken, Ansichten und Bilder Gottes und in den „frömmsten“ Namen Gottes verstecken kann.⁸ In der Zeit des Kommunismus litten wir unter der äußeren Versklavung und der Zensur, doch als Theologen waren wir frei. Heutige Theologen sollten sich von dem selbst auferlegten Zwang und von der Selbstzensur freimachen, deren Ursachen in ihrem Opportunismus, ihrer Furcht vor dem Verlust von Privilegien und ihrer ethischen Indifferenz liegen. Wenn durch die erfahrene Ablehnung im Kommunismus Gott, der Glaube an Gott sowie die Gläubigen selbst von vornherein gerechtfertigt waren, dann

kann derselbe Gott und derselbe Glaube an Gott jetzt nicht seine konfrontative Haltung ablegen und im gesichtslosen Pantheon der Postmoderne verschwinden. Wenn die Angst vor dem Tod zu den fundamentalen Themen des menschlichen Daseins gehört, dann sollten die Theologen, die etwas aus dem Untergang des Kommunismus und anderer innerweltlicher Entwürfe eines irdischen Paradieses gelernt haben, zumindest die Frage der menschlichen Endlichkeit unbeantwortet und offen lassen. Sie sollten es nicht zulassen, dass ihre Zeitgenossen sich von den Halbwahrheiten der verschiedenen patriotischen, komsumistischen und anderen säkularen und pseudo-religiösen Lehren vom Menschen verführen lassen.

Schließlich sollten Theologen im Südosten Europas (und vielleicht auch weltweit) angesichts der Höhen und Tiefen ihrer multireliгиозen Geschichte versuchen, sich von Anfang an der von Karl Rahner⁹ umrissenen Herausforderung zu stellen und zunächst „die kritische Situation ihres Glaubens bewältigen, der nicht länger selbstverständlich ist“, und „in einen offenen Dialog mit allen profanen Erkenntnissen über die Existenz des Menschen eintreten“. Deshalb ist es notwendig, zunächst zur „ersten Reflexionsstufe des Glaubens“ zurückzukehren: zu einer freien und mündigen Reflexion über das komplette individuelle und das gemeinschaftliche Leben, über ihre Kontingenz angesichts Gottes gewaltfreier Selbstoffenbarung und dem Geschenk des Sinns. Die Theologie hat die Aufgabe, Menschen auf einen Weg des Denkens und des Geistes zu führen, auf dem sie zu einer unabhängigen Interpretation ihrer selbst kommen und mündige Menschen und bewusste Subjekte ihrer eigenen theologischen Praxis werden.

Theologen stehen vor der Notwendigkeit, den elementarsten und höchsten Akt des Glaubens neu zu durchdenken – den Akt des Glaubens ohne materiellen oder spirituellen Halt; den Akt, der dem Atheismus sehr nahe kommt und beinahe mit ihm verschwimmt. Es ist der Akt des Glaubens, der für Christen seinen Nachhall in den Worten des Gekreuzigten findet, in denen Jesus sein entsetzliches Verlassensein von Gott in absoluter kreatürlicher Schutzlosigkeit herausschreit. Im Schweigen und in der Abwesenheit dieses Gottes sind das schlimmste Versagen und der Verrat, sind Leichtgläubigkeit und Irrglaube versammelt, wenn die Hinrichtung des Unschuldigen als ein Akt betrachtet wird, an dem Gott großen Gefallen hat. Sonst haben Theologen immer noch die Wahl, ob sie sich an der schlimmsten Gewalt gegen Menschen beteiligen wollen, an einer Art der Gewalt, in deren Sicht Gott ein Mörder der Menschen ist, oder ob sie im Wirbel des pluralistischen Marktes der Religionen die Wege des Menschlichen verbreitern wollen.

¹ Siehe Konrad Paul Liessmann, *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*, Wien 2006, 89–105. Zum Bologna-Prozess und zu den theologischen Fakultäten in Deutschland siehe Peter Neuner, *Zur Situation der theologischen Fakultäten*, in: Stimmen der Zeit 10 (2009), 685–697.

² Siehe Ivan Bubalo, *Teologija kao znanost*, in: *Bosna franciscana* 17 (2002), 5–13.

³ Siehe Jakov Jukić [Željko Mardešić], *Lice i maske svetoga*, Zagreb 1997, 440.

⁴ Ebd., 445.

⁵ Ebd., 454, 483.

⁶ See Jan Assmann, *Intoleranz, Gewalt und Ausgrenzung*, in: Peter Kemper u.a. (Hg.), *Wozu Gott? Religion zwischen Fundamentalismus und Fortschritt*, Frankfurt am Main/Leipzig 2009, 201–212.

⁷ See Rüdiger Safranski, *Gott ist doch nicht tot*, in: Kemper u.a., *Wozu Gott?*, aaO., 73–74.

⁸ Siehe Adolphe Gesché, *Pohvala teologiji*, in: Svesci (Communio) 91 (1998), 8. Zum Namen Gottes siehe auch Martin Buber, *Gottesfinsternis*, Gerlingen 2¹⁹⁹⁴, 12–14.

⁹ Vgl. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg u.a. 1984, 18ff.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Theologie und Befreiung: Grenzen überschreiten

Luiz Carlos Susin

Das vierte Treffen des Weltforums für Theologie und Befreiung fand vom 5. bis 11. Februar 2011 in Dakar statt, jener in Sonne getauchten und vom Meer umspülten weltbürgerlichen Stadt im äußersten Westen Afrikas. Üblicherweise wird das Forum für Theologie zusammen mit dem Weltozialforum veranstaltet¹, doch erstmals fand das Treffen in einem Land mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit statt; ca. 95 Prozent der Bevölkerung sind Muslime. Für ein theologisches Forum in befreiender Perspektive stellt eine solche gesellschaftliche Voraussetzung eine besondere Herausforderung dar: jene des religiösen und des kulturellen Pluralismus und des sich zwangsläufig ergebenden interreligiösen Dialogs, ohne die Verbindung mit den ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Realitäten aus dem Auge zu verlieren, innerhalb derer sich die verschiedenen religiösen Erfahrungen und Ausdrucksformen vollziehen.

Auch bei diesem vierten Treffen des Forums ergaben sich zwischen Planung und Durchführung viele Überraschungen. Für jemanden, der ausgehend von einer aufmerksamen Wahrnehmung der Wirklichkeit Theologie treiben will, drängt sich die Wirklichkeit selbst einmal mehr auf und nötigt zur Änderung von Haltungen und Planungen sowie zur Akzeptanz anderer Formen, sich mit Raum und Zeit ins Verhältnis zu setzen. Dakar lud auch dazu ein, die überraschenden Reichtümer vor Ort zu erfahren und schöpferisch darauf zu antworten. Schließlich befindet man sich inmitten typisch afrikanischer Menschen, die stets für ein Gespräch und ein breites Lächeln der Gastfreundschaft, der berühmten senegale-

sischen *Tengara*, bereit sind. Dies war für die Teilnehmer des Forums die erste Lektion der Wirklichkeit: die Bevölkerung und die Stadt Dakar. Es gibt ein brasiliisches Lied, das die Utopie einer neuen Welt mit folgenden Worten feiernd vorwegnimmt: „Auf der neuen Erde werden der Schwarze, der Indio, der Mulatte, der Weiße und wir alle vom selben Teller essen.“ In Dakar aßen die aus verschiedenen Kontinenten stammenden Teilnehmer zu Mittag gemäß dem Brauch der ortsansässigen Familien im wörtlichen Sinn „vom selben Teller“.

Eine andere Lektion, diesmal historischer Art, war der Besuch auf der schönen Insel Gorée direkt vor Dakar. Es handelt sich um eine emotional aufwühlende Gedenkstätte. Sie erinnert an die Abfahrt ohne Wiederkehr von Millionen Afrikanern - Männern, Frauen und Kindern -, die in ihren Dörfern aufgegriffen und geraubt, von ihren Familien, ihrer Muttersprache, ihrer Religion getrennt, von den Europäern wie ein Stück Ware behandelt und in die Kolonien nach Amerika verbracht wurden, um dort jegliche Art von Sklavenarbeit zu verrichten, und für die Metropolen in Europa natürliche Reichtümer aus dem Boden holten bzw. Feldfrüchte produzierten. Aus dieser gewalttätigen mercantilistischen Dreiecksbeziehung entstand die tatsächliche Moderne, die von den schönen Reden der Aufklärung in ihrem wahren Gehalt verschleiert wurde. In Gorée wurde eines der zahlreichen „Sklavenhäuser“ zum Gedenken restauriert. Eigenartigerweise ist eines dieser Sklavenhäuser heute das Haus des Ortsfarrers.

Das theologische Forum hatte sich eine stärkere Integration in das Weltsozialforum vorgenommen und bot an dem Tag, der sich zur Gänze mit Afrika befasste, und am darauffolgenden Tag, der sowohl Afrika als Kontinent als auch das Afrika in der weltweiten Diaspora zum Thema hatte, Workshops an bzw. nahm an solchen teil. Wir lernten, dass Afrika in seiner ungeheuren Vielfalt auch über den Kontinent hinaus ein reichhaltiges Erbe und eine Lebensweise darstellt.

Insgesamt erfuhr das Forum zwei Begrenzungen: Eine war politischer Natur und betraf das Sozialforum, eine andere war religiöser Natur und betraf das theologische Forum. Einige Zeit vor der Durchführung des Sozialforums gab es in der öffentlichen Universität Cheikh Anta Diop, die als Veranstaltungsort unter Vertrag genommen war, einen Wechsel im Rektorat, der sich auf die Organisation des Forums auswirkte. Da die Hörsäle nicht mehr zur Verfügung standen, musste man bezüglich der Räumlichkeiten improvisieren, und die verspätete Veröffentlichung dieser Veranstaltungsorte erwies sich sowohl für das Anbieten als auch für das Aufsuchen der Workshops als fatal. Mit anderen Worten: Wir blieben schließlich fast „unter uns“. Was die theologischen Aktivitäten betraf, kam die zweite Begrenzung erschwerend hinzu: Die eingeladenen Muslime kamen nicht zum vorgesehenen Gespräch. Einer der Gründe hierfür könnte die herrschende Verwirrung hinsichtlich Ort und Zeit gewesen sein. Für ein theologisches Forum in einem mehrheitlich islamischen Land, das einen interreligiösen Dialog ins Auge fasst, gibt es sehr zu denken, wenn man „unter sich“ bleibt und es einem nicht gelingt, die Hürde der unvorhergesehenen Ereignisse zu überwinden. Es war eine Lücke, die Teilnehmer nervös werden ließ. Einige bestätigten ausgehend von ihren Erfahrungen das, was Jürgen Moltmann bereits festgestellt hatte: Der

Dialog zwischen religiösen Traditionen setzt Interesse für den Anderen - und zwar ein großes Interesse - voraus. Und die Muslime scheinen nicht daran interessiert zu sein, die christliche Tradition kennenzulernen. Andere überlegten, dass das Faktum, dass die Muslime die überwiegende Mehrheit im Land bildeten, die Frage nach den Ländern mit christlicher Mehrheit aufwerfe: Was passiert jeweils, wenn man sich in der Mehrheit oder in der Minderheit befindet? In gewisser Weise war diese Frage eher praktischer Natur und vielleicht prosaisch: ein Kommunikationsproblem, eine Frage des Zeitplans und der Organisation in einer Situation, in der unterschiedliche Welten aufeinander treffen. Doch zu beobachten, wie sich das Zusammenleben der großen Mehrheit der Muslime mit der christlichen Minderheit im Senegal gestaltet, ist eine unvergessliche Lektion. Die christliche Minderheit verfügt über gute Schulen und legt besonderen Wert auf die Gesundheit, was ihnen vonseiten der muslimischen Mehrheit Anerkennung und Respekt einträgt.

Der Kanon des „Lebens“ kommt vor allen anderen Kanones

An den Tagen, an denen das Weltsozialforum Versammlungen zu besonderen Interessenschwerpunkten eingeplant hatte, hielt das theologische Forum ein Seminar ab. Wie vorherzusehen, wurde das Seminar der Höhepunkt des theologischen Forums. Gegenstand war die Diskussion darüber, welche Epistemologie, welche Kategorien, welche Sprachen und Methoden am geeignetsten sind, um die „weltweite“ Komplexität unserer Zeit und der nächsten Jahre zu erfassen. Das Seminar war geprägt von der äußerst starken Spannung zwischen dem Alltag vor Ort bzw. der großen Vielfalt von Kontexten einerseits und den globalen und systemischen Fragen andererseits, die auf die Wirklichkeit vor Ort Einfluss haben. Heute sieht sich auch der Lebensalltag eines Volkes im Inneren eines „kleineren“ Landes von den großen technischen Neuerungen sowie vom Markt und Konsum betroffen, die unvermeidlich seine kulturellen und religiösen Wurzeln zerstören und sogar Geist und Sehnsüchte der Menschen manipulieren. Angesichts dieser Tatsache verpflichtet die Vielfalt der Elemente, die die theologische Arbeit ausmachen, dazu, Prioritäten zu setzen und bevorzugte theologische Orte zu identifizieren, welche zu den ersten und grundlegenden hermeneutischen Prinzipien werden. In der klassischen Ordnung der *loci theologici* findet sich die ursprüngliche Quelle des Wortes Gottes zuerst in der Heiligen Schrift. Die Tradition und das Lehramt haben ihre Grundlage in der Offenbarung der Schrift und entfalten diese. Melchior Cano zufolge kommen danach die „geschichtlichen Tatsachen“ als *loci alieni*, das heißt von außerhalb entliehene Orte, die dem christlichen „depositum“ (Glaubensschatz) nicht eigentlich sind. Doch das Forum, das in der Tradition der theologischen Reflexion der letzten fünfzig Jahre stand, stellte mit aller Deutlichkeit „die Ordnung vom Kopf auf die Füße“ und identifizierte als ersten theologischen Ort das Leben aus Fleisch und

Blut, das alltägliche Leben, das mit anderen geteilte Leben, das Leben der Völker, von dem aus Theologie getrieben wird. Das Forum erkannte die notwendige Verwurzelung und die Zugehörigkeit des Theologen und der Theologin zu einer Glaubensgemeinschaft, und zwar nicht in erster Linie im Sinne eines Bekenntnisses und noch weniger im Sinne einer kirchlichen Institution, sondern als Gemeinschaft des Lebens, des Lebens des jeweiligen Volkes. Diese innere Verbundenheit mit dem Leben des Volkes, seinen Kämpfen und Hoffnungen, seinen Leiden und seinen Festen ist der Mutterboden der göttlichen Offenbarung, des Heils im Prozess der Befreiung, von dem aus die Schrift neue Leuchtkraft gewinnt und vom Kriterium der Gabe des „Lebens und des Lebens in Fülle“ aus beurteilt werden kann. Es wurde zum Beispiel betont, dass es biblische Texte gebe, die zeigen, in welchen Fällen das Leben keine Gabe ist, auf welche Weise es nicht mehr möglich ist weiterzumachen, um den Gott zu verstehen, der das Leben seines Volkes will. Und andererseits gibt es Texte oder mündliche Erzählungen außerhalb der Heiligen Schrift der Juden und Christen, die ebenfalls zum Leben, und zwar zum Leben in Fülle inspirieren. Es ist egal, ob sie aus den sogenannten großen religiösen Traditionen oder von kleinen Gruppen stammen, da ihre Qualität nicht von der Zahl der Personen abhängt, die Träger dieser Traditionen sind.

Mit anderen Worten also: Der erste „Kanon“ ist nicht die Schrift, sondern das Leben. Das Forum betonte auf sehr klare Weise, dass diesem Kanon Priorität zukommt – auch für die wissenschaftliche Arbeit. Der Kanon des anerkannten, befreiten und befreien „Lebens“ ermöglicht es, dass wir diesen bevorzugten theologischen Ort für die verschiedenen religiösen Traditionen der Völker, für den religiösen Pluralismus und für die Be- trachtung der Religion „des Anderen“ erschließen. In ihrem Verhältnis zum Leben der Völker mit ihren Wider- sprüchen und Hoffnungen können die verschiedenen heiligen Schriften so- wie auch die mündlichen Lehren und Erzählungen Frohe Botschaft in dem Maße sein, in dem sie Botschaft des Lebens sind. So entsteht die eigen- tümliche Synergie des hermeneuti- schen Zirkels von „Leben - Wort“ und „Wort - Leben“, wobei das Leben der Referenzpunkt und das hermeneuti- sche Kriterium bleibt. Innerhalb die- ses Zirkels situieren sich die ver- schiedenen Ebenen von Erfahrungen, „Texturen“, Kontexten, Texten, Weisheit, und natürlich auch von Begriffen und Denksystemen, und zwar in dieser Rei- henfolge. Es ist möglich, von Begriffen bzw. von der Lehre, der Dogmatik, der Exegese auszugehen, doch es ist schwierig und gefährlicher. Was ein Kreislauf

*Luiz Carlos Susin, geb. 1949 in Caxias do Sul, Brasilien, gehört dem Kapuzinerorden an, ist Doktor der Theologie und unterrichtet regelmäßig an der Päpstlichen Universität von Rio Grande do Sul sowie an der Franziskaner-Hochschule für Theologie und Spiritualität, beide in Porto Alegre, Brasilien. Gegenwärtig ist er Generalsekretär des Weltforums für Theologie und Befreiung und Mitglied des theologischen Arbeitskreises der brasilianischen Religionskonferenz. Veröffentlichungen u.a.: *Così Umano, così divino* (2001); *A Criação de Deus* (2003); *Another Possible World: Reclaiming Liberation Theology* (als Mitherausgeber, 2007). Für CONCILIOUM gab er zuletzt das Heft über die „Kirchenväter Lateinamerikas“ (3/2009) mit heraus. Anschrift: Rua Juarez Távora, 171, 01520-00 Porto Alegre/RS, Brasilien. E-Mail: lcsusin@pucrs.br.*

sein sollte, kann auf halbem Weg zum Stillstand kommen und in Abstraktion verdunsten.

Die *vorrangige Option für die Armen*, geboren aus einem Herzen der Seelsorge, berührt vom Schrei der Allerschwächsten nach Leben, wurde klar und entschieden als Herzstück einer Theologie in befreiender Perspektive benannt. Um die Wahrheit dieses Kriteriums in aller Strenge festzuhalten und sich vor der Gefahr der Abstraktion zu hüten, wurde noch einmal und mit Nachdruck die Spannung dargestellt, die zwischen der vorrangigen Option für die Armen und der Universalität der christlichen Frohen Botschaft aufrechterhalten werden muss. Von der Universalität auszugehen kann eine Ausrede und einen Verrat darstellen. „Alle zu lieben“ heißt in Wirklichkeit häufig, „niemanden zu lieben“! Allein die Liebe, die in Prioritäten konkret wird, entkommt der Abstraktion des „alle“, der abstrakten und wirkungslosen Universalität. Mit Priorität lieben ist das, was eine Mutter macht, gemäß der alten arabischen Redensart: „Bevorzuge den Kranken, bis er gesund ist, bevorzuge den, der fern ist, bis er kommt, bevorzuge den Kleinen, bis er wächst.“ Deshalb kommt in einer zunehmend globalisierten Welt, in der man die großen Systeme im Blick haben muss, die vorgeben, das Leben zu organisieren, insgesamt dem Lokalen, Regionalen, Kontextuellen in seiner Vielfalt, im Reichtum dieser menschlichen, auch religiösen Vielfalt, der „Hierodiversität“, der Vorrang zu. Wie man weiß, wollte Jesus schließlich keine neue Religion bringen, sondern eine gute Nachricht für alle, die der Befreiung bedürfen. Ausgehend von dieser guten Nachricht versteht man, wer Gott ist.

Die Wiederkehr des zurückgedrängten Politischen

Andererseits verfolgten wir während der Tage, an denen das Forum stattfand, mit Aufmerksamkeit die Mobilisierung des ägyptischen Volkes auf demselben afrikanischen Kontinent, die auf die des tunesischen Volkes folgte. Der Ausgang der dadurch ausgelösten Kettenreaktion ist noch ungewiss, doch es geht in Richtung von mehr und besserer Demokratie in der arabischen Region. Man weiß, dass bei diesen Mobilisierungen die Jugend mit Hilfe von Kommunikationstechniken eine führende Rolle spielt – Kommunikationstechniken, die die Wahrheit der Institutionen ebenso transparent machen wie die Notwendigkeit einer Zukunftsperspektive für die Gemeinschaft. Dieser Prozess findet auch, in weniger deutlich erkennbarer Form, in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern statt, wobei das Volk, insbesondere die indigene Bevölkerung, die Führungsrolle übernimmt.

Die weltweite Politik, die von den Armen und den Regionen ausgeht, welche im Zuge der Globalisierung zu den Verlierern zählen, veranlasst uns, die Kraft des „Imperiums“ ernsthafter zu bedenken. Das Forum nahm sich Zeit, um das zu erhellen und zu debattieren, was man – unter den gegenwärtigen Bedingungen der Kommunikation, des Marktes, der Zwangsausübung (nicht immer in Form von nackter Gewalt, sondern vielfach in Form von Verführung), der Kolonisierung der Subjekte und Kulturen und auch der Kolonisierung der Ausdrucksformen des

religiösen Lebens - als „Imperium“ verstehen kann. Innerhalb dieses umfassenden Systems findet auch die faszinierende Mimesis der Kirchen ihre Erklärung, die die Dreieinigkeit von „Tempel, Theater und Markt“ vervollständigen.

Wenn man nicht auf diesen anderen, systemischen Punkt des Politischen und Ökonomischen aufmerksam achtet, gibt es auch keine vorrangige Option für die Armen, ja nicht einmal für das Leben als ersten Kanon einer jeden guten Theologie. So wie das Leben nicht nur bewahrt, sondern auch kultiviert und hervorgebracht werden muss, so muss sich auch die Theologie für Wirtschaft und Politik interessieren, wenn sie zur Frohen Botschaft des Lebens etwas beizutragen vorgibt. Dazu gehören auch die Fragen zum Verhältnis der Geschlechter, insbesondere zur Befreiung der Frau in einer Welt, die nach wie vor vom *Kyriarchalismus* geprägt ist. Das Weltsozialforum in Dakar war ein wahrhaftes Schaufenster des Machtgewinns der organisierten Frauen in der Welt in Bezug auf Fragen der Nahrungssicherheit, des Familieneinkommens, der Gesundheit, der öffentlichen Belange. Die Frauen erweisen sich als die entscheidenden Personen des alltäglichen Lebens in seinen konkretesten Formen, doch entspräche es nicht der Frohen Botschaft der Befreiung, wenn sie nicht auch im umfassenderen Bereich der Politik und der Wirtschaft Beachtung fänden. Die Migration und die Entwurzelung von Menschen sind massive und weltweite Symptome, von denen die Frauen am meisten betroffen sind, und diese Tatsachen geben auch der Theologie zu denken. Selbstverständlich spürte das theologische Forum zuerst seine Verantwortung im Hinblick auf die religiösen Fragen innerhalb dieses weltweiten Kontextes, damit die religiöse Erfahrung zur Seele der Befreiungsprozesse und der Prozesse, die das Leben ermöglichen, werde.

Stärkere Vernetzung

Ein Forum ist ein Ereignis innerhalb eines Prozesses. Nach Porto Alegre (2005), Nairobi (2007), Belém (2009) und Dakar (2011) wird der Prozess in größerer Reife weitergehen. Das verbindliche Engagement von Institutionen, Kirchen in konkreten Kontexten und Regionen muss vorankommen, doch das „weltweite“ Forum hat den Anspruch, Grenzen zu überschreiten, eine im Welthorizont offene theologische Gemeinschaft zu schaffen, und das bringt die Notwendigkeit mit sich, die Vernetzung zu intensivieren, und zwar im Geist einer weitgefassten Ökumene und der Öffnung auf den interreligiösen Dialog. Dies ist die Form, die das Respektieren der Unterschiede möglich macht, Verbindungen schafft und gegenseitige Bereicherung fördert, auf dass - dem theologischen und messianischen Slogan des Weltsozialforums gemäß - *eine andere Welt möglich werde*. In Dakar plädierte man für mehr Mut bei der Schaffung lokaler Foren und im intelligenten Gebrauch des Internet.²

¹ Das Weltsozialforum entstand in Porto Alegre (Brasilien) als Alternativveranstaltung zum Weltwirtschaftsforum von Davos (Schweiz). Der „Altermundismus“ räumt dem Sozialen die

Priorität vor dem Wirtschaftlichen ein, und angesichts des „alternativlosen Denkens“ der Neoliberalen eint hier die Überzeugung, dass „eine andere Welt möglich“ ist. Angesichts der liberalen Glaubensüberzeugung, die sich selbst den Anschein der Wissenschaft gibt, dass jegliche Form des Messianismus eine illusorische und gewaltbereite Ideologie sei, bringt der Altermundismus Teile der Gesellschaft, Subjekte und Aktionen miteinander in Verbindung, die aufgrund ihrer zahlenmäßigen Stärke und ihres weiteren Wachsens in der Welt effektiv in der Lage sind, Veränderungen zu bewirken.

² Das Weltforum für Theologie und Befreiung setzt sich nicht aus Kirchenvertretern zusammen, sondern aus akademischen und pastoralen Vereinigungen und Organisationen. Es ist ökumenisch organisiert und hat einen Ständigen Rat, der sich aus Vertretern von acht Institutionen zusammensetzt, welche das Forum zu Anfang unterstützen. Und es gibt ein internationales Beraterkomitee mit Vertretern von Institutionen oder Organisationen, die ihm weltweiten Zusammenhalt verleihen. Es gibt ein ständiges Sekretariat und eine Website: www.wftl.org.

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

Das Memorandum „Kirche 2011. Ein notwendiger Aufbruch“

Marianne Heimbach-Steins

„Wahrscheinlich bin ich ein paar Monate zu früh aus der Kirche ausgetreten. Trotzdem bin ich heute Abend fünfzig Kilometer gefahren, um hierher zu kommen. Jetzt frage ich mich, was wir denn tun können, damit überall in den Gemeinden über die Themen des Memorandums gesprochen wird ...“ - so eine Frau mittleren Alters bei einem Vortragsabend in einer norddeutschen Großstadt; eine Stimme von vielen, die verschiedene Tonlagen gleichzeitig zum Ausdruck bringt: tiefe Resignation, Skepsis und zugleich den dringenden Wunsch nach neuer Lebendigkeit in der katholischen Kirche.

Am 4. Februar 2011 wurde das Memorandum *Kirche 2011. Ein notwendiger Aufbruch* veröffentlicht, unterzeichnet von 144 Professorinnen und Professoren der katholischen Theologie aus den deutschsprachigen Ländern (bis zum Listschluss am 6. März stieg die Zahl auf 309, davon 69 aus nicht-deutschsprachigen Ländern).¹ Damit reagieren die Unterzeichner auf die im Jahr 2010 aufgebrochene tiefe Krise der katholischen Kirche im deutschsprachigen Raum. Dass zahlreiche Fälle von sexueller Gewalt an Kindern und Jugendlichen durch Priester und Ordensleute und jahrzehntelang praktizierte Vertuschungs- und Verdrängungsstrategien aufgedeckt wurden, hat Ventile geöffnet: Die Wirklichkeit sexueller Gewalt in der Kirche und das systematische „Handeln nach Kirchenraison“ (E. W. Böckenförde) zulasten der Opfer haben den Blick für die aufgestauten

strukturellen Probleme geschärft. Die kirchliche Öffentlichkeit wie Teile der Gesellschaft wurden für die Notwendigkeit sensibilisiert, die drängenden Fragen explizit zu bearbeiten.

Das Memorandum richtet sich „an alle, die es noch nicht aufgegeben haben, auf einen Neuanfang in der Kirche zu hoffen und sich dafür einzusetzen“. Es hat vielen, Priestern wie Laien, die Sprache zurückgegeben und sie ermutigt, sich selbst zu Wort zu melden. Ein großer Teil der theologischen Wissenschaftler/-innen in den deutschsprachigen Ländern setzte damit ein Signal für den vom Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), Erzbischof Robert Zollitsch, angekündigten Dialog² und benennt dafür Desiderate. Solches zu tun und zu begründen, gehört zur Verantwortung der Theologie. Das Memorandum selbst ist ein öffentlicher Zwischenruf - es ruft Wichtiges schlagwortartig *in Erinnerung* - und ist deshalb weder mit den Maßstäben einer theologischen Abhandlung noch am Neuheitswert der Botschaft zu messen. Wer das Genus des Textes ernst nimmt, wird leicht seine theologische Grundlinie erkennen: Zentraler Bezugspunkt ist das Evangelium, dem die Kirche verpflichtet ist. „Die Kirche ist kein Selbstzweck. Sie hat den Auftrag, den befregenden und liebenden Gott Jesu Christi allen Menschen zu verkünden. Das kann sie nur, wenn sie selbst ein Ort und eine glaubwürdige Zeugin des Evangeliums ist. Ihr Reden und Handeln, ihre Regeln und Strukturen - ihr ganzer Umgang mit den Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche - stehen unter dem Anspruch, die Freiheit der Menschen als Geschöpfe Gottes anzuerkennen und zu fördern. [...] Die Freiheitsbotschaft des Evangeliums bildet den Maßstab für eine glaubwürdige Kirche, für ihr Handeln und ihre Sozialgestalt.“

Auf diesem Fundament werden Handlungsfelder benannt, die (seit Jahrzehnten) der Bearbeitung harren, für die Kohärenz kirchlicher Praxis erheblich sind und deren Nicht-Bearbeitung nicht nur die deutsche Ortskirche zunehmend lähmt. Dies den Unterzeichnern des Memorandums zur Last zu legen³, heißt den Feuermelder zum Brandstifter zu erklären. Gerade weil die Herausforderungen trotz guter theologischer Grundlagen teilweise nicht einmal in Arbeit genommen sind, müssen sie erneut zum Gegenstand des Dialogs werden: Das gilt für die Beteiligung der Gläubigen an

wichtigen Entscheidungen ebenso wie für die defizitäre Rechtskultur der Kirche. Es gilt für die hilflosen Versuche, den Priestermangel durch Bildung von „XXL-Pfarreien“ zu „verwalten“: Um eine personennahe Seelsorge zu sichern, muss das Amt den Gemeinden dienen, nicht umgekehrt; deshalb braucht „die Kirche [...]

Marianne Heimbach-Steins, Dr. theol., geb. 1959, Habilitation im Fach Christliche Sozialwissenschaften/Christliche Sozialethik 1994 (Universität Münster), war von 1996 bis 2009 Professorin für Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie an der Universität Bamberg und ab 2004 dort auch Direktorin des Zentrums für Interreligiöse Studien. Seit 2009 ist sie Direktorin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster. Veröffentlichungen u.a.: „... nicht mehr Mann und Frau“ (Gal 3,28). Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg 2009; Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck, Paderborn 2011. Anschrift: Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Hüfferstraße 27, 48149 Münster. E-mail: m.heimbach-steins@uni-muenster.de.

auch verheiratete Priester und Frauen im kirchlichen Amt“. Aus der Anerkennung der Gewissensfreiheit sind Konsequenzen für die kirchliche Haltung zu persönlichen Lebensentscheidungen zu ziehen; dass Liebe, Treue und Verantwortung in unterschiedlichen Lebensformen gelebt werden, ruft nach Konsequenzen im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen und auch mit gleichgeschlechtlichen Paaren. Die Kirche kann ihre Versöhnungsbotschaft nur dann glaubwürdig anbieten, wenn sie sich der Sünde in ihren eigenen Reihen stellt, anstatt sie durch moralischen Rigorismus und Doppelmoral zu verschleiern. Schließlich ist die Liturgie nur dann „stimmig“, wenn Gottesdienst und konkrete Lebenserfahrung der Feiernden miteinander verknüpft werden; liturgischer Traditionalismus und Zentralismus stehen dem entgegen.

Das Memorandum ist der Selbstbesinnung der Kirche auf ihre Sendung und auf die Bedingungen der Möglichkeit verpflichtet, diese zu erfüllen. Der Aufruf trägt zur ernsthaften Arbeit an den benannten Aufgaben bei. Er setzt einen Anfang, dem weitere Schritte folgen müssen - seitens der Theologie vor allem Schritte der Argumentation und Differenzierung.⁴ Lange ist in Deutschland nicht so lebhaft öffentlich über theologische Fragen diskutiert worden.

Zentral dabei ist der Zusammenhang von Gottesglaube und Kirchenstrukturen. Im Selbstverständnis der katholischen Kirche hat die institutionelle Verfasstheit mehr als periphere Bedeutung; das lässt es nicht zu, die unbequemen Seiten dieses Konnexes mit dem „Glaubensschwund“ der modernen Gesellschaft wegzuargumentieren. Es wird gefragt: „Wird die Kirche noch als ein Ort erfahren, an dem Gott öffentlich wirksam wird - nicht nur in der Ästhetik liturgischer Formen oder einer vagen Transzendenzsehnsucht, sondern auch in seiner befreienden Kraft?“⁵ Der Zusammenhang zwischen der Sozialgestalt der Kirche und der Möglichkeit, darin eine glaubwürdige Repräsentation der Botschaft Jesu zu entdecken, ist prekär geworden. Von dieser Einsicht könnte eine neue, nicht kulturreessimistische Auseinandersetzung mit der Gegenwartsgesellschaft ausgehen - im Sinne des mit *Gaudium et spes* vorgestellten Konzilsprogramms: Die Erfahrungen der Menschen in der Welt von heute (diese und keine anderen Menschen bilden heute die Kirche) werden als ein genuiner Ort der Inkarnation des Evangeliums entziffert. Die Kirche lässt sich auf diesen Entdeckungsprozess ein; sie erwartet die Chance *wechselseitigen Lernens*, will also im Erkennen der „Zeichen der Zeit“ (GS 4; 11) von der heutigen Gesellschaft auch selbst lernen (vgl. GS 43 und 44). Dies betrifft besonders die Haltung zur modernen Freiheitsgeschichte. Nicht durch Anpassung an die Gesellschaft, wohl aber durch eine offene Wahrnehmung der Lebensbedingungen und eine eher sympathische als abwehrende Hinwendung zu den Menschen, den Freiheitsgewinnen und Brüchen ihres Lebens, kann die Kirche lernen. Versäumt sie dies, wird sie immer weniger in der Lage sein, die Freiheitsbotschaft des Evangeliums glaubhaft zu bezeugen: „Die ‚Gotteskrise‘ sitzt unseres Erachtens nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch im Zentrum der Kirche selbst, weil vom Freiheitszutrauen, das Jesus den Menschen seiner Zeit entgegenbrachte, so wenig zu spüren ist.“⁶

Wohl niemand gibt sich der Illusion hin, dass die angesprochenen theologischen

und kirchenpraktischen Herausforderungen schnell und schmerzfrei gelöst werden können. Daran zu arbeiten, auch und gerade im Jahr des Papstbesuches in Deutschland, ist eine Aufgabe, der sich die Theologie gemeinsam mit allen Gläubigen stellt. Reformen werden, das lehrt die Kirchengeschichte, in der Regel in ortskirchlichen Zusammenhängen vorbereitet - manchmal über lange Zeiten hinweg, wie die Vorgeschichte des II. Vaticanums zeigt. Ohne die liturgische Bewegung, die ökumenische Bewegung, die „nouvelle théologie“ wäre das letzte Konzil nicht zu den Ergebnissen gekommen, die es heute zu sichern gilt.

Dass die Kirchenleitung auf das Memorandum zunächst vorsichtig reagiert hat, kann ein Zeichen dafür sein, dass die Dringlichkeit der Anliegen anerkannt wird, auch wenn die Form dieser Intervention - im Horizont der üblichen kirchlichen Kommunikationsstrukturen - irritiert haben mag. Der Sekretär der DBK, P. Hans Langendorfer, wertete das Memorandum als einen Beitrag zum Dialog, konstatierte, „in einer Reihe von Fragen“ stehe es „in Spannung zu theologischen Aussagen und kirchlichen Festlegungen von hoher Verbindlichkeit“, und verwies auf die bevorstehende Frühjahrs-Vollversammlung der DBK, die eigene Vorschläge zum Dialog unterbreiten werde.⁷ Ähnlich äußerte sich der Vorsitzende der DBK, Erzbischof Robert Zollitsch, in einem Zeitungsbeitrag.⁸ Einzelne Bischöfe kritisierten bestimmte Aussagen scharf, ohne aber Bezug auf die theologische Grundlinie zu nehmen. International traf das Memorandum auf ein unerwartet großes Interesse. Binnen weniger Tage lagen Übersetzungen in 12 Sprachen vor; die wenigsten waren von deutschen Theologen verfasst. Zahlreiche Zuschriften aus verschiedenen europäischen, aber auch aus anderen Kontinentalkirchen bestätigten, dass die angesprochenen Herausforderungen keineswegs lokal so begrenzt sind, wie abwehrende Stimmen annehmen.

Wie es weitergeht, ist noch nicht absehbar. Das Memorandum ist nicht die Initialzündung einer organisierten Kampagne; es ist ein Anstoß, aus dem eine Bewegung werden kann. Im Zusammenwirken ihrer verschiedenen Akteure - den Gläubigen in Gemeinden und Verbänden, den Priestern und Diakonen, den Bischöfen und den Theolog/inn/en - könnte sich die Kirche wieder neu als eine Gemeinschaft mit unterschiedlichen Charismen wahrnehmen. Die Bischöfe, die Vertreter/inne/n des organisierten Laienkatholizismus und die theologischen Expert/inn/en sollten gemeinsam alle Möglichkeiten ausloten, den angekündigten Dialog offen und handlungsorientiert zu führen. Im Hinblick auf den Besuch Papst Benedikts XVI. in Deutschland gilt es, die drängenden Fragen als gemeinsame Aufgaben der Ortskirche und der römischen Kirchenleitung so vorzustellen, dass die gemeinsame Sorge um die Sendung der Kirche zum Ausgangspunkt der Verständigung auch über strittige Fragen wird. Als genuine Repräsentationen der Kirche Christi haben die Ortskirchen ebenso wie die römische Kirchenleitung eine Verantwortung. Sie kann nicht durch den Verweis auf „Rom“ als Entscheidungsinstanz suspendiert werden.

¹ Text, Unterzeichnerliste, Übersetzungen sowie weitere Hinweise sind unter www.memorandum-freiheit.de abrufbar. Aus dem Memorandum wird ohne weitere Einzelbelege zitiert.

² Vgl. *Zukunft der Kirche - Kirche für die Zukunft. Plädoyer für eine pilgernde, hörende und dienende Kirche*. Impulsreferat von Erzbischof Dr. Robert Zollitsch bei der Herbst-Vollversammlung der DBK in Fulda, 20. September 2010, Bonn 2010.

³ So u.a. Walter Kard. Kasper, *Kommen wir zur Sache*, in: FAZ Nr. 35, 11. 2. 2011, S. 9.

⁴ Vgl. u.a. Marianne Heimbach-Steins u.a. (Hg.), *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum*, Freiburg 2011.

⁵ Hans Kessler/Eberhard Schockenhoff/Peter Walter, *Die Kirche steht sich selbst im Weg*, in: Frankfurter Rundschau, 24. 2. 2011 (www.fr-online.de/kultur/debatte/die-kirche-steht-sich-selbst-im-weg/-/1473340/7406240/-/index.html).

⁶ Ebd.

⁷ Pressemitteilung der DBK vom 4. 2. 2011. Die Vollversammlung der DBK tagt ab dem 14. März (also erst nach dem Redaktionsschluss dieses Heftes).

⁸ Robert Zollitsch, *Mängelliste des Glaubens*. Ein Memorandum deutscher Theologen ruft zur Reform des Katholizismus auf. Doch es greift zu kurz, findet Erzbischof Robert Zollitsch, in: Welt am Sonntag Nr. 8, 20. 2. 2011, S. 12.

Samuel Ruiz – jTatic und Glaubenszeuge des 20. Jahrhunderts

Juan Manuel Hurtado

Ein Mann, der Weichen gestellt hat

Samuel Ruiz (1924-2011), vierzig Jahre lang (1960-2000) Bischof von San Cristóbal de Las Casas, war ein Prophet und Glaubenszeuge des 20. Jahrhunderts. Viele Ereignisse prägten seine Persönlichkeit: seine Teilnahme an allen vier Sessionen des Zweiten Vatikanischen Konzils; die Tatsache, dass er sich in die Welt der Armen, der Mayas im Südosten Mexikos, hineinbegab; die kirchlichen Ereignisse von Melgar (Kolumbien) im Jahr 1968 und die Zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín, ebenfalls im Jahr 1968, an der er als Berichterstatter teilnahm; die Versammlung von Xicotepc (Mexiko) im Jahr 1970; der Kongress der Indigenas im Jahr 1974 anlässlich der 500-Jahr-Feier der Geburt des Bartolomé de Las Casas. Bei diesem Kongress (mit dessen Durchführung die Regierung von Chiapas Don Samuel und die Diözese San Cristóbal betraut hatte) brachten die indigenen Völker ihr Elend und ihre Sehnstüchte, ihr Leid und das Potenzial, das in ihnen steckt, zum Ausdruck. Im

darauf folgenden Jahr verkündete Don Samuel feierlich die Option für die Armen und sagte:

„Wenn wir diese Option treffen, dann müssen wir uns auf den Weg machen. Auf diesem Weg werden wir die Antwort auf zwei Realitäten bekommen: die Realität des Armen, an den die Frohe Botschaft adressiert ist, und die des Evangeliums selbst, in der Weise, wie es von den Armen gelesen wird [...] Es handelt sich um eine Option, deren Konsequenzen ich von nun an erwäge; ich glaube, dass wir alle auch diesen Augenblick in seiner Tragweite ermessen.“ (Erste Diözesanversammlung 1975).

jTatic¹ Samuel erlebte das ganze Drama der 40.000 guatemaltekischen Flüchtlinge in seiner Diözese, und zusammen mit seinen pastoralen Mitarbeitern schuf er für sie eine organische und dauerhafte Lösung, indem er ihnen seine Diözese anbot. Inmitten dieser harten Erfahrung entwickelte sich der Geist der Solidarität von Hunderten Katecheten und Mitarbeitern in den Gemeinden, und die Begegnung mit anderen Kulturen der guatemaltekischen Welt der Maya war auch eine Lehrzeit.

Als herausragender Zeuge des Weges der lateinamerikanischen Kirche seit seiner Begleitung der Indigenas der mexikanischen Region Chiapas und des ganzen Kontinents verstand es jTatic, gemeinsam mit seiner Diözese San Cristóbal die Zeichen der Zeit zu erkennen und sie angemessen zu deuten.

Zusammen mit seinem Arbeitsteam wirkte er mit Urteilsvermögen an der Inkulturation des Evangeliums, der Geburt der autochthonen Kirche mit ihren eigenen Ämtern (wie zum Beispiel dem ständigen indigenen Diakonat), an der Übersetzung der Bibel in verschiedene Sprachen, an der Ausbildung von Katecheten. Immer wieder erhob er seine Stimme, um die Ungerechtigkeiten und die Misshandlungen anzuklagen, die die Indigenas in Chiapas erlitten. Diese Stimme ging mit einem unzweifelhaften persönlichen Zeugnis einher. Das verlieh ihm eine moralische Autorität, innerhalb und außerhalb kirchlicher Kreise, innerhalb und außerhalb Mexikos.

Dieses Anliegen der Verteidigung der Indigenas fand seinen Ausdruck unter anderem in der Schaffung des Menschenrechtszentrums Fray Bartolomé de Las Casas, dem er bis zum Tag seines Todes vorstand.

Im Jahr 1994 brach der Konflikt zwischen dem zapatistischen Heer für die nationale Befreiung (EZLN) und der Regierung aus, und Don Samuel wurde sogleich gebeten, im Konflikt zu vermitteln, um eine friedliche Lösung zu finden. Er übernahm den Vorsitz der CONAI (nationale Vermittlungskommission), die von einem Team herausragender Persönlichkeiten gebildet wurde. Don Samuel war der beiden Konfliktparteien autorisierte Vermittler.

Juan Manuel Hurtado hat dreizehn Jahre lang in Chiapas gearbeitet, zwei davon zusammen mit Samuel Ruiz. Er ist Diözesanpriester, promovierte an der Universität Münster zum Doktor der Theologie, ist Leiter von Basisgemeinden und Mitglied der ATEM (mexikanische ökumenisch-theologische Vereinigung). Veröffentlichungen u.a.: Signos de los tiempos (Doktorarbeit 1982), Teología desde la Base (1991), Don Vasco de Quiroga (1999), Chiapas en el corazón (2005). Anschrift: Calle Cristo Rey 1-A, Col. Cristo Rey, Ciudad Guzmán, Jalisco 49000, Mexiko. E-Mail: Jumahu17@hotmail.com.

Im Jahr 1995 berief Don Samuel die Dritte Diözesansynode ein, mitten im Krieg der „Aufstandsbekämpfung“ in Chiapas. Diese Synode, die sich bis ins Jahr 1999 erstreckte, sollte die Diözese in ihren pastoralen Optionen und Richtlinien bis auf den heutigen Tag prägen. Hier sehen wir das Antlitz der Kirche als Werkzeug im Dienst am Reich Gottes.

Das Profil, das die Diözese San Cristóbal de Las Casas angenommen hat, ist das einer autochthonen Kirche mit einem unverwechselbar eigenen Gesicht; einer Kirche der Befreiung inmitten der Leidensgeschichte des Volkes; einer evangelisatorischen Kirche, die die Frohe Botschaft des Lebens und der Freude inmitten von so viel Schmerz verkündet; einer dienenden Kirche mit mehr als achttausend Katecheten und mehr als dreihundert verheirateten indigenen Diakonen; einer Kirche, die reale Strukturen der Teilhabe der Frauen, Laien, Ordensleute und Priester geschaffen hat. Diese Strukturen sind: die Diözesanversammlung, die Don Samuel im Jahr 1975 ins Leben rief, das „Gläubige Volk“, das für die Gerechtigkeit und die Rechte der Maya-Völker und der bäuerlichen Mestizenvölker kämpft, die sieben Pastoralteams, deren Aufgabe es ist, den pastoralen Weg in jeder einzelnen Kulturregion ausfindig zu machen und zu markieren.

Es ist eine lernwillige Kirche, die offen ist für den Geist, die offen dafür ist, die Zeichen der Zeit zu erkennen. Dazu kommt der Anstoß, den Don Samuel für das Entstehen und das Wachsen einer indigenen Theologie und für den ökumenischen und interreligiösen Dialog gegeben hat.

Ein Mann Gottes

Was ist nun das Außergewöhnliche an Don Samuel Ruiz? Sind es die pastoralen Initiativen, für die er den Anstoß gab, wie etwa für die Ökumene und den interreligiösen Dialog? Ist es die Förderung der Frauen, die Verteidigung der Menschenrechte, der Kampf für die Gerechtigkeit, die Förderung der Katecheten, der verheirateten indigenen Diakone, der indigenen Theologie, der Entstehung und des Wachstums einer autochthonen Kirche, die Förderung der Indigenas, damit sie in Kirche und Gesellschaft wahrhaftig zu Subjekten werden und nicht bloße Objekte der Evangelisierung und der Sozialprogramme bleiben?

Ohne Zweifel war es etwas von all dem, doch es bleibt die Frage: Was ist das Außergewöhnliche an Don Samuel? Die Antwort kann nur lauten: Er war ein Mann Gottes, einer, der an den Gott des Lebens glaubte, an den Gott Jesu von Nazaret, der kein anderes Ziel und kein anderes Engagement kannte als das Reich Gottes. Don Samuels Wahlspruch für das Bischofsamt bringt dies sehr schön zum Ausdruck: „Aufbauen und pflanzen“. Darin bestand das Wesen seiner Verkündigung und seines Handelns: das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu pflanzen, mit all seinen Kräften und mit all seiner Weisheit und Demut.

Diese Erfahrung, ein Mann Gottes zu sein, und diese (überaus erstaunliche) Klarsicht, mit der er dazu anstiftete, innerhalb der Geschichte das Reich Gottes einzupflanzen, sind die Erklärung für alle Konflikte, die er durchzustehen hatte -

ob in der Gesellschaft, mit der Regierung oder innerhalb der Kirche mit seinen Mitbrüdern im Bischofsamt. Es war einfach eine andere Perspektive. Ein Mann Gottes, ein Gläubiger in Großbuchstaben geschrieben, ein Prophet sieht die historischen Wirklichkeiten aus einem anderen Blickwinkel, und deshalb wird er von vielen nicht verstanden.

Don Samuel bekam dieses Kreuz persönlich anlässlich mehrerer Anschläge auf sein Leben und dadurch zu spüren, dass er auf viel Unverständnis und üble Nachrede stieß. Doch er nahm dieses schwere Kreuz auch als Hirte auf sich, wenn er sah, dass viele seiner pastoralen Mitarbeiter aus dem Land gejagt, inhaftiert, eingeschüchtert und ermordet wurden, wie dies bei den 45 Märtyrern von Acatal im Jahr 1997 der Fall war. Mehrere von ihnen waren Katecheten.

Als ihn einige fragten, ob er angesichts der vielen Verleumdungen und Nachstellungen Feinde habe, antwortete er besänftigend: „Ich habe keine Feinde, wenn diese Leute schlechte Freunde sein wollen, dann deshalb, weil sie einen anderen Blickwinkel haben.“

Mit jTatic Don Samuel hat Gott der Kirche und der Welt einen Propheten, einen Weisen und einen demütigen Diener der Armen sowie einen leidenschaftlichen Kämpfer beim Aufbau seines Reiches geschenkt. Groß ist das Erbe, das er uns hinterlässt und das es im Gedächtnis der Kirche Lateinamerikas und anderer Regionen lebendig zu halten gilt.

¹ jTatic (j = unser, Tatic = Vater) ist ein zärtlicher Ausdruck in der Maya-Sprache *Tseltal*

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

Glaube im Paradigmenwechsel

Hans-Martin Barth: Authentisch glauben. Impulse zu einem neuen Selbstverständnis des Christentums, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010, 416 S., € 39,95

Joachim Kunstmüller: Rückkehr der Religion. Glaube, Gott und Kirche neu verstehen, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010, 318 S., € 24,95

Hubertus Halbfas: Der Glaube. Erschlossen und kommentiert, Ostfildern: Patmos 2010, 600 S., € 58,00

Am Beginn des dritten Jahrtausends befindet sich die Menschheit in einem Prozess des Paradigmenwechsels, welcher alle wichtigen Bereiche umfasst – auch denjenigen der Religion. Dies macht sich nicht nur in der (neuen) Atheismusdebatte bemerkbar (CONCILIUM beteiligte sich daran in seinem Heft vom Oktober 2010), sondern auch in der Suche nach einer neuen Religiosität. Wie sich diese Suche in der christlichen Theologie vollzieht, soll hier beispielhaft an drei aktuellen Veröffentlichungen gezeigt werden. Wohlgemerkt: In der christlichen *Theologie*, nicht im *Christentum* selbst, denn die drei Bücher, die im folgenden besprochen werden, sind wohl vor allem für Theologinnen und Theologen zugänglich – im Hinblick auf ihren Umfang, auf ihre Sprache, auf ihr ihre Differenziertheit und Komplexität. Dabei treten sie eigentlich mit dem Anliegen auf, sich an jene große Mehrheit der Zeitgenossen zu wenden, die dem Christentum fern stehen, jedenfalls *ihre Fragen zum Thema zu machen* und sie ernst zu nehmen. Ob die Angesprochenen sich an dem Diskurs in dieser Form beteiligen können? Ich fürchte: nein. „*Theologie für Theologen?*“, dies ist die kritische Anfrage, die an alle drei Bücher gerichtet werden muss – jedenfalls, wenn man der Überzeugung ist, dass die eigentliche Aufgabe darin besteht, „*Theologie für die Menschen*“ zu betreiben, die nun einmal zum größten Teil *keine* Theologen sind. Die Suche nach einem „neuen Selbstverständnis des Christentums“ (so der Untertitel des Buches von Hans-Martin Barth) ist zu wichtig, als dass wir sie gleichsam hinter ver-

schlossenen Türen betreiben dürften, sie geht uns alle an. Das Gespräch darüber darf deshalb nicht intern geführt werden, sondern muss die Außenstehenden, die Zweifler, die Kritiker mit einbeziehen. Gerade dies ist schließlich die zentrale Einsicht, welche die drei Bücher in all ihrer Verschiedenheit miteinander verbindet: dass die Theologie *dialogfähig* sein sollte im Hinblick auf die *säkulare Gesellschaft*, welche ihren unausweichlichen Kontext bildet. Werden diese Bücher ihrem eigenen Anspruch gerecht? Was ihre *Form* betrifft, wohl nur in unzulänglicher Weise; durchaus jedoch in Bezug auf die *Inhalte*, denn hier wird alles kritisch auf den Prüfstand gestellt, was der christlichen Tradition vertraut ist – und so manches hält dieser Prüfung nicht stand.

Hans-Martin Barth stellt sein Buch unter den Titel *Authentisch glauben*. Es enthält eine Sammlung von Artikeln aus den Jahren 1970 bis 2008, von denen etliche bisher unveröffentlicht sind. Die 23 Beiträge sind gruppiert unter den Stichworten „Nachdenklicher Glaube“, „Glaube im Vollzug“, „Inspirierender Glaube“, „Glaube in Konfrontation“ und „Lernbereiter Glaube“. Der evangelische Dogmatiker aus Marburg konzentriert sich dabei weniger auf ethische als vielmehr auf fundamentaltheologische Fragestellungen (entsprechend der von ihm vorgelegten Dogmatik *Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, die 2008 bereits in dritter Auflage erschienen ist). Barth greift hier ein breites Spektrum an grundlegenden Themen auf – so setzt er sich etwa mit dem klassischen Vorwurf von „Glauben als Projektion“ auseinander, entwirft eine „Christologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts“, nimmt „Abschied von der Dominanz der Inkarnationschristologie“ oder fragt nach der „Legitimität christlicher Mission im Zeitalter der Globalisierung“. Dabei erweist er sich als mutiger Denker, der vor konsequenteren Schlussfolgerungen nicht zurückschreckt. Bisweilen zieht er sich allerdings auf traditionelle Positionen zurück, die angesichts des von ihm eröffneten Problemhorizonts ein wenig formelhaft wirken (wenn er z.B. auf S. 146 die „heilvolle dreifaltige Präsenz Gottes“ herausstellt oder auf S. 173 die Trinität zur „Begründung menschlicher Identität“ heranziehen möchte). Gegenüber der pluralistischen Religionstheologie ist er kritisch eingestellt (vgl. S. 342); den Verzicht auf Judenmission lehnt er ab (vgl. S. 327). Wichtige Gesprächspartner, die von Barth häufig zitiert werden, sind u.a. Gerd Theissen – und natürlich Martin Luther, in dessen Einsichten die Argumentation von Barth immer wieder mündet (wie etwa auf S. 190).

Joachim Kunstmann will in seinem Buch *Rückkehr der Religion* nach Auskunft des Untertitels *Glaube, Gott und Kirche neu verstehen*. Er bietet ein engagiertes und umfassendes Plädoyer für eine zeitgemäße Gestalt des Christentums, wobei die Analyse (wie üblich bei solcher Kritik) wesentlich überzeugender ausfällt als die eigene Konstruktion. Die anfänglichen Kapitel tragen die Überschriften „Resonanz und Leere“, „Religiöser Inspirationsmangel?“ und „Normierter Glaube“; danach folgt „Umkehr zur Religion“, „Notwendige Wandlungen“ und „Religiöses Leben“. Fulminant ist vor allem die Einleitung unter dem Titel „Das Christentum neu verstehen. Eine Einladung“: Hier bringt Kunstmann all seine Anliegen in konzentrierter Form zur Sprache (sodass der Hauptteil des Buches demgegen-

über bisweilen redundant erscheint). Kunstmanns Leitbild, für das er wirbt, ist dasjenige einer „*klugen Religion*“. Für eine solche hält er das Christentum – jedenfalls in seinen Ursprüngen, zu denen zurückzukehren er aufruft. Unter kluger Religion versteht er eine „auf das Leben bezogene Religion“ (S. 9), die zugleich religionskritisch ist und sich selbst als Religion anerkennt. Seine Gewährsmänner sind vor allem Friedrich Schleiermacher, aber auch Rudolf Otto, Paul Tillich, Eugen Drewermann u.a. Kunstmann will „zeigen, dass das Christentum über ungehobene Schätze und eine tiefe Lebensklugheit verfügt, die selbst im eigenen Haus oft kaum noch bekannt sind“ (S. 14). Er ruft zu einer „Veränderung im Selbstverständnis“ auf (ebd.) und unternimmt den „Versuch eines beherzten neuen Verstehens“ (S. 15). Die vielbeschworene Rückkehr der Religion stellt Kunstmann in Frage; jedenfalls konstatiert er, dass das Christentum in seinen etablierten Formen davon nicht profitiert. Eindringlich, ja fast verzweifelt schreibt er gegen jene kirchliche Selbstgenügsamkeit an, welche die epochalen Erosionsprozesse unserer Zeit nicht wahrhaben will. Dabei geht sein Engagement bisweilen zu Lasten der Gründlichkeit (so wenn er auf S. 89 aus der katholischen Erklärung *Dominus Iesus* zitiert, die Evangelischen seien eine „Kirche nicht im geistlichen Sinne“, obwohl es in der umstrittenen Nr. 17 des Dokuments heißt, sie seien „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“).

Sein Ziel ist ein Christentum, das zur „religiösen Kommunikation“ befähigt und in dem Spiritualität wichtiger genommen wird als Dogmatik. Dieses Christentum ist zugleich eine „heilsame Religion“, wobei Kunstmann das Religiöse in recht einseitiger Weise ins Private verlegt und sich ausdrücklich von politischen Stellungnahmen distanziert (S. 283). Als „Herz der Religion“ versteht er den Kultus (S. 286), sodass der Glaube bei ihm als individuelle Lebensbewältigungsstrategie erscheint. Letztlich ist seine Vision trotz aller Selbstkritik konservativ, etwa wenn er seine Auseinandersetzung mit der Sühnopfertheologie (S. 257–269) mit der Empfehlung beschließt: „Auch hier muss man mit Abschieden vorsichtig umgehen und versuchen, neu zu *lesen*, wo immer es in den Grenzen des menschlich und christlich Erträglichen bleibt und der Liebe Gottes nicht widerspricht“ (S. 269).

Das Buch von Hubertus Halbfas ist im Vergleich mit den anderen beiden Entwürfen wesentlich radikaler; tatsächlich bis an die Wurzel gehend. Hinter dem schlichten Titel *Der Glaube. Erschlossen und kommentiert* verbirgt sich ein wahrhaft gewichtiges Werk, im buchstäblichen wie im übertragenen Sinn: 600 Seiten im großen Format, bedruckt auf gestrichenem Papier, gebunden in feinem Leinen, und das ganze zum unglaublich günstigen Preis von 58,00 Euro – diese Anschaffung kann man nur empfehlen. Dieses Buch ist hochwertig ausgestattet und durchgehend mit Farbfotos bebildert, und zwar auf höchst interessante und originelle Art: Die Bilder liefern nicht, wie sonst üblich, einen Beleg für den Text, sondern sie bieten eine substantielle Ergänzung, indem sie Aussagen hinzufügen, pointieren, in Frage stellen, verfremden. Da findet sich neben klassischen Abbildungen auch viel Ungewöhnliches und Überraschendes, vor allem aus der Moderne (von Künstlern wie Samuel Bak oder Michael Triegel, von dem auch die

Umschlagabbildung stammt), aber auch Fotografien von Personen, Landschaften, sakralen Räumen usw. Die moderne Kunst wird den Lesern durch tiefsinngie Erläuterungen von Halbfas erschlossen. Zu diesem Zweck ist dem Buch auf allen Seiten eine Randspalte hinzugefügt, in der sich neben Hinweisen auf die Bilder auch weiteres Textmaterial findet (etwa wichtige Zitate im Wortlaut, Kurzbiographien, aber auch Witze oder kleine Geschichten). Die Lektüre dieser Randspalten ist so anregend, dass es sich allein schon deshalb lohnt, das Buch zu lesen.

Was den Inhalt betrifft, so setzt Halbfas ganz prinzipiell an: Im ersten Kapitel geht es um die Ursprünge des *homo sapiens* und seiner archaischen Religion. Sodann unterscheidet Halbfas vier verschiedene Bewusstseinsebenen: das magische, das mythische, das mentale und das integrale Bewusstsein. Demnach stehen wir heute an der Schwelle zu einem fundamentalen Paradigmenwechsel, nämlich von der mentalen zur integralen Bewusstseinsebene. Halbfas versteht die Suche nach einer neuen Religiosität also keineswegs allein auf das Christentum bezogen, sondern im Kontext einer Evolution, welche die ganze Menschheitsgeschichte umfasst. Ähnlich grundlegend denkt er weiter, wenn er sich im zweiten Kapitel mit dem Thema „Glaube und Sprache“ und im dritten mit „Glaube und Existenz“ auseinandersetzt. Erst danach fokussiert Halbfas auf die christlich-jüdische Tradition mit den Themen „Glaube und Bibel“, „Glaube und Dogma“, „Evolution oder Schöpfung?“ und „Gott“. Speziell mit Christentum und Kirche beschäftigt er sich in den beiden Kapiteln „Jesus von Nazareth und der Christus des Glaubens“ sowie „Die Kirche“, bevor sich der Blick wieder weitet und in allgemeine Überlegungen mündet: „Glaube - Volksglaube - Unglaube - Aberglaube“ heißt das nächste Kapitel, gefolgt von „Glauben im Zeitumbruch“, „Das Jenseits“ und dem Schlusskapitel „Wohin gehen wir?“ Letztlich tritt Halbfas für ein nicht-theistisches Gottesbild ein, welches dem integralen Bewusstsein entspricht (vgl. S. 527). Ein weites Feld wird somit abgeschritten, ohne dabei oberflächlich zu werden, denn die Ausführungen sind differenziert und informativ (manchmal kann freilich der Eindruck entstehen, dass sich Halbfas zu sehr ins Detail verliert, wie etwa in dem Exkurs über „Plattdeutsche Sprache und Dogma“ auf S. 48 f, der in das Kapitel über Glaube und Sprache eingeschoben ist). Eine weitere kritische Anfrage könnte lauten, inwieweit ein Theologe dazu imstande ist, die zahlreichen naturwissenschaftlichen Zusammenhänge, die hier aufgezeigt werden, richtig darzustellen. Stattdessen sollte man wohl eher bewundernd anerkennen, wie souverän er diese Herausforderung meistert - und damit einen wichtigen Beitrag zur gesellschaftlichen Anschlussfähigkeit der Theologie leistet.

Jutta Koslowski

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

WISSENSCHAFTLICHES KOMITEE

Gregory Baum, Montreal/QC., Kanada
José Oscar Beozzo, São Paulo/SP, Brasilien
Wim Beuken, Louvain, Belgien
Leonardo Boff, Petrópolis, Brasilien
John Coleman, Los Angeles/CA, USA
Christian Duquoc, Lyon, Frankreich
Virgil Elizondo, San Antonio/TX., USA
Sean Freyne, Dublin, Irland
Claude Geffré, Paris, Frankreich
Norbert Greinacher, Tübingen, Deutschland
Gustavo Gutiérrez, Lima, Peru
Hermann Häring, Tübingen, Deutschland
Werner G. Jeanrond, Glasgow, Großbritannien
Jean-Pierre Jossua, Paris, Frankreich
Maureen Junker-Kenny, Dublin, Irland
François Kabasele Lumbala, Kinshasa,
Dem. Rep. Kongo
Nicholas Lash, Cambridge, Großbritannien

Mary-John Mananzan, Manila, Philippinen
Alberto Melloni, Reggio Emilia, Italien
Norbert Mette, Münster, Deutschland
Dietmar Mieth, Tübingen, Deutschland
Jürgen Moltmann, Tübingen, Deutschland
Teresa Okure, Port Harcourt, Nigeria
Aloysius Pieris, Kelaniya/Colombo, Sri Lanka
David Power, Washington/D.C., USA
Giuseppe Ruggieri, Catania, Italien
Paul Schotsmans, Louvain, Belgien
Mary Shawn Copeland, Milwaukee/WN., USA
Janet Martin Soskice, Cambridge,
Großbritannien
Elsa Tamez, San José, Costa Rica
Christoph Theobald, Paris, Frankreich
David Tracy, Chicago/ILL., USA
Marciano Vidal, Madrid, Spanien
Ellen van Wolde, Tilburg, Niederlande

Zu diesem Heft

Der Handel mit Menschen

Hille Haker, Lisa Cahill und Elaine Wainwright

Man schätzt, dass es 12 bis 27 Millionen Menschen gibt, deren Lebensbedingungen von Zwangsarbeit oder sexueller Ausbeutung bestimmt sind. Sie sind ihrer Freiheit beraubt. Ihre Rechte werden missachtet. Sie werden ausgenutzt, um den Reichtum und das Wohlergehen anderer Menschen zu sichern, und sie werden zur Befriedigung der sexuellen Begierden anderer Menschen missbraucht. Mehr als eine Million Kinder werden alljährlich im weltweiten Sex-Geschäft ausgebeutet. Wie Daniel Groody bemerkt, kostet ein moderner Sklave durchschnittlich nicht mehr als 100 Dollar. Zu diesen Sklaven zählen Erwachsene ebenso wie Minderjährige. Sie leben in den Schattenzonen der Welt, die zu einem globalisierten Markt geworden ist. Wer verleiht ihnen eine Stimme, wenn sie gehindert werden, für sich selbst zu sprechen? Wer spricht *für* sie, und wer spricht *mit* ihnen? Wollen wir es damit bewenden lassen, dass Menschenhandel zu einem Thema moderner Kriminalromane geworden ist, dass er aber immer noch nicht als eine der schlimmsten Verletzungen der Menschenrechte, deren Zeugen wir heute sind, gesehen wird?

Dieses CONCILIUM-Heft versucht, die Mauer des Schweigens rund um den Menschenhandel, diese Begleiterscheinung der Woge weltweiten Handels und weltweiter Migration, zu durchbrechen. Der Kampf gegen den Menschenhandel hat schon begonnen, und CONCILIUM will hier den Blick auf die Initiativen richten, die sowohl von Seiten der multinational agierenden Regierungen als auch von Seiten nichtstaatlicher Organisationen versuchen, eine der extremsten Formen der Ausbeutung zu bekämpfen, die im derzeitigen Wirtschaftssystem zutage treten. Wir haben uns an Autorinnen und Autoren gewandt, die über Migration

arbeiten, über eine Agenda für menschenwürdige Arbeit und über ethische Fragen bezüglich Anerkennung, sozialer Eingliederung und Handlungsperspektiven im Zusammenhang mit der Herabwürdigung von Menschen zu Sachen und Waren. Einige unserer Autorinnen und Autoren arbeiten zusammen mit Menschen, die selbst verschleppt und gehandelt worden sind. Oftmals akzeptieren diese Menschen die Kategorie „Opfer“ nicht, weil diese Kategorie die Annahme nahelegt, dass sie passiv, nicht fähig zu eigenständigem Handeln seien. Wenn wir zu verstehen suchen, welchen strukturellen und institutionellen Zwängen Menschen ausgesetzt sind, die bei dem Streben nach einem guten Leben keine Alternativen zu Migration und Menschenhandel in ihren verschiedenen Formen sehen, dann verlieren verschleppte Menschen tatsächlich nicht ihre Handlungsfähigkeit. Sie fallen aber anderen zum Opfer, die ihr Recht auf Freiheit und Wohlergehen schwerwiegend verletzen. Allzu oft sind es Frauen und Kinder beiderlei Geschlechts, die von solchen Verletzungen betroffen sind. In erster Linie müssen wir auf die Geschichten und Erfahrungen hören, von denen sie erzählen, um besser verstehen zu können, welche Folgen Menschenhandel nach sich zieht und welche Herausforderungen für die Kirche, die zivile Gesellschaft und die staatlichen Institutionen sich daraus ergeben. Viele sind überzeugt, dass Menschenhandel ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit ist, und sie fordern, dass er von den internationalen staatlichen Institutionen als solches behandelt werden müsse. Aber bis es dazu kommt, ist gewiss noch ein langer Weg zurückzulegen.

I. Allgemeine Überlegungen zum Thema Menschenhandel: Begriff, Formen, Zusammenhänge und kirchliche Dokumente zu Migration und Menschenhandel

Wir beginnen die Beiträge zu diesem Heft mit einem Überblick darüber, was mit Menschenhandel gemeint ist, wie er von Formen der Migration wie z.B. Fluchthilfe unterschieden werden kann. Einen ersten Überblick bietet *Daniel Groody*, der auch die neuesten Zahlen aus solchen Berichten zusammengetragen hat, die Leserinnen und Leser vielleicht selbst zu Rate ziehen wollen. Er schließt seinen Beitrag mit einem Plädoyer für eine globale Ethik, die drei wichtige Schritte für verschleppte Menschen fordert, die im Jahre 2009 von dem US-amerikanischen Anti-Menschenhandel-Report angeführt werden: Befreiung, Rehabilitation und Reintegration.

Marianne Loughry ordnet Menschenhandel in den Kontext der vielschichtigen Phänomene von Migration ein, wie sie zu Beginn des neuen Jahrtausends vonstattengeht. Sie weist hin auf die durchlässigen Grenzen zwischen verschiedenen Typen von Migration, in der einzelne Menschen und ganze Gemeinschaften „in Bewegung“ sind; und sie zeigt auch, wie sich diese Grenzen aufgrund vielfältiger Faktoren verändern können. Inmitten solch komplexer kultureller und gesell-

schaftlicher Bewegungen ist es oft schwierig, Menschenhandel zu entdecken und ihn zu verhindern. Loughry zeigt, dass man erst in neuester Zeit begonnen hat, in Dokumentationen der katholischen Kirche Menschenhandel ausdrücklich zu erwähnen. Dieser Beitrag bietet denen, die sich dem Studium des Menschenhandels im Rahmen der zeitgenössischen globalen Wellen der Migration widmen wollen, einen Zugang zu einer großen Bandbreite von Dokumentationen.

Tisha Rajendra untersucht, welche Hilfen die katholische Soziallehre zur Erkundung des Themas Migration zu bieten hat, und zwar nicht nur im Blick auf die frei gewählten Formen der Migration, sondern auch im Blick auf die ethische Reflexion zum Thema Menschenhandel. Sie betont das Prinzip der Solidarität, das verstanden werden muss als ein kosmopolitisches Prinzip im Kontext der Migration. Sie spricht sich dafür aus, dass es als solches als eine Hauptquelle der ethischen Interpretation eingesetzt werden müsse. Sie gibt aber zu bedenken, dass das „kosmopolitische“ Prinzip der Solidarität leicht in Konflikt geraten könnte mit dem „politischen“ Prinzip, das zwar unter gewissen Bedingungen das Recht auf Migration garantiere, aber gleichzeitig dem Nationalstaat das Recht zubillige, seine Grenzen zu sichern. Die Souveränität des Staates müsse jedoch, wenn sie mit der Vision des *bonum commune*, des Gemeinwohls, verbunden werde, dem Recht aller Menschen auf Wohlergehen und Gedeihen untergeordnet werden: Souveränität ist nur unter der Bedingung, dass sie das Gemeinwohl anerkennt, legitim. Wie *Pacem in terris* sagt: „Diesbezüglich müssen wir uns vor Augen halten, dass die Staatsgewalt ihrer Natur nach nicht dazu eingesetzt ist, die Menschen in die Grenzen der jeweiligen politischen Gemeinschaft einzuzwängen, sondern vor allem für das Gemeinwohl des Staates zu sorgen, das von dem der ganzen Menschheitsfamilie gewiss nicht getrennt werden kann.“¹ Wenn das Gemeinwohl zumindest zu einem Teil als Schutz des Menschenrechtes auf Leben und Wohlergehen verstanden wird, dann kann dies zusammen mit der Option für die Armen für die katholische Sozialethik zum Schlüsselinstrument für die theologische Begründung des Kampfes gegen den Menschenhandel werden.

II. Menschenhandel und Verletzlichkeit von Kindern und Frauen in unterschiedlichen Zusammenhängen

Der zweite Teil des Heftes ist der näheren Analyse des Handels mit Frauen und Kindern in verschiedenen Zusammenhängen und den vielen Erscheinungsformen, die er annimmt, gewidmet. Ausgehend von dem Material, das sie in Österreich für eine Dokumentation gesammelt hat, erzählt und interpretiert *Maria Katharina Moser* „Valentinas Geschichte“, und sie ordnet sie in einen größeren Zusammenhang ein. Diese Frau wurde aus Moldawien (Republik Moldau) verschleppt. 40 Prozent der arbeitenden Bevölkerung Moldawiens leben im Ausland, und auf sexuelle Ausbeutung zielender Menschenhandel ist gut dokumentiert. Moser sagt,

die von ihr interviewten Frauen hätten überraschenderweise bestritten, dass sie zur Prostitution gezwungen worden seien; und Valentina sagt, sie sei angeworben, aber nicht entführt worden. So drängt uns Moser anzuerkennen, dass diese Frauen noch „handlungsfähig“ und keine passiven „Opfer“ seien. Valentina habe zwar unter Gewalt und Ausbeutung gelitten, doch Moser erzählt Valentinas Geschichte als eine dramatische Kehrtwendung zur Selbsthilfe, geschehen inmitten von Menschenhandel und Gewalt und der ganzen Doppeldeutigkeit einer offenen Zukunft, die vor Valentina und Millionen anderer Frauen liege.

Maura O'Donohue schreibt, ausgehend von Erfahrungen erster Hand, über ihre Arbeit mit Frauen, die in Afrika und Irland Opfer von Menschenhandel geworden sind. Sie stellt der Gemeinschaft der Kirche eine allgemeine Analyse dieser menschlichen Erfahrungen vor Augen, die für sie heute die größte Herausforderung darstellen. Zurückgreifend auf die gegen die Sklaverei gerichtete Tradition innerhalb der Geschichte der Kirche, stellt O'Donohue der heutigen Kirche und allen ihre Mitgliedern die Frage, wie sie sich zum Menschenhandel als Versklavung stellen, und sie bietet einige Beispiele heutiger Antworten auf diese Frage an. Dies ist ein Artikel, der nützlich sein wird für Glaubengemeinschaften, die über dieses Thema des Menschenhandels nachdenken und an einer ethischen und engagierten Antwort mitarbeiten wollen.

Melanie O'Connor nimmt ihre Leserinnen und Leser mitten hinein in den Kern dessen, worum es beim Menschenhandel in Südafrika geht. Sie spricht aus ihrem Wissen und ihrer Erfahrung als Koordinatorin des *Counter Trafficking in Persons Desk* (der Anlaufstelle gegen Menschenhandel), einer gemeinsamen Initiative der *Leadership Conference of Consecrated Religious* (der Leitungskonferenz der Gemeinschaften des geweihten Lebens) und der *Katholischen Bischofskonferenz des südlichen Afrika* [d.h. in der Republik Südafrika, in Botswana und Swaziland - Anm. d. Ü.]. Sie zeigt, dass das weltweite Phänomen des Menschenhandels in Südafrika vielfältige Ausdrucksformen hat und dass es eng verwoben ist mit anderen gesellschaftlichen Problemen wie Migration, dem AIDS-Virus, äußerster Armut und Verletzlichkeit. Aus ihrer Erfahrung der Arbeit in Pfarrgemeinden, die der Bewusstseinsbildung und der Entwicklung von praktischen Antworten dient, erkundet sie mögliche Modelle, die weltweit in Pfarrgemeinden realisiert werden könnten. Wie andere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Heft weist sie darauf hin, dass angesichts der weltweiten Aktualität dieses Themas sich alle in der Kirche an der theologischen Reflexion der damit verbundenen Probleme beteiligen müssen. Sie weist aber auch auf einige Kosten hin, die mit diesem Engagement verbunden sind.

III. Ethik und Menschenhandel: Normative Analyse, internationale und christliche Antworten

Der dritte Teil dieses Heftes wendet sich schließlich der theologischen und ethischen Reflexion des Menschenhandels zu. Aus theoretischer Sicht befasst

sich *Michelle Becka* mit dem Problem der Verdinglichung, einem Begriff, der besagt, dass Menschen zu Objekten, zu Waren, zu Werkzeugen gemacht werden. Sie bezieht sich unter anderem auf Gedanken von Martha Nussbaum, Axel Honneth und Zygmunt Bauman und versucht herauszufinden, wie deren Auffassungen uns in unserer ethischen Beurteilung des Menschenhandels helfen könnten. Der Imperativ, Menschen nicht zu Werkzeugen herabzuwürdigen, gründet auf Kants kategorischem Imperativ. Becka fragt aber, warum dies im Zusammenhang mit dem Thema Menschenhandel nicht viel stärker betont wird. Bei der Erkundung der Implikationen des normativen Rahmens kommt sie zu der Schlussfolgerung, dass die Verdinglichung das vorherrschende normative Strukturelement unserer Gesellschaften geworden sei und dass diese Sicht nur überwunden werden könne, wenn die personale Identität wieder neu zur Geltung gebracht werde: Sie ruft dazu auf, verschleppten Personen, vor allem Frauen, durch aktive Teilnahme an ihrem Kampf um Würde zur Sichtbarkeit zu verhelfen, und zwar sowohl durch praktische Solidarität als auch durch einen gemeinsamen Aufruf zur Gerechtigkeit.

Stefanie Wahl befasst sich mit der *Decent Work Agenda* („Agenda für menschenwürdige Arbeit“), die von der ILO (*International Labour Organization* - Internationale Arbeitsorganisation der UNO) entwickelt wurde. Diese reagiert auf das Phänomen des weltweiten Menschenhandels mit einem Plan zur Bekämpfung von Menschenrechtsverletzungen. Wahl analysiert den theoretischen Rahmen der Agenda, der sich auf die „Theorie der Anerkennung“ gründen könne. Dieser Denkansatz, der heute für gewöhnlich mit den Arbeiten von Axel Honneth assoziiert wird, kann wohl als normativer Rahmen dienen, da er Fragen der personalen Identität, den Kampf für Gleichberechtigung und Achtung der Menschenrechte sowie die gesellschaftliche Wertschätzung anspricht. Die Kirche ist ein „natürlicher“ Gesprächspartner in einem solchen Dialog, und Wahl ruft dazu auf, dass Ortsgemeinden einerseits und kirchliche Institutionen andererseits intensiver mit der ILO zusammenarbeiten sollten - mit dem Ziel, eine wirksame Strategie im Kampf gegen den Menschenhandel zu entwickeln.

Mit einer Untersuchung der Ergebnisse eines interdisziplinären Forschungsprojektes zu Frauen auf den Philippinen, die sexuelle Gewalt erlitten haben, schließt *Agnes Brazal* den Themenschwerpunkt dieses Heftes. Sie unterzieht die vorherrschenden christlichen Metaphern, mit denen die christliche Arbeit mit von Menschenhandel betroffenen Personen beschrieben wird, einer kritischen Überprüfung und analysiert die Probleme der Metaphern der Kirche als der „guten Hirtin“, als der „*Mater et Magistra*“ ebenso wie der Familienmetapher, die in kirchlichen Dokumenten alle verwendet werden, wenn von Menschenhandel die Rede ist. Im Zusammenhang mit dem Menschenhandel aber erweisen sich alle diese wohlbekannten kirchlichen Metaphern aus verschiedenen Gründen als unpassend. Brazal entwickelt demgegenüber die Metapher von der „Brücke der Solidarität“ und begründet dies damit, dass dies das einzige nicht-hierarchische Bild sei; es sei frei von Assoziationen zu schwierigen Familienbeziehungen, die ja oft Anteil hätten an Erfahrungen mit Menschenhandel, vor allem im Fall von

Minderjährigen; und es „bezieht sich auf ein entschiedenes Engagement für das allgemeine Wohl aller Menschen und aller ethnischen Gruppen“. Solidarität, so meint sie, betont Partnerschaft und Zusammenarbeit anstelle der in traditionellem Denken üblichen hierarchischen Sprache, die Menschen als Opfer erscheinen lasse. Ihre Schlussbemerkung klingt wie ein Echo dessen, was alle Autorinnen und Autoren dieses Heftes für entscheidend halten: „Das Bild der Kirche als Brücke der Solidarität fördert eher den Gedanken an einen Dienst, der auf Gleichheit, Partnerschaftlichkeit und Gegenseitigkeit aufbaut – nicht nur bei der Arbeit mit unterschiedlichen Gruppen gegen Zwangsprostitution, sondern auch mit den Opfern/Überlebenden der Zwangsprostitution selbst.“

Theologisches Forum

Das *Theologische Forum* dieses Heftes enthält ein Gespräch von *Hans Küng* und *Jürgen Moltmann* über die Aussichten einer ökumenischen Spiritualität, das im Mai 2010 auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag in München geführt worden war. *Hille Haker* ruft auf zu einer Revision der katholischen Sexualethik: Anstatt die Aufmerksamkeit auf die Interpretation der Abweichung von der Naturordnung zu richten, so argumentiert sie, sollte sexuelle Gewalttätigkeit als normativer Maßstab für „unmoralische“ sexuelle Handlungen dienen.

Dietmar Mieth stellt seine Arbeit über die mittelalterliche Mystikerin Marguerite Porete vor: Im Jahre 2010 wurde ihres Todes auf dem Scheiterhaufen im Jahre 1310 gedacht. Dietmar Mieth ließ sich dadurch anregen, in Paris einen Vortrag zu halten, der großen Anklang fand.

Ebenfalls von Dietmar Mieth stammt ein Nachruf auf Miklós Tomka, der über viele Jahre der Stiftung *Concilium* angehörte und einer der führenden Religionssoziologen der Gegenwart in Mittel- und Osteuropa war.

An dieser Stelle möchte CONCILIUM Dietmar Mieth auch gute Wünsche zu seinem im Dezember 2010 gefeierten 70. Geburtstag aussprechen.

Für Anregungen zu diesem Heft und tatkräftige Unterstützung danken wir Einaro F. G. Bingemer, Maria Clara Bingemer, Erik Borgman, Rosino Gibellini, Diego Irarrázaval, Norbert Reck, Susan Ross und Marie-Theres Wacker.

1 Johannes XXIII., Enzyklika *Pacem in Terris*, Nr. 54, Text auf der Webseite des Vatikans unter: www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_ge.html.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Thema: Der Handel mit Menschen

Bewegliche Ziele

Migranten, Globalisierung und Menschenhandel

Daniel Groody

I. Die Globalisierung des Menschenhandels

Vom 11. Juni bis zum 11. Juli 2010 war Südafrika Gastgeber der 19. FIFA-Fußballweltmeisterschaft. Das ist das Sportereignis, das weltweit von den meisten Menschen mitverfolgt wird; das Endspiel hatte fast eine Dreiviertel Milliarde Zuschauer auf der ganzen Welt. Um sich auf die Hunderttausende von Touristen vorzubereiten, investierte das Land Milliarden Dollar in die Entwicklung seiner Infrastruktur und in neue Anlagen. Eine dieser neu errichteten Spielstätten war das Nelson-Mandela-Bay-Stadion, in dessen Schatten eine andere Art von Vorbereitung stattfand. Monate vor dem Spiel sagte ein Bordellbesitzer in Bloemfontein: „Ich erwarte wirklich ein gutes Geschäft während der Weltmeisterschaft.“ Er hatte bereits erhebliche Profite mit den Bauarbeitern des Stadions gemacht, doch ihm war klar: Mehr Besucher bedeuteten mehr Geld.

Um der Nachfrage künftiger Kunden entsprechen zu können, war er in eine ganz andere Art von Spiel verwickelt, in das Spiel nämlich, das von Menschenhändlern betrieben wird, die Armut und Verwundbarkeit für ihre Zwecke ausbeuten. Diese Menschenhändler stellen umfangreiche Berechnungen an und entwickeln umfassende Betrugssysteme, um Prostitutionsringe zu schaffen, die mit „menschlichem Kapital“ ausgestattet sind. Eines ihrer Opfer war Sindiswa, deren Name „Befreiung“ bedeutet.¹ Sie kam aus Indwe, einer der ärmsten Regionen Südafrikas. 95 Prozent der Menschen in ihrer Stadt leben unterhalb der Armutsgren-

ze, jeder Vierte ist mit HIV infiziert. Somit hatte sie trostlose Aussichten in ökonomischer Hinsicht und im Hinblick auf Bildung und Beschäftigung. Dazu wurde sie noch mit 16 Jahren eine Waise und hatte - wenn überhaupt - kaum Zukunftschancen. Doch im Februar 2010 bot ihr eine Frau aus einer Stadt in der Nähe „ehrliche Arbeit“ in Bloemfontein an. Kurz nach ihrer Ankunft wurde sie einem nigerianischen Drogen- und Menschenhändler für 120 Dollar und ein wenig Crack verkauft. Von nun an verdingte sie sich auf den Straßen und führte ein Leben als erniedrigte Sexsklavin. Jede Nacht arbeitete sie zwölf Stunden. Wenn sie zu entkommen versuchte oder Widerstand leistete, wurde sie geschlagen oder gar vergewaltigt.

Sindiswa ist eines von Millionen jährlichen Opfern von Menschenhandel. Jedes Land der Welt ist in irgendeiner Weise vom Menschenhandel betroffen, entweder als Ursprungsland, als Transitland oder als Bestimmungsland. Die Menschen werden für nicht mehr als 45 Dollar eingetauscht und verkauft, auf vielfache Weise werden sie erniedrigt und wird ihnen brutale Gewalt angetan: Der Preis, den diese Menschen bezahlen, ist nicht zu beziffern. Opfer von Menschenhandel kann man im Umfeld von herausragenden Ereignissen wie der Fußballweltmeisterschaft antreffen, doch sie sind fast überall rund um den Globus zu finden. Der Menschenhandel hält seine Opfer nicht nur in einem komplizierten Netz von Armut, Migration und Globalisierung wie in einer Falle gefangen, er entmenschlicht auch diejenigen, die diese Opfer benutzen und ausbeuten. In diesem kurzen Beitrag möchte ich einige grundlegende Dimensionen des Menschenhandels darstellen, seinen Bezug zur internationalen Migration herausarbeiten und das menschliche Antlitz derer sichtbar machen, die für Arbeit und sexuelle Dienstleistungen benutzt und missbraucht werden.

II. Was ist Menschenhandel?

Menschenhandel ist eine moderne Art von Sklaverei, die zwischen zwölf und 27 Millionen Menschen in einem Leben von Zwangsarbeit oder sexueller Ausbeutung festhält. Das heißt, dass heute mehr Menschen versklavt sind als in jeder anderen historischen Epoche jemals zuvor. Mehr noch: Die Kosten für einen durchschnittlichen Sklaven in den Südstaaten der USA entsprachen heute 40.000 Dollar, doch heute kann ein Mensch für durchschnittlich 100 Dollar gekauft und versklavt werden.² Jedes Jahr werden etwa 800.000 Menschen ins Ausland verkauft; 80 Prozent davon sind Frauen und Mädchen, 50 Prozent sind Kinder.³ Mehr als eine Million Kinder werden jährlich für das weltweite Sex-Geschäft ausgebeutet.⁴ Der Menschenhandel ist eine erschreckend profitable Branche, und die Globalisierung hat die Situation wesentlich verschlimmert, da sie es Menschenhändlern ermöglichte, sich neue Märkte zu erschließen, die verwundbaren Menschen mit neuen technischen Errungenschaften zu locken und sich zielgenau die Schwachen und Verzweifelten herauszusuchen, die wenig Beschäftigungsmöglichkeiten haben. Sie werden gezwungen, in der Landwirtschaft und auf dem Bau, in der

Nahrungsmittelindustrie und im Reinigungsgewerbe, in Nähstuben [den berüchtigten „sweatshops“; Anm. d. Übers.] und Restaurants, im Haushalt und in der Unterhaltungsbranche und eben auch in der Prostitution und in der Sexindustrie zu arbeiten.⁵

Auf der anderen Seite haben die internationalen Anstrengungen, den Menschenhandel zu bekämpfen, zugenommen. Im Jahr 2000 erließen die USA den „Trafficking Victims Protection Act“ (TVPA: Gesetz zum Schutz der Opfer von Menschenhandel), und die Vereinten Nationen nahmen das „Protokoll zur Vorbeugung, Unterdrückung und Bestrafung des Handels mit Menschen, besonders mit Frauen und Kindern“ an, das auch unter dem Namen Palermo-Protokoll bekannt ist.⁶ Das Protokoll unterscheidet zwischen dem *Akt*, den *Mitteln* und der *Absicht* des Menschenhandels. Der *Akt* meint insbesondere die „Rekrutierung, den Transport, den Transfer, die Unterbringung und die Übernahme von Menschen“. „*Mittel*“ bezieht sich auf „Drohung oder Gewaltanwendung oder andere Arten von Zwang, Entführung, Betrug, Täuschung, Machtmissbrauch oder Ausnutzung einer Position der Schwäche bzw. das Entgegennehmen oder Gewähren von Geld oder anderen Vorteilen“. Bei der *Absicht* geht es um „zumindest Pläne, solche Menschen als Prostituierte oder in anderer Weise sexuell, in Zwangarbeit oder erzwungenen Dienstleistungen auszubeuten, sie in Sklaverei oder sklavenähnlichen Verhältnissen, in Knechtschaft zu halten oder Organe zu entnehmen“. Jemand muss nicht über Landesgrenzen verbracht worden sein, um als Opfer von Menschenhandel zu gelten, doch es gibt oftmals eine enge Beziehung zwischen Migration (oder Menschenschmuggel) und Menschenhandel.

III. Menschenschmuggel versus Menschenhandel

Obwohl es gemeinsame Merkmale gibt, ist Menschenschmuggel nicht dasselbe wie Menschenhandel. Die Verwirrung beruht auf der Tatsache, dass Migranten ohne Rechtsstatus typischerweise Landesgrenzen mithilfe von Schleppern oder Schmugglern überqueren, die helfen, sie von einem zum anderen Ort zu transportieren. Nach Zahlung bestimmter Gebühren können sie sich in der Regel frei bewegen und Arbeit finden, und die Abmachung zwischen dem Schlepper und dem Migranten enthält keinerlei Betrug. Für die Opfer von Menschenhandel sieht die Sache anders aus.

Menschenhandel unterscheidet sich vom Menschenschmuggel in vierfacher Hinsicht.⁷ Erstens geht es um Zustimmung. Selbst wenn Menschenschmuggel oftmals gefährlich ist, lassen sich die Migranten aus freiem Willen auf diesen Prozess ein. Einige Opfer von Menschenhandel hingegen haben die Sache entweder niemals gebilligt oder wenn sie es anfangs taten, dann wurde diese Einwilligung aufgrund von Täuschung, physischer Gewalt oder psychischem Zwang vonseiten des Menschenhändlers bedeutungslos. Der zweite Punkt hat mit Ausbeutung zu tun. Das Schmuggeln von Migranten umfasst den Transport von einem Ort zum anderen, doch der Menschenhandel geht mit Misshandlung und

Manipulation des Opfers einher. Der dritte Punkt betrifft die Transnationalität. In den allermeisten Fällen bedeutet der Schmuggel das Überschreiten von Landesgrenzen, doch mit Millionen Menschen wird jedes Jahr innerhalb des eigenen Landes Menschenhandel betrieben. Beim letzten Punkt geht es um den Profit. Beim Menschenhandel entsteht der Profit aus dem Transport oder der Unterbringung von Migranten, während Menschenhändler an der fortgesetzten Ausnutzung der Opfer verdienen. Wenn auch die Unterscheidung zwischen Schmuggel und Handel nicht trennscharf ist (insbesondere wenn Migrantinnen ihren Körper verkaufen müssen, um zu überleben), ist der zentrale Punkt, in dem sich der Menschenhandel davon unterscheidet, der, dass hier Menschen „gekauft“ werden, dass Herrschaft über ihren Willen ausgeübt wird, dass Bedürftige manipuliert und Verwundbare mithilfe von Gewalt, Betrug oder Zwang ausgebeutet werden.

IV. Verschiedene Arten von Menschenhandel

Menschenhandel wird auf unterschiedliche Weise unterteilt, doch einige grundätzliche Kategorisierungen umfassen 1. Zwangarbeit, 2. Arbeitsverpflichtung, 3. Kinderarbeit und 4. Menschenhandel für sexuelle Zwecke.

1. Zwangarbeit

Die Mehrzahl der Betroffenen sind Opfer von Zwangarbeit. Der ILO (*International Labour Organization* - Internationale Arbeitsorganisation der UNO) zufolge kommen auf jede zur Prostitution gezwungene Person neun, die in einer Situation unfreiwilliger Knechtschaft gehalten werden. Gegen ihren Willen werden sie oftmals mittels Gewaltandrohung oder Bestrafung gezwungen, Jobs in der Landwirtschaft, als Hausmeister, in Nähstuben, im Dienstleistungsgewerbe und im Haushalt zu verrichten, oder sie werden betteln geschickt. Das US-Außenministerium schätzt, dass es weltweit mehr als acht Millionen Opfer von Zwangarbeit gibt, denen mehr als zwanzig Milliarden Dollar Lohn vorenthalten werden.⁸ Frauen aus weniger entwickelten Ländern in Südasien, Afrika und Lateinamerika werden als Hausangestellte und Hausmeisterinnen für entwickeltere Länder wie etwa die Golfstaaten, die Staaten der Levante, Malaysia, Singapur, Taiwan, Europa und die USA rekrutiert. Migranten aus dem Ausland, die als ungelernte Arbeiter angeworben werden, sind besonders gefährdet, den Mechanismen des Menschenhandels zu unterliegen. Zu ihnen zählen Menschen wie Phirun. In seiner Jugend baute er Reis und Gemüse in Kambodscha an. Dann wurden ihm bessere wirtschaftliche Möglichkeiten in einer Fabrik in Thailand versprochen. Daraufhin reiste Phirun illegal nach Thailand ein, wo Menschenhändler ihm den Pass abnahmen, ihn isolierten und ihn an den Besitzer eines Fischkutters verkauften. Er arbeitete rund um die Uhr, zerlegte Fische und nahm sie aus und arbeitete ununterbrochen auf See mit wenig zu essen und zu trinken. Er wurde manchmal ohne Grund geschlagen und beobachtete, wie andere Arbeiter gefoltert oder erschossen und ihre Leichen ins Meer geworfen wurden.

2. Arbeitsverpflichtung

Migranten, die häufig aus schwachen oder verzweifelten wirtschaftlichen Verhältnissen kommen, geraten oftmals in „Arbeitsverpflichtung“ oder „Schuldsklaverei“; das stellt eine weitere Form des Menschenhandels dar. Dabei gehen die Migranten ein Schuldverhältnis für den Transport ein; Träger des Schuldtitels ist ein Menschenhändler, der Arbeitsleistung als Bezahlung fordert. Sehr oft waren die Bedingungen nicht im Voraus klar, und oft werden die geleisteten Dienste nicht der „Abtragung der Schuld“ angerechnet. Arbeiter können sogar für die Schulden ihrer Vorfahren einstehen, wobei die gesamte Familie über Generationen versklavt wird. Obwohl Arbeitsverpflichtungen ursprünglich in ländlichen Siedlungen Südasiens überwogen, haben sich neue Formen „gebundener“ Arbeit in Industriegebieten im Rahmen der derzeitigen globalen Ökonomie entwickelt. Gebundene Arbeit betrifft Menschen wie etwa Sheldon aus Jamaika, dem man eine Saisonarbeit mit einem legalen Visum in einem der bekanntesten Hotels in Kansas City in Missouri versprach. Doch die Händler sorgten dafür, dass Sheldon ständig verschuldet blieb, indem sie von seinem Lohn exorbitante Gebühren für die Uniform, den Transport und die Miete in überfüllten Wohnungen verlangten. Als Sheldon die Arbeit verweigerte, drohten ihm die Menschenhändler, dass ihm sein Migrantenstatus entzogen und er den Behörden als illegaler Migrant gemeldet werde.

3. Kinderarbeit

Der Menschenhandel betrifft nicht nur Erwachsene, sondern auch Kinder zwischen fünf und 17 Jahren. Obwohl es in vielen Ländern gesetzlich erlaubt ist, dass Kinder bestimmte Arbeiten verrichten, schätzt die ILO, dass 246 Millionen Kinder auf der ganzen Welt in Schuldsklaverei, als Kindersoldaten, im illegalen Waffenhandel, in der Prostitution, in der Pornoindustrie und für andere unerlaubte Tätigkeiten ausbeutet werden. Kinder können – manchmal durch Gewaltanwendung, Betrug oder Zwang – von Regierungen, paramilitärischen Organisationen oder Rebellengruppen als Kämpfer, Arbeits- oder Sexsklaven, Köche, Hausangestellte, Boten und Spione rekrutiert werden. Die Kinderarbeit betrifft etwa Menschen wie Vipul, der im armen indischen Dorf Bihar aufwuchs.

Seine Mutter versuchte verzweifelt, ihre sechs Kinder vor dem Hunger zu bewahren, und nahm von einem Menschenhändler 15 Dollar als Vorauszahlung für die Arbeit ihres Sohnes in einer Teppichfabrik an. Hier behandelten ihn die Besitzer wie ein ständig verfügbares industrielles Werkzeug. Vipul und andere Kinder, die

Daniel G. Groody CSC ist Priester, Dokumentarfilmer und Professor für Theologie an der Universität Notre Dame. Seine Forschungsarbeit widmet sich den thematischen Bezügen zwischen Theologie, Migration und Globalisierung. Veröffentlichungen u.a.: *Border of Death, Valley of Life: An Immigrant Journey of Heart and Spirit* (2002); *The Option for the Poor in Christian Theology* (2007); *Globalization, Spirituality, and Justice: Navigating a Path to Peace* (2007); *A Promised Land, a Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration* (zus. mit Giacchino Campese, 2008). Er ist auch Produzent mehrerer Dokumentarfilme, darunter des preisgekrönten Videos „*Dying to Live: A Migrant's Journey*“. Anschrift: 1 Corby Hall, Notre Dame, IN 46556, USA. E-Mail: dgroody@nd.edu.

wie er verkauft worden waren, wurden gezwungen, 19 Stunden am Tag zu arbeiten, ohne dabei den Knüpfrahmen zu verlassen. Wenn sie Fehler beim Knüpfen machten, wurden sie hart geschlagen. Die Arbeit schnitt seine Handflächen ein, und wenn er um Erleichterung wimmerte, wurden seine Hände in heißes Öl getaucht, um die Wunden zu veräzten, und er wurde gezwungen weiterzuarbeiten.

4. Menschenhandel im Sexgewerbe

Wenn Menschen dazu gezwungen oder durch Täuschung dazu gebracht werden, ihren Körper zu verkaufen, gelten sie als Opfer von Menschenhandel. Solche sexuelle Ausbeutung weist Schnittmengen mit anderen Arten von Menschenhandel wie Schuldsklaverei auf, wobei Frauen und Mädchen nicht nur zur Prostitution gezwungen werden, sondern so lange in dieser Situation gefangen sind, bis sie ihre Schulden abbezahlt haben. Nicht alle Prostituierten gelten als Opfer von Menschenhandel, sondern lediglich diejenigen, die dazu gezwungen wurden. Die Menschen werden anfangs mit dem Versprechen gelockt, dass sie verheiratet würden und dass sie eine Beschäftigung, Bildung und bessere wirtschaftliche Möglichkeiten bekämen. Doch die Opfer werden bald gewahr, dass sie überlistet wurden, und arbeiten in Strip-Clubs, Porno-Unternehmen und in anderen Bereichen erniedrigender und entmenschlichender sexueller Ausbeutung. Viele sind nachhaltig physisch und psychisch traumatisiert, erkranken, werden drogenabhängig, sind schlecht ernährt, sozial ausgegrenzt, werden ungewollt schwanger und erleiden einen vorzeitigen Tod. Menschenhändler können die Migration als Werkzeug und Waffe dafür benutzen, um Menschen für die Prostitution zu rekrutieren, sie dauerhaft dazu zu zwingen und zu unterwerfen. Das betrifft insbesondere Menschen wie Anita, die als Migrantin von Nigeria über Ghana nach Italien kam. Sie durchlief die Stationen Turin, Rom und Mailand und wurde gezwungen, täglich mit mehr als 25 Männern Sex zu haben. Sie machte unterschiedliche Formen geistiger und körperlicher Tortur durch, musste brutale Abtreibungen über sich ergehen lassen, und ihr Menschenhändler vergewaltigte sie mehrmals, ließ sie hungrig, schlug sie und drohte ihr mit der Abschiebung, falls sie sich beschwere.

V. Ein globales Problem bedarf einer globalen Ethik

Der Menschenhandel hat globale Ausmaße, und kriminelle Akteure aus der ganzen Welt nehmen verzweifelte, arme und verletzliche Menschen ins Visier. Doch Menschenhandel ist schließlich kein Spiel. Die Opfer schreien zum Himmel nach Gerechtigkeit, da sie an ihrem eigenen Leib ein Verbrechen gegen die Menschheit erleiden. Der Menschenhandel beraubt die Menschen nicht nur ihrer Menschenrechte und ihrer grundlegenden Freiheitsrechte, indem er sie physischem und emotionalem Missbrauch unterwirft und sie mitsamt ihren Familien bedroht. Er schädigt auch die Gesundheit der Gesellschaft insgesamt. Er

schwächt Gemeinschaften, spaltet Nationen, verstärkt die weltweiten Gesundheitsrisiken, fördert die Netzwerke des organisierten Verbrechens, verschlimmert die Armutssituation und verhindert eine ganzheitliche menschliche Entwicklung. Unterhalb der Oberfläche des Menschenhandels, der eine Geißel der Menschheit darstellt, findet man ein Wurzelgeflecht von Ursachen, die den Nährboden für menschliche Verzweiflung, insbesondere bei Migranten, bereiten. Einige davon betreffen soziale, wirtschaftliche und strukturelle Fragen wie hohe Arbeitslosenraten, Armut, Verbrechen, schwache Rechtssysteme, Krieg, wenig entwickelte soziale Netzwerke, politische Instabilität, Konflikte und Korruption. Sie alle sind Ausdruck persönlicher, sozialer und struktureller Sünde, die unsere gegenseitige Verbundenheit zerstört. Das Zweite Vatikanische Konzil stellte fest, dass die Störungen des Gleichgewichts der Gesellschaft in den Störungen des Gleichgewichts des menschlichen Herzens ihren Ursprung haben, aus dem zerstörerische Entscheidungen entspringen, welche Beziehungen auflösen.⁹ Wenn wir innerhalb einer globalen Wirtschaft leben, in der Menschen benutzt, missbraucht und als verfügbare Waren behandelt werden, zahlt jeder einen Preis dafür: diejenigen, die versklavt werden, diejenigen, die diese Versklavung ermöglichen, und diejenigen, die andere nur für ihre eigenen Bedürfnisse und Vorteile benutzen. Papst Johannes Paul II. brachte es folgendermaßen auf den Punkt:

*„Der Handel mit menschlichen Personen ist ein erschütternder Verstoß gegen die Würde des Menschen und eine schwere Verletzung der fundamentalen Menschenrechte. Bereits das Zweite Vatikanische Konzil hatte ‚Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen, sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird‘, als ‚Schande‘ bezeichnet, ‚die die menschliche Gesellschaft zersetzt, jene entwürdigt, die das Unrecht tun, und in höchstem Maße ein Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers ist‘ (vgl. *Gaudium et spes*, 27). Solche Situationen sind eine Beleidigung jener Grundwerte, die alle Kulturen und Völker miteinander teilen, Werte, die im Wesen der menschlichen Person selbst verwurzelt sind.“¹⁰*

Während der Fußballweltmeisterschaft hat eine Gruppe eine Kampagne mit dem Slogan „Rote Karte für den Menschenhandel“ initiiert.¹¹ Für viele Regierungen bedeutet dies eine Politik, die sich an den drei Stichworten Verfolgung, Schutz und Vorbeugung (und in zunehmendem Maße auch Partnerschaft) orientiert. Doch bis heute hat die Strafverfolgung nur in relativ geringem Maße stattgefunden. Auf achthundert Betroffene kommt ein verurteilter Menschenhändler, was wenig dazu beiträgt, Netzwerke organisierten Verbrechens abzuschrecken, die auf globalen Märkten geringe Risiken und hohe Profite sehen.¹² Einige Länder wie zum Beispiel Schweden haben bezahlten Sex kriminalisiert und dadurch die Zahl der Prostituierten und der Organisationen, die von der Prostitution profitieren, reduziert, doch vielerorts werden Frauen dreifach entmenschlicht: nicht nur durch Marginalisierung und ihren Opferstatus, sondern auch durch Kriminalisie-

rung. Immigranten ohne Rechtsstatus, die Opfer des Menschenhandels werden, gehören zu den Verletzlichsten, insbesondere dann, wenn die Politik ihren rechtlichen Status höher bewertet als ihre grundlegenden Menschenrechte.

Wenn sich die offizielle Politik des Menschenhandels annimmt, kann sie ihn nicht nur als ein Problem der illegalen Einwanderung oder einfach als eine Frage strengerer Gesetze behandeln. Eine globale Ethik muss im Gegensatz dazu einen opferzentrierten Ansatz wählen, dessen oberste Prioritäten Befreiung, Rehabilitation und Reintegration lauten müssen.¹³ Das Zentrum dieser globalen Ethik muss es sein, sich der Wunden anzunehmen, die dem Innersten dieser Opfer zugefügt wurden, und sich ihren Kampf zu eigen zu machen, ihr Leben neu aufzubauen, um entdecken zu können, was es heißt, frei als ein Mensch zu leben, der nach Gottes Bild und Ebenbild geschaffen wurde.

¹ E. Benjamin Skinner, *South Africa's New Slave Trade and the Campaign to Stop it*, in: Time Magazine, 18. Januar 2010. Im Internet unter: www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1952335,00.html#ixzz16s1V5Cln.

² Kevin Bales u.a., *Modern Slavery: The Sacred World of 27 Million People*, Oxford 2009, 28-29.

³ US Department of State, *Trafficking in Persons Report 2005*, Washington D.C. 2005, 6; Internet: www.state.gov/documents/organization/47255.pdf

⁴ US Department of State, *The Facts about Child Sex Tourism*, Washington D.C. 2005; Internet: www.uspolicy.be/Article.asp?ID=28F639D3-E0EA-41F2-9353-1241E6742F51.

⁵ International Labour Organization, *A Global Alliance against Forced Labour*, Genf 2005, 55; Internet: www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@declaration/documents/publication/wcms_081882.pdf.

⁶ Der Text dieses Gesetzes ist im Internet zugänglich: www.state.gov/documents/organization/10492.pdf; das Protokoll der Vereinten Nationen: www.unodc.org/documents/treaties/UNTOC/Publications/TOC%20Convention/TOCebook-e.pdf; hier 42-51.

⁷ Mehr dazu findet sich bei *Free Generation International* im Internet: www.freegenerationintl.org/learn-about-the-issue.

⁸ US State Department, *Trafficking in Persons Report 2009*, Washington D.C. 2009, 47. Die Fallbeispiele in diesem Beitrag sind den Menschenhandelsberichten der Jahre 2009 und 2010 entnommen.

⁹ *Gaudium et spes*, 10.

¹⁰ Brief von Papst Johannes Paul II. an Erzbischof Jean-Louis Tauran anlässlich der internationalen Konferenz „Sklaverei im 21. Jahrhundert. Die Menschenrechtsaspekte des Menschenhandels“. Veröffentlicht als: Wirksame Mechanismen zur Verhinderung von Menschenhandel und zur Wiedereingliederung der Opfer entwickeln, in: *Osservatore Romano* 22 (31. Mai 2002), 10; Internet: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2002/documents/hf_jp_ii_let_20020515_tauran_ge.html.

¹¹ Mehr zu dieser Kampagne findet sich im Internet: www.freegenerationintl.org/follow.

¹² US State Department, *Trafficking in Persons Report 2007*, Washington D.C. 2007, 36.

¹³ US State Department, *Trafficking in Persons Report 2009*, aaO., 6.

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

Wer ist noch mit im Boot – oder im Lastwagen?

Gemischte Ströme: Menschenhandel und Zwangsmigration

Maryanne Loughry

„Gemischte Ströme oder ‚gemischte Migrationsbewegungen‘ entstehen dann, wenn Flüchtlinge in Migrationsbewegungen hineingeraten. Sie nutzen dieselben Wege und Transportmittel. Sie nehmen die Dienste derselben Schleuser in Anspruch und erwerben gefälschte Dokumente von denselben Anbietern. Sie ziehen auf denselben Routen durch dieselben Transitländer und hoffen oft, dieselben Zielländer zu erreichen. In vielen Fällen gesellen sich diesen Flüchtlingen andere Migranten mit besonderen Schutz- und Hilfsbedürfnissen und besonderen Rechten zu; dazu gehören Opfer von Menschenhandel ebenso wie unbegleitete Minderjährige und Kinder, die von ihren Familien getrennt worden sind. Es herrscht ein breiter Konsens darüber, dass diese Bewegungen in den kommenden Jahren wahrscheinlich zunehmen werden.“

(Internationale Organisation für Migration [IOM], 2010¹)

Nie zuvor hat es so viele internationale Migranten gegeben, und nie zuvor waren die Migrationsmuster so komplex und ineinander verwoben wie heute. Menschen unterwegs – seien sie nun Opfer von Menschenhandel, Asylsuchende, Stadtflüchtlinge, Überlebensmigranten oder solche, die ihr Zuhause durch Katastrophen verloren haben – überschwemmen die bestehenden Schutz- und Hilfsstrukturen. Man kann sich nicht mehr ausschließlich auf bestimmte Migrantengruppen konzentrieren, weil man dann Gefahr läuft, die tieferen Ursachen und Folgen der heutigen Migrationsbewegungen zu verkennen. Die Lehren der katholischen Kirche zur Migrantenseelsorge verfolgen, was die in den Sog der menschlichen Mobilität Geratenen betrifft, einen erfrischend inklusiven Ansatz und geben Aufschluss darüber, wie man auf die Bedürfnisse neuer Kategorien von unfreiwilligen Migranten reagieren kann, die, bedingt durch die Herausforderungen unserer Zeit, gerade im Entstehen begriffen sind.

Migration heute

In den letzten beiden Jahrzehnten ist die Zahl der internationalen Migranten rapide angestiegen und belief sich im Jahr 2010 Schätzungen zufolge auf 214 Millionen.² Wenn dieser Trend sich unvermindert fortsetzt, rechnet man für das

Jahr 2050 mit 405 Millionen Migranten weltweit.³ Bezeichnenderweise ist trotz dieser rasanten Entwicklung das Verhältnis zwischen denen, die fortgehen, und denen, die bleiben, konstant geblieben. Statistische Erhebungen sind schwierig, doch man geht davon aus, dass 10 bis 15 Prozent dieser Migranten irregulär sind. Als irreguläre Migranten definiert man Menschen, die illegal in ein Transit- oder Aufnahmeland eingereist oder deren Visa abgelaufen sind und die sich infolgedessen ohne rechtlichen Status dort aufhalten. Diese 20 bis 25 Millionen Menschen werden auch als nichtdokumentierte oder nichtautorisierte Migranten bezeichnet. Obwohl sie einen verhältnismäßig kleinen Anteil aller Migranten weltweit ausmachen, sind sie oft Auslöser für eine negative mediale Berichterstattung und öffentliche Wahrnehmung. Zu diesen Migranten gehören auch Opfer von Menschenhandel. 2007 schätzte das US-Außenministerium in seinem Menschenhandelsbericht, dass jährlich 800.000 Personen von Menschenhändlern über internationale Grenzen geschleust werden.⁴ Diese eingeschleusten Personen stoßen dann zu den geschätzten 12,3 Millionen Erwachsenen und Kindern hinzu, die weltweit in Verhältnissen von Zwangsarbeit, Schuldnechtschaft oder Zwangsprostitution leben.⁵

Die Grenze zwischen regulärer und irregulärer Migration ist schmal, zumal die heutigen Migrationsmuster komplexer und verwobener sind als je zuvor. Viele irreguläre Migranten haben ihre Reise legal begonnen und sind erst später - durch den Verlust des Arbeitsplatzes oder den Ablauf des Visums - in die Illegalität geraten. Andere haben in gutem Glauben vermeintlich gültige Papiere erworben und sind von Menschenhändlern betrogen worden. Wieder andere werden durch Armut, Verfolgung oder Naturkatastrophen aus ihrer Heimat oder ihrem Land vertrieben. Klar ist jedenfalls, dass die Opfer der Menschenhändler auch innerhalb der Migrationsströme zu finden sind, denn Migranten - ob sie nun regulär oder irregulär, „gezwungen“ oder „freiwillig“ oder irgendetwas dazwischen sind - benutzen dieselben Transportmittel, treffen sich an denselben Grenzübergängen und bitten bei der Einreise oft auch dieselben Ansprechpartner um Hilfe. Zu all diesen „Menschen unterwegs“ gehören auch Flüchtlinge, Asylsuchende, Opfer von Menschenhandel und Binnenvertriebene. Sie benötigen infolge der mangelnden Unterstützung seitens der Aufenthaltsländer besonderen Schutz. 2007 sprach António Guterres, Hoher Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen, von der Notwendigkeit, in einem Jahrhundert mit signifikant höheren Migrantenzahlen neue und innovative Wege für den Umgang mit diesem Phänomen zu finden: „Das 21. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Menschen unterwegs. Manche machen sich auf den Weg, weil sie sich ein besseres Leben oder eine bessere Zukunft für ihre Kinder wünschen. Doch viele machen sich auf den Weg, weil sie zur Flucht gezwungen werden. Sie haben keine Alternativen.“⁶ Verschiedene internationale und Nichtregierungsorganisationen widmen sich in besonderer Weise den Bedürfnissen dieser verschiedenen Migrantengruppen. Einige dieser Organisationen wie das UN-Flüchtlingshochkommissariat sind aufgrund ihrer Anerkennung im internationalen Recht, ihrer Geschichte und ihres politischen Status sowie aufgrund ihrer finanziellen Mittel effektiver als andere.

Doch sie alle ringen in der gegenwärtigen Phase unerwartet intensiver Migrationsbewegungen um eine adäquate Darstellung und Lösung der Probleme ihrer jeweiligen Klientel. Eine der verletzlichsten Gruppen innerhalb dieser Bewegungsströme sind diejenigen, die Opfer von Menschenhändlern geworden sind. Sie werden von der internationalen Gemeinschaft erst seit relativ kurzer Zeit als relevante Gruppe wahrgenommen und befinden sich auch nicht im Blickfeld der verschiedenen internationalen Organisationen, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, die Bedürfnisse der Zwangsmigranten zu schützen oder bestenfalls zu kontrollieren. Erst seit einigen Jahren nehmen sich internationale Organisationen der Menschenhandelsopfer an.⁷ Um besser zu verstehen, welche Kräfte auf sie einwirken, müssen wir einen Blick auf das größere Ganze von Migration und Zwangsmigration werfen.

Zwangsmigration

Warum müssen wir das weitere Feld von Migration und Zwangsmigration verstehen, wenn wir nach den Opfern des Menschenhandels fragen? Zunächst einmal ist es die Instabilität der Bewegung selbst, die fehlende Unterstützung seitens der Familien und Gemeinschaften im traditionellen Sinn, die dazu beiträgt, dass alle, die in den Sog der menschlichen Mobilität geraten, besonders leicht zu Opfern von Menschenhändlern werden. Dieses Risiko nimmt exponentiell zu, wenn die Betroffenen zur Migration gezwungen oder vertrieben worden sind, weil sie in solchen Fällen auf irreguläre oder unkontrollierte Mittel und Wege der Migration zurückgreifen.

Die familiären und gemeinschaftlichen Netzwerke, die den Menschen als potentieller Schutz dienen, sind bei jeder Migration entweder gar nicht oder nur in abgeschwächter Form vorhanden. Es liegt in der Natur der Sache, dass Migranten leichter zu Opfern von Menschenhändlern werden als Menschen, die zu Hause bleiben. Zwar sind sowohl reguläre als auch irreguläre Migranten von der Unterstützung der genannten Schlüsselnetzwerke abgeschnitten, doch irreguläre Migranten sind eben gerade aufgrund der Irregularität ihrer Situation besonders gefährdet. Es lässt sich schwerlich präzise feststellen, wer die irregulären Migranten unserer heutigen Zeit sind, wo sie leben und wie groß ihre Zahl ist. Die Furcht davor, aufgegriffen und womöglich inhaftiert oder abgeschoben zu werden, schürt Geheimhaltung auf

Dr. Maryanne Loughry RSM gehört dem Orden der Schwestern der Barmherzigkeit an und arbeitet seit 1986 für die Flüchtlingshilfe der Jesuiten (Jesuit Refugee Service – JRS) in Australien. Derzeit ist sie dort im Direktorium. Für den JRS arbeitete sie auch in indochinesischen Flüchtlingslagern auf den Philippinen und in vietnamesischen Auffanglagern in Hongkong als Psychologin und Ausbilderin. Wissenschaftlich arbeitet sie als Forschungsprofessorin am Boston College, USA, und an der Universität Oxford, wo sie auch Pedro-Arrupe-Tutorin am Zentrum für Flüchtlingsforschung war (1997–2004). Sie wirkt in zahlreichen internationalen Gremien mit und ist Mitglied im Rat der australischen Regierung für Immigrationsfragen (CISSR). Anschrift: Jesuit Refugee Service Australia, P.O. Box 522, Kings Cross, 1340 NSW, Australien. E-Mail: loughry@bc.edu.

der einen und Missbrauch auf der anderen Seite. Irreguläre Migranten erstatten nur in Ausnahmefällen Anzeige, wenn ihre Rechte verletzt werden, wenn ihnen ihr gerechter Lohn vorenthalten oder ihre Bewegungsfreiheit eingeschränkt wird und wenn man sie physisch und sexuell missbraucht, weil sie eine Ergreifung und Inhaftierung durch die Behörden, weiteren Missbrauch durch ihre Arbeitgeber und Vergeltungsmaßnahmen in ihren Herkunfts ländern fürchten. Und das gilt in ganz besonderem Maße für die Opfer von Menschenhandel. Viele irreguläre Migranten sind ursprünglich legal eingereist, jedoch nach Verfall ihrer Aufenthalts genehmigung weiter im Land geblieben; sie wissen, dass sie ohne die nötigen Dokumente Gefahr laufen, ausbeutet zu werden, ohne ihre Ansprüche rechtlich geltend machen zu können.

„2010 wurden in der ersten Jahreshälfte 45.000 irreguläre Migranten registriert, die auf dem Landweg nach Griechenland kamen. Für irreguläre Migranten, die auf dem Landweg kommen, ist Griechenland mittlerweile das wichtigste Tor in die EU [...] Griechenland ist nicht in der Lage, eine so hohe Zahl an Neuankömmlingen zu bewältigen, zumal weitere 46.000 Menschen auf die Abwicklung ihres Asylverfahrens warten.“ (DRIVE-Newsletter, September/Oktober 2010)⁸

Die rasche Zunahme der internationalen Migrationsbewegungen hat auch die Zahl der irregulären Migranten steigen lassen, und diese Form der Migration ist zudem noch komplexer geworden, weil es sehr schwierig ist, die jeweiligen Bedürfnisse und Rechte der verschiedenen Personentypen, die in diese irregulären Ströme hineingeraten sind, zu unterscheiden. Nehmen Sie zum Beispiel einen unbegleiteten Minderjährigen in einem Transitland. Für ein solches Kind kommen gleich mehrere Kategorien in Frage: die Kategorie „Straßenkind“, die Kategorie „Asylsuchender“ oder auch die Kategorie „potentielles Opfer von Menschenhandel und sexueller Ausbeutung“. Für jede dieser Kategorien gibt es unterschiedliche normative, politische und gesetzliche Vorgaben, für jede ist eine andere Nichtregierungsorganisation (NGO) zuständig, und für jede lassen sich andere Ansprüche und Rechte geltend machen. Und doch ist es ein und dasselbe Kind. Zudem findet zwischen diesen „Einheiten“ häufig kein Dialog statt, und man hat kein wirkliches Gespür dafür, wie die oft miteinander konkurrierenden Bemühungen ineinander greifen und so die Rechte des Kindes stärken könnten.

Die Mehrheit der irregulären Migranten hat sich wegen des zunehmenden globalen Nord-Süd-Gefälles auf den Weg gemacht. Diese Menschen nehmen das Risiko auf sich, illegal in ein Land einzureisen, weil sie sich dort ein Einkommen erhoffen, das es ihnen ermöglicht, ihre daheimgebliebenen Familienmitglieder mit Geldüberweisungen angemessen zu unterstützen. Einige sind mit Visa eingereist, die inzwischen verfallen sind: Sie bleiben dennoch im Land, weil sie hoffen, nach Ablauf ihrer derzeitigen Verträge eine Anschlussbeschäftigung zu finden.

Reaktionen auf Zwangsmigration

Maryanne
Loughry

Spitzenverbände für Flüchtlinge und Migranten wie das Flüchtlingshochkommissariat der Vereinten Nationen (UNHCR) und die Internationale Organisation für Migration (IOM) tun sich schwer damit zu definieren, wer in der derzeitigen Situation „unterwegs“ ist und wer unter ihre Zuständigkeit fällt. Gleichzeitig ist es den Ländern nicht gelungen, die Lage an ihren Grenzen zu kontrollieren, und sie haben angesichts der wachsenden Migrationsströme zunehmend auf gesetzgeberische Mittel zurückgegriffen, um ihre Migrationspolitik zu verschärfen, die Migration zu regulieren und Fluktuationserscheinungen auf dem Arbeitsmarkt zu unterbinden.⁹ Viele Länder haben sich zudem mit anderen, gleichgesinnten Ländern zusammengeschlossen und restriktive regionale Richtlinien und Vorgehensweisen entwickelt, um ungewollte Ankömmlinge fernzuhalten.¹⁰ Das wiederum hat dazu geführt, dass viele Migranten sich an Schlepper und Menschenhändler wenden, um dennoch an ihr Ziel zu gelangen.

Innerhalb der großen Kategorie irregulärer Migranten gibt es solche, die nach allgemeiner Auffassung kaum eine andere Wahl haben, als sich auf den Weg zu machen. Diese sind unter dem Namen Zwangsmigranten bekannt, einem Begriff, der sowohl Flüchtlinge und Binnenvertriebene als auch diejenigen Personen bezeichnet, die durch Natur- und Umweltkatastrophen, chemische oder nukleare Katastrophen, Hunger oder Entwicklungsprojekte vertrieben worden sind. In letzter Zeit wird diese Definition auch auf Migranten ausgeweitet, die aus einer wirtschaftlichen Notlage fliehen. Es leuchtet unmittelbar ein, dass die heutige Zwangsmigration Muster menschlicher Mobilität umfasst, die wandelbarer und komplexer sind als je zuvor.

Früher hätte man diese Menschen, die ihre Heimat gezwungenermaßen verlassen und auf der Suche nach Sicherheit über eine Grenze in ein anderes Land einreisen, als Flüchtlinge bezeichnet und ihnen eine wohlgrundete Angst vor Verfolgung aufgrund ihrer ethnischen, religiösen, nationalen, sozialen oder politischen Zugehörigkeit attestiert.¹¹ Wer einmal als Flüchtling identifiziert war, dem wurde internationaler Schutz zugestanden, und er hatte ein Recht auf internationale Hilfe, das heißt, Flüchtlinge, die noch auf eine dauerhafte Lösung ihrer Notlage warteten, wurden häufig in Flüchtlingslagern untergebracht. Nach dem Zweiten Weltkrieg und anderen Konflikten, die eine große Zahl von Flüchtlingen hervorgebracht hatten, erhielten Flüchtlinge im Allgemeinen die Möglichkeit, sich in einem dritten Land neu anzusiedeln. Heute gibt es drei dauerhafte Lösungen für Flüchtlinge: Neuansiedlung, lokale Integration und Repatriierung. Bestrebungen, Flüchtlinge in Drittländern anzusiedeln, haben in letzter Zeit abgenommen. 2010 schätzte das UN-Flüchtlingshochkommissariat die Zahl der neu anzusiedelnden Personen auf weltweit 800.000, während die für eine Neuansiedlung in Frage kommenden Länder dem UNHCR nur 80.000 Plätze zur Verfügung stellten.¹² 2011 leben nicht nur Hunderttausende von Flüchtlingen in provisorischen Unterkünften ohne angemessenen internationalen Schutz und ohne dauerhafte Lösung, sondern es entstehen darüber hinaus Millionen neuer Kategorien von

Zwangsmigranten. Die neuen Kategorien von Zwangsmigranten fallen durch das Raster der 1951 in der Flüchtlingskonvention formulierten Definition eines Flüchtlings und müssen daher auch auf die ohnehin schon unzureichende Unterstützung und Protektion verzichten, die die Anerkennung eines solchen Status ihnen immerhin bieten könnte. Diese Gruppen werden ebenso wie die, die auf dauerhafte Lösungen warten, leicht zu Opfern ausbeuterischer Menschenhändler.

Neue Kategorien von Zwangsmigranten

Einem Bericht des UNHCR zufolge, das sich in erster Linie mit den Belangen von Flüchtlingen, Asylsuchenden und Staatenlosen befasst, belief sich die Zahl der Heimatlosen im Jahr 2009 auf über 43,4 Millionen Menschen. Diese Zahl umfasste 15,2 Millionen Flüchtlinge (darunter 4,7 Millionen Palästinenser), 1 Million Asylsuchende und 27,1 Millionen Binnenvertriebene.¹³ Nicht in den Zahlen des UNHCR enthalten sind die geschätzten 20 Millionen Menschen, die 2008 durch plötzliche und verheerende Unwetter ihre Heimat verloren haben.¹⁴ Man muss nur an die Überschwemmungen 2010 in Pakistan denken, um sich die Dimensionen solcher Ereignisse und der aus ihnen resultierenden Entwurzelung zu vergegenwärtigen. Der 2007 vom Weltklimarat (IPCC) herausgegebene vierte Klimabericht über Auswirkungen, Anpassung und Anfälligkeit im Hinblick auf den klimatischen Wandel ist zu dem Schluss gekommen, dass extreme Wetterereignisse in den nächsten zwanzig Jahren infolge des Klimawandels mit achtzigprozentiger Wahrscheinlichkeit an Schwere und Häufigkeit zunehmen werden.¹⁵ Ferner sagte der Bericht voraus, dass eine solche Zunahme auch ein Ansteigen der ökonomischen und sozialen Kosten zur Folge haben wird. Klimatisch bedingte Entwurzelung ist erst vor kurzem in die internationale Agenda aufgenommen worden. Klimamigranten betrachten sich selbst nicht als Flüchtlinge¹⁶ und werden auch nicht von der 1951 formulierten Definition erfasst, doch man schätzt, dass die Zahl der Menschen, die infolge des Klimawandels ihre Heimat verloren haben, im Jahr 2050 irgendwo zwischen 22 Millionen und 1 Milliarde liegen wird; die am häufigsten genannte Schätzung geht von zweihundert Millionen aus.¹⁷ Und auch die Migranten, die aus ökonomischen Notsituationen fliehen, sind zahlreich, kaum quantifizierbar und in der bestehenden Gesetzgebung zur Zwangsmigration nicht existent. Im Zusammenhang mit ihrer Forschungsarbeit über den Exodus der Simbabwer, die die politische und wirtschaftliche Not in Scharen in die Nachbarländer treibt, haben Betts und Kaytaz kürzlich darauf hingewiesen, dass hier eine neue Kategorie von Zwangsmigranten entsteht, und für diese Kategorie die Bezeichnung „survival migrants“ – Überlebensmigranten – vorgeschlagen.¹⁸ Vor dem Hintergrund der Bedürfnisse dieser und vieler Millionen anderer Migranten müsse, so Betts und Kaytaz, der Begriff des Flüchtlings neu definiert werden, um der gegenwärtigen Realität derer gerecht zu werden, die ihr Zuhause und ihr Land gezwungenermaßen verlassen haben und heute nur

einen sehr begrenzten rechtlichen Schutz genießen, weil sie die Kriterien der Flüchtlingsdefinition von 1951 nicht erfüllen.

Alle Migranten haben Rechte, die in zwei Gruppen von Menschenrechtsabkommen festgeschrieben sind: ICCPR, ICESCR, CAT, ICERD, CEDAW, CRC, CRPD und ICRMW.¹⁹ Sie haben außerdem Ansprüche im Rahmen des internationalen Arbeitsrechts: Einige Konventionen der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) befassen sich mit dem Schutz der Wanderarbeitnehmer, nämlich die Nummern 97 und 143 sowie die Protokolle gegen Menschenhandel und Migrantschmuggel der UN-Konvention gegen grenzüberschreitendes organisiertes Verbrechen.

Manche vertreten die Auffassung, dass die Migranten aufgrund der bestehenden Gesetze besser geschützt werden könnten. Es steht jedoch außer Frage, dass die derzeitigen Rahmenbestimmungen zum Schutz von Zwangsmigranten erweitert werden müssen, damit auch diejenigen Kategorien von Zwangsmigranten berücksichtigt werden können, die sich erst nach der 1951 im Nachkriegseuropa formulierten Flüchtlingskonvention herausgebildet haben. Diese Konvention wird den Bedürfnissen vieler Bevölkerungen nicht mehr gerecht, die gezwungenermaßen auf Wanderschaft sind und Schutz und Hilfe brauchen.

Die katholische Kirche und die Migration

Die katholische Kirche und ihre Partnerorganisationen befassen sich schon seit geraumer Zeit mit der Not der Migranten und Flüchtlinge. 1951, also zur selben Zeit, als das Flüchtlingshochkommissariat der Vereinten Nationen (UNHCR) gegründet wurde, um auf die gewaltige Zahl von Flüchtlingen nach dem Zweiten Weltkrieg zu reagieren, gründeten amerikanische, italienische und deutsche Laien und Kleriker sowie das Vatikanische Staatssekretariat (Sektion für die Beziehungen mit den Staaten), Monsignore Montini (der spätere Papst Paul VI.) und der deutsche Kardinal Joseph Frings eine internationale Kommission katholischer Bischofskonferenzen für die Arbeit mit Migranten und Flüchtlingen, die als Internationale Katholische Migrationskommission (ICMC) bekannt wurde.²⁰ Wie das UNHCR befasste sich auch die ICMC mit den Bedürfnissen von Flüchtlingen und Migranten. Im Unterschied zu den Definitionen der internationalen Gesetze hat die katholische Kirche den Begriff des Flüchtlings und des Migranten schon immer erfrischend weit gefasst. Am 19. März 1970 gründete Papst Paul VI. mit dem Motu Proprio *Apostolicae Caritatis* den Päpstlichen Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs. Dieser Rat hatte die Aufgabe, pastorale Konzepte für die „Menschen unterwegs“ zu entwerfen und umzusetzen. Zu diesen Menschen gehörten: Migranten, Exilanten, Flüchtlinge, Heimatlose, Fischer und Seeleute, Flugreisende, Fernfahrer, Nomaden, Zirkusleute, Schausteller, Pilger und Touristen sowie andere Kategorien von Personen, „die aus verschiedenen Gründen von dem Phänomen der menschlichen Mobilität betroffen sind“.²¹ Trotz dieses sehr breiten Bezugsrahmens muss jedoch darauf hingewiesen werden,

dass die katholische Kirche die Opfer des Menschenhandels 1970 noch nicht als relevante Gruppe wahrgenommen hat.

In dem 1992 veröffentlichten Dokument *Flüchtlinge: eine Herausforderung zur Solidarität*²² gingen der Päpstliche Rat *Cor Unum* und der Päpstliche Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs einen Schritt weiter und verwendeten den Begriff „De-facto-Flüchtlings“ nicht nur für alle diejenigen, „die wegen ihrer Rasse, Religion oder ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen oder politischen Gruppe verfolgt werden“, sondern darüber hinaus auch für „die Opfer von bewaffneten Auseinandersetzungen, falscher Wirtschaftspolitik oder Naturkatastrophen“ sowie „aus humanitären Erwägungen“ auch für die Binnenvertriebenen, das heißt Angehörige der Zivilbevölkerung, die „gewaltsam aus ihrer Heimat vertrieben“ werden, „ohne dabei Staatsgrenzen zu überqueren“, und unter „der gleichen Art von Gewaltanwendung“ zu leiden haben wie die Flüchtlinge. Zweifellos finden sich unter all diesen De-facto-Flüchtlingen auch zahlreiche Menschenhandelsopfer; explizit erwähnt sind sie aber nicht. Eine kürzlich erschienene Sammlung von kirchlichen Dokumenten zur Migrantenseelsorge, die sowohl die Lehre der Weltkirche als auch die der Kirche in den Vereinigten Staaten, Australien und Asien widerspiegelt, enthält in ihrem Stichwortverzeichnis keinerlei Verweis auf die Opfer des Menschenhandels.²³

Wie viele andere Organisationen hat auch die Kirche die Menschenhandelsopfer erst kürzlich als eine eigene Gruppe innerhalb der Menschen unterwegs wahrgenommen. Ihr Schicksal ist in den letzten zehn Jahren vor allem dank religiöser Gemeinschaften in den Vereinigten Staaten, im Vereinigten Königreich und in Australien stärker in den Blickpunkt gerückt, die ihre Aufmerksamkeit und ihre Mittel für die Rechte und Bedürfnisse tatsächlicher oder potentieller Opfer von Menschenhandel eingesetzt haben. Diese Bemühungen sind wesentlich, schenken Leben und entsprechen einer frohbotschaftlichen Antwort auf die Nöte der Armen und Entwurzelten unserer Zeit. Aus dieser pastoralen Sorge der katholischen Kirche um alle Migranten ist ein Korpus des Wissens und der kirchlichen Lehre zum Thema der Migration entstanden, das auch Informationen darüber enthält, wie die Bedürfnisse der Menschenhandelsopfer am besten verstanden und thematisiert werden können. Gleichzeitig kann die katholische Kirche, wenn sie die Komplexität des Phänomens Migration in gebührender Weise berücksichtigt, durch ihre Anteilnahme am Schicksal der Menschenhandelsopfer auch besser auf die entstehenden Kategorien von Migranten mit ihren neuen Herausforderungen und Bedürfnissen reagieren.

Praktisch gesehen hindert die Furcht vor Entdeckung, Verhaftung und Abschiebung die Zwangsmigranten häufig daran, Dienstleistungen in Anspruch zu nehmen, die ihnen eigentlich zustehen. In vielen Ländern sind die irregulären Migranten in ihren elementaren Bedürfnissen von den Hilfsdiensten der Kirchen und Nichtregierungsorganisationen abhängig. Diese Hilfsdienste können einen wichtigen Beitrag dazu leisten, irreguläre Migranten mit ihrer besonderen Bedürfnislage zu identifizieren, ganz gleich, ob es sich nun um die Opfer von Menschen-

händlern, um Asylsuchende mit Anspruch auf Flüchtlingsstatus²⁴ oder um andere Betroffene handelt.

Die Herausforderung im Umgang mit den Menschen unterwegs besteht heute darin, die vielfältige Schutzbedürftigkeit von Migranten zu kennen und zu berücksichtigen. Zu wissen, wer sonst noch mit im Boot oder im Lastwagen sitzt, heißt, offen und informiert zu sein: nicht nur im Hinblick auf die Menschenhandelsopfer, sondern auch im Hinblick auf die, die sich vielleicht in ihrer Gesellschaft befinden, und auf die, die womöglich in Zukunft in die Hände von Schleppern und Menschenschmugglern geraten könnten.

¹ Internationale Organisation für Migration (IOM), *Weltmigrationsbericht 2010. The Future of Migration: Building Capacities for Change*, Genf (IOM) 2010.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Internet: www.dreamcenter.org/new/images/outreach/RescueProject/stats.pdf (abgerufen am 27. Januar 2011).

⁵ US-Außenministerium, Menschenhandelsbericht 2010, Internet: www.state.gov/documents/organization/142980.pdf (abgerufen am 27. Januar 2011).

⁶ António Guterres, Hoher Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen, bei einer Pressekonferenz im Anschluss an das Jahrestreffen des UNHCR-Exekutivkomitees 2007, Internet: www.unhcr.org/470651c94.html (abgerufen am 1. November 2010).

⁷ Übereinkommen der Vereinten Nationen gegen die grenzüberschreitende organisierte Kriminalität, U.N. GOAR, 55. Sitzung, Anhang 1, U.N. Dok. A/55/383 (200); Protokoll gegen die Schleusung von Migranten auf dem Land-, See- und Luftweg, U.N. GOAR, 55. Sitzung, Anhang 3, U.N. Dok. A/55/383 (2000); Protokoll zur Verhütung, Bekämpfung und Bestrafung des Menschenhandels, insbesondere des Frauen- und Kinderhandels, G.A. Res. 55/25 U.N. GOAR, 55. Sitzung, Anhang 2, U.N. Dok. A/RES/55/25 (2002).

⁸ DRIVE Referral: Dieses Projekt will die Vernetzung und den Kapazitätenaufbau unter NGOs, örtlichen Dienstleistern sowie internationalen und nationalen Einrichtungen in Griechenland, Italien, Malta und Spanien anregen und verbessern; hierzu werden die Interessenvertreter darin geschult, schutzbedürftige und verletzliche Gruppen gleich bei der Ankunft zu identifizieren und die Prozesse und Dienstleistungen dementsprechend abzustimmen (www.icmc.net).

⁹ Vgl. z.B. die jüngste Verschärfung der Migrationspolitik des Vereinigten Königreichs im Hinblick auf qualifizierte Migranten, Internet: www.bbc.co.uk/news/uk-politics-11816979 (abgerufen am 12. Dezember 2010).

¹⁰ Israel hat vor kurzem den Bau einer weiteren Mauer empfohlen, um den Zustrom von asylsuchenden Afrikanern zu stoppen, die von Ägypten aus ins Land kommen könnten. Zuvor hatten diese Asylsuchenden versucht, mit dem Schiff nach Europa zu gelangen, Internet: www.bbc.co.uk/news/mobile/world-middle-east-11809957 (abgerufen am 3. Januar 2011).

¹¹ Artikel 1 des *Abkommens über die Rechtsstellung der Flüchtlinge* (1951) definiert als Flüchtling jede Person, die „aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen will; oder die sich als staatenlose infolge solcher Ereignisse außerhalb des Landes befindet, in welchem sie ihren gewöhnlichen Aufenthalt

hatte, und nicht dorthin zurückkehren kann.“ - Internet: www.unhcr.de/fileadmin/unhcr_data/pdfs/rechtsinformationen/45.pdf, abgerufen am 16. April 2011.

¹² Hoher Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen, *Projected Global Resettlement Needs 2011*, Genf, (UNHCR) 2010, Internet: www.bbc.co.uk/news/uk-politics-11816979 (abgerufen am 3. Januar 2011).

¹³ Hoher Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen, *2009 Global Trends: Refugees, Asylum Seekers, Returnees, Internally Displaced and Stateless Persons*, Genf (UNHCR), Internet: www.unhcr.org/4c11f0be9.html (abgerufen am 1. November 2010).

¹⁴ Nach einer Schätzung der Internationalen Organisation für Migration, Internet: www.iom.int/jahia/Jahia/activities/by-theme/migration-climate-change-environmental-degradation/complex-nexus (abgerufen am 12. Dezember 2010).

¹⁵ Martin L. Parry u.a. (Hg.), *Contribution of Working Group II to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change 2007*, Cambridge 2007.

¹⁶ Jane McAdam/Maryanne Loughry, *We Aren't Refugees. Inside Story*, 2009, Internet: www.inside.org.au/we-arent-refugees/ (abgerufen am 12. Dezember 2010).

¹⁷ Internationale Organisation für Migration, *Migration, Climate Change and Environmental Degradation*, Internet: www.iom.int/jahia/Jahia/activities/by-theme/migration-climate-change-environmental-degradation/complex-nexus (abgerufen am 12. Dezember 2010).

¹⁸ Alexander Betts/Esra Kaytaz, *National and international responses to the Zimbabwean exodus: implications for the refugee protection regime*, Genf 2009, Internet: www.unhcr.org/4a76fc8a9.html (abgerufen am 3. Januar 2011).

¹⁹ ICCPR (Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte, 1966); ICESCR (Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, 1966); CAT (Übereinkommen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe 1984); ICERD (Internationales Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung, 1965); CEDAW (Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau, 1979); CRC (Übereinkommen über die Rechte des Kindes, 1989); CRPD (Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen, 2006); ICRMW (Internationale Konvention zum Schutz der Rechte aller Wanderarbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen, 1990).

²⁰ Internet: www.icmc.net/history (abgerufen am 1. November 2010).

²¹ Weitere Details zum historischen Hintergrund des Päpstlichen Rats der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs finden sich auf der Homepage des Vatikans: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/s_index_profile/rc_pc_migrants_profile_ge.htm (abgerufen am 2. Mai 2011).

²² Päpstlicher Rat Cor Unum und Päpstlicher Rat für die Seelsorge der Migranten und Menschen unterwegs, *Flüchtlinge: eine Herausforderung zur Solidarität* (2. Oktober 1992), Arbeitshilfen 101, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 8f (englische Fassung im Internet: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum/documents/rc_pc_corunum_doc_25061992_refugees_en.html, abgerufen am 12. Dezember 2010).

²³ Fabio Baggio/Maurizio Pettena (Hg.), *Caring for Migrants. A Collection of Church Documents on the Pastoral Care of Migrants*, Strathfield 2009.

²⁴ Internationale Organisation für Migration (IOM), *Weltmigrationsbericht 2010. The Future of Migration: Building Capacities for Change*, Genf 2010.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Migration in der katholischen Soziallehre

Tisha M. Rajendra

Einleitung

Personen, mit denen Menschenhandel betrieben wird, werden aus den verwundbarsten Gruppen einer Gesellschaft rekrutiert: arme Frauen und Kinder, die oft keine für sie erreichbaren Chancen haben. Menschenhandel ist die Ausbeutung von wirtschaftlich und gesellschaftlich marginalisierten Nicht-Bürgern, oder, um mit Hannah Arendt zu sprechen, derer, denen sogar „das Recht, Rechte zu haben“ verweigert wird.¹ Die vom Menschenhandel Betroffenen haben in dem betreffenden Land keine Staatsbürgerrechte und keinen Rechtsstatus; sie können sich also nur an den Staat um Schutz wenden, wenn sie dabei das Risiko der Entdeckung, Verhaftung und Abschiebung in Kauf nehmen. Wenn sie einmal aufgegriffen sind, werden sie als „illegale“ Migranten behandelt und kurzerhand abgeschoben, ohne dass sie Zugang zu Beratung oder anderen Dienstleistungen haben. Die Abschiebung der vom Menschenhandel Betroffenen erhöht nicht nur deren Risiko, physisch und psychisch traumatisiert zu werden; diese Praxis kann sie der Gewalt der Leute wieder ausliefern, die am Anfang Menschenhandel mit ihnen betrieben haben.

Menschenhändler profitieren davon, dass ihre Opfer keine Staatsbürger des Landes sind, in das sie verbracht wurden – und das trotz eines UNHCR-Dokuments, das Opfern von Menschenhandel den Flüchtlingsstatus garantiert.² Staaten behalten sich das Recht vor, vom Menschenhandel Betroffene abzuschieben. Obwohl das „Gesetz zum Schutz von Opfern des Menschenhandels“ der USA aus dem Jahr 2000 als ein Sieg für die Menschenrechte gefeiert wurde, garantiert dieses Gesetz Visa und den Zugang zu sozialen Dienstleistungen nur, wenn sie darin einwilligen, mit der Exekutive zusammenzuarbeiten. Von Opfern sexuellen, psychischen und physischen Missbrauchs zu fordern, mit der Exekutive zu kooperieren, bevor sie Zugang zu sozialen Dienstleistungen bekommen, wäre undenkbar, wenn es sich dabei um einheimische Opfer häuslicher Gewalt handelte. Und dennoch verlangt das oben erwähnte Gesetz exakt das von Menschen, die keine entsprechende Staatsbürgerschaft besitzen.

Während Opfer von Gewalt, wenn sie die Staatsbürgerschaft besitzen, den Schutz von entsprechenden Gesetzen genießen, ist das bei Nicht-Staatsbürgern in der Praxis nicht der Fall. Sie sind von einem undurchschaubaren Geflecht von Maßnahmen der Exekutive, Einwanderungsgesetzen und Verfahren abhängig, die oftmals je nach Laune des einzelnen Polizeibeamten oder der zuständigen

Person in der Einwanderungsbehörde willkürlich zur Anwendung kommen. Wenn die Opfer abgeschoben wurden, wird es schwierig, wenn nicht unmöglich, die Menschenhändler festzunehmen und die Strafverfolgung gegen sie einzuleiten. Der Handel mit Menschen, die nicht über die entsprechende Staatsbürgerschaft verfügen, nutzt die scharfe Trennung zwischen Menschenrechten und Bürgerrechten aus. Indem die Menschenhändler eher Leute ohne Staatsbürgerschaft zu erniedrigenden und schweren Arbeiten zwingen, vermeiden sie vielfach die Aufdeckung und Strafverfolgung.

In diesem Beitrag werde ich zeigen, dass die Dokumente der katholischen Soziallehre, die sich direkt mit Migration und Menschenhandel beschäftigen, nicht weit genug darin gehen, das Recht souveräner Staaten einzuschränken, die vom Menschenhandel Betroffenen abzuschieben. Dennoch bietet die katholische Soziallehre insgesamt eine Auffassung vom souveränen Staat, von der aus diese Praxis kritisiert werden könnte. Dieser Beitrag wird zwei Prinzipien der katholischen Soziallehre im Hinblick auf die Migration prüfen: das weltbürgerliche Prinzip, das die Würde einer jeden Person unabhängig der Besonderheiten der Staatsbürgerschaft oder des Rechtsstatus behauptet, und das politische Prinzip, das die Rolle des Staates im Hinblick auf die Menschenrechte und das Gemeinwohl beschreibt. Ich vertrete die Meinung: Obwohl die katholische Soziallehre zur Frage der Migration im Allgemeinen und zur Frage des Menschenhandels im Besonderen dieses Spannungsverhältnis unaufgelöst stehen lässt, enthält sie Ressourcen, mit deren Hilfe man den Gegensatz von universalen Menschenrechten und Bürgerrechten angehen könnte.

Migration in der katholischen Soziallehre

Die erste substanzielle theologische Behandlung des Themas Migration stellt die Apostolische Konstitution *Exsul Familia Nazarethana* von Pius XII. (1952) dar. Sie ging aus den pastoralen Problemen einer Kirche hervor, die sich um die Flüchtlinge und Vertriebenen nach dem Zweiten Weltkrieg kümmern musste. Dann taucht Migration in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und in den Enzykliken nach dem Konzil als ein „Zeichen der Zeit“ auf. Seit 1978 haben die Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. jährlich anlässlich des Welttages der Migranten und Flüchtlinge eine Botschaft veröffentlicht. Auch mehrere Bischofskonferenzen haben zum Thema Migranten in einem jeweils besonderen Kontext Stellung genommen. In diesem Beitrag hebe ich besonders die Stellungnahme zur Einwanderung aus dem Jahr 2003 hervor, die gemeinsam von den Bischofskonferenzen der USA und Mexikos veröffentlicht wurde.

Die katholische Soziallehre zur Frage der Migration hält an zwei Prinzipien fest: einem weltbürgerlichen (kosmopolitischen) Prinzip, das auf der Menschenwürde und den Rechten aller beharrt, und einem politischen Prinzip, das darauf verweist, wie diese universalen Menschenrechte mit dem Recht eines souveränen Staates, seine Grenzen zu schützen, in Einklang gebracht werden können. Theo-

retisch bilden diese beiden Prinzipien die Grundlage für die besonderen politischen Empfehlungen der katholischen Soziallehre zur Migration. Doch in der Praxis sind die politischen Empfehlungen ein wenig schwächer als die ethischen Prinzipien.

1. Das weltbürgerliche Prinzip

Das weltbürgerliche (kosmopolitische) Prinzip stellt fest, dass die Christen sich den Migranten gegenüber solidarisch zeigen sollen, unabhängig von deren Staatsbürgerschaft oder rechtlichem Status. Die katholische Soziallehre zu den Migranten hat von Anfang an diese Solidarität eingefordert. Für *Exsul Familia Nazarethana* bildet die Flucht der heiligen Familie nach Ägypten, also die Episode, als Jesus, Maria und Josef selbst zu Flüchtlingen wurden, die Grundlage dieser Solidarität. Christen müssen im Flüchtling das Antlitz Christi erkennen.

Die spätere katholische Soziallehre zur Migration verankerte diese Solidarität in der theologischen Anthropologie der *imago Dei*. Die Bedeutung dieser theologischen Aussage erfuhr verschiedene Interpretationen. Die katholische Soziallehre jedoch hebt zwei Aspekte hervor: 1. Der menschlichen Person ist eine unveräußerliche Würde eigen, die im Schöpfer selbst ihren Ursprung hat. 2. Die menschliche Person ist Abbild der Trinität und somit dazu geschaffen, sozial und in Gemeinschaft mit anderen zu leben.

Die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* von Johannes Paul II.³ bezeichnet Solidarität als die ethische Forderung, welche der Würde und sozialen Natur der Person entspringt. Einfach gesagt: Solidarität ist die Anerkennung unseres gemeinsamen Menschseins. Es wird der Anspruch erhoben, dass wir die „ethischen Forderungen“ unserer Sozialnatur anerkennen, indem wir den anderen mit der Würde behandeln, die menschlichen Personen geschuldet ist. Solidarität ist die angemessene Antwort auf die strukturelle Sünde, die die Einheit der Menschheit zerstört, indem sie die Menschen künstlich in unterschiedliche Gruppen unterteilt, deren mächtigste die anderen übervorteilt. Solidarität überwindet diese künstliche Aufspaltung der Menschen, um die Arbeit für eine „authentische Entwicklung“ in Angriff zu nehmen, innerhalb derer alle gedeihen können.

Johannes Paul II. beschreibt Solidarität als einen Prozess, der sich in zwei Schritten vollzieht: Der erste Schritt besteht darin, dass man sich der Tatsache der wechselseitigen Abhängigkeit bewusst wird. Diese wechselseitige Abhängigkeit hängt nicht von unserem Willen ab: Ob wir wollen oder nicht, wir sind miteinander verbunden. Doch sich dessen bewusst zu werden und die Verantwortung für Netzwerke wechselseitiger Abhängigkeit zu übernehmen ist die sittliche Entscheidung zur

Tisha M. Rajendra ist Professorin für Theologie an der Loyola-Universität in Chicago. In ihrer Forschungsarbeit führt sie politische Theorie und christliche Ethik zusammen, um Fragen zu Menschenrechten und internationaler Gerechtigkeit zu bearbeiten. Zurzeit arbeitet sie an einem Buch über Menschenrechte und transnationale Migration. Anschrift: Department of Theology, Loyola University Chicago, Crown Center, Rm. 300, 1032 W. Sheridan Road, Chicago, IL 60660, USA. E-Mail: trajendra@luc.edu.

Solidarität. Der Mythos des Individualismus verschleiert die wechselseitige Abhängigkeit. Die Sünde stachelt uns dazu an, sie zu ignorieren. Johannes Paul II. schreibt: „Klammert man von diesen Abhängigkeiten die ethischen Forderungen aus, so führt das gerade für die Schwächsten zu *traurigen Konsequenzen*.“ (SRS, 17) Soll die auf Ausbeutung beruhende wechselseitige Abhängigkeit in eine Abhängigkeit voneinander auf der Grundlage der Solidarität verwandelt werden, dann besteht der erste Schritt darin, sich der Beziehungen bewusst zu werden, die uns mit den verletzlichsten Gliedern der Gesellschaft verbinden. Sich der wechselseitigen Abhängigkeit bewusst zu werden erfordert es auch, auf dem Menschsein des Anderen zu beharren. Johannes Paul II. folgert, dass Solidarität die Tugend der Identifikation mit denen ist, mit denen wir uns für gewöhnlich nicht identifizieren würden. Solidarität erfordert es, dass wir uns das Menschsein ins Gedächtnis rufen, das wir mit anderen gemeinsam haben, und anerkennen, dass wir mit ihnen in einem Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit stehen. Solidarität beginnt mit der Anerkennung des gemeinsamen Menschseins und der wechselseitigen Abhängigkeit. Solidarität erfordert also Handeln: „Diese [Solidarität] ist nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil, sie ist die *feste und beständige Entschlossenheit*, sich für das Gemeinwohl einzusetzen, das heißt, für das Wohl aller und eines jeden, weil wir *alle für alle* verantwortlich sind.“ (SRS, 38) Ohne eine entsprechende Verpflichtung wird Solidarität sentimental. Solidarität erfordert also sowohl die Anerkennung als auch das Handeln zum Wohl des Anderen, insbesondere derjenigen Anderen, deren Abhängigkeit für uns verdeckt ist.

Die Armen haben einen besonderen Anspruch auf Solidarität: „Klammert man von diesen Abhängigkeiten die ethischen Forderungen aus, so führt das gerade für die Schwächsten zu *traurigen Konsequenzen*.“ (SRS, 17; s. oben)

Wechselseitige Abhängigkeit, die von einem Ausbeutungsverhältnis geprägt ist, verletzt die Verwundbarsten am meisten. Christen müssen den verborgenen Beziehungen zu den Armen Aufmerksamkeit schenken.

Die weltbürgerliche Sichtweise der katholischen Soziallehre zur Migration hat ihre Grundlage im Solidaritätsprinzip. Unabhängig von ihrer Staatsbürgerschaft, ihrer ethnischen Zugehörigkeit oder ihrer Religion gehören Migranten zur Menschheitsfamilie. Sie stehen mit Staatsbürgern in wechselseitiger Abhängigkeit. Die Kirche ist konsequent kosmopolitisch, wenn sie darauf besteht, dass Migranten unabhängig von ihrem rechtlichen Status Solidarität entgegengebracht werden sollte. Tatsächlich haben diejenigen, die den gesetzlichen Schutz der Staatsbürgerschaft entbehren, den größten Anspruch auf Solidarität, denn ihr Status als Einwanderer macht sie verwundbar.

Solidarität ist die Basis der Überlegungen Johannes Pauls II. zu Migranten ohne Aufenthaltsstatus. Er schreibt: „Für den Christen ist der Migrant nicht einfach ein Individuum, das er nach gesetzlich festgelegten Vorschriften zu respektieren hat, sondern eine Person, deren Anwesenheit ihn herausfordert und deren Bedürfnisse seine Verantwortung verpflichten.“⁴ Johannes Paul II. ruft den Le-

sern das Menschsein der Migranten in Erinnerung, das mehr wiegt als ihr fehlender Aufenthaltsstatus. Die unveräußerliche Würde der Person erfordert im Fall von Migranten ohne Aufenthaltsstatus eine besondere Art der Solidarität. Diese besteht darin, ihre Menschenrechte in vollem Umfang zu schützen, während man daran arbeitet, ihren Aufenthaltsstatus zu legalisieren.

Diese Betonung der Solidarität und der Option für die Armen wiederholt sich in den Überlegungen der Kirche zum Phänomen des Menschenhandels. Wie Migranten ohne Aufenthaltsstatus entbehren auch vom Menschenhandel Betroffene den Schutz durch die Staatsbürgerschaft. Menschenhandel ist ein Affront gegen das Ebenbild Gottes. Er verleugnet die menschliche Würde und ist „in höchstem Maße ein Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers“ (*Gaudium et spes*, 27). Der Menschenhandel ist ein Menschenrechtsproblem, das die Aufmerksamkeit der Kirche und der Welt gleichermaßen verdient, denn vom Menschenhandel Betroffene sind „die schutzlosesten Mitglieder der Menschheitsfamilie, die ‚geringsten‘ unserer Brüder und Schwestern“⁵. Migranten ohne Aufenthaltsstatus und vom Menschenhandel Betroffene sind aufgrund der Tatsache, dass sie keine Bürgerrechte haben, besonders verwundbar.

Während die weltbürgerliche Perspektive der Kirche hinsichtlich ihres Insistierens auf dem universalen Menschsein aller und ihrer Forderungen nach Solidarität mit den verwundbarsten Gliedern der Gesellschaft stark zum Tragen kommt, werden diese Forderungen etwas gemäßigt, sobald die katholische Soziallehre zur Migration die politischen Realitäten souveräner Staaten in den Blick nimmt.

2. Das politische Prinzip

Das politische Prinzip der katholischen Soziallehre zur Migration besteht einerseits auf dem Recht der Person auf Einwanderung und andererseits auf dem Recht souveräner Staaten, ihre Grenzen zu kontrollieren. Diese beiden Rechte stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander, doch die Einwanderungspolitik muss beide Rechte berücksichtigen.

Die katholische Soziallehre hat das Recht auf Einwanderung zuerst in der Enzyklika Papst Johannes' XXIII. *Pacem in terris* als ein Menschenrecht bezeichnet.⁶ Sowohl Einwanderung als auch Auswanderung sind hier in eine Auflistung von Menschenrechten aufgenommen. Die spätere katholische Soziallehre zur Migration schließt daran an: „Wenn Menschen in ihrem Ursprungsland keine Beschäftigung finden können, dann haben sie das Recht, woanders Arbeit zu finden, um zu überleben.“⁷

Wie alle Menschenrechte ist auch das Recht auf Migration innerhalb der katholischen Soziallehre an Pflichten gekoppelt. Die katholische Soziallehre zur Migration bindet das Recht auszuwandern an die Pflicht, sein Leben zu schützen. Sowohl *Pacem in terris* als auch *Strangers No Longer* stellen klar, dass Menschen ein Recht zur Migration haben, wenn sie in ihrem Heimatland keine Möglichkeit eines Lebens in Würde haben. Das gilt selbst in den Fällen, in denen die Lebensbedrohung eher wirtschaftlicher als politischer Natur ist. Menschenrechte gehen

auch mit der Einforderung von Pflichten anderer einher. Das Recht einer Person auszuwandern ist an die Pflicht von Staaten gekoppelt, Migranten nach Möglichkeit unterzubringen. Die katholische Soziallehre steht kaum allein da, wenn sie die Auswanderung als ein Menschenrecht bezeichnet. Auch die Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen bezieht Auswanderung in den Katalog der Menschenrechte mit ein. Doch es ist das Alleinstellungsmerkmal der katholischen Soziallehre, dass sie sowohl Auswanderung als auch Einwanderung als Menschenrechte bezeichnet.

Doch selbst wenn Staaten die Pflicht haben, Migranten in Not aufzunehmen, so behalten sie gemäß der katholischen Soziallehre über Migration gleichzeitig auch das Recht, ihre Grenzen zu kontrollieren. Doch dieses Recht ist nicht absolut. Das Gemeinwohl, eine Vorstellung vom kollektiven Gedeihen, das vom Gedeihen des einzelnen Individuums abhängt, ist in der katholischen Soziallehre die Grundlage für die Souveränität des Staates. Der Zweck des Staates ist die Verwirklichung des Gemeinwohls, und dieser Zweck wird durch die Förderung und den Schutz des Gemeinwohls erfüllt. Das Recht des Staates, seine Grenzen zu kontrollieren, entspringt dieser Verpflichtung zum Schutz des Gemeinwohls. Sichere Grenzen sind notwendig, um den Frieden und die Stabilität aufrechtzuerhalten. Doch das Gemeinwohl ist nicht auf einen Nationalstaat begrenzt. *Pacem in terris* wendet den Begriff des Gemeinwohls auf die gesamte Weltgemeinschaft an. Das Gemeinwohl ist im theologischen Weltbürgertum verankert und kann nicht an den Grenzen des Nationalstaates Halt machen. Die geografische Ausdehnung des Begriffs Gemeinwohl entspricht der Realität einer zunehmend interdependenten Welt. „Schließlich hängen sozialer Aufstieg, Ordnung, Sicherheit und Ruhe mit dem Fortschritt der übrigen (Nationen) zusammen.“ (*Pacem in terris*, 128) Das Gemeinwohl muss die Menschheit insgesamt umfassen.

Wie das örtlich begrenzte Gemeinwohl ist auch das weltweite Gemeinwohl an das Gedeihen eines jeden einzelnen Individuums gebunden. Die Haltung von Papst Johannes XXIII. zur staatlichen Souveränität wird in den relativ kurzen Aussagen zur Migration in *Pacem in terris* deutlich: „In dieser Hinsicht müssen wir uns vor Augen halten, dass die Staatsgewalt ihrer Nation auch nicht dazu eingesetzt ist, die Menschheit nur innerhalb der Grenzen der fraglichen politischen Gemeinschaft zusammenzuschließen, vielmehr ist die Staatsgewalt dazu da, für das Gemeinwohl des Staates zu sorgen, das nun einmal von der ganzen Menschheitsfamilie einfach nicht getrennt werden kann.“ (*Pacem in terris*, 96) Der letzte Zweck des Staates ist es, das weltweite Gemeinwohl zu fördern, indem er das örtlich begrenzte Gemeinwohl fördert. Das Recht des Staates, seine Grenzen zu kontrollieren und eine Einwanderungspolitik zu betreiben, leitet sich von seiner Verpflichtung nicht nur gegenüber dem örtlich begrenzten, nationalstaatlichen Gemeinwohl, sondern auch gegenüber dem weltweiten Gemeinwohl her und ist dieser Verpflichtung deshalb untergeordnet. Die Erklärung *Strangers No Longer* bekräftigt diese Auffassung von staatlicher Souveränität als eine der fünf leitenden Prinzipien der Lehre der Kirche zur Migration. Der Staat darf unter Berufung auf die staatliche Souveränität keine Menschenrechte verletzen, auch nicht die

Rechte von Migranten. In seiner Rundfunkansprache aus dem Jahr 1941 stellt Papst Pius XII. fest:

„Denn der Schöpfer des Universums schuf alle guten Dinge in erster Linie zum Wohl aller. Da Land überall die Möglichkeit bietet, einer großen Zahl von Menschen den Lebensunterhalt bereitzustellen, kann die Souveränität des Staates, so sehr sie auch respektiert werden muss, nicht so weit übertrieben werden, dass bedürftigen und anständigen Leuten aus anderen Ländern, ob nun aus angemessenen oder ungerechtfertigten Gründen, der Zugang zu diesem Land verwehrt wird, vorausgesetzt, dass dies das sehr sorgfältig erwogene öffentliche Wohl nicht verbietet.“⁸

Strangers No Longer argumentiert in ähnlicher Weise und sagt, dass die staatliche Souveränität nicht „einzig und allein zum Zweck der Erlangung zusätzlichen Wohlstands“ ausgeübt werden darf (*Strangers No Longer*, 36). Mit anderen Worten: Die staatliche Souveränität kann nicht dazu benutzt werden, die Beschränkung von Gütern auf die Angehörigen einer Nation zu rechtfertigen, wenn andere in Not sind. Doch der Staat darf Einwanderung begrenzen, wenn sie das lokale Gemeinwohl betrifft, solange dies keinen Schaden für das weltweite Gemeinwohl nach sich zieht.

Das Recht des Staates, seine Grenzen zu kontrollieren, ist kein unbegrenztes Recht. Es ist an die Pflicht gebunden und von ihr abhängig, sowohl dem lokalen als auch dem weltweiten Gemeinwohl zu dienen. Das Recht des Staates, seine Grenzen zu kontrollieren, wird auch durch die Menschenrechte der Migranten eingeschränkt. Politische Entscheidungen bezüglich Migration erfordern eine sorgfältige Erwägung dessen, welche Praktiken tatsächlich sowohl dem lokalen als auch dem globalen Gemeinwohl dienen und dabei die Menschenrechte der Migranten schützen.

Wenn man die Themen „Migration ohne Rechtsstatus“ und „Menschenhandel“ innerhalb der katholischen Soziallehre untersucht, dann zeigt sich, wie sich die politische Perspektive der katholischen Soziallehre zwischen diesen konkreten Fragen bewegt. Die Botschaft Johannes Pauls II. zum Welttag der Migranten 1996 hält an der grundlegenden politischen Perspektive fest, wenn er sich dem Problem der „ungesetzlichen“ Migration widmet. Er beharrt darauf, dass es die beste Politik von Staaten wäre, diese illegale Migration an erster Stelle dadurch zu verhindern, dass man die zugrunde liegenden Ursachen - wie politische Instabilität und wirtschaftliche Ungleichheit - anpackt. Wenn Staaten, Einzelne und nichtstaatliche Akteure zusammenarbeiten könnten, um die Ursachen anzugehen, aus denen die illegale Migration entspringt, dann müssen die Rechte der Migranten nicht einmal mit dem Recht des Staates, seine Grenzen zu kontrollieren, in Konflikt geraten.

Johannes Paul II. stellt sich der Tatsache, dass bereits Millionen von Migranten ohne Aufenthaltsstatus heimlich in ihren Gastländern leben, auch wenn es der Idealfall wäre, die strukturellen Ursachen der Migration zu bekämpfen. Johannes Paul II. ruft sowohl die Christen als auch die Gesellschaften insgesamt dazu

auf, sich innerhalb des nationalstaatlichen Systems für den Schutz der Rechte der Migranten einzusetzen. Hier gibt es zwei Optionen: Legalisierung oder Rückführung. Die Kirche sollte Migranten helfen, dass ihr Status legal anerkannt wird, indem sie „in Achtung vor der Legalität die passenden Lösungen“ sucht. „Wenn keine Lösung möglich scheint, müssten dieselben Institutionen die von ihnen Betreuten dahin orientieren, dass sie entweder in anderen Ländern Aufnahme suchen oder den Weg zurück in die Heimat nehmen.“⁹ In einer anderen Botschaft, und zwar an den Weltkongress für Migration, fügt Johannes Paul II. hinzu, dass das Gastland Migranten eine Amnestie im Sinne des biblischen Jubeljahres gewähren solle, wenn es für sie keine Möglichkeit gebe, in ein anderes Land zu gelangen.

Die politische Sicht der Migration wird in ähnlicher Weise in der zweifachen Argumentation der katholischen Soziallehre zum Menschenhandel deutlich. Wie in den Überlegungen Johannes Pauls II. zur illegalen Migration bringen sowohl Johannes Paul II. als auch die US-amerikanische sowie die mexikanische Bischöfskonferenz den Menschenhandel richtigerweise mit einer umfassenderen strukturellen Sünde in Verbindung. Johannes Paul II. nennt den Menschenhandel „eines jener dringenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Probleme, die mit dem Globalisierungsprozess zusammenhängen“¹⁰. Die US-amerikanischen und mexikanischen Bischöfe warnen davor, dass eine Politik der aggressiven Grenzkontrollen zusammen mit den begrenzten Möglichkeiten legaler Einwanderung verzweifelte Migranten in Schmuggelaktionen verwickeln kann. Es ist nicht genug, sich um die vom Menschenhandel Betroffenen zu kümmern; die Staaten müssen die strukturellen Faktoren in Angriff nehmen, die den Menschenhandel fördern.

Wenn es auch ein wichtiger erster Schritt zum Schutz der Menschenrechte von Migranten ist, sich den strukturellen Ursachen des Menschenhandels zu widmen, so konfrontieren weder Papst Johannes Paul II. noch die US-amerikanischen und mexikanischen Bischöfe den Staat mit der Tatsache, dass er sein Recht auf Kontrolle der Grenzen dadurch missbraucht, dass er vom Menschenhandel Betroffene abschiebt. Wie wir zu Anfang dieses Beitrags bereits erwähnt haben, können das Aufgreifen und die Abschiebung den vom Menschenhandel Betroffenen weitere Traumata zufügen und liefern sie oft von Neuem den Menschenhändlern aus. Es ist zwar lobenswert, wenn man darauf beharrt, dass Menschenhandel eher eine Frage der Menschenrechte und nicht nur eine Frage der Durchsetzung der Gesetze ist, aber Johannes Paul II. ist hier nicht konsequent, weil er nicht darauf besteht, dass die Staaten dies ebenso tun. Den Menschenhandel als eine Frage der Menschenrechte zu behandeln hätte eine bedeutende Neudeinition der Souveränität des Staates zur Folge. Sie würde sich von einer Souveränität, welche die Interessen des Staates schützt, in eine solche verwandeln, die die Menschenrechte aller im Interesse des weltweiten Gemeinwohls fördert.

Die Wurzeln dieser Neukonzeption der staatlichen Souveränität sind in der katholischen Soziallehre angelegt. *Pacem in terris* ordnet Staaten dem Dienst des örtlich begrenzten und des weltweiten Gemeinwohls unter und behauptet, dass

die Menschenrechte in die Verantwortung der Staaten fallen. Wenn die USA von den vom Menschenhandel Betroffenen Kooperation mit der Exekutive verlangen, damit sie in den Genuss medizinischer Versorgung und anderer Sozialleistungen kommen, dann macht der Staat ihren Schutz in einer Weise von der Durchsetzung des Gesetzes abhängig, die mit den universalen Menschenrechten nicht in Einklang zu bringen ist. Dazu kommt noch: Die Abschiebung der vom Menschenhandel Betroffenen, die mit der Exekutive nicht kooperieren oder nicht kooperieren können, ist problematisch, wenn die Person dadurch Gefahr läuft, von Neuem dem Menschenhandel in die Hände zu fallen. Die staatliche Souveränität dafür zu nutzen, um die Rechte der vom Menschenhandel Betroffenen zu schützen, würde bedeuten, diese Menschen eher als Flüchtlinge und nicht als Migranten ohne Aufenthaltsstatus zu behandeln. Das Non-Refoulement-Prinzip (Ausweisungs- und Zurückweisungsverbot als Bestandteil des internationalen Rechts) besagt, dass Flüchtlinge nicht abgeschoben werden dürfen, wenn sie zu Hause politische Verfolgung erleiden würden. Ebenso sollten die vom Menschenhandel Betroffenen nicht abgeschoben werden, wenn dies ihre Menschenrechte bedroht.

Die Option für die Armen legt auch nahe, dass Staaten den Menschenrechten von Migranten die Priorität vor ihrem Recht, die Grenzen zu kontrollieren, einräumen sollten. Gerade wegen ihrer Verwundbarkeit muss der Staat sich um die Bedürfnisse der Armen kümmern, die nicht über die Möglichkeiten verfügen, für sich selbst zu sorgen. Vom Menschenhandel Betroffene sind nicht nur deshalb verwundbar, weil sie keine Staatsbürgerschaft haben, sondern auch aufgrund ihrer sozioökonomischen Situation, ihres Geschlechts und oftmals ihres Alters (im Fall von Kindern). Die Option für die Armen legt es nahe, dass der Schutz der Staatsbürgerschaft oder wenigstens eines legalen dauerhaften Bleiberechts auf die vom Menschenhandel Betroffenen aufgrund ihrer Notlage ausgedehnt werden sollte.

Schlussfolgerung

Dieser Beitrag hat die Quellen der katholischen Soziallehre zur Migration untersucht, um das Argument zu stützen, dass die Rechte der vom Menschenhandel Betroffenen in ihrem Menschsein und nicht in ihrer Staatsbürgerschaft ihren Ursprung haben und nicht der Willkür der Nationalstaaten in ihrem Versuch, ihre eigenen Interessen zu schützen, überlassen werden sollten. Stattdessen erfordern die Rechte der vom Menschenhandel Betroffenen eine theoretische Neubestimmung der staatlichen Souveränität im Sinne des Schutzes der Menschenrechte und des weltweiten Gemeinwohls. Die Option für die Armen legt es nahe, dass sich die Einwanderungspolitik im Fall der vom Menschenhandel Betroffenen an der Flüchtlingspolitik orientiert und nicht an den Normen des Strafrechts.

¹ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München 1986, 614.

² UNHCR, *Guidelines on International Protection: Gender-Related Persecution*, Genf 2002.

³ Die Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Enzyklika Sollicitudo rei socialis von Papst Johannes Paul II. 20 Jahre nach der Enzyklika Populorum Progressio* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 82), Bonn 1987.

⁴ *In der Krise gibt es keinen Frieden*. Botschaft von Johannes Paul II. zum Welttag der Migranten 1996, in: OR 38 (27. September 1995), 12.

⁵ Brief von Papst Johannes Paul II. an Erzbischof Jean-Louis Tauran anlässlich der internationalen Konferenz „Sklaverei im 21. Jahrhundert. Die Menschenrechtsaspekte des Menschenhandels“. Der Text ist veröffentlicht: *Wirksame Mechanismen zur Verhinderung von Menschenhandel und zur Wiedereingliederung der Opfer entwickeln*, OR 22 (31. Mai 2002), 10; Im Internet zugänglich: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2002/documents/hf_jp-ii_let_20020515_tauran_ge.html.

⁶ Johannes XXIII., *Pacem in terris. Rundschreiben über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit*, Leutesdorf 1963.

⁷ United States Conference of Catholic Bishops/Conferencia del Episcopado Mexicano, *Strangers No Longer: Together on the Journey of Hope*, Washington D.C. 2003, 35.

⁸ Zitiert in *Exsul Familia Nazarethana*, zugänglich im Internet: www.papalencyclicals.net/Pius12/p12exsul.htm.

⁹ *In der Krise gibt es keinen Frieden*, aaO., 12.

¹⁰ Brief von Papst Johannes Paul II. an Erzbischof Jean-Louis Tauran, aaO.

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

Menschenhandel, die Verletzlichkeit von Frauen und Kindern – ein dringender Appell an die Kirche

Maura O'Donohue

In der Mitte der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts wurde mir das Problem des Menschenhandels zum ersten Mal bewusst, als mich meine Arbeit mit HIV- und Aids-Kranken nach Thailand, Korea, Taiwan und Indien führte. Voller Bestürzung hörte ich von dem zarten Alter der Mädchen, die von Männern im Mili-

tärdienst sexuell missbraucht wurden, und der Zahl der Kinder, die zum kommerziellen Sexgewerbe gezwungen wurden, um der Tourismusbranche zu dienen. Seitdem habe ich im Laufe der Jahre sehr viel mehr über die furchtbare weltweite Realität des Menschenhandels erfahren. Dieses kriminelle Unternehmen ist bestens organisiert und in der Lage, seine Strategien immer wieder zu ändern, wenn Strafverfolgungsbehörden ihr Augenmerk darauf richten. Es gedeiht gut aufgrund der modernen Technologie. Als medizinisch ausgebildete Missionsschwester bin ich durch meine Arbeit mit HIV/Aids-Kranken in vielen Ländern gewesen, in denen ich zum ersten Mal der Problematik des Menschenhandels begegnete. Jetzt bin ich an einem Netzwerk von Behörden beteiligt, die sich im Kampf gegen den Menschenhandel engagieren. Ich bin zu der Überzeugung gelangt, dass diese Realität heute die vorderste Front des kirchlichen Missionsauftrages ist. Im vorliegenden Beitrag werde ich diese Behauptung erhärten.

Gefangene

In diesem ersten Abschnitt mache ich Sie mit einigen der gehandelten Frauen und ihren Geschichten, die sich immerzu wiederholen, bekannt. Diese Geschichten fügen sich zu Netzen der Gefangenschaft, die in das Leben junger Frauen aus unterschiedlichen sozialen, kulturellen, ethnischen und religiösen Kontexten hineinreichen.

Als Iris mir ihre Geschichte erzählte, wurde mir klar, dass nicht nur Frauen aus bitterarmen Familien gehandelt werden. Sie war Studentin, Anfang zwanzig, als sie entführt wurde. Rasch wurde sie unter Drogen gesetzt, um ihre Gefügigkeit zu erzwingen, und in ein Bordell gesteckt. „Es kam so weit, dass ich das Heroin brauchte, um mich zu betäuben, während ich die tägliche Routine über mich ergehen ließ, Männer aus jedweder Gesellschaftsschicht, einschließlich Akademikern und Polizisten in Uniform, zu bedienen [...] Wenn ich von einem Bordell in ein anderes transportiert wurde, waren meine Augen verbunden und mir wurde befohlen, mich ganz auszuziehen; ich wurde nur mit einem Laken umwickelt, bevor man mich in das Auto packte [...]“

Anna erzählte mir, sie sei von dem Mann, den sie für ihren Verlobten hielt, betrogen worden. Er ermunterte sie, mit ihm in sein Land zu gehen, wo er Medizinstudent sei. Sie würde Arbeit finden und sie würden heiraten. Stattdessen wurde sie, sobald sie sein Land erreichte, an einen Bordell-Betreiber verkauft. Annas Geschichte könnte von vielen anderen Frauen in vielen verschiedenen Ländern wiederholt werden.

Voller Entsetzen hörte ich zu, als Amina beschrieb, wie sie im Alter von 14 Jahren mit einer Gruppe von Klassenkameradinnen aus einem Internat entführt wurde. Sie war eine von denen, die den langen Marsch an die Front als menschliche Schutzschilder überstanden. Sie wurde eines Fluchtversuches verdächtigt und überlebte 200 Peitschenhiebe. Nach den Vergewaltigungen durch den Offizier, dem zwanzig Mädchen wie sie zu dessen ureigenem Vergnügen überlassen wur-

den, brachte sie während der acht Jahre ihrer Gefangenschaft zwei Kinder zur Welt.

Zahlreiche junge Frauen werden aus Westafrika entführt und gezwungen, monatelang durch die Sahara zu laufen, wobei sie wiederholt Vergewaltigungen und Schwangerschaften erleiden, Hunger erdulden und nur ihren eigenen Urin zu trinken haben. Diejenigen, die überleben und das Mittelmeer erreichen, werden mit der gefährlichen Bootsfahrt nach Europa konfrontiert, um dann nach einer Internierung wieder in ihr Heimatland abgeschoben zu werden. Ganze Busladungen von Minderjährigen werden zwecks Menschenhandels auch aus afrikanischen Binnenstaaten zu den Häfen transportiert.

Ein weiteres Phänomen, das in den Bereich des Menschenhandels gehört und in den Erzählungen der Frauen immer wieder auftaucht, ist das der ausländischen Arbeitskräfte in wohlhabenderen Ländern. Viele Opfer werden von zugelassenen Agenturen für Haushaltssarbeiten im Ausland angeworben und entdecken dann, dass sie durch den Hausherrn oder einen älteren Sohn missbraucht werden, wenn die Frau des Hauses nicht da ist. Ein solches weltweites Phänomen erfordert zunächst unsere kritische Analyse, bevor angemessene Reaktionen entwickelt werden können.

Leid und Unsicherheit

Der erste Aspekt, mit dem wir konfrontiert werden, wenn wir die Geschichten dieser Frauen anhören, ist die tiefe Unsicherheit, die sie erfahren, wenn sie von ihrer Familie, von ihrem Freundeskreis und häufig auch von ihrem eigenen Volk getrennt werden. In der Regel werden ihre Pässe nach der Ankunft im Zielland von den Händlern eingezogen. Die Opfer kennen vielleicht noch nicht einmal den Namen des Landes, in dem sie angekommen sind, und verfügen über keinerlei Kenntnisse der Landessprache. Gewöhnlich wird ihnen gesagt, dass sie große Geldsummen für ihre Rückreise schulden. Bei den verlangten sexuellen Diensten kommt es vor, dass die Täter zu dritt sind, und häufig wird Gewalt angewendet. Sehr oft ist das Opfer auch nicht durch die Verwendung von Kondomen geschützt. Eimear Burke, eine Beratungspsychologin in Irland, benennt einige Vorgehensweisen, mit denen Menschenhändler ihre Opfer beherrschen - Isolation, Vergewaltigung, Prügel, Drogen, Folter, Todesdrohungen, Verwünschung, Alkohol. „Die Händler wenden äußerst brutale und manipulative Methoden an, um die Frauen zu kontrollieren. Die erste Strategie ist darauf angelegt, die Frauen sowohl psychisch als auch physisch zu brechen. Sie ist häufig mit wochen- oder monatelangen Fußmärschen oder Fahrten im Bus, Lastwagen, Auto, Zug oder Schiff verbunden. Die Frauen erfahren nichts über ihr Reiseziel. Sie werden gezwungen, mit den Händlern Geschlechtsverkehr zu haben, wodurch manche schwanger werden. Wenn sie endlich ihr Ziel erreichen, sind sie erschöpft, verwirrt, demoralisiert ...“¹

Diejenigen, die entkommen, stellen nur die Spitze des Eisbergs dar. Für sie ist der

Prozess der Heilung und Rehabilitation ein langer Weg. Sie müssen mit Respekt und Mitgefühl behandelt werden. Ihre Geschichten müssen anerkannt und geglaubt werden. Die Forschung hat einen direkten Zusammenhang zwischen der fehlenden gesellschaftlichen Anerkennung ihres Traumas und der Posttraumatischen Belastungsstörung nachgewiesen.²

Leider ist die Rechtsstellung der Opfer fast immer mit Gefahren befrachtet. Ihr Status im Zielland wird häufig als ein Fall von illegaler Immigration gesehen. Tatsächlich sind sie jedoch Opfer schwerster Verbrechen. Wenige Länder haben dafür Verständnis und versagen dem Opfer die erforderliche Sicherheit, die es braucht, um einen Heilungsprozess zu beginnen. Wie Burke wiederum sagt: „Keine noch so intensive Beratung oder freundliche Unterstützung wird diesen Frauen beim Heilungsprozess helfen, wenn sie keinen sicheren Standort haben. Erst dann können sie beginnen, soziale Verbindungen zu knüpfen und ein soziales Netzwerk zu flechten, das sie unterstützt.“³ Das weist auf wichtiges soziales Handeln hin, das nötig ist, um mit der Unsicherheit umzugehen, die der Menschenhandel in das Leben verletzlicher junger Frauen bringt.

Maura
O'Donohue

Verletzlichkeit von Frauen und Mädchen

In vielen Ländern, in denen junge Frauen gehandelt werden, sind Frauen und Mädchen innerhalb der gesellschaftlichen Struktur von vornherein schutzlos. Wir wissen, dass auch Jungen und junge Männer Opfer des Menschenhandels werden können, aber die überwältigende Mehrheit der Opfer sind Frauen. Die strukturelle Ungleichheit zwischen Männern und Frauen erregt nicht nur Besorgnis, sondern trägt grundlegend zum Menschenhandel mit Frauen und Mädchen bei.

Dass Männer zahlreiche Geschlechtspartnerinnen haben, was häufig zu sexuell übertragbaren Infektionskrankheiten einschließlich HIV führt, gilt in vielen Ländern als normal. Viele Frauen mit HIV hingegen können ohne die Erlaubnis ihrer Ehemänner keine Gesundheitsdienste beanspruchen, nicht einmal in Notfällen. Wenn in einer Familie HIV oder Aids vorkommt, wird häufig einer älteren Tochter oder Schwester die Fürsorge aufgebürdet, was sich negativ auf die Ausbildung dieses Kindes auswirkt. Eine schlechte Ausbildung macht junge Frauen auch anfällig für jedwede Art von Missbrauch im Erwachsenenalter. Siebzig Prozent der 1,3 Milliarden Menschen, die weltweit in Armut leben, sind Frauen. Zwei Drittel der Kinder in der Welt, die keinen Zugang zur Grundschulbildung haben, sind Mädchen.

Fehlender Zugang zur Bildung oder Diskriminierung in der Bildung geht nahtlos

Maura O'Donohue MMM gehört dem Orden der Medizinischen Missionarinnen Marias an, ist promovierte Ärztin und Entwicklungshelferin. Ihre Arbeit führte sie in viele Länder aller Kontinente, u.a. nach Afrika als Aids-Koordinatorin für CAFOD, die katholische Übersee-Entwicklungsagentur. Sie ist eine der Initiatorinnen der im Januar 2009 in Kenia gegründeten Initiative „Global Inter-Faith Alliance Against Human Trafficking“ (GIFAAHT) gegen Menschenhandel. Anschrift: 11 Rosemount Terrace, Booterstown, Co. Dublin, Irland.

in den Arbeitsplatz über, wo Frauen für die gleiche Arbeit häufig weniger als Männer verdienen. An manchen Orten beläuft sich der Unterschied im Schnitt auf beträchtliche 17 Prozent. Ganz ähnlich sehen sich Frauen anhaltender Diskriminierung gegenüber, wenn sie Kredite für ein Geschäft oder selbständige Erwerbstätigkeit beantragen. Es überrascht daher nicht, dass Frauen in den vielen Konfliktgebieten der heutigen Welt sehr zu leiden haben. Gewalt gegen Frauen einschließlich Vergewaltigung wird häufig als Kriegswaffe eingesetzt. Das birgt die damit verbundene Gefahr, dass sie als Flüchtlinge oder Binnenvertriebene dem Menschenhandel ausgeliefert oder zur Prostitution gezwungen werden.

Auf Grund all dieser Faktoren, die einer genaueren Analyse bedürfen, als hier möglich ist, wird deutlich, dass Frauen und Kinder den Menschenhändlern am schutzlosesten ausgesetzt sind.

Warum gibt es Menschenhandel?

Beim Nachdenken über das Warum des Menschenhandels bringe ich die Erfahrungen aus meiner Arbeit mit den Opfern des Handels in einen Dialog mit den uns zugänglichen Daten. Die Dynamik dieses Handels besteht aus einem Gleichgewicht zwischen dem Angebot von Opfern und der in den Zielländern vorhandenen Nachfrage nach ihnen. Eine wesentliche Ursache ist Gier. Kriminelle arbeiten in organisierten Banden und behandeln ihre Opfer wie Waren, indem sie Menschen gewinnorientiert kaufen und verkaufen. Der Menschenhandel bringt jährlich schätzungsweise 9,5 Milliarden Dollar ein. Seine Gewinne speisen andere kriminelle Aktivitäten wie Geldwäsche, Drogenhandel und Dokumentenfälschung.⁴ Armut ist ebenfalls ein entscheidender Schlüsselfaktor. Immer wieder hören wir, wie Mütter in bitterarmen Dörfern von einer vertrautenen Verwandten oder Bekannten, also häufig einer Frau, angesprochen werden. Diese Person hat den Reichtum entdeckt, den sie als Vermittlerin anhäufen kann. Es ist leicht, die bedrängte Mutter einer großen, hungrigen Familie zu überzeugen, dass eine regelmäßige Geldmenge zurückfließen würde, um alle anderen zu ernähren und sogar auszubilden, wenn für die älteste Tochter oder sogar für zwei Töchter Arbeitsplätze im Ausland vermittelt werden könnten. Der Job im Ausland klingt verlockend – eine Ausbildung zur Balletttänzerin, ein Arbeitsplatz in einem Hotel oder Supermarkt – und Weiterbildung wird auch versprochen. Leider stellen die Opfer schnell fest, dass sie nicht nur an einer von ihnen nie erwünschten Arbeitsstelle gefangen sind, sondern auch, dass ihre Familien gefährdet sind, wenn sie sich nicht fügen.

Ein weiterer Faktor ist die Tatsache, dass die Auswanderung für so viele Menschen eine Notwendigkeit darstellt, um zu überleben. Die weltweite Rezession treibt immer mehr Familien zu einem solchen Akt der Verzweiflung. Wie wir jedoch aus dem oben erwähnten Fall von Iris wissen, können Frauen, die nicht aus ärmlichen Verhältnissen stammen, auch von Menschenhändlern entführt werden.

In diesem Beitrag geht es um den Menschenhandel für das Sexgewerbe, aber die Händler sind sich sehr wohl auch der Nachfrage nach Organtransplantationen und billigen Arbeitskräften bewusst. Die Bewegung ist global und folglich muss die Antwort sowohl global als auch lokal sein.

Reagieren auf die eigentliche Ursache

Es ist schwer, die eigentliche Ursache des Menschenhandels auszumachen. In seinem Kern jedoch liegt die Akzeptanz des Rechtes der Männer, zu kaufen was immer sie möchten, um ihre gefühlten Bedürfnisse zu befriedigen. Das wird durch die Pornografie gestärkt, die in Printmedien wie auch im Internet erscheint und in vielen Hotels gefördert wird. Ein kultureller Umbruch ist notwendig, um den erforderlichen Wandel herbeizuführen. Wir können Bemerkungen wie die folgenden nicht länger ignorieren: „Jungen sind nun einmal so“ oder „Prostitution ist das älteste Gewerbe der Geschichte“. Bedeutende kulturelle Verschiebungen bei der Einstellung zum Rauchen oder der Sorge um die Erde haben sich bereits vollzogen. Ebenso dringend ist die Herausforderung, die Einstellung zur Forderung nach gekauftem Sex anzugehen, und höchst kritisch wird sie dann, wenn dieser Sex von denen gekauft wird, die gefangen gehalten werden.

Nach einer Kampagne, die länger als zehn Jahre währte, erließ Schweden im Jahre 1999 ein Gesetz, das den Kauf von Sex kriminalisiert und die Prostitution entkriminalisiert. Dieses Gesetz wurde später von Norwegen und Island übernommen, hat jedoch anderswo zu kontroversen Debatten geführt. Es wird allerdings häufig als das beste Verfahren zitiert und hat in Großbritannien einige positive Entwicklungen in Gang gebracht.

Die schwedische Haltung ist in den Kontext der Gleichstellung der Geschlechter eingebettet. Dabei wird der Akt der Prostitution grundsätzlich als ungleich betrachtet. Der in Schweden geborene Aktivist Stellan Hermansson sagt: „Männer, die Sex kaufen, meinen, sie hätten das Recht, Sex von Frauen zu kaufen, ohne sich zu fragen, warum diese Frauen Sex verkaufen, oder sich nach den Umständen zu erkundigen, unter denen diese Frauen zwangsweise leben müssen. Diese Männer und ihre Forderungen sind das Hauptproblem.“⁵

Eine andere Vorgehensweise wurde in den Niederlanden gewählt, wo die Prostitution seit dem Jahre 2000 legal ist. Dadurch bekamen die Strafverfolgungsbehörden die Macht, die Sexindustrie zu regulieren, den Betroffenen ein gewisses Maß an Sicherheit zu garantieren und eine regelmäßige Überprüfung der Bordelle durchzuführen. Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen wie auch die Polizei sind darin geschult, den Opfern von Menschenhandel, denen die Flucht gelingt, einfühlsame Unterstützung zu bieten.

Schweden wie auch die Niederlande behaupten, dass der Menschenhandel beträchtlich eingedämmt wurde, aber keines der Länder hat bisher dementsprechende detaillierte Statistiken vorgelegt. In den Niederlanden scheint es keinen Beweis für einen kulturellen Umbruch bezüglich des Rechtes von Männern auf

gekauften Sex zu geben. In Schweden hat dieser Wandel allem Anschein nach jedoch begonnen. Im Übrigen sollte angemerkt werden, dass die aktuelle Gesetzgebung in Schweden erst ermöglicht wurde, als Frauen im Parlament die gleiche Stimmenzahl wie Männer erreicht hatten.

Fragen an die globale Kirche

Das Elend der Frau, die zwecks sexueller Ausbeutung gehandelt wird, wirft für Gläubige eine Vielzahl von Fragen auf. Der Menschenhandel ist ein Zeichen der Zeit, dessen wir uns sehr bewusst sein sollten. Das Problem existiert nicht nur für die lokale oder regionale Kirche, sondern weltweit. Zur Zeit zeichnet sich der Menschenhandel als eine der schwerwiegendsten Fragen der Gerechtigkeit auf der ganzen Welt ab. Er ist heute die drittgrößte Form der organisierten Kriminalität und rangiert gleich hinter dem Waffen- und dem Drogenhandel. Menschenhändler haben für ihr Geschäft 155 Länder im Visier.⁶

Der Menschenhandel ist die Sklaverei der Moderne. In der Kirche hat die Verurteilung der Sklaverei eine lange Tradition. Das ist selbstverständlich ein Erbe aus alttestamentlichen Zeiten. Wir alle sind mit der Ermahnung von Jesaja vertraut: „[D]as ist ein Fasten, wie ich es liebe: die Fesseln des Unrechts zu lösen, die Stricke des Jochs zu entfernen, die Versklavten freizulassen, [...] die obdachlosen Armen ins Haus aufzunehmen“ (Jes 58,6-7). Wir kennen auch die Mission, die Jesus beschreibt: „Der Geist des Herrn [...] hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe“ (Lk 4,18). Jesus zeigt sich auch um die Prostituierten besorgt; in den Augen vieler kann es weniger attraktiv erscheinen, sich mit ihnen zu befassen. Die Frau, die beim Ehebruch ertappt wurde, ist ein Paradebeispiel - „Hat dich keiner verurteilt?“ (Joh 8,10).

Im Zeitalter der Patristik verurteilte Justin der Märtyrer die Tatsache, dass manche „sogar ihre eigenen Kinder und Gattinnen preis[geben]“⁷. Tertullian brachte die Grundursache des heutigen Menschenhandels auf den Punkt, als er sagte, dass die öffentlichen Dirnen im Zirkus als Futter für die Ausgelassenheit des Publikums auf der Bühne produziert würden.⁸ Der Heilige Ambrosius, Erzbischof von Mailand im 4. Jahrhundert, verkaufte Messgefäße, um Gefangene freizukaufen: „Und doch hattest du Gold [...] Warum wurden so viele Gefangene als Kriegsbeute abgeführt und vom Feinde getötet, ohne dass man sie loskaufte? Besser wäre es gewesen, die lebendigen Gefäße zu bewahren als die metallenen.“⁹

Die katholische Soziallehre entwickelt sich

Im Jahre 1435 schrieb Papst Eugen IV. an Bischof Ferdinand von Lanzarote: „Wir gebieten und befehlen allen Gläubigen beider Geschlechter, dass sie in den

Gebieten, wo sie wohnen, innerhalb von fünfzehn Tagen nach der Veröffentlichung dieser Briefe allen Personen beider Geschlechter, die ehemals Bewohner und Bewohnerinnen der besagten Kanarischen Inseln waren [...] und der Sklaverei unterworfen wurden, ihre einstige Freiheit wiedergeben. Diese Menschen sollen völlig und ewig frei sein und sollen ohne das Eintreiben oder die Annahme irgendwelchen Geldes freigelassen werden.“¹⁰

Wenn wir einige Jahrhunderte bis zum Jahre 1891 „vorspulen“, entdecken wir, dass die Amtskirche eine systematische Darstellung dieses Gedankengutes entwickelt hat, das wir heute die Katholische Soziallehre nennen. Sie beginnt mit *Rerum Novarum* und setzt sich bis hin zur ausdrücklichen Erwähnung des Menschenhandels durch Papst Johannes Paul II. fort: „Der Handel mit menschlichen Personen ist ein erschütternder Verstoß gegen die Würde des Menschen und eine schwere Verletzung der fundamentalen Menschenrechte. Bereits das II. Vatikanische Konzil hatte ‚Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen, sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird‘, als ‚Schande‘ bezeichnet.“¹¹

Schließlich hat Papst Benedikt XVI. in unserer Zeit wiederholt über das Problem des Menschenhandels gesprochen, den er eine „Plage“ innerhalb des Migrationsphänomens nennt.¹² Er hat an die Ordensfrauen appelliert, einen Vermittlungsdienst bei der Genesung der Opfer zu leisten.¹³ Seit den späten neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts zählt die Bekämpfung des Menschenhandels auch zu den Prioritäten der Internationalen Vereinigung von Generaloberinnen katholischer Ordensfrauen, bekannt als UISG. Im Jahre 2003 stellte sie ein Informations- und Workshop-Paket zusammen und verfasste im Jahr darauf ein Schulungs-Handbuch mit dem Titel *Understanding and Counteracting Trafficking in Persons*¹⁴.

Die vorderste Front des Missionsauftrages heute

In verschiedenen Teilen der Welt haben religiöse Gemeinschaften begonnen, sich zu vernetzen und nationale wie internationale Gruppen zu bilden, woraus im Jahre 2009 ein globales Netzwerk, bekannt als *Talitha Kum*, unter dem Dach der UISG entstand. Mehrere Kongregationen von Ordensfrauen, die sich mit diesem Thema befassen, genießen beratenden Status bei der UNO. Insbesondere sind Ordensfrauen bei der Bereitstellung von geschützten Unterkünften und einer Reihe von Hilfsangeboten vor Ort für die Entflohenen führend.

Das nationale Netzwerk in Irland, dem ich angehöre, nennt sich APT (*Act to Prevent Trafficking*). Seit seiner Gründung im Jahre 2005 hat es für die Bewusstseinsbildung bei Politikern und Politikerinnen bezüglich des Themas Lobbyarbeit geleistet. In der Folge wurden Gesetze verabschiedet, die den Menschenhandel kriminalisieren, und im Justizministerium wurde eine spezielle Anti-Menschenhandel-Einheit eingerichtet. Obwohl es auf dieser Ebene noch viel zu tun gibt,

bemüht sich APT auch um die Weiterentwicklung theologischer Reflexion. Unter den Schriften, die für verschiedene von APT unternommene Initiativen erarbeitet wurden, befinden sich zwei von der Theologin Suzanne Mulligan. Sie stützt sich auf die Arbeit von Kevin Kelly, um ihre Reflexion über *Sexuality and Justice* zu entfalten, und auf die Arbeit von Margaret Farley für ihre Überlegungen zu *Sexuality and the Good of Human Relationships*.¹⁵ Der bekannte Autor Donal Dorr, der ein Mitglied von APT ist, hat den Aufsatz *A Spirituality of Sexual Intimacy* beigetragen. Er schreibt: „Hoffentlich führt eine bereicherte Spiritualität viele Menschen dazu, sich der Kampagne für eine Veränderung der Mentalität und Gesetzgebung bezüglich der ‚Nachfrage‘-Seite der Prostitution anzuschließen. Das umfasst die Unterstützung derjenigen Politiker und Politikerinnen, die für die Verabschiedung von Gesetzen eintreten, denen zufolge die Suche nach Sex nicht nur mit einer gehandelten Person, sondern auch mit allen, die mit Prostitution zu tun haben, rechtswidrig ist. Ferner fördert diese Spiritualität die Entwicklung eines bedeutsameren und reiferen Zuganges zur Sexualität bei jungen wie alten Menschen und führt zu einer gesünderen Gesellschaft.“¹⁶

In der Kirche haben Laienverbände das Thema ebenfalls aufgegriffen. *Caritas Internationalis*, ein Netzwerk, in dem 170 Staaten vertreten sind, fordert eine Migrations- und Wirtschaftspolitik, die die Wehrlosigkeit gegenüber dem Menschenhandel vermindert. Ferner hat es nochmals die Notwendigkeit bekräftigt, die Grundursachen des Menschenhandels zu bekämpfen, indem man nachhaltig auf die Erreichung der Millenniums-Entwicklungsziele hinarbeitet. Auf die Initiative von *Caritas Europa* hin wurde im Jahre 2001 ein ökumenisches Netzwerk, bekannt als COATNET (Christian Organisations Against Trafficking in Women) ins Leben gerufen.

Dennoch gibt es Unmengen von Menschen, die sich der ernsten moralischen Problematik, die überall in unserer Gesellschaft existiert, nicht bewusst sind. Die pfarrgemeindliche Struktur der Kirche bietet eine einzigartige Möglichkeit, Lehrmittel für die Art von Aufmerksamkeit bereitzustellen, die wir benötigen, um den Opfern, die eventuell in unseren Großstädten, in unseren Kleinstädten oder sogar in unserer eigenen Nachbarschaft gefangen gehalten werden, zu Hilfe zu kommen.

Schluss

Unsere Hingabe an Christus gebietet uns, die Ungerechtigkeit zu verurteilen, wo immer wir sie finden. Es spielt keine Rolle, ob das Opfer des Menschenhandels einen mächtigen Sultan auf einer Yacht in irgendeiner Lagune in Polynesien oder Soldaten in einem Kriegsgebiet oder auf einem Armeestützpunkt oder das Familienoberhaupt eines wohlhabenden Haushaltes oder einen Politiker auf einem Parteitag oder einen jungen Mann bei einem Herrenabend oder einen Touristen in seinem Hotel bedient. Die Herausforderung, den Menschenhandel zu bekämpfen, ist ganz allein die unsere.

¹ Eimear Burke, *The Psychological Impact of the Trafficked Person*, in: Act to Prevent Trafficking - APT (Hg.), *Human Trafficking, Prostitution, and Sexuality*, Dublin 2010, 7-15, 9. Der Band mit Ressourcenmaterial wurde von APT als Hilfsmittel für Menschen herausgegeben, denen der Menschenhandel ein Anliegen ist. Er kann als PDF-Datei heruntergeladen werden: www.aptireland.org unter „Resources“.

² Ebd., 15.

³ Ebd.

⁴ United Nations Office on Drugs and Crime - UNODC (Hg.), *Human Trafficking FAQs*, Internet: www.unodc.org/unodc/human-trafficking/faqs.html (Zugriff im Mai 2011).

⁵ Stellan Hermansson, *The Swedish Initiative*, in: APT (Hg.), *Human Trafficking, Prostitution, and Sexuality*, aaO., 38-43, 38.

⁶ UNODC (Hg.), *Executive Summary*, in: *Global Report on Trafficking in Persons*, 12. Februar 2009, 8, www.unodc.org/unodc/en/publications-by-date.html unter „2/12/09“ (Zugriff im Mai 2011).

⁷ Justin der Märtyrer, *Erste Apologie*, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, Band I, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 12, München 1913, Kapitel 27; Internet: www.unifr.ch/bkv/kapitel77-26.htm (Zugriff im Mai 2011).

⁸ Tertullian, *Über die Schauspiele (De spectaculis)*, in: Private und katechetische Schriften, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 7, Kempten/München 1912, Kapitel 17; Internet: www.unifr.ch/bkv/kapitel61-16.htm (Zugriff im Mai 2011).

⁹ Ambrosius von Mailand, *Von den Pflichten der Kirchendiener (De Officiis)*, in: Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 32, Kempten/München 1917, 2. Buch, Kapitel XXVIII, §137; Internet: www.unifr.ch/bkv/kapitel2722-27.htm (Zugriff im Mai 2011).

¹⁰ Papst Eugen IV., *Sicut Dudum*, §4, englischer Text im Internet: www.papalencyclicals.net/Eugene04/eugene04sicut.htm (Zugriff im Mai 2011).

¹¹ Papst Johannes Paul II., *Schreiben an Erzbischof Jean-Louis Tauran anlässlich der Internationalen Konferenz zum Thema: „Sklaverei im 21. Jahrhundert - die Dimension der Menschenrechte im Hinblick auf den Menschenhandel“*, Internet: 15. Mai 2002, www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/index_ge.htm, unter „Briefe“, „2002“ (Zugriff im Mai 2011).

¹² Benedikt XVI., *Migration: ein Zeichen der Zeit*, Ansprache zum Welttag der Migranten und Flüchtlinge 2006, 18. Oktober 2005, Internet: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_ge.htm, unter „Botschaften“, „Welttag der Migranten“, 18. Oktober 2005 (Zugriff im Mai 2011).

¹³ Benedikt XVI., *Die Migrantenfamilie*, Ansprache von Benedikt XVI. zum Welttag der Migranten und Flüchtlinge 2007, 18. Oktober 2006, Internet: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_ge.htm, unter „Botschaften“, „Welttag der Migranten“, 18. Oktober 2006 (Zugriff im Mai 2011).

¹⁴ Im Internet zugänglich: www.talithakum.info/index.php?sez=3&lang=1&page=2.

¹⁵ Suzanne Mulligan, *Sexuality and Justice* und *Sexuality and the Good of Human Relationships*, in: APT (Hg.), *Human Trafficking, Prostitution, and Sexuality*, aaO., 44-52 und 53-66.

¹⁶ Donal Dorr, *A Spirituality of Sexual Intimacy*, in: APT (Hg.), *Human Trafficking, Prostitution, and Sexuality*, aaO., 67-69.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Zwangsprostitution – eine Gesellschaftsanalyse und die Reaktion der Kirchen im südlichen Afrika

Melanie O'Connor

Neben Drogen- und Waffenhandel ist Menschenhandel im 21. Jahrhundert der am schnellsten wachsende Bereich der Kriminalität. Man bezeichnet ihn oft als „moderne Sklaverei“. Nach Schätzungen von Kevin Bales gibt es heute weltweit mindestens 27 Millionen Sklavinnen und Sklaven und mehr als eine Million Menschen, die dem Menschenhandel jährlich zum Opfer fallen.¹ Nicholas Kristof und Sheryl WuDunn zufolge werden jedes Jahr erheblich mehr Frauen und Kinder in Bordelle gebracht, als im frühen 18. und 19. Jahrhundert jährlich an afrikanischen Sklavinnen und Sklaven auf die Sklavenplantagen verschifft wurden.² Es bleibt wohl kein Land unseres „globalen Dorfes“ vom Menschenhandel verschont. Das überrascht nicht, denn Menschenhandel kostet wenig, wirft hohe Einnahmen ab, und das Risiko, bestraft zu werden, ist gering. Die Opfer der Menschenhändler sind oft die Schwächsten der Gesellschaft: Arme, Flüchtlinge und schlecht Ausgebildete. Und leider ereignet sich Menschenhandel in unserer unmittelbaren Nähe.

Im südlichen Afrika ist der Tatbestand des Menschenhandels erst seit kurzer Zeit bekannt. Elf der in der SADC (Southern Africa Development Community; Entwicklungsgemeinschaft des südlichen Afrika) zusammengeschlossenen Staaten unterzeichneten im Jahr 2000 das Palermo-Protokoll. Südafrika selbst hat das Abkommen 2004 ratifiziert.³ Trotzdem herrschte in der Öffentlichkeit – wenn sie das Thema denn überhaupt zur Kenntnis genommen hat – der Eindruck, dass so etwas in Südafrika nicht geschehen könne. In gewisser Hinsicht lässt sich das auch verstehen: Bis in die 1990er Jahre war das Land mit dem Kampf gegen das Apartheid-Regime beschäftigt. Dann musste es sich mit der HIV/Aids-Pandemie auseinandersetzen, die sich seit der Jahrtausendwende mit beängstigender Geschwindigkeit ausgebreitet hat. Im Umgang mit diesen Problemen hat die katholische Kirche eine sehr wichtige Rolle gespielt.

Dennoch eines wohlhabenden Mannes oder einer Politikerin einen Parteitag oder einen jungen Mann bei einem Herrenabend oder einen Touristen in seinem Hotel bedient. Die Herausforderung des Menschenhandels zu bekämpfen, ist ganz allein die unsere.

Trends im Menschenhandel nach und von Südafrika

Südafrika wird oft als der ökonomische Gigant Afrikas bezeichnet. Das Land ist ein Brennpunkt für den Menschenhandel; es gilt als Ausgangspunkt, Ziel- und Transitland. Im Gebiet der SADC wird es allgemein als Zielland des Menschenhandels angesehen. Das Land hat Grenzen zu sechs Nachbarstaaten und eine Reihe inoffizieller Grenzübergänge, an denen Menschen das Land unentdeckt betreten oder verlassen können. Das macht es zum idealen Tummelplatz für internationale kriminelle Organisationen wie für die kleinen lokalen Syndikate, die Einheimische - Familienmitglieder, Freunde oder Bekannte - anwerben. Und zweifellos befriedigen viele der heutigen Sklaven und Sklavinnen in Südafrika die Nachfrage einer ständig wachsenden Sex-Industrie in ähnlicher Weise, wie die transatlantischen Sklavinnen und Sklaven des 18. und 19. Jahrhunderts den Nachschub an Zucker gewährleisteten.

Frauen und junge Mädchen sind die bevorzugten Ziele der gut organisierten Menschenhändlerringe. Auch wenn kleine Jungen eher verschleppt werden, um als Bettler, Straßenhändler, Einbrecher oder Drogenkuriere zu arbeiten, werden auch sie zunehmend für kommerziellen Sex verkauft. Das verschlimmert die ohnehin großen Probleme des Landes im Kampf gegen HIV/Aids. Obwohl Sex ohne Kondom teurer ist als Sex mit Kondom, wählen viele Ersteres. Neben der Nachfrage bestimmter Männer nach Sex mit Kindern gibt es auch die Nachfrage nach sexuellen Dienstleistungen im Umfeld des Tourismus. Die Kunden ziehen jüngere Mädchen vor, bei denen sie eine Ansteckung mit dem Virus für weniger wahrscheinlich halten. Bei den Einheimischen kursiert außerdem die Mär, dass Aids durch Sex mit einer Jungfrau geheilt werden kann. Dieser Glaube hat die Nachfrage nach zehn- bis elfjährigen Mädchen gesteigert, die entführt und zu diesem Zweck verkauft werden.

Anlass zur Beunruhigung gibt sowohl der Menschenhandel im Land als auch der mit dem Ausland. Es gibt regelrechte Fernhandelsrouten für Frauen aus Thailand, den Philippinen, Indien, China, Bulgarien, Rumänien, Russland und der Ukraine. Frauen und Kinder, die Opfer des innerafrikanischen Menschenhandels sind, stammen meist aus Mosambik, Simbabwe, Malawi, Swasiland und Lesotho. Die mit den zwangsprostituierten Frauen arbeitenden Organisationen berichten, dass jedes Jahr mehr als tausend mosambikanische Frauen verkauft werden, vorzugsweise nach Südafrika. Sie werden in der Sexindustrie eingesetzt oder als Ehefrauen an die Minenarbeiter verkauft.

Ein großer Teil des Menschenhandels ist im Bereich der Migrationsproblematik angesiedelt. Millionen von Simbabwern fliehen vor der hoffnungslosen Situation in ihrer Heimat. Nachdem sie auf ihrer Reise vielen Gefahren gegenüberstanden - manche müssen große Flüsse durchqueren und werden dabei womöglich von Krokodilen attackiert, oder sie werden von „Amaguma-Guma“ (einer Verbrecherbande) überfallen und beraubt - , werden sie nach ihrer Ankunft in Südafrika auf furchtbare Weise ausgebeutet. Mütter und Kinder sind die Hauptleidtragenden; oft werden sie monatelang an Orten festgehalten, an denen Männer sie vergewaltigen.

tigen und später verkaufen. Um zu überleben, lassen andere ihre Schwestern oder andere Verwandte von zu Hause als Zwangsprostituierte kommen, oder sie rekrutieren vor Ort, indem sie junge Frauen mit falschen Stellenangeboten locken. Der inländische Menschenhandel funktioniert überwiegend vom Land in die Städte.

Die Menschenhändler in Südafrika und ihre Vorgehensweise

Die meisten der aufgespürten Menschenhändler sind kleine Fische, die bis dahin unerkannt in den Vororten gelebt haben; es sind kleine Netzwerke von Mosambikanern und/oder Südafrikanern oder größere chinesische oder nigerianische Syndikate. Für Menschenhändler ist es leicht, Kinder jenseits der Grenze in den Nachbarstaaten zu kaufen, weil die Eltern sie an sie verkaufen. Eine Großmutter sagt: „Es geht ihnen besser bei den Menschenhändlern“, was bedeutet: ein hungriges Maul weniger zu stopfen.

Obwohl Prostitution und Bordelle in Südafrika illegal sind, gibt es anscheinend enorme Geschäftsmöglichkeiten für die florierende Sexindustrie. Menschenhändler benutzen legale Fassaden wie beispielsweise Massagesalons, Striplokale oder Nachtclubs. Opfer von Menschenhandel, die als Straßenprostituierte arbeiten, stehen oft an den gleichen Plätzen wie normale Sexarbeiterinnen, werden aber von Zuhältern überwacht.

Unsere Informationen über die Menschenhändler und ihr Vorgehen stammen meist von befreiten Opfern. Junge Taiwanerinnen berichten, wie sie von „Mama Sang“ angeworben wurden, die sie unter unterschiedlichen Vorwänden oder zur Prostitution nach Südafrika brachte. Einige von ihnen hatten zwar zu Hause schon Arbeit, wollten aber ihr Glück woanders versuchen. Sie sollten „Mama Sang“ derart hohe Summen schulden, dass sie es für unmöglich hielten, sie jemals abzuzuzahlen. Darüber hinaus wurden Strafen für Fluchtversuche verhängt. Die Frauen batte ihre Kunden um Hilfe bei der Flucht. Die Polizei reagierte auf Klagen von Kunden. Die jungen Frauen waren zum Glück nicht unter Drogen gesetzt worden. Dies ist eine der Methoden, mit denen viele Menschenhändler ihre Opfer abhängig machen.

Die Menschenhändler können bei der Anwendung körperlicher Strafen sehr brutal sein. Eine Überlebende beschrieb, wie sie „auf dem elektrischen Stuhl hingerichtet“ wurde. Ähnliches berichtete eine zweite. Als sie vierzehn Jahre alt war, konnte sie einige Male fliehen, wurde aber wieder gefasst. Daraufhin wurde sie in eine Badewanne voll Wasser gesetzt, in der sich eine Metallkiste befand. Der von der Kiste ausgehende Stromstoß war so furchtbar, dass sie auch fünf Jahre nach diesem Erlebnis manchmal deshalb zu zittern beginnt. Eine andere Überlebende schilderte, wie ihr „Zuhälter“ mit einem heißen Eisen ein Brandzeichen in ihren Arm brannte und seinen Namen in ihn hineinschnitt.

Manchmal kommt es vor, dass dem Opfer die Hälfte der Schulden erlassen wird,

wenn es andere rekrutieren kann. Es heißt oft, dass die Mehrzahl der Menschenhändler in Südafrika Frauen sind. Gewiss sind die meisten der *gefassten* Menschenhändler Frauen. Möglich ist jedoch, dass diese Frauen überwiegend das sind, was wir „die zweite Welle von Menschenhändlern“ nennen: Sie waren ursprünglich Opfer, oder sie sind im Auftrag von Männern oder professionellen Kriminellen tätig.

Probleme bei der Bekämpfung des Menschenhandels

Menschenhandel ist ein Problem mit vielen Dimensionen, für das es keine einfachen Lösungen gibt. Wir haben es mit einem Phänomen zu tun, das zu einer gigantischen Industrie geworden ist. Es stellt eine ernsthafte Bedrohung für die Stabilität von Gesellschaften und für ehrliche Arbeitsverhältnisse dar. Statistisches Material über Zwangsprostitution ist nicht leicht zu finden, weil die entsprechenden, der Polizei gemeldeten Informationen unter verschiedenen Delikten wie organisiertem Verbrechen, Verschleppung oder Sexualverbrechen erfasst werden. Die südafrikanische Regierung startete ihr Projekt gegen den Menschenhandel im Jahr 2009. Es wurde eine landesweite ressortübergreifende Arbeitsgruppe gegründet. Mit Unterstützung der Internationalen Organisation für Migration (IOM) sorgt sie dafür, dass es eine spezifische Ausbildung und spezialisiertes Personal gibt, um das Problem anzugehen. Das Gesetz zum Menschenhandel ist noch nicht in Kraft. Zwischenzeitlich haben die nationalen Strafverfolgungsbehörden im März 2010 eine erste Verurteilung wegen Menschenhandels zum Zweck sexueller Ausbeutung erreicht.

Was die Opferhilfe anbelangt, so hat die Regierung dreizehn bereits existierende Unterkünfte im ganzen Land ausgewählt, die befreiten Opfern eine Zuflucht bieten sollen. Allerdings sind viele der Unterkünfte nicht darauf vorbereitet, sich um drogenabhängige Überlebende zu kümmern, zumal diese oft schnell wieder dorthin zurückkehren, woher sie gekommen sind. Noch bleibt viel zu tun in den Bereichen Prävention und Opferhilfe sowie bei der Verschärfung der Grenzkontrollen. Doch die Regierung kann nicht alles alleine schultern.

Melanie O'Connor gehört den Schwestern der Heiligen Familie von Bordeaux an. Sie hat einige Jahre in Südafrika gelebt und in KwaZuluNatal auf dem Land unterrichtet. Dort engagierte sie sich auch in einer Reihe von Initiativen zur Dorfentwicklung. Im Jahr 2008 wurde sie gebeten, die Anlaufstelle gegen den Menschenhandel (Counter Trafficking in Persons Desk) als Gemeinschaftsprojekt der Leitungskonferenz der geweihten Ordensleute in Südafrika (Leadership Conference of Consecrated Religious, LCCL [SA]) und der Südafrikanischen Katholischen Bischofskonferenz (SACBC) einzurichten. Sie leitet auch weiterhin Qualifizierungsprogramme. Gleichzeitig forscht sie und unterstützt Gemeinden bei der Einrichtung von Arbeitsgruppen, um den Menschenhandel in ihren Regionen zu bekämpfen. Anschrift: Khanya House, PO Box 941, Pretoria 0001, Gauteng, Südafrika. E-Mail: moconnor@sacbc.org.za.

Die Rolle der Kirche im Kampf gegen die Zwangsprostitution

Wie die meisten anderen Institutionen, so war auch die Kirche in Südafrika bis vor kurzem beim Thema Menschenhandel ziemlich ahnungslos. Um das Jahr 2004 drängten mehrere Gemeinschaften von Ordensschwestern mit Generalaten in Südafrika (bekannt als *Constellation 6*) die Kirche dazu, sich landesweit an der Bewegung zur Bekämpfung dieses Übels zu beteiligen. Allerdings gelang es der Leitungskonferenz der geweihten Ordensleute in Südafrika (*Leadership Conference of Consecrated Religious, LCCL [SA]*) und der Katholischen Bischofskonferenz des südlichen Afrikas (*Southern African Catholic Bishops' Conference, SACBC*) erst 2008, die Anlaufstelle gegen den Menschenhandel (*Counter Trafficking in Persons Desk, CTIP*) als Gemeinschaftsprojekt einzurichten.

Bildung ist mit der beste Schutz vor Menschenhandel. Die erste größere Aufgabe bestand deshalb darin, das Problem ins allgemeine Bewusstsein zu rücken. Zu diesem Zweck hat die Anlaufstelle mehr als vierzig Qualifizierungsprogramme in verschiedenen Diözesen durchgeführt. Die Teilnehmenden stellen jeweils eigene Aktionspläne auf und setzen die Kampagnen zur Information der Bevölkerung und zur Vorbeugung in den Kirchengemeinden und der gesamten Gesellschaft fort. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf dem Schutz potenzieller Opfer. Dabei spielt die Kirche insgesamt eine tragende Rolle, denn vor allem hier können Menschen an der Basis erreicht werden und die Erfahrung machen, dass jeder und jede unterstützend tätig sein kann. In einigen ländlichen Gebieten besteht allerdings die Schwierigkeit, dass es bestimmte kulturelle Praktiken gibt, die dem Menschenhandel ähneln. Dazu zählt „Ukuthwala“, die Praxis der Entführung und Vergewaltigung von pubertierenden Mädchen als Vorbereitung auf die baldige Heirat mit einem jungen Mann.

In einem der Workshops war einmal eine Person, die an einer solchen Entführung beteiligt war. Als ich das zur Sprache brachte, waren die Mitglieder der Gruppe entsetzt: Nie hätten sie gedacht, dass Katholiken solch einen Brauch praktizieren würden. Zunächst war dieser Zusammenhang ein Schock für sie. Es gab deshalb erhebliche Konflikte, doch schließlich kamen die Teilnehmenden überein, dass dies für sie in ihrer Region eine Chance bot, die sie ergreifen wollten. In einigen anderen Gegenden haben Priester und Gemeinden gemeinsam darauf reagiert. Vor der Fußballweltmeisterschaft waren unterschiedliche Gruppen örtlicher Gemeinden sehr aktiv: Sie informierten über das Thema und forderten neugierige Nachbarn auf, verdächtige Aktivitäten in ihrer Umgebung zu melden.

Eines der größten Probleme für diejenigen, die einen Workshop absolviert haben, ist die Ausdauer. Einige sind guten Willens, doch sie finden das ganze Thema der Zwangsprostitution so schrecklich, dass es bequemer ist, es zu verdrängen. Auch die Workshops stellen für manche eine emotionale Belastung dar. Jedesmal kommt gegen Ende eine der jungen Frauen zu mir, um mir ihr Geheimnis mitzuteilen. Meist ist sie selbst ein Opfer der Zwangsprostitution. Bei der Polizei

hat sie den Fall nicht angezeigt, und ihrer Familie hat sie davon nichts erzählt. Sie ist nicht verheiratet und hat ein Kind, wobei sie nicht weiß, wer der Vater ist. Auch ist sie HIV-positiv, und es liegt ihr viel am Schutz der Schwachen. Sie ist die stille verletzte Heilerin in unserer Gesellschaft. Ich habe es nur einmal erlebt, dass eine Teilnehmerin ihre Geschichte in der Gruppe öffentlich gemacht hat. Sie hatte Glück gehabt und konnte während des Transports fliehen; sie wurde nicht körperlich missbraucht. Ihre beiden Freundinnen hatten weniger Glück. Seither hat man nichts mehr von ihnen gehört.

Wo es möglich ist, bekommen die befreiten Opfer Hilfe. Die IOM hat über vierhundert befreiten Opfern geholfen und hat uns auch dabei unterstützt, befreite Opfer in passende Unterkünfte zu vermitteln. Eine dieser Unterkünfte für misshandelte Frauen wird von Ordensschwestern geleitet.

Die Vorbereitung der Fußballweltmeisterschaft in Südafrika 2010 war eine hervorragende Gelegenheit für die Kirche und die beteiligten Organisationen, die Kampagne gegen den Handel mit Menschen für die Sexindustrie zu verstärken. Trotz fehlender Statistiken und nur dreier Fallberichte glauben wir, dass unsere eigene Informationskampagne und die anderer eine entscheidende Rolle im Kampf gegen die Zunahme des Zwangsprostitution während der Weltmeisterschaft gespielt haben. Doch auch weiterhin melden sich junge Frauen auf fingierte Stellenanzeigen in Zeitungen. Erst vor zwei Wochen tappte eine Frau in eine derartige Falle und geriet in eine Sex-Hölle, in der sie mehr als zwanzig Männer am Tag bedienen musste.

Es hat sich als schwierig erwiesen, in einer Gemeinde in einem Township zu arbeiten, wenn es keine Unterstützung durch die kirchlichen Strukturen gibt. Allzu häufig entwickelt sich in der Gemeinde eine Kultur der Duldung, wenn altbekannte Syndikate an die Macht gelangen. In den Vorstädten, in denen sich die Menschen nicht so gut kennen, werden verdächtige Fälle öfter gemeldet. Allerdings wurde in einem Fall auch einer jungen Mutter eine E-Mail mit einem Bild von ihrem Kind geschickt, das in einer örtlichen Kinderkrippe spielte. Dazu stand geschrieben: „Hör' auf, dich in unsere Angelegenheiten einzumischen.“

Die Aufforderung zu theologischer Reflexion

*Gott schuf also den Menschen als sein Abbild,
als Abbild Gottes schuf er ihn,
als Mann und Frau schuf er sie. (Gen 1,27)*

Von Anfang an hören wir in der Heiligen Schrift, dass wir soziale Wesen sind, die nach Gottes Abbild und ihm ähnlich geschaffen wurden. Das bedeutet, dass jeder Mensch mit der gesamten Menschheit verbunden und von ihr abhängig ist. Ob als Gemeinschaft oder als Einzelne - wir sind alle miteinander verbunden. Was ein Glied betrifft, betrifft alle.

Im *Kompendium der Soziallehre der Kirche* ist das Prinzip der Solidarität zwischen

den Völkern festgeschrieben. Es ruft uns dazu auf, uns entschieden und beharrlich für das Gemeinwohl einzusetzen. Eine aus dem Glauben erwachsende Solidarität ist grundlegend für die christliche Sicht auf die gesellschaftliche und politische Ordnung.⁴

Auch wenn wir unsere Erfahrungen und die drängenden Zeitfragen unterschiedlich deuten mögen, ist es für uns als Christen und Christinnen wichtig, dass wir die Welt zuallererst im Licht des Evangeliums betrachten. Als Jüngerinnen und Jünger sind wir dazu aufgerufen, die gute Nachricht zu überbringen, Zeichen der Hoffnung in einer scheinbar hoffnungslosen Lage zu sein, eine neue Vision zu stiften, die Gemeinschaft zu prägen und zerstörte Gemeinden neu aufzubauen. Anders gesagt: Wir sollen das Prinzip der Solidarität leben. Man kann uns viele Irrtümer und Fehler vorwerfen – unser schlimmstes Vergehen ist jedoch, gegenüber dem Schrei der Leidenden gleichgültig zu sein. Jesus hat sich immer mit den Leidenden identifiziert und im Namen der Schwachen gesprochen.

Die Opfer von Zwangsprostitution werden ihrer Würde auf besonders demütigende Weise beraubt und haben sogar unter Stigmatisierung zu leiden. Von den Überlebenden, die ihre Geschichte berichtet haben, hat keine ihrer Familie davon erzählt oder ist zur Polizei gegangen. Das Trauma und die Genesung brauchen ihre Zeit; die Befreiung stellt nur den Anfang dar. Es ist wichtig, dass die, die sich um die Überlebenden kümmern, die Biografie der Opfer kennen. Die Unterkünfte müssen sehr auf der Hut sein, damit sie nicht die Menschenhändler nachahmen.

Die Menschenhändler selbst setzen sich über die internationale Charta der grundlegenden Menschenrechte hinweg und missachten die Würde des Menschen in jeder Weise. Sie sind bar jeglicher Solidarität, haben kein Rechtsempfinden und sind nicht imstande, Mitgefühl mit ihren Opfern oder Mitleid mit dem von ihnen verursachten Leid zu empfinden. Und doch sind auch sie Kinder Gottes und bedürfen der Umkehr. Das Problem besteht darin, wie man sie zur Umkehr rufen kann.

Dabei hilft es, sich an diejenigen zu erinnern, die bereits vor uns den Kampf für Gerechtigkeit und die Umkehr des Herzens geführt haben und die Vorbilder für jede Zeit sind. Ich denke insbesondere an zwei große Kapuzinermönche: Epifanio de Moirans und Francisco José de Jaca, die im 17. Jahrhundert in Kuba lebten. Beide taten, was zu ihrer Zeit unmöglich und subversiv war: Sie verurteilten die Einrichtung der Sklaverei. Sie kämpften gegen alle etablierten politischen, ökonomischen und religiösen Interessengruppen ihrer Zeit, um einen Wandel in dieser weit verbreiteten und zerstörerischen Praxis zu erreichen. Die beiden können tatsächlich als Vorläufer der katholischen Soziallehre und von *Rerum Novarum* gelten. In ihren Augen war die Sklaverei aus folgenden Gründen falsch:

- (a) Sie widerspricht dem Verständnis des Menschen nach der allgemeinen Ordnung der Dinge.
- (b) Sie widerspricht Gottes Gesetz nach dem Alten und Neuen Testament.
- (c) Sklaverei entmenschlicht alle Beteiligten – nicht nur die Opfer, sondern auch

die Sklavenhändler, die Käufer, die korrupten Beamten und sogar die, die zusehen und nicht hineingezogen werden wollen. Der Verkauf von Sklaven und Sklavinnen verstößt gegen Recht und Nächstenliebe.

Um ihre Haltung deutlich zu machen, verweigerten die beiden Mönche den Sklavenhaltern und deren Frauen die Absolution, weil diese sich am Unrecht beteiligten. Reue hatte nicht nur zur Konsequenz, die Sklaven freizulassen, sondern auch, sie angemessen für ihre gesamte Arbeit zu entschädigen. Der Rest des unrechtmäßig erworbenen Gewinns musste den Armen gegeben werden. Die Mönche wurden für subversiv befunden, inhaftiert, verurteilt und schließlich deportiert und exkommuniziert.⁵ Die beiden beriefen sich hinsichtlich der Einhaltung moralischer Standards auch auf das Naturrecht. Wenn man in einer Gemeinschaft mit Menschen lebt, die nicht an Gott glauben, ist das hilfreich.

Zweifellos werden wir auch weiterhin unsere prophetischen Stimmen in der Kirche brauchen. In einem Land wie Südafrika mit seiner jungen Bevölkerung und der großen Kluft zwischen Arm und Reich ist dies letztlich ein Kampf gegen die Armut und das Patriarchat und für ökonomische Gerechtigkeit. Wenn wir uns nicht um die auslösenden Faktoren wie die bittere Armut kümmern, dann werden schwache Frauen und Kinder auch weiterhin von Außenstehenden oder von Ihresgleichen ausgebeutet werden. Dem Patriarchat und der sexuellen Unmoral muss der Kampf angesagt werden. Frauen müssen lernen, dass sie nicht nur dazu da sind, untergeordnete Rollen zu spielen.

Schließlich finden wir beim Lehren und Verbreiten von Werten wie Respekt, Liebe, Solidarität, Frieden und Gerechtigkeit in Gemeinschaften von Gläubigen und Nichtgläubigen eine gemeinsame Grundlage, wenn wir uns auf das Naturrecht beziehen.

¹ Kevin Bales, *Disposable People. New Slavery in the Global Economy*, Berkeley 2000, 8.

² Nicholas D. Kristof/Sheryl WuDunn, *Half the Sky. Turning Oppression into Opportunity for Women Worldwide*, London 2010, 12 (deutsche Ausgabe: *Die Hälfe des Himmels. Wie Frauen weltweit für eine bessere Zukunft kämpfen*, München 2010).

³ Die Vereinten Nationen definieren Menschenhandel als einen Vorgang, der sich in drei Phasen abspielt: Anwerbung, Beförderung und Ausbeutung von Menschen durch die Androhung oder Anwendung von Gewalt oder anderen Formen der Nötigung und Täuschung. Er kann viele Formen annehmen. Dazu zählen sexuelle Ausbeutung, Arbeit im Haus und in der Landwirtschaft sowie Menschenhandel zum Zweck der Organentnahme.

⁴ Vgl. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.), *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg i. Br. 2006, Kap. 5, Teil II.

⁵ Edward R. Sunshine (Hg.), *A Just Defense of the Natural Freedom of Slaves: All Slaves Should Be Free* (1682) by Epifanio De Moirans. A Critical Edition and Translation of *Servi Liberi Seu Naturalis Mancipiorum libertatis Justa Defensio*, Lewiston 2007, vii–xxiii.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Valentinas Geschichte

Frauenhandel in Moldau

Maria Katharina Moser

„Hier? Was hätte ich hier in Moldau machen sollen? Es gibt keine Arbeit. Naja, nicht viel Arbeit, nicht genug. Also habe ich beschlossen, woanders hinzugehen, um Geld zu verdienen. Ich hatte zwei Kinder, meine Mutter war krank, und wir brauchten Geld. Ich habe geglaubt, dass alles gut wird.“

Eine Bekannte hat zu mir gesagt: „Der Lohn ist gut, du wirst gutes Geld verdienen. Du musst nicht nach Moskau oder sonstwo weit weg. Es ist ganz nahe, und die Leute dort sprechen auch Rumänisch, wie wir hier in Moldau. Alles wird gut.“ Ich bin mit Freude im Herzen zu Hause weggegangen. Ich werde Geld nach Hause schicken. Wir können das Haus herrichten. Pläne, so viele Pläne. Und die Kinder, ich werde sie in eine gute Schule schicken. Ich bin mit Freude gegangen, ich wollte arbeiten, Geld verdienen.

Aber als ich in Rumänien angekommen bin, haben sie mir den Pass weggenommen. Und meine Ohringe, meinen Schmuck. Ich hatte Ohringe. Die haben sie mir weggenommen. Alles haben sie mir weggenommen. Auch meine Kleider. Ich hatte gute Kleider. Eine Lederjacke. Sie haben sie mir weggenommen. Ich und drei andere Frauen sind da gestanden, und sie haben über uns geredet. Sie haben mich angeschaut, und einer der Männer zeigte auf mich und sagte zu einem der anderen: „Die hier soll verkaufen gehen. Die ist zu dick für den Strich.“ Sie haben mich geschlagen, mir kein Essen gegeben, mich huntern lassen. Wirklich, ich erzähle die Wahrheit. Es war eine schreckliche Zeit. Wir mussten auf dem Schwarzmarkt gestohlene Ware verkaufen. Jeden Tag mussten wir auf den Markt, und wenn wir abends wieder nach Hause kamen, haben sie uns alles weggenommen. Alles, alles, alles. Nicht einmal Geld für Brot haben sie uns gelassen. Wir waren zu viert. Zu viert haben wir auf dem Markt gearbeitet. Aber da waren auch noch andere Mädchen. Deren Situation - schrecklich ... Wir mussten verkaufen und jeden Tag einen bestimmten Betrag abliefern. Wenn du das Geld nicht bringst, schlagen sie dich. Einmal habe ich 10 rumänische Lei [= 50 Cent] heimlich behalten. Um mir Brot zu kaufen. Das haben sie herausgefunden. Sie haben mich geschlagen und getreten, dass meine Rippen gebrochen sind.“¹

I. Eine „typische Geschichte“?

Die Geschichte von Valentina ist der Stoff, aus dem Thriller sind. In vielem entspricht sie den - stereotypen - Bildern von Frauenhandel, die wir im Kopf haben bzw. die uns über die Medien vermittelt werden: die Armut, die Frauen in die Migration treibt; der Pass, mit dem Identität und Bewegungsfreiheit abge-

nommen werden; die Gewalt.² Ja, all das ist Valentina widerfahren. Und ja, Armut und Arbeitslosigkeit sind ein Movens für Frauenhandel.

Die Republik Moldau ist - neben Albanien - das ärmste Land Europas. Zu Sowjetzeiten galt Moldawien als der Obstgarten Russlands, die Landwirtschaft machte die Teilrepublik zu einer der wohlhabendsten der UdSSR. Nach der Unabhängigkeit 1991 kam die kleine Republik mit ihren 3,3 Mio EinwohnerInnen, eingeklemmt zwischen Rumänien und der Ukraine, wirtschaftlich nicht auf die Beine - nicht zuletzt aufgrund der Abhängigkeit vom russischen und vom EU-Markt. Die landwirtschaftliche Produktivität sank um die Hälfte, der Transnisten-Konflikt³ führte zum Niedergang der ohnedies nicht besonders gut entwickelten Industrie, die Inflation schoss in die Höhe, die Arbeitslosigkeit stieg - soziale Kosten der gesellschaftlichen Transformation hin zur neoliberalen Marktwirtschaft, wie sie auch in anderen Ländern beobachtbar sind. So gingen in den 1990er Jahren zirka 14 Millionen Arbeitsplätze für Frauen in Mittel- und Osteuropa verloren.⁴ In Moldau leben 29 Prozent der Bevölkerung unter der Armutsgrenze, viele Familien müssen - wie Valentina und ihre Familie - mit 40 Euro im Monat auskommen.

Einen Ausweg aus dieser Situation suchen viele MoldauerInnen in der Migration. 40 Prozent der arbeitsfähigen Bevölkerung leben im Ausland. Die Republik Moldau ist das Land mit der stärksten Abwanderung in Osteuropa. Doch die Möglichkeiten, legal im Ausland Arbeit zu bekommen, sind begrenzt. Ein weiterer Faktor, der Frauenhandel begünstigt. Das Problem Frauenhandel ist in Moldau höchst präsent. Und wenn es um Frauenhandel aus Osteuropa geht, wird Moldau häufig als Beispiel zitiert. Wie viele Moldauerinnen von Frauenhandel betroffen sind, lässt sich jedoch nicht seriös schätzen.

In anderen Punkten mag Valentinas Geschichte überraschen: Nein, Valentina wird nicht in die Prostitution gezwungen - auch wenn das als reale Möglichkeit im Raum stand; Frauenhandel ist nicht gleich Zwangsprosstitution oder Sexarbeit, Frauenhandel gibt es auch in anderen Arbeitsbereichen - in der Landwirtschaft, in der Hausarbeit etc. Und sie wurde nicht am Dorfbrunnen entführt, ist auch keinem fremdländischen Verführer zum Opfer gefallen, sie wurde von einer Frau, einer Bekannten im Dorf, angesprochen und vermittelt.⁵ 90 Prozent ihrer Klientinnen, die von Menschenhandel betroffen sind, wurden von Personen angeworben, denen sie vertrauen, von Nachbarn, Verwandten, Bekannten, erzählt Alina Budeci, Mitarbeiterin der Frauenorganisation *La Strada Moldova*:

Maria Katharina Moser studierte Theologie in Wien und interkulturelle Frauenforschung in Manila und promovierte über den Opfer-Begriff aus feministisch-ethischer Perspektive. Seit 2007 ist sie Redakteurin des TV-Religionssmagazins „Orientierung“ des Österreichischen Rundfunks (ORF). Veröffentlichungen u.a.: Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung. Feministisch-ethische Analysen zu einer politischen und theologischen Kategorie (2007); Gute(e) Theologie lernen. Nord-Süd-Begegnung als theologisches Lernfeld (zus. mit Gunter und Veronika Prüller-Jagenteufel, 2009). Anschrift: ORF - Hauptabteilung Religion, Würzburggasse 30, A-1136 Wien, Österreich. E-Mail: Maria.Moser@orf.at.

„Unserer internen Statistik zufolge ist die Zahl der Betroffenen, die gekidnappt wurden, sehr gering. Wenn, dann betrifft Kidnapping Kinder. Wenn wir die Profile der Betroffenen, die Strategien der Rekruter/innen und die Geschehnisse im Prozess von Frauenhandel heute anschauen und mit der Situation von vor ein paar Jahren vergleichen, dann können wir feststellen: Heute wissen die Menschen in Moldau über Frauenhandel Bescheid, das Problembeusstsein ist gestiegen. Die Leute schauen sich die Job-Angebote im Ausland an. Also müssen die Händler raffiniertere Strategien anwenden und wissen, wie sie einer Person ihr Angebot verklicken, damit sie sagt: ‚Oh, das ist sicher ein guter Job, keine Risiken.‘ Und das heißt: Der/die Anwerber/in ist meist eine Person, der die Betroffene vertraut. Er/sie ist jemand, der meine Bedürfnisse versteht. Der/die meine ökonomische und soziale Lage und die emotionalen Belastungen versteht. Er/Sie wird verstehen, dass ich Probleme mit meinen Eltern oder mit meinem Ehemann oder Ehefrau habe. Er/sie wird mich verstehen und sagen: ‚Weißt du, ich war in genau derselben Situation. Aber schau mich jetzt an: Alles hat sich zum Guten gewendet. Ich habe ein Auto - du hättest sicher auch gerne eins. Meine Kinder gehen in eine gute Schule oder zur Uni - wie du es auch gerne hättest für deine Kinder. Ich kann dir helfen. Ich kann dir einen Job vermitteln, wie ich ihn auch gemacht habe. Oder: Ich lebe jetzt in Russland und habe dort einen Mann und ein kleines Kind. Und ich hätte gerne, dass du bei mir arbeitest - weil ich dich kenne, und du kennst mich. Ich möchte mein Kind nicht bei irgendwem lassen. Ich werde gut bezahlen.‘ Oder: ‚Wir haben eine Baufirma in Polen, ich beschaffe dir eine Arbeitsgenehmigung, einen Vertrag, ein Visum und du kannst dort arbeiten. Du kannst mir vertrauen, ich komme mit dir, nichts Schlimmes wird passieren, wir schaffen das gemeinsam.‘“⁶

II. Opfer-Geschichten

Was bedeutet es, Valentinas Geschichte zu erzählen bzw. zu hören - hier, aber auch und vor allem in einem Fernsehbeitrag, für den das Interview ursprünglich geführt wurde? Die Antwort auf diese Frage entscheidet sich an der Perspektive, aus der Valentinas Geschichte erzählt und gelesen bzw. gehört wird: Wird sie erzählt und gelesen in Anerkennung der Subjektivität ihrer Trägerin als Person mit ihren ureigensten Vorstellungen und Lebensplänen, Stärken und Fehlern, Wünschen und Ängsten? Oder wird sie gelesen als „typische Opfergeschichte“, die Klischees und Sensationalismus bedient?

Feministische NGOs und Wissenschaftlerinnen kritisieren häufig den Zugang zum Thema Frauenhandel über das Erzählen eines Einzelfalls.⁷ Berichte über Frauenhandel charakterisieren gehandelte Frauen, so die Kritik, mittels der Topoi Gutgläubigkeit und Naivität, Täuschung und Zwang, Armut und Elend, Jugend und Jungfräulichkeit sowie Gewalt und Krankheit als Opfer und präsentieren sie in Verbindung mit einer doppelten Textstrategie: Personalisierung durch Einzelfallerzählung und Entsubjektivierung durch Verallgemeinerung. Die betroffenen Frauen kommen vor als Sveta, Denisa, Oxana - Trägerinnen von Einzelschick-

salen, die als symptomatisch für das Gesamtproblem Frauenhandel betrachtet werden. Der Einzelfall berührt. Gleichzeitig bleiben die Einzelfälle austauschbar und lassen sich leicht in die anonyme Gruppe der „vielen Frauen“, „zahllosen Frauen“, „ungezählten Frauen“ auflösen. In stark verallgemeinernden Aussagen werden die betroffenen Frauen zu einer Masse von Opfern, betrogen und getäuscht, ge- und verschoben, jeden Tag und an fast jedem Ort in armen entlegenen Gegenden der Welt.

Valentinas Geschichte ließe sich leicht in dieser Opfer-Perspektive lesen. In der Tat, Valentinas Situation in Moldau ist von Armut geprägt. In Rumänien erfährt sie massive Gewalt. Sie wird von ihrer Bekannten getäuscht. Und auch Naivität und Gutgläubigkeit ließen sich aus ihrer Geschichte herauslesen. Es geht an diesem Punkt nicht darum, diese Momente in Valentinas Geschichte, in denen sie zum Opfer – das heißt für die Interessen anderer benutzt – wird, kleinzureden oder ihr gar den Opfer-Status im strafrechtlichen Sinn abzusprechen. Es geht darum, Valentina nicht auf ihre Opfer-Erfahrungen zu reduzieren, sie nicht als Frau zu betrachten, die von einer nebulösen Macht namens Armut getrieben wird. Valentina entscheidet sich selbst und aktiv dafür, das Arbeitsangebot in Rumänien anzunehmen, um ihre Lebensmöglichkeiten und Überlebensstrategien zu erweitern. Darauf zu bestehen, dass sie Opfer ist, bedeutet zu leugnen, dass sie ihr Leben eigenständig gestalten kann.⁸ Und das nicht nur retrospektiv, sondern auch prospektiv.

Passivität und Hilflosigkeit als grundlegende Motive des Opfer-Stereotyps gehen immer Hand in Hand mit dem Motiv der Unschuld. Das Opfer ist per definitionem unschuldig. „Wo jemand Opfer [...] ist, muss es Täter geben, so vermutet die juridische Vernunft und billigt dem Opfer besondere Rechtsansprüche zu. Die moralische Vernunft verteilt zwischen Opfer und Täter Schuld und Unschuld. Das Bild des unschuldigen Opfers brandmarkt die Schuld des Täters. Die juridisch-moralische Mehrdeutigkeit des Opfer-Begriffs erlaubt es, ihn als eine subtile Waffe zu gebrauchen. In dem Augenblick, in dem jemand für sich den Opferstatus geltend machen kann, ist er von aller Schuld frei. Wem es gelingt, den Opferstatus für sich zu reklamieren, hat einen moralischen Gewinn errungen.“⁹

Die subtile Waffe des Opfer-Status kann sich allerdings nur allzu leicht gegen das Opfer selbst richten. Dann, wenn es Handlungen setzt – zumal Handlungen, die nicht ins Opfer-Bild passen. Von Opfern werden gerne und häufig ein bestimmtes Verhalten, bestimmte Gefühle, bestimmte Reaktionen erwartet. So passt es oft nicht ins Opfer-Bild, dass eine Frau, als sie die Entscheidung getroffen hat, ins Ausland zu migrieren, wusste, dass sie dort in der Prostitution arbeiten würde.¹⁰ Nicht in die Prostitution gezwungen worden zu sein, sondern sich – aktiv – dafür entschieden zu haben, lässt an ihrer Unschuld zweifeln, kratzt am moralischen Status des Opfers; die betroffene Frau wird in der Außenwahrnehmung vom Opfer von Frauenhandel zur illegalen Migrantin. Und damit werden ihr gegebenenfalls auch Solidarität und Unterstützung entzogen. Um diesem Problem vorzubeugen, hat das sogenannte Palermo-Protokoll der UNO in der Definition von Menschenhandel ausdrücklich die Einwilligung des Opfers zu einer bestimmten Tätigkeit

(auch zur Prostitution) für unerheblich erklärt und vielmehr Ausbeutung zum definitorischen Kriterium gemacht.¹¹

Im Kontext der Auseinandersetzung mit sexueller Gewalt hat die US-amerikanische Soziologin Kathleen Barry den Mechanismus, Opfer als ohne Wahl und Handlungsmöglichkeiten zu denken und diesen Status des Ohne-Wahl-Seins durch Erwartungen und Vorschriften an das Opfer über die Gewalt-Situation hinaus zu verlängern, auf den Begriff *Viktimismus* gebracht: „Viktimismus leugnet, dass die Frau über die gesamte Erfahrung hinweg ein menschliches Ganzes ist, und schafft für andere einen Rahmen, sie nicht als Person, sondern als Opfer zu kennen, als jemanden, der Gewalt angetan wurde. [...] Die zugewiesene Bezeichnung ‚Opfer‘, die ursprünglich die Erfahrung sexueller Gewalt ins Bewusstsein rücken sollte, wird zu einem Etikett, das die Identität der betroffenen Person bestimmt. [...] Viktimismus ist eine Objektivierung, die neue Maßstäbe für die Definition von Erfahrung festsetzt. Diese Maßstäbe schalten jede Frage nach dem Willen aus und stellen in Abrede, dass die Frau, selbst beim Erleiden sexueller Gewalt, eine lebende Person ist, die sich verändert, sich fortentwickelt und in gesellschaftlicher Interaktion steht.“¹²

III. Valentinas Geschichte geht weiter

Die Opfer-Perspektive zu vermeiden, bedeutet auch, nicht nur davon zu erzählen, wie jemand Betroffene von Frauenhandel wurde, nicht nur von den Gewalterfahrungen und der Ausbeutung, sondern auch von Überlebenshandlungen und Zukunftsplänen. Valentinas Geschichte war nicht zu Ende auf diesem Markt irgendwo in Rumänien.

„Ich habe mir gedacht: ‚Das sind Kriminelle! Ich bin an Kriminelle geraten! Vielleicht überlebe ich das, vielleicht sterbe ich.‘ Wir haben ihnen gesagt: Wir gehen zur Polizei. Und wir sind auch zur Polizei gegangen, eine andere Frau und ich, eines Tages haben wir das geschafft. Aber die Polizei hat nichts gemacht. Die waren so korrupt, sie haben uns überhaupt nicht geholfen, im Gegenteil. Die Polizisten haben gesagt: ‚Das ist Eure Schuld. Wir wissen nichts von Kriminellen.‘ Wir waren bei der lokalen Polizeistation dort, wo wir gearbeitet haben. Die Polizisten dort waren korrupt. Und wir hatten nicht das Geld, um zu einer weiter entfernten Polizeistation zu fahren. Wenn du kein Geld hast, wo kannst du hin? Ich hatte ja auch keinen Pass. Nichts. Nur mich selbst, den Himmel und Gott, dort in Rumänien. Ich konnte auch nicht zur Botschaft gehen. Ich wusste nicht, wie ich da hinkommen sollte. Und diese Angst. Sie haben uns bedroht. Ich habe mich nicht mehr getraut, etwas zu unternehmen. Ich habe versucht, mich zu verstecken. Einmal habe ich mich im Wald versteckt. Ich habe dort geschlafen. Ja, und dann bin ich weggelaufen. Ja, ja, ja. Ich bin weggelaufen! Ich habe sie beobachtet. Ich habe versucht herauszufinden, wann ein guter Zeitpunkt ist, um wegzulaufen. Es war immer jemand da, der auf uns aufgepasst und uns kontrolliert hat. Ich habe sie beobachtet und darauf gewartet, dass sie neue Ware zum Verkaufen bringen. Sie

waren beschäftigt. Da habe ich alles liegen und stehen gelassen und bin weggelaufen. Ich habe nichts mitgenommen, ich bin einfach weggelaufen.

Wo ich hingelaufen bin? Zu einer Frau, die auch aus Moldau ist. Ich bin zu ihr gelaufen, in ein Dorf in der Nähe. Ich kannte sie vom Markt. Sie hat früher auch dort gearbeitet und hat es von dort weg geschafft. Sie hat einen Mann kennengelernt, mit dem sie jetzt lebt. Ich hab mir gesagt: Ich suche sie und gehe zu ihr, vielleicht kann sie mir helfen, Arbeit zu finden. Und ich rufe meine Mutter an. Ich bin also zu der Frau hin. Ich bin zwei, drei Tage bei ihr geblieben. Ich habe angefangen, tageweise zu arbeiten. Meistens auf dem Feld. So bin ich dann zu dieser alten Frau gekommen. Sie war alleine und hat Hilfe gebraucht. Also bin ich bei ihr geblieben und habe für sie gearbeitet. Bei ihr habe ich diesen Mann kennengelernt. Er war ihr Neffe. Er war irgendwo auswärts arbeiten und ist zurückgekommen und hat dann auch bei ihr gewohnt. Er hat angefangen, mir den Hof zu machen. Er hat mich gefragt, ob ich mit ihm zusammen sein will. Ich hab gesagt, du kennst mich doch gar nicht. Schau, was mir hier passiert ist. Er hat gesagt, ich soll mir keine Sorgen machen, er wird mir helfen, er wird mir Geld geben, damit ich nach Hause fahren kann, und alles wird gut. Aber so war es nicht. Ich habe angefangen, mit ihm zu leben, und ihm gesagt: „Ich will heim, ich habe Kinder!“ Da hat er mich geschlagen. Er hat viel getrunken. Und er hat mir das Geld, das ich verdient habe, weggenommen. Er hat mir auch nicht erlaubt, zu Hause anzurufen. Es war genau wie vorher. Ich bin vom Regen in die Traufe gekommen. Ich habe total abgenommen, nur mehr 52 Kilo hatte ich, vorher waren es 80. Er hat mich grün und blau geschlagen.

Ich habe es geschafft, Zugang zu einem Telefon zu bekommen und zu Hause anzurufen. Ich habe meiner Mutter gesagt: Ich will nach Hause, aber er lässt mich nicht. Komm mich holen. Ich habe ihr eine Kontaktnummer gegeben, unter der sie mich erreichen kann, die Nummer eines Nachbarn, und wir haben abends, wenn er besoffen war, telefoniert. Dann ist meine Mutter gekommen. Ich habe ihn vorbereitet: „Meine Mutter wird auf Besuch kommen, vielleicht muss ich mit ihr nach Hause, um mir einen Pass zu besorgen, und dann komme ich wieder.“ „Okay, soll sie halt kommen“, hat er gesagt. So hab ich's weggeschafft von dort. Mit meiner Mutter. Als wir zur Grenze kamen, konnte ich aber das Land nicht verlassen. Was für eine Situation, du kannst nicht vor und nicht zurück, ohne Pass. Meine Mutter hat bei der Hotline von La Strada angerufen, ein Nachbar hatte ihr die Nummer gegeben. Wir haben bei La Strada angerufen und gesagt, dass wir bei der Polizei sitzen und das Land nicht verlassen können.“

Die Mitarbeiterinnen der NGO *La Strada*, die Betroffene von Frauenhandel, die in ihre Heimat Moldau zurückkehren, mit Reintegrationsprogrammen und psychosozialer Betreuung unterstützt, haben Valentina geholfen, zurück nach Moldau zu kommen. Und sie haben ihr geholfen, ihren Sohn, den sie mit dem Mann in Rumänien hatte und den sie bei ihrer Flucht zurück lassen musste, nachzuholen.

„Zu Hause ist ... wie soll ich sagen ... natürlich ist es zu Hause viel besser. Alle haben mir geholfen. Ich bin wieder hier, ich bin wieder bei meinen Kindern. Ich habe mich auf die Arbeit konzentrieren müssen, anstatt mich selbst zu bemitleiden. Ich habe

meiner Mutter alles erzählt, ich habe ihr gleich alles erzählt. Und meine Kinder wissen auch, was passiert ist. Ja, sie wissen es. Sie sind froh, dass ich wieder da bin. Sie haben zu mir gesagt: „Was passiert ist, ist passiert. Es ist vorbei. Du bist jetzt wieder bei uns. Das Leben geht weiter. Auch wenn es schwer ist.“

Ich bete zu Gott, dass er mir Gesundheit schenkt und die Kraft, für meine Kinder zu sorgen und zu arbeiten. Ja, das bin ich. Das ist, was ich bin. Ich bin ein Mann, und ich bin eine Frau, ich bin alles. Wer soll sonst für die Familie sorgen? Jetzt bin ich wieder normal. Ich war vorher anders. Als ich zurückgekommen bin, war ich ganz dünn und kraftlos. Jetzt bin ich wieder stark.

Es ist nicht leicht hier. Ich arbeite auf Tagesbasis für Leute hier im Dorf. Es ist schwer. Ich hätte gerne eine richtige Arbeit, einen regulären Job. Wenn ich einen fixen Job im Ausland finden würde, würde ich den nehmen. Aber nicht wie vorher. Ich würde mich informieren. Ich würde ganz genau fragen, wo ich arbeiten werde, was ich machen werde. Vielleicht braucht jemand ein Kindermädchen oder eine Altenpflegerin. So einen Job würde ich nehmen. Was anderes, nein. Ich sage den Frauen hier im Dorf immer, bevor sie ins Ausland gehen, müssen sie sich informieren, sie müssen wissen, wohin sie gehen, zum Beispiel was für ein Markt ist das, auf dem sie arbeiten werden. Oder wer ist die alte Frau, für die sie arbeiten werden. Das Leben ist kompliziert und es gibt viele Kriminelle. Sie müssen sich informieren.“

¹ Interview, geführt im Mai 2010 für einen Beitrag für das TV-Religionmagazin *Orientierung* des ORF, Name geändert.

² Vgl. Birgit Locher, *Die Konstruktion des Opfers. Muster und Topoi im Diskurs über Frauenhandel*, in: Zentrum für Interdisziplinäre Geschlechterforschung der Universität Oldenburg (Hg.), *Körper und Geschlecht*, Opladen 2002, 153–166.

³ Der Teil Moldaus östlich des Flusses Dnister – Transnistrien genannt – verwaltet sich mit russischer Unterstützung unabhängig von der moldauischen Regierung in Chisinau, ist aber international nicht als eigener Staat anerkannt.

⁴ Vgl. Alexandra Geisler, *Hintergründe des Menschenhandels in die Prostitution mit Frauen aus Osteuropa*, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (2004), Nr. 52/53, 27–32; 28.

⁵ Lt. eines Berichts der *International Organization of Migration* aus dem Jahr 2004 sind 51 Prozent der AnwerberInnen Frauen. Vgl. IOM, *Menschenhandel: Statistiken, Trends, Menschen*, zit. nach www.migration-info.de/mub_artikel.php?Id=050109 (9. 1. 2011)

⁶ Interview, geführt im Mai 2010 für einen Beitrag für das TV-Religionmagazin *Orientierung* des ORF. Zur Organisation vgl. www.lastrada.md/en.

⁷ Vgl. u.a. Cristina Boidi/Faika Anna El-Nagashi, *Es geht um Rechte, nicht um Opfer. Migrantische Ermächtigungsstrategien als feministisches Konzept der Gewaltprävention im Kontext des Frauenhandels*, in: Birgit Sauer/Sabine Strasser (Hg.), *Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus*, Wien 2008, 187–203.

⁸ Vgl. Jo Doezena, *Loose Women or Lost Women? The re-emergence of the myth of 'white slavery' in contemporary discourse of 'trafficking in women'*, in: www.walnet.org/csis/papers/doezema-loose.html (9. 1. 2011)

⁹ Michael Reiter, *Opferphilosophie. Die moderne Verwandlung der Opferfigur am Beispiel von Georg Simmel und Martin Heidegger*, in: Gudrun Kohn-Waechter (Hg.), *Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitssentwürfe im 20. Jahrhundert*, Berlin 1991, 129–147, 129f.

¹⁰ Die Frage Wahl oder Zwang spielt in der Debatte um Frauenhandel eine zentrale Rolle. Vgl. dazu u.a. Jo Doezena, *Forced to Choose. Beyond the Voluntary v. Forced Prostitution Dichotomy*, in: Kamala Kempadoo/ders. (Hg.), *Global Sex Workers. Rights, Resistance, and Redefinition*, New York/London 1998, 34–50.

¹¹ Zur ethischen Reflexion auf Frauenhandel und Zustimmung vgl. Maria Katharina Moser, *Ware Mensch - Anfragen aus ethischer Sicht*, in: *Ordensnachrichten* 44 (2005/5), 3–15.

¹² Kathleen Barry, *Sexuelle Versklavung von Frauen*, Berlin 1993, 58f.

Frauenhandel und Verdinglichung

Michelle Becka

Es ist etwas still geworden um die Verdinglichung als Grundmotiv einer kritischen Gesellschaftstheorie. Das liegt – auch – daran, dass der normative Bezugs-punkt, von dem aus Verhältnisse als „verdinglichend“ kritisiert werden, problematisch geworden ist. „Zu unklar bleibt es, in welcher Hinsicht die mit dem Warenverkehr einhergehende Entpersönlichung und Versachlichung den Charakter sozialer Beziehungen beeinträchtigen muss.“¹ Es ist nicht so leicht zu sagen, *was* eigentlich bedroht ist, wenn „Mutterliebe käuflich, Kunst zur Ware, die Öffentlichkeit kommerzialisiert wird“ (ebd.). So die kritische Situierung der Frage nach der Verdinglichung in Rahel Jaeggis einflussreichem Aufsatz *Der Markt und sein Preis*. Die Unbefangenheit, mit der Georg Lukács von der Entmenschlichung durch die Warenbeziehung spricht, ist uns verlorengegangen, weil seine essentialistische und teleologische Auffassung vom Wesen des Menschen problematisch geworden ist. Formen menschlicher Selbstverwirklichung sind vielfältiger geworden. Doch auch wenn die Rede von der Verdinglichung schwieriger geworden ist, ist sie gleichwohl nicht verstummt, wie nicht zuletzt durch die Arbeit von Axel Honneth² deutlich geworden ist. Das mag daran liegen, dass ein Unbehagen an alltäglichen gesellschaftlichen Prozessen bleibt oder womöglich größer wird, das sich – zumindest auch – als ein „Leiden an Verdinglichung“ interpretieren lässt.³ *Etwas* scheint bedroht oder zumindest in Veränderung begriffen, wenn Menschen oder ihre Dienstleistungen auf Waren reduziert werden. Dieses Unbehagen wird als moralische Intuition aufzunehmen und zu reflektieren sein.

Ein zweiter Verdinglichungsdiskurs wurde in den Gendertheorien geführt – über die Verdinglichung durch Sexualität. Auch diese Diskussion ist abgeklungen, wobei die Spaltung der feministischen Bewegung zwischen den Vertreterinnen, die durch die extremen (sexistischen) Hierarchien in Beziehungen Sexualität

immer als verdinglichend erachten und zwischen Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit sexueller Handlungen nicht unterscheiden, und denen, die sexuelle Verdinglichung komplexer - und unter Umständen auch positiv - betrachten, nicht vollständig gekittet wurde.

Dieser Beitrag greift sowohl einige Aspekte des Diskurses über Verdinglichung durch den Markt als auch der Verdinglichung in Geschlechterbeziehungen auf und führt sie zusammen. Es wird zu klären sein, inwiefern es im Kontext des Frauenhandels sinnvoll und ethisch relevant ist, von Verdinglichung zu sprechen.

Frauenhandel

Um über die Angemessenheit der Rede von Verdinglichung im Frauenhandel sprechen zu können, müssen wir uns zuvor darauf verständigen, was unter Menschenhandel und Frauenhandel zu verstehen ist. Da dies an anderer Stelle in diesem Heft ausführlicher geschieht, beschränke ich mich auf wenige Anmerkungen im Sinne einer Arbeitsdefinition. Einen Definitionsversuch angesichts vieler möglicher Interpretationen liefert das sogenannte „Palermo-Protokoll“:

„Im Sinne dieses Protokolls bezeichnet der Ausdruck ‚Menschenhandel‘ die Anwerbung, Beförderung, Verbringung, Beherbergung oder Aufnahme von Personen durch die Androhung oder Anwendung von Gewalt oder anderen Formen der Nötigung, durch Entführung, Betrug, Täuschung, Missbrauch von Macht oder Ausnutzung besonderer Hilflosigkeit oder durch Gewährung oder Entgegennahme von Zahlungen oder Vorteilen zur Erlangung des Einverständnisses einer Person, die Gewalt über eine andere Person hat, zum Zweck der Ausbeutung. Ausbeutung umfasst mindestens die Ausnutzung der Prostitution anderer oder andere Formen sexueller Ausbeutung, Zwangsarbeit oder Zwangsdienstbarkeit, Sklaverei oder sklavereiähnliche Praktiken, Leibeignschaft oder die Entnahme von Organen.“⁴

Menschenhandel ist mitunter schwer von anderen Phänomenen abzugrenzen⁵: So ist Menschenhandel nicht identisch mit Menschen-smuggel. Denn auch wenn es eine große Schnittmenge gibt, setzt Menschenhandel keinen illegalen Grenzübertritt noch überhaupt einen Grenzübertritt voraus. Ebenso ist Menschenhandel zwar häufig mit irregulärer Migration verbunden, aber nicht zwingend. Insbesondere der Umkehrschluss, der jede irreguläre Migration mit Menschhandel gleichsetzt, ist falsch. Menschenhandel ist häufig ein „lukrativer Geschäftszweig“ organisierter Kriminalität, wie das Palermo-Protokoll betont, doch ist auch dieser Zusammenhang nicht immer gegeben, sodass eine Gleichsetzung unzulässig ist.

Menschenhandel betrifft besonders häufig Frauen und Mädchen. Wie Männer und Jungen werden sie Opfer von Menschenhandel zum Zweck der Zwangsarbeit, besonders oft aber werden sie gehandelt zum Einsatz in der Zwangsprostitution. „Frauenhandel in die Prostitution und andere Zweige der Sexindustrie macht den

größten Anteil des Handels mit Menschen nach Westeuropa aus und ist in vielen Fällen mit gravierenden Verletzungen des Rechts auf sexuelle Selbstbestimmung und mit erheblichen Gewalterfahrungen verbunden.⁶ Auch hier gilt es wieder zu differenzieren: Nicht jede Form der Prostitution ausländischer Frauen – etwa in Westeuropa – ist eine Form von Zwangsprostitution. Folglich ist es nicht angebracht, jede Frau, die in der Sexindustrie arbeitet, als Opfer – von Menschenhandel oder auch im allgemeinen Sinn – zu bezeichnen. Eine große Zahl regulärer und irregulärer Migrantinnen arbeitet freiwillig in der Prostitution oder anderen Bereichen der Sex-Industrie. Diese Frauen als Opfer zu bezeichnen würde ihre Selbstbestimmungsrechte missachten.⁷

Die fehlende Möglichkeit der Selbstbestimmung, die häufig im völligen Kontrollverlust mündet, ist ein entscheidendes Kriterium für die Bestimmung von Menschenhandel. Es gibt Frauen, die sich für Prostitution im Zielland entscheiden, aber über die Umstände in Unkenntnis gelassen werden und im Verlauf des Prozesses in ein Zwangsverhältnis gesetzt werden. Im Menschenhandel werden immer Zwang, Täuschung oder die Ausnutzung einer Machtposition eingesetzt, damit die Betroffenen unter sklavereiähnlichen Bedingungen arbeiten. Ihnen werden dabei der freie Wille und die Kontrolle über den Körper genommen.⁸ Die Mechanismen, wie aus der Freiwilligkeit Zwang wird, sind vielfältig, Übergänge sind fließend. Es beginnt häufig mit der Abhängigkeit von Schiebern, bei denen man „in der Schuld“ steht; häufig folgt das Abnehmen der Papiere; der versprochene Job als Hausmädchen erweist sich als Prostitution; es entsteht ein System, das durch Abhängigkeit und Gewaltandrohung Druck ausübt und Ohnmacht verursacht etc. Die durch Zwang herbeigeführte Situation der Ohnmacht, die den Verlust der Autonomie mit sich bringt, kennzeichnet den Frauenhandel.

Es ist kaum bestreitbar, dass mit dem Frauenhandel massive moralische Probleme verbunden sind: Ein Handel mit Menschen ist eine eklatante Verletzung der Menschenrechte. Aus Menschenhandel resultieren in vielen Fällen Zwangsarbeit und sklavereiähnliche Zustände. In Anklang an den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte lässt sich folgern: „Die Sklaverei verdinglicht den Menschen zur Ware und negiert seine freie Selbstbestimmung. Das Verbot der Sklaverei zählt daher zu den notstandsfesten Menschenrechten und zum zwingenden Völkerrecht.“⁹ Auch ohne die enge Verknüpfung mit Sklaverei lassen sich Verletzungen anderer Menschenrechte konstatieren. Die Wurzel der Unmoralität des Menschenhandels lässt sich mit dem Hinweis auf die zweite Formel von Kants Kategorischem Imperativ verdeutlichen, wonach die Menschheit in Person eines jeden jederzeit zugleich als Zweck und niemals bloß als

Michelle Becka, geb. 1972, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Theologische Ethik der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt. Veröffentlichungen u.a.: Ethik und Migration – Gesellschaftliche Herausforderungen und sozialethische Reflexion (hg. mit Albert-Peter Rethmann, 2010); Interkulturalität im Denken Raúl Fornet-Betancourt (2007); Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie (2005). Anschrift: Goethe-Universität, Fachbereich 07, Grüneburgplatz 1, 60323 Frankfurt. E-Mail: m.becka@em.uni-frankfurt.de.

Mittel zu brauchen ist. Eine Reduzierung auf ein bloßes Mittel findet im Frauenhandel statt.

Obwohl aber der Verstoß gegen den Kategorischen Imperativ ebenso offensichtlich ist wie die Missachtung der Menschenrechte, das Übel also erkannt ist, hat sich der Menschenhandel allgemein - und der Frauenhandel insbesondere - in den letzten Jahren nicht reduziert, sondern wächst stetig an. Das liegt daran, dass sich mit Frauenhandel viel Geld verdienen lässt, und es liegt an einer problematischen Rechtslage, die trotz positiver Veränderungen in vielen EU-Ländern keinen hinreichenden Opferschutz gewährt und das Problem des Menschenhandels immer noch als Sicherheitsproblem des Staates und kaum als Menschenrechtsproblem sieht und die Opfer häufig kriminalisiert. Doch dies gibt noch keine hinreichende Erklärung. Da im Kontext des Frauenhandels (wenn auch nicht nur hier) häufig davon die Rede ist, dass die Frau zur Ware wird, möchte ich im Folgenden prüfen, ob Aspekte der Verdinglichungstheorie bzw. der jüngeren Kommodifizierungsdebatte dazu beitragen können, das Problem besser zu erfassen.

Verdinglichung

In ihrem Aufsatz *Verdinglichung* benennt Martha Nussbaum sieben Möglichkeiten, eine Person als Ding zu behandeln. Diese Indizien der Verdinglichung sind:

- Instrumentalisierung (als Werkzeug im Dienst der Zwecke der verdinglichenen Instanz),
- Leugnung der Autonomie,
- Trägheit (als fehle ihm/ihr die Handlungsfähigkeit),
- Austauschbarkeit,
- Verletzbarkeit (als bräuchten seine/ihre Grenzen nicht beachtet zu werden, als könne er/sie zerschlagen werden),
- Besitzverhältnis,
- Leugnung der Subjektivität (als bräuchten Erleben und Fühlen nicht beachtet zu werden).¹⁰

Jeder dieser Begriffe kennzeichnet unseren Umgang mit Dingen. Um von Verdinglichung einer Person zu reden, reicht manchmal schon einer der Begriffe aus, häufig treffen aber mehrere zu. Als komplexesten Begriff hebt Nussbaum die Leugnung der Autonomie hervor, da sie weitere Aspekte der Verdinglichung mit sich bringt. Nussbaum weist darauf hin,

„wie eine bestimmte Art der Instrumentalisierung von Personen dadurch, dass sie die den Personen zustehende Autonomie negiert, das menschliche Wesen in den Augen der verdinglichenden Instanz zugleich dermaßen seiner Menschlichkeit entkleidet, dass es auch für andere Formen von Missbrauch geeignet erscheint: für die mit der Leugnung von Subjektivität einhergehende Verweigerung einfühlsamer Vorstellungen, für die mit der Austauschbarkeit einhergehende Leugnung der Individualität und sogar für

Eine Instrumentalisierung von Menschen ist immer moralisch fragwürdig, sie ist nur dann nicht tadelnswert, wenn sie in den „Kontext der Achtung vor dem Menschsein des anderen eingebettet“¹² ist. Die Leugnung der Autonomie in Verbindung mit der Instrumentalisierung bringt die anderen Aspekte der Verdinglichung mit sich. Es scheint angemessen, in diesem Zusammenhang von „Entmenschlichung“ zu sprechen: Wenn der oder die andere nicht mehr als Mensch wahrgenommen wird, schwindet jede Achtung; alles scheint „erlaubt“, was die eigenen Interessen und Bedürfnisse befriedigt, wenn Bedürfnisse und Grenzen der Anderen ausgeblendet werden. Verdinglichung gegenüber anderen Menschen bedeutet daher für Axel Honneth, deren vorgängige Anerkennung aus dem Blick zu verlieren.¹³ Verdinglichung meint in diesem Sinn eine „Anerkennungsvergessenheit“ - jemandem wird Anerkennung verweigert, als Gleicher - im Sinne des gleichen Menschen mit gleichen Rechten - und als Mensch in seiner Einzigartigkeit und Besonderheit.

Die Extremform der Verdinglichung von Personen geschieht durch Sklaverei: „Die Sklaverei ist als eine Form von Besitzverhältnis definiert. Diese Form von Besitzverhältnis impliziert eine Verneinung von Autonomie, und darüber hinaus impliziert sie, dass der Sklave als ein bloß den Zwecken des Besitzers dienendes Werkzeug behandelt wird.“¹⁴ Wenn man einen Menschen als ein käufliches Ding betrachtet, wie in der Sklaverei, wird seine Autonomie verneint. Die Subjektivität wird nicht zwangsläufig abgesprochen, aber wenn erst einmal der Schritt vollzogen ist, die Person nicht als Selbstzweck sondern als bloßes Werkzeug zu behandeln, versagt recht schnell das Vorstellungsvermögen der dem Sklaven eigenen Gefühle, sodass man aufhört, die von der Moral gebotene Frage zu stellen, was diese Person wahrscheinlich empfindet, wenn man etwas Bestimmtes tut.

Sexuelles Begehr und Marktstruktur – Aspekte der Verdinglichung im Frauenhandel

Verdinglichung kann verschiedene Quellen haben. Wenn Martha Nussbaum sich insbesondere mit Verdinglichung in der Sexualität beschäftigt, kommt sie zu dem Schluss, dass - damit distanziert sie sich von Kants Bevorzugung der Ehe zur Regulierung des Begehrens - das sexuelle Begehr selbst nicht die Ursache für eine den Menschen missachtende Verdinglichung in der Sexualität ist. Zwar können einige der obengenannten Begriffe auf sexuelle Beziehungen zutreffen, sodass diese einen teilweise verdinglichenden Charakter aufweisen, doch ist dies nach Nussbaum unproblematisch, wenn sie in einem angemessenen Kontext stehen, das heißt, wenn die Beziehung von gegenseitiger Achtung geprägt ist. Stattdessen verweist sie, ohne eine abschließende Antwort zu geben, darauf, dass Faktoren wie die gesellschaftliche Hierarchiebildung an der Wurzel der Deforma-

tion des Begehrrens liegen¹⁵ und zu problematischen Formen der Verdinglichung führen. Außerdem spielen Macht und die ökonomischen Normen, die das Warenverhältnis konstituieren, eine entscheidende Rolle. Das Verhältnis von Macht und Ökonomie ist im Folgenden zu analysieren, da es im Kontext des Frauenhandels in verdichteter Form zum Ausdruck kommt.

Je größer die Machtasymmetrie in einer Beziehung ist, desto größer ist die Gefahr der Verdinglichung, da mit der starken Machtasymmetrie ein Verlust an Autonomie der weniger Mächtigen einhergeht. Sexuelle Autonomie gründet auf wechselseitiger personaler Anerkennung als Person - mit der positiven Freiheit, eigene Entscheidungen zu treffen, und der negativen Freiheit, in der eigenen Integrität nicht verletzt zu werden. Macht wird in sexuellen Diskursen im Idealfall konsensuell verteilt und bewegt sich in einem gegenseitigen Geben und Nehmen.¹⁶ Wenn Sexualität zum Instrument der Machtausübung wird, liegt keine Gegenseitigkeit vor, sie wird häufig gar nicht angestrebt - die Macht droht zu kippen in Formen sexueller Gewalt. Die Durchmachtung der Sexualität als komplexes Phänomen lässt sich an dieser Stelle nicht darlegen; aber der lukrative Frauenhandel zum Zweck der Erzwingung von Sexdienstleistungen ist ohne die Frage nach der Macht nicht erklärbar. Viele Statussymbole dienen als Zeichen der Ausübung von Macht. „Aber eine schicke Frau ist noch sexier als ein schickes Auto, das man, da es nichts weiter ist als ein Ding, nicht wirklich beherrschen kann.“¹⁷ Gerade indem man ein menschliches Wesen in ein Ding verwandelt, aus jemandem ein „Etwas“ macht, wird das Erlebnis der Macht gesteigert, was wiederum als sexuell aufreizend empfunden werden kann.

Verdinglichung hat eine weitere bedeutende Quelle: Den Markt mit seinem Warenverkehr.¹⁸ Zunächst einmal bringt der marktförmige Tausch im Sinne einer sozialen Beziehung eine Versachlichung mit sich: Unabhängig von der Person tauschen Individuen Güter zum Zweck der Realisierung ihrer Interessen. Diese Objektivierung bringt, wie Jaeggi mit dem Hinweis auf ein Hotelzimmer anstelle des Angewiesenseins auf Gastfreundschaft verdeutlicht, ökonomische Freiheit mit sich. Die Bindungslosigkeit bedeutet Unabhängigkeit, trägt aber auch, wie die Soziologie seit den 1980er Jahren immer wieder betont, zur Auflösung persönlicher Bindungen bei.¹⁹ Durch die Ausdehnung des Marktprinzips findet eine Ökonomisierung der Lebensbereiche statt, in der eine ökonomische Logik häufig andere Denkweisen verdrängt, und auch die Entbettung, die Lösung von Funktionsbereichen, Dingen, Personen etc. aus gesellschaftlichen oder gemeinschaftlichen Zusammenhängen, breitet sich aus. Die Kommodifierungsdiskussion greift das Unbehagen auf, das entsteht, wenn durch Dienstleistungen Körper selbst zur Ware werden (z.B. Leihmutterchaft, Diskussion um „Bezahlung“ bei Organspende etc.). Dadurch wird zudem die ursprüngliche Symmetrie des Marktes - radikaler noch als durch reale ungleiche Bedingungen der Marktteilnehmer - ad absurdum geführt, da Subjekte des Tauschs zu Objekten werden.

Die Dominanz der Marktstruktur ist nicht strukturell und abstrakt zu verstehen, sie zeigt sich auch in den Individuen selbst: In der späten Moderne erschafft sich das Selbst durch eine Vielzahl an Konsumwahlen und Lifestyle-Entscheidungen.

Alltag und Selbst durchdringen sich durch kommerzielle Handlungen - ein Aspekt davon ist die Vermarktung des Selbst. Es entsteht eine Konsumkultur²⁰, die immer neue Bedürfnisse schafft, um immer neue Produkte zu verkaufen. Identität wird in der Gesellschaft der Konsumenten verstärkt durch Konsumgüter inszeniert. Das Subjekt selbst wird hier - macht sich! - zur Ware, weil es die Attribute der Ware - Bewunderung, Auffallen - auf sich bezieht. Bauman spricht von dem „*Traum, sich in eine beachtenswerte, beachtete und begehrte Ware zu verwandeln, eine Ware, über die man spricht und die sich von der Masse der Waren abhebt, eine Ware, die man unmöglich übersehen, verlachen, entlassen kann*“²¹. Mit diesem Selbstbild verändert sich die Selbstbeziehung. An die Stelle einer - wohlverstandenen - vorgängigen Selbstliebe oder der „Selbstsorge“ rückt die Selbstverdinglichung, die sich nicht anerkennend, sondern erkennend zu sich selbst verhält und sich damit zum Objekt ihrer selbst macht.²² Auch der Raum der Intersubjektivität wird zunehmend besetzt durch die Merkmale des Verhältnisses Konsument - Konsumobjekt: Das ideale Gegenüber hat sich, wenn wir diesen Gedanken fortführen, dem Konsumobjekt anzugleichen. Als solches befriedigt es die Bedürfnisse des Konsumenten - aber es widerspricht nicht, hat keine eigenen Erwartungen und Vorstellungen. Ein „Vorteil“ dieser Art von Beziehung ist, dass sie Glück verspricht ohne Anstrengung (sich auf ein Gegenüber einzulassen und einzustellen) und ohne Verbindlichkeit (sich dauerhaft zu binden und Verantwortung zu übernehmen).

Ethische Kritik der Verdinglichung

Das vermachete sexuelle Begehrten, welches Frauen zum Konsumobjekt macht, und die verdinglenden Tendenzen einer vom Konsum geprägten Gesellschaft fallen im Frauenhandel zusammen. Das System der Nutzenmaximierung wird auf die Spitze getrieben, indem auf Seiten derer, die daran verdienen, alles - die sexuelle Integrität, die Autonomie und das Leben selbst der Frauen - dem eigenen Gewinnstreben untergeordnet wird. Dies wird möglich, indem die Frauen - durch Wegnahme der Papiere, durch Gewalt, durch Drohungen gegenüber der Familie - in eine Position der Ohnmacht versetzt und zum Konsumobjekt gemacht werden. Es ist auch möglich, weil Freier, die - wie in einem Prozess der Fetischisierung der eigenen Lust - nicht nach der Herkunft des Lustobjekts fragen, sie möglicherweise verdrängen, um die eigene Macht auskosten zu können, Macht, die damit zur Gewalt wird. Es ist außerdem möglich, weil eine Gesellschaft dies zulässt - und wegschaut.²³ Der Verdacht liegt nahe, lässt sich aber nicht leicht bestätigen oder entkräften, dass in einer Gesellschaft, in der die Verdinglichung alltäglich ist, Extremformen der Verdinglichung - wie der Frauenhandel - begünstigt werden. Morale Empörung bleibt weitgehend aus.

Es ist notwendig, den unsichtbar gemachten Frauen zur Sichtbarkeit zu verhelfen. Doch lässt sich Verdinglichung „aufbrechen“? Zu Beginn wurde darauf hingewiesen, dass Verdinglichung als Grundprinzip einer Gesellschaftskritik problematisch geworden ist, weil der normative Bezugspunkt unklar geworden

ist - wir können nicht den einen richtigen Gegenentwurf zu *der Verdinglichung* präsentieren. Einer ethischen Kritik der Verdinglichung bleibt jedoch als normativer Bezugspunkt die gelingende personale Identität.²⁴ Die Kommodifizierung von bestimmten Dingen und die Verdinglichung von Personen (und sich selbst) führen zur Vorenthalzung von dem, was für ein gelingendes Leben nötig ist. Zuallererst wird die personale Identität der Person beschädigt, die verdinglicht wird, da ihr die Autonomie genommen wird und damit die Möglichkeit, sich zu sich selbst und der Welt so zu verhalten, wie es ihrem Selbst-Verständnis entspricht. Da die Verdinglichung aber eine Beziehung betrifft, genauer gesagt eine defizitäre Beziehung darstellt, ist auch die Selbstrealisierung derer betroffen, die andere verdinglichen. Durch die Verdinglichung untergräbt man die Bedingungen dafür, sich auf sich selbst als Person zu beziehen, da das Netz an Bedeutungen und Interaktionsmöglichkeiten, auf das man angewiesen ist, löschriftig wird. Umgekehrt scheint Verdinglichung nur dadurch durchbrochen werden zu können, dass die Selbstbeziehung gestärkt wird, Werte und Güter angestrebt und verwirklicht werden, die zu unserem Personsein beitragen. Angesichts der Verschränkung von Individuum und Marktstruktur durch den Konsum ist hier ein selbst- und gesellschaftskritisches Verhalten erforderlich. Die Verdinglichung von anderen Personen kann ebenfalls nur in dieser doppelten Perspektive durchbrochen werden. Es ist erforderlich, Frauen, die Opfer von Menschenhandel geworden sind, als Menschen wahrzunehmen - mit ihrem jeweiligen Kontext, mit ihrer Geschichte. Das scheint zunächst banal zu sein, ist es jedoch nicht angesichts der vielfältigen Strukturen und persönlichen Strategien der Verdrängung, der Ausblendung und des Unsichtbar-Machens. Zahlreiche Projekte für von Frauenhandel Betroffene tragen zur Wahrnehmung der Frauen bei. Sie erfüllen eine weitere wichtige Aufgabe, die von einer theologischen Ethik - freilich nicht nur von dieser - hier eingefordert werden muss: Solidarität. Die Leidenserfahrungen der betroffenen Frauen machen uns zu ihren Nächsten. Wenn wir sie an uns „heranlassen“, wird aus dem Unbehagen moralische Empörung, und sie fordern zum Handeln auf - zu einem Handeln hin zu mehr Gerechtigkeit, zu einem solidarischen Handeln. Dabei ist es erforderlich, dass rechtliche Schritte - im Rahmen einer menschenrechtlich ausgerichteten Politik - diese Bemühungen unterstützen und ihnen solide Rahmenbedingungen geben.

¹ Rahel Jaeggi, *Der Markt und sein Preis*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (1999/6), 987–1004, 988.

² Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt 2005.

³ Vgl. die Arbeit von Titus Stahl, *Verdinglichung. Zur Rekonstruktion eines sozialphilosophischen Konzepts*, Magisterarbeit, Frankfurt 2005.

⁴ UN, *Zusatzprotokoll zur Verhütung, Bekämpfung und Bestrafung des Menschenhandels, insbesondere des Frauen- und Kinderhandels, zum Übereinkommen der Vereinten Nationen gegen die grenzüberschreitende organisierte Kriminalität* (Palermo-Protokoll), 15. 11. 2000, Internet: www.un.org/Depts/german/uebereinkommen/ar55025anlage2-oebgbl.pdf (27. 12. 2010).

⁵ Vgl. Petra Follmar-Otto/Heike Rabe, *Menschenhandel in Deutschland. Die Menschenrechte der Betroffenen stärken*, Studie des Deutschen Instituts für Menschenrechte, Berlin 2009, 104

⁶ Follmar-Otto, *Menschenhandel in Deutschland*, aaO., 19.

⁷ Vgl. Follmar-Otto/Rabe, *Menschenhandel in Deutschland*, aaO., 2; zur problematischen Rede von Opfern: Denise Brennan, *Selling Sex for Visas: Sex Tourism as a Stepping-stone to International Migration*, in: Barbara Ehrenreich/Arlie Russell Hochschild (Hg.), *Global Woman. Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, New York 2003, 154–169.

⁸ Follmar-Otto/Rabe, *Menschenhandel in Deutschland*, aaO., 16. Die Europaratskonvention gegen Menschenhandel von 2005 sieht Menschenhandel in erster Linie als Menschenrechtsverletzung und nimmt weniger als die Konvention der UN die Verknüpfung mit organisierter Kriminalität in den Blick.

⁹ Follmar-Otto/Rabe, *Menschenhandel in Deutschland*, aaO., 31.

¹⁰ Vgl. Martha C. Nussbaum, *Verdinglichung*, in: dies., *Konstruktion der Liebe, des Begehrns und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze*, Stuttgart 2002, 90–162, hier 102. Nussbaum erläutert alle Begriffe zunächst im Hinblick auf unseren Umgang mit Dingen, dann im Umgang mit Personen. Diese Schritte sind hier im Einzelnen nicht nachzuzeichnen.

¹¹ Nussbaum, *Verdinglichung*, aaO., 114.

¹² Ebd., 148. Als solche kann sie im Geschlechtsleben einen Platz haben.

¹³ Vgl. Honneth, *Verdinglichung*, aaO., 68, 78.

¹⁴ Nussbaum, *Verdinglichung*, aaO., 112.

¹⁵ Vgl. ebd., 149f. Die Frage nach dem Wirken von Hierarchien in Beziehungen diskutiert Nussbaum ausführlich in Auseinandersetzung mit Mac Kinnon und Dworkin; sie sei hier vernachlässigt.

¹⁶ Vgl. Elisabeth Holzleithner, *Sexuelle Autonomie zwischen Recht, Macht und Freiheit*, Vortrag Bern 2004, Internet: www.sexworker.at/phpBB2/viewtopic.php?t=2245, 4 (20.12.2010).

¹⁷ Nussbaum, *Verdinglichung*, aaO., 141.

¹⁸ Vgl. zu diesem Abschnitt Jaeggi, *Der Markt und sein Preis*, aaO., 990f.

¹⁹ Vgl. etwa Giddens' These der Entbettung, in: Anthony Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt 1995, 33–42.

²⁰ Vgl. hierzu ausführlicher: Michelle Becka, *Ich konsumiere, also bin ich. Bedürfnis und Konsum zwischen Anpassung und Kritik*, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Alltagsleben: Ort des Austauschs oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd*, Mainz 2010, 131–146. In diesem Beitrag erläutere ich auch, dass Beziehungen in einer Gesellschaft von Konsumenten keineswegs immer verdinglichend sind, sondern dass sich Räume eröffnen, in denen Gegenbewegungen und Veränderungen geschehen. Diese Zusammenhänge müssen hier gekürzt und damit unvollständig dargestellt werden.

²¹ Zygmunt Bauman, *Leben als Konsum*, Hamburg 2009, 22.

²² Vgl. Honneth, *Verdinglichung*, aaO., 89.

²³ L. Ackermann erzählt anschaulich vom Wegschauen der vielen, die es sehen müssen. Vgl. Lea Ackermann, *Eine neue Ethik der Entrüstung*, Vortrag zur Tagung „Die Würde der Frau ist (un-)antastbar. Frauenhandel – gestern und heute“, März 2010, Internet: www.gegen-frauenhandel.de/node/145 (27.12.2010).

²⁴ Vgl. für diesen Abschnitt Jaeggi, *Der Markt und sein Preis*, aaO., 989; 1003. Jaeggi begründet die Zerstörung des Selbstverhältnisses auch derer, die verdinglichen, im Rückgriff u.a. auf Taylors Struktur menschlichen Selbstverhältnisses.

Menschenhandel und Zwangsarbeit als globale Herausforderung für die Internationale Arbeitsorganisation und ihre Decent Work Agenda

Stefanie A. Wahl

„Denke daran: Als du in Ägypten ein Sklave, eine Sklavin warst ...“ (Dtn 5,15) - mahnt das Deuteronomium und verkündet im Folgenden das Gebot der Sabbatruhe. Was hier eingeführt wird, ist eine Sozialgesetzgebung, die mit Erinnerung an die Erfahrung von Unterdrückung und Versklavung in Ägypten Partei für den arbeitenden Menschen ergreift und ihn vor Ausbeutung und Unfreiheit schützen soll. Die Lebens- und Arbeitswirklichkeit einer zunehmenden Anzahl von Menschen ist heute ebenfalls von Unterdrückung und Unfreiheit gekennzeichnet. Betroffene von Menschenhandel und Zwangsarbeit erleben sklavenähnliche Zustände und unterliegen massiven Ausbeutungsstrukturen. Wie können Menschen aus solchen Strukturen befreit und vor ihnen geschützt werden? Auf internationaler Ebene agiert unter anderem die Internationale Arbeitsorganisation (*International Labour Organization - ILO*), die sich für bessere Arbeits- und Lebensbedingungen der Menschen einsetzt. Um dies leisten zu können, heißt es aber zuerst sich mit der Lebens- und Arbeitsrealität der Menschen auseinanderzusetzen. Immer häufiger ist diese geprägt durch menschenunwürdige Formen von Arbeit. Prekäre Beschäftigungsformen, hohe Arbeitslosigkeit, Entgrenzung und Flexibilisierung von Arbeit sind die Trends auf dem weltweiten Arbeitsmarkt, aber auch Formen von Zwangsarbeit und Sklaverei nehmen zu und repräsentieren ein wachsendes Defizit an menschenwürdiger Arbeit weltweit. Dies veranlasste die ILO, sich 1999 eine neue Agenda zu geben mit dem Ziel, menschenwürdige Arbeit für alle zu gewährleisten. Mit dieser Agenda ist die ILO nicht nur ein wichtiger Akteur auf der internationalen Ebene, sondern kann zu einem wichtigen Partner für Kirchen und christliche Organisationen im Kampf gegen Menschenhandel und Zwangsarbeit werden. Im Folgenden gilt es, Inhalte und Ziele der *Decent Work Agenda* genauer zu analysieren.

Menschenhandel und Zwangsarbeit als Defizit an menschenwürdiger Arbeit

Ausgangspunkt der *Decent Work Agenda* der ILO ist der Kampf gegen das wachsende Defizit an menschenwürdiger Arbeit, *Decent Work Deficit* genannt. Das *Decent Work Deficit* ist der Versuch der ILO, die Entwicklungen auf dem globalen Arbeitsmarkt zu beschreiben und messbar zu machen. Ein Beispiel für das Defizit ist die Ausbreitung von informeller Arbeit, vor allem in den Entwicklungs- und Schwellenländern. Die Industrienationen hingegen kämpfen vor allem gegen die Ausdehnung des Niedriglohnsektors und die Zunahme atypischer Beschäftigungsverhältnisse. „Decent work deficits take the form of unemployment and underemployment, poor quality and unproductive jobs, unsafe work and insecure income, rights that are denied and gender inequality“, so die Definition der ILO auf ihrer Website. Die Analyse des weltweiten Defizits an menschenwürdiger Arbeit durch die ILO hat ergeben, dass ca. ein Drittel des globalen Arbeitskräftepotenzials arbeitslos oder unterbeschäftigt ist, es immer wieder zu gravierenden Verstößen gegen das Recht auf Vereinigungsfreiheit kommt, der gewerkschaftliche Organisationsgrad immer weiter zurückgeht und im Zuge dessen die Anzahl an tarifvertraglichen Regelungen ebenfalls sinkt. Zwangsarbeit und Kinderarbeit nehmen stetig zu, und Frauen werden im Erwerbsleben häufig benachteiligt. Schließlich verfügen 90 Prozent der Erwerbsbevölkerung über keine oder nur ungenügende soziale Sicherung bzw. soziale Schutzrechte.

Unter den genannten Problemfeldern stellen Zwangs- und Kinderarbeit die extremsten Ausbeutungsformen dar, da in beiden Fällen die Betroffenen jegliche Verfügungs- und Entscheidungsfreiheit verlieren und einer ökonomischen Ausbeutung unterworfen sind. Zwangsarbeit wurde von der ILO 1930 definiert als „jede Art von Arbeit oder Dienstleistung, die von einer Person unter Androhung irgendeiner Strafe verlangt wird und für die sie sich nicht freiwillig zur Verfügung gestellt hat“ (Konvention Nr. 29 Artikel 2 (1)). Später ergänzte man, dass Zwangsarbeit niemals „a) als Mittel politischen Zwanges oder politischer Erziehung oder als Strafe gegenüber Personen, die gewisse politische Ansichten haben oder äußern oder die ihre ideologische Gegnerschaft gegen die bestehende politische, soziale oder wirtschaftliche Ordnung bekunden; b) Methode der Rekrutierung und Verwendung von Arbeitskräften für Zwecke der wirtschaftlichen Entwicklung; c) als Maßnahme der Arbeitsdisziplin; d) als Strafe für die Teilnahme an Streiks; e) als Maßnahme rassistischer, sozialer, nationaler oder religiöser Diskriminierung“ (Konvention Nr. 105 Artikel 1) eingesetzt werden darf. Die ILO vertritt damit insgesamt eine sehr enge Auslegung von Zwangsarbeit, um Zwangsarbeit von schlechten Arbeitsbedingungen oder fehlenden Beschäftigungsalternativen zu unterscheiden. Für sie stellt Zwangsarbeit eine schwere Menschenrechtsverletzung dar und ist immer mit der Einschränkung menschlicher Freiheit verbunden. Insgesamt, so stellt die ILO in ihrem Report zur Zwangsarbeit aus dem Jahre 2005 fest, befinden sich weltweit 12,3 Millionen Menschen

in Zwangsarbeitsverhältnissen. Die ILO verweist dabei auf einen engen Zusammenhang zwischen Zwangarbeit, Kinderarbeit, illegaler Migration und Menschenhandel. Menschenhandel selbst taucht bei Beschreibung des Defizits an menschenwürdiger Arbeit direkt nicht auf, ist aber aufgrund seines Zusammenhangs mit der Zwangarbeit ebenso zu berücksichtigen.

Menschenhandel stellt, wie Zwangarbeit auch, eine der extremsten Formen von Ausbeutung dar und wird von den Vereinten Nationen im sogenannten Palermo-Protokoll definiert als „die Anwerbung, Beförderung, Verbringung, Beherbergung oder Aufnahme von Personen durch die Androhung oder Anwendung von Gewalt oder anderen Formen der Nötigung, durch Entführung, Betrug, Täuschung, Missbrauch von Macht oder Ausnutzung besonderer Hilflosigkeit oder durch Gewährung oder Entgegennahme von Zahlungen oder Vorteilen zur Erlangung des Einverständnisses einer Person, die Gewalt über eine andere Person hat, zum Zweck der Ausbeutung“ (Artikel 3a). Diese Ausbeutung erfolgt in ökonomischer, sexueller und emotionaler Form und ist vor allem dadurch möglich, dass aufgrund der Verletzbarkeit und Alternativlosigkeit der Opfer, die meist ohne Dokumente in ein fremdes Land gebracht werden, sie sich so in Prostitution, Zwangarbeit, Sklaverei oder Leibeigenschaft ergeben.

Dass Menschenhandel ein lohnendes Geschäft ist, zeigt der jährliche Profit, der bei ca. 31 Milliarden Dollar weltweit liegt und rund 2,44 Millionen Opfer hat. Primäre Ursache von Menschenhandel sind wirtschaftliche Ungleichgewichte zwischen Herkunfts- und Zielländern oder große innergesellschaftliche Ungleichgewichte. Kimberley A. McCabe¹ benennt insgesamt sechs Gründe, die den Menschenhandel zu einem florierenden Geschäft machen und Menschen in die Zwangarbeit zwingen: *wirtschaftliche Ungleichgewichte und große Armut* (1) treiben Menschen immer wieder in die Hände von Menschenhändlern. Der Traum von einem besseren Leben für sich selbst und die Familie gelten als Hauptmotivation, auch von illegalen MigrantInnen. Des Weiteren führt McCabe die *hohe Nachfrage nach billigen Arbeitskräften* (2) an. Billige oder gar kostenfreie Arbeitskräfte steigern den Profit und werden vor allem in globalen Produktionsketten eingesetzt. Außerdem steige immer mehr die *Nachfrage im Bereich der Prostitution* (3), die neben ökonomischer Ausbeutung auch sexuelle und emotionale Ausbeutung der Opfer bedeutet und zu 98 Prozent Mädchen und Frauen betrifft. Weiter führt sie als Gründe für das vermehrte Aufkommen von Menschenhandel *das geringe Risiko der Aufdeckung* (4) und damit der strafrechtlichen Verfolgung und Verurteilung an. Da die Betroffenen selbst oft rechtlos sind, da sie als „Menschen ohne Papiere“ gelten, geht von ihnen kaum Gefahr für die Täter aus. Die Betroffenen sind außerdem häufig mit dem Vorurteil belastet, *sich freiwillig entschieden zu haben* (5), in das Land „geschmuggelt“ zu werden, und sie werden daher oft selbst zu Tätern gemacht. Als letzten Punkt führt McCabe die *Rolle des organisierten Verbrechens* (6) an. Die Vereinten Nationen beispielsweise greifen das Thema Menschenhandel im Kontext der Bekämpfung des organisierten Verbrechens auf. Nur durch eine feinmaschige Organisationstruktur ist Menschenhandel in großem Stil überhaupt möglich. Erleichtert wurde die Tätigkeit der Menschen-

händler durch verbesserte und vereinfachte Kommunikations- und Transportmöglichkeiten.

Der Kampf gegen solche Ausbeutungsstrukturen erfordert eine entsprechende Strategie. Es handelt sich dabei nicht nur um Probleme von einzelnen Ländern, sondern hat in allen Belangen eine globale Dimension. Diese drückt sich bezüglich Zwangarbeit und Menschenhandel unter anderem durch die Migrationsbewegung der Opfer aus. Herkunftsland und Zielland sind involviert, ebenso Transitländer. Es bedarf also einer globalen Agenda, die sich den Problemen stellt. Die *Decent Work Agenda* der ILO ist ein Versuch, die Arbeits- und Lebensbedingungen der Menschen zu verbessern und die Globalisierung fair zu gestalten.

Die Decent Work Agenda und ihre Ziele

Die *Decent Work Agenda* ist die Antwort der ILO auf die beschriebenen Entwicklungen. 1999 formuliert der Generalsekretär der ILO Juan Somavia als oberstes Ziel der Organisation die Förderung von Möglichkeiten, „die Frauen und Männern eine menschenwürdige und produktive Arbeit in Freiheit und Würde und unter gleichen Bedingungen bieten“². Die ILO begreift Arbeit als ein kennzeichnendes Merkmal für die menschliche Existenz. Arbeit dient zunächst der Existenzsicherung, ist aber auch identitätsbildend für den einzelnen Menschen. Arbeit ist außerdem wichtig für die „Entscheidungsfreiheit des Einzelnen, die Wohlfahrt von Familien und die Stabilität von Gesellschaften“³. Bei der Forderung nach menschenwürdiger Arbeit geht es also um mehr als einen Job und eine entsprechende Entlohnung. Es geht auch um Anerkennung in und durch die Arbeit. Die ILO verfolgt damit einen anerkennungstheoretischen Ansatz, wie ihn Axel Honneth vertritt.

Ausgangspunkt von Honneths Anerkennungstheorie ist die Annahme, dass „Erfahrungen von Anerkennung die intersubjektive Voraussetzung der menschlichen Identitätsentwicklung [sind], die es dem Menschen ermöglichen, sich als gleichberechtigtes und zugleich einzigartiges Mitglied einer Gesellschaft zu begreifen“⁴. In seiner Analyse beruft sich Honneth auf Hegel und Mead und benennt drei Stufen der Subjektbildung bzw. drei Dimensionen von Anerkennung: (1) Liebe bzw. Freundschaft, (2) kognitive Achtung und Rechte sowie (3) soziale Wertschätzung und Solidarität. Kommt es zu einer Verletzung der „impliziten Regeln der wechselseitigen Anerkennung“⁵, so wird diese zu einer Unrechtserfahrung und

Stefanie A. Wahl hat einen Magisterabschluss in Politikwissenschaften und Katholischer Theologie (Goethe-Universität Frankfurt) und absolvierte erfolgreich das internationale Masterprogramm *Labour Policies and Globalization* (Universität Kassel/HWR Berlin) im Rahmen der Global Labour University. Derzeit ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl Moraltheologie/Sozialethik am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt und arbeitet an ihrer Promotion zum Thema *Decent Work*. Anschrift: Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, Fachbereich Katholische Theologie, Theologische Ethik, 60629 Frankfurt am Main. E-Mail: S.Wahl@em.uni-frankfurt.de.

kann zur Motivation für Forderungen nach gesellschaftlicher Veränderung werden und ist als Kampf um angemessene soziale Anerkennung zu verstehen. Eine anerkennungstheoretische Soziologie der Arbeit hat Stephan Voswinkel⁶ vorgelegt. Die anerkennungstheoretische Arbeitssoziologie ist dabei zu unterscheiden von einer Arbeitssoziologie des Interesses, die aus der marxistischen Tradition hervorgeht und vor allem den Warencharakter der Arbeit und den daraus entstehend Klassen- bzw. Interessenkonflikt in den Blick nimmt. Voswinkel betont trotz der Dominanz der ökonomischen Dimension die Notwendigkeit einer Anerkennungsdimension: „Aber weil die Arbeitskraft zwar ohne die Person angemietet, nicht aber ohne sie eingesetzt werden kann, spielt die Personalität des Arbeitnehmers eben doch eine Rolle bei der Produktion.“ Basierend auf einer historischen Analyse von Anerkennungskämpfen der Arbeiterschaft, beispielsweise während der Industrialisierung, die zur Entstehung von Gewerkschaften, also Repräsentationsorganisationen, führte, benennt er zwei Modi der Anerkennung: Bewunderung und Würdigung in der Arbeit, d.h. „Anerkennung von Kompetenz und Erfolg einerseits, Bemühung, Dienst und Opfer andererseits“. Eine Einordnung in Honneths dreidimensionalem Modell könnte folgendermaßen aussehen: auf Ebene (1) spielt die Anerkennung von Arbeit keine Rolle. Auf der Ebene (2) der kognitiven Achtung und Rechte bringt die Etablierung von Menschen-, Bürger und Sozialrechten und die Gewährleistung von Gleichbehandlung und Partizipationsmöglichkeiten entsprechende gesellschaftliche Anerkennung. Auf der Ebene (3) der sozialen Wertschätzung und Würdigung gehören die Zahlung von Löhnen, Rechte am Arbeitsplatz, aber auch Reputation und Prestige dazu. Eine Agenda, die sich anerkennungstheoretisch ausrichtet, sollte diese oder ähnliche Forderungen beinhalten.

Die vier Prämissen bzw. zentralen Ziele der Agenda zeigen, dass die *Decent Work Agenda* genau dies versucht. Die erste Prämisse beinhaltet die Förderung der Rechte bei der Arbeit und meint konkret die Abschaffung von Zwangs- und Kinderarbeit, den Kampf gegen Diskriminierung und für Vereinigungsfreiheit. Angestrebt wird eine Ratifizierung der entsprechenden Übereinkommen - wie der ILO-Konventionen 29 und 105 gegen Zwangsarbeit oder der Konventionen 138 und 182, die jeweils für die Eliminierung von Kinderarbeit stehen - durch alle Mitgliedstaaten.

Durch Schutzrechte gewährleistet eine Gesellschaft kognitive Achtung. Die Vereinigungsfreiheit eröffnet Partizipationsmöglichkeiten und ist ebenso wie der Grundsatz der Gleichbehandlung auf der Ebene der Rechte einzuordnen. Als weiteren wichtigen Baustein für mehr menschenwürdige Arbeit sieht die ILO die Förderung der Beschäftigungsmöglichkeiten mit dem Ziel, produktive und einträgliche Arbeit durch Wachstum und mit dem Ziel der Vollbeschäftigung zu fördern. Durch das Schaffen von einträglichen Arbeitsplätzen sollen außerdem strukturelle Ungleichheiten beseitigt werden. Beschäftigung soll allen Menschen unter menschenwürdigen Bedingungen ermöglicht werden. Die Forderung geht einher mit dem von den Vereinten Nationen formulierten Menschenrecht auf Arbeit. Auf gesellschaftlicher Ebene wird damit kognitive Achtung hergestellt.

An dritter Stelle schließt sich die Prämissen der Förderung von Sozial- und Arbeitsschutz an. Mit der Ausweitung des sozialen Schutzes meint die ILO die Gewährleistung von medizinischer Versorgung, Lohnfortzahlung im Krankheitsfall, im Alter, bei Arbeitslosigkeit und Arbeitsunfällen, Mutterschutz, Invalidenschutz, wie in Konvention 102 formuliert. Des Weiteren soll die Etablierung wohlfahrtsstaatlicher Sicherungssysteme nach westlichem Vorbild strukturelle Ungleichheiten bekämpfen. Sozialrechte lassen sich auf der gesellschaftlichen Ebene der kognitiven Achtung einordnen. Die vierte Prämissen fordert die Etablierung von sozialem Dialog. Es ist eine traditionelle Forderung der ILO und spiegelt den Glauben an den Erfolg ihrer eigenen Struktur wider. Als dreigliedrige Organisation, die sich aus Vertretern der Mitgliedsstaaten, Unternehmervertretern und Arbeitnehmervertretern zusammensetzt, möchte die ILO das Prinzip der Wirtschaftsdemokratie fördern. Der soziale Dialog lässt sich als eine bedeutende Partizipationsmöglichkeit und damit auf der Ebene der Rechte einordnen.

Eine globale Allianz gegen Zwangarbeit und Menschenhandel?

Extreme Ausbeutungsformen wie Zwangarbeit und Menschenhandel bedürfen entsprechender Gegenmaßnahmen. Eine Agenda für menschenwürdige Arbeit kann nur die Abschaffung dieser Form der Arbeit zum Ziel haben. Für den Kampf gegen Zwangarbeit und Menschenhandel scheint die *Decent Work Agenda* entsprechend ausgerichtet zu sein. Zumindest greift sie inhaltlich gleich in der ersten Prämissen das Thema Zwangarbeit auf. Ein Ergebnis der Agenda ist das Strategiepapier *Eine globale Allianz gegen Zwangarbeit*, indem die ILO sich deutlich dazu bekennt, sich aktiv dem Kampf gegen Zwangarbeit zu stellen. Von Beginn an verweist das Papier immer wieder auf den Zusammenhang zwischen Zwangarbeit und Menschenhandel. Menschenhandel wird zum einen als „neuer Zug“ der Zwangarbeit verstanden, zum anderen ist von der Zwangarbeitsdimension des Menschenhandels die Rede. Trotz der Unklarheiten bezüglich des Verhältnisses von Menschenhandel und Zwangarbeit möchte man in erster Linie durch die Zusammenführung beider Begriffe einen neuen Weg in der Bekämpfung beider Phänomene erreichen. Nach Petra Follmar-Otto und Heike Rabe⁷ könnte die Einführung des Begriffs „Menschenhandel zur Arbeitsausbeutung“ zu „einer Perspektivverschiebung motivieren und ein Ansatzpunkt sein [...], um das Thema Menschenhandel mehr mit dem Fokus auf die Verletzung von Arbeitsrechten zu verknüpfen“. Damit richtet sich der Blick nämlich auf die nationalen und internationalen Arbeitsmärkte und macht das Thema besser adressier- und platzierbar. Auch die Möglichkeit, Allianzen und Interessengemeinschaften zu initiieren, erhöht sich. Entsprechend appelliert die ILO für „eine globale Allianz gegen Zwangarbeit“, bestehend aus zivilgesellschaftlichen Akteuren, Gewerkschaften, Unternehmen und den Staaten.

Mithilfe solcher Allianzen und Bündnisse möchte die ILO sich um „Problembe-

wusstsein, Datenerfassung, Prävention, Ermittlung und Schutz von Opfern, Gesetzesvollzug und Rückführung und Rehabilitation von Opfern“⁸ kümmern. Viele konkrete Vorschläge enthält das Papier leider nicht, sondern fordert auf der Basis der nun vorliegenden Daten, Aktionspläne zu entwickeln. Das Papier zeigt vor allem empirische Ergebnisse zum Thema Zwangarbeit - wie Mindestschätzungen zur Zwangarbeit oder regionale Verteilungen - sowie Zusammenhänge zwischen Zwangarbeit und Staat, Zwangarbeit und Armut, Zwangarbeit und Menschenhandel auf. Für die nationale Agenda schlägt die ILO unter anderem die Etablierung von Rehabilitierungsprogrammen für Opfer von Menschenhandel und Zwangarbeit vor. Nachdem bisher vor allem eine Sensibilisierung für das Thema in den Herkunftsländern stattgefunden habe, müssen nun die Industrieländer entsprechende Aufklärungsprogramme initiieren, die dann auch präventiv wirken könnten. Auf globaler Ebene geht es der ILO vor allem um die Veranstaltung von Fachtagungen, die zur Strategieentwicklung genutzt werden könnten. Bündnisse wie die OSZE, Finanz- und Entwicklungsorganisationen sollen ebenso teilnehmen wie Gewerkschaften, Unternehmer oder zivilgesellschaftliche Vertreter und Akademiker.

Des Weiteren betont das Papier die besondere Rolle der Globalisierung für die Ausbreitung von Menschenhandel und Zwangarbeit. Dort heißt es: „Der Menschenhandel ist vielleicht das flaganteste Versagen von Gesellschaft und Arbeitsmarkt im Kontext der aktuellen Globalisierung.“ Es prangert sowohl das Versagen der Arbeitsmärkte also auch die für die ArbeitnehmerInnen weltweit schlechten Globalisierungstendenzen an, die sich aus steigendem Wettbewerbsdruck und Deregulierungen ergeben. Damit spricht die ILO ein Problem an, dem sich die Agenda selbst nicht stellt. Sie möchte zwar zu einer fairen Gestaltung der Globalisierung beitragen, stellt aber die Strukturmerkmale des freien Marktes nicht in Frage. Hier zeigt sich aber auch, dass es nicht nur um Anerkennungskämpfe geht, sondern auch um die Behebung von strukturellen Problemen. Wirtschaftliche Ungleichheiten, die oft Armut und Perspektivlosigkeit bedeuten, sollen innerhalb der Agenda durch Beschäftigungsförderung und Wirtschaftswachstum ausgeglichen werden. Doch Wirtschaftswachstum wie auch Arbeitsplätze sind begrenzt. Wissenschaftler wie Jeremy Rifkin oder Ulrich Beck⁹ rufen das „Ende der Arbeit“ bzw. das Ende der Vollbeschäftigung aus. Doch gerade diese sind zentrale Bestandteile und Ziele der Agenda. Ebenso die Forderung nach der Etablierung von wohlfahrtsstaatlichen Systemen, die nur durch eine entsprechende wirtschaftliche Entwicklung möglich ist. Jens Lerche¹⁰ sieht die globale Allianz auch mit einem kritischen Blick und hält die Analyse der ILO für beschränkt, da sie eben keine direkte Kritik am Kapitalismus übe und damit die strukturellen Ursachen nicht entsprechend adressiere. Mit der oben erwähnten Perspektivverschiebung könnte ein Schritt in die richtige Richtung erfolgt sein. Denn mit der Öffnung der Problemfelder wird es den Organisationen erleichtert, ausbeuterische Strukturen in ihrer Gänze aufzuzeigen und auch selbst zu erkennen und zu beschreiben.

Die *Decent Work Agenda* der ILO offenbart im Kampf gegen Zwangarbeit und

Menschenhandel Stärken und Schwächen. Auf der einen Seite versucht sie durch ihre Wissensfunktion die Grundlage für globale, regionale und nationale Aktionspläne zu legen, wirkt mit ihrem Aufruf und ohne konkrete Vorschläge aber sehr passiv. Anstatt sich in die Führungsposition einer möglichen Allianz zu begeben, überlässt sie anderen Akteuren das Feld. Die ILO kritisiert massiv die aktuelle Situation auf dem Arbeitsmarkt, benennt auch die Ursachen, aber hält sich auch hier mit konstruktiver Kritik zurück. Stattdessen beschwört sie Vollbeschäftigung und Wachstum, welche gerade beim Anblick der von ihr vorgelegten Daten weiter denn je entfernt zu sein scheint.

Eine Chance bietet aus meiner Sicht die Zusammenführung von Menschenhandel und Zwangsarbeit und die Adressierung des Themas als Problem von nationalen, regionalen und globalen Arbeitsmärkten. Hier eröffnen sich Möglichkeiten der Weiterentwicklung der Ziele und Prämissen der Agenda, beispielsweise bezüglich der Forderung nach Beschäftigungsförderung.

Insgesamt stellt die *Decent Work Agenda* der Internationalen Arbeitsorganisation einen Versuch dar, sich der Problematik von Menschenhandel und Zwangsarbeit weltweit zu stellen und für die Opfer bzw. Betroffenen einzutreten. Auch für Kirchen und christliche Organisationen bietet die Agenda damit ein entsprechendes Aktionsfeld. Die ILO selbst ist auf Allianzen mit anderen, in erster Linie zivilgesellschaftlichen Akteuren angewiesen, da sie nur über bestimmte und begrenzte Ressourcen verfügt. Im Kampf gegen Zwangsarbeit und Menschenhandel könnten die Kirchen beispielsweise ihre lokalen, nationalen und internationalen Strukturen für die Ausführung der Aktionspläne zur Verfügung stellen und diese verbreiten. Die gezielte Zusammenarbeit mit internationalen Organisationen wie der ILO könnte einen wichtigen Beitrag zum Kampf gegen Menschenhandel und Zwangsarbeit leisten und würde einer christlichen Praxis der Befreiung entsprechen, die nicht zuletzt aus der vorangestellten Exoduserfahrung hervorgeht, der Franz Segbers folgende Bedeutung zuschreibt: „Die biblische Erinnerung an Ägypten hält zu einer entsprechenden Praxis der Befreiung um Humanität und Würde der Arbeit willen an. Doch dass diese Entwicklung sich anbahnt, geschieht nicht von selbst, sondern verlangt eine Politik aus dem Ethos des Exodus.“¹¹

¹ Vgl. Kimberly A. McCabe, *The Trafficking of Persons. National and International Responses*, New York 2008, 12 ff.

² Vgl. Internationales Arbeitsamt (IAA), *Menschenwürdige Arbeit. Bericht des Generaldirektors zur 87. Internationalen Arbeitskonferenz*, Genf 1999.

³ IAA, *Das Defizit an menschenwürdiger Arbeit verringern - eine globale Herausforderung*, Genf 2001, 7.

⁴ Gottfried Schweiger/Michael Pleitler, *Umkämpfte Arbeit - umkämpftes Leben. Kampf um Anerkennung im Kontext der Subjektivierung und Entgrenzung von Arbeit*, in: Gottfried Schweiger/Bernd Brandl, *Der Kampf um Arbeit. Dimensionen und Perspektiven*, Wiesbaden 2010, 338.

⁵ Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt 1992, 241.

⁶ Vgl. Stephan Voswinkel, *Anerkennung und Reputation. Die Dramaturgie industrieller Beziehungen*. Mit einer Fallstudie zum „Bündnis für Arbeit“, Konstanz 2001, 281 ff.

⁷ Petra Follmar-Otto/Heike Rabe, *Menschenhandel in Deutschland. Die Menschenrechte der Betroffenen stärken*, Berlin 2009, 64.

⁸ IAA, *Eine globale Allianz gegen Zwangsläger. Gesamtbericht im Rahmen der Folgemaßnahmen zur Erklärung der IAO über grundlegende Prinzipien und Rechte bei der Arbeit*, Genf 2005, 81.

⁹ Vgl. Ulrich Beck, *Schöne neue Arbeitswelt*, Frankfurt am Main 2007.

¹⁰ Vgl. Jens Lerche, *A Global Alliance Against Forced Labour? Unfree Labour, Neo-liberal Globalization and the International Labour Organization*, in: *Journal of Agrarian Change* 7 (2007/4), 430.

¹¹ Franz Segbers, „Erinnere dich daran, dass du selbst ein Sklave, eine Skalvin in Ägypten warst ...“ (Dtn 5,15). *Biblische Impulse für Humanität in der Arbeit*, in: Johannes Rehm/Hans G. Ulrich, *Menschenrecht auf Arbeit? Sozialethische Perspektiven*, Stuttgart 2009, 37.

Metaphorische Ekklesiologie

Antworten des Glaubens auf die Zwangsprostitution

Agnes M. Brazal

Seit neutestamentlicher Zeit ist die Kirche in der Sprache der Symbole mit Hilfe einer Vielzahl von Bildern und Metaphern dargestellt worden.¹ Metaphorische Sprache ist wichtig: Sie versucht, eine Sache mittels einer anderen Sache zu begreifen, die bekannter ist oder sich stärker an die Umgangssprache anlehnt. Dadurch wird die erste Sache besser verständlich oder ist leichter zu erschließen. Allerdings „gehört zu den Metaphern auch immer das Flüstern: ‚Es ist, und es ist auch nicht‘“.² Metaphern können die Gemeinsamkeiten einer Sache mit einer anderen wirkungsvoll hervorheben, aber in anderer Hinsicht können sie auch begrenzt sein.

Tugendethiker weisen darauf hin, dass „jeder Wahl eine Vorstellung zugrunde liegt“³. Unsere Reaktion auf die Wirklichkeit wird dadurch geprägt, wie wir die Wirklichkeit sehen und uns zu ihr ins Verhältnis setzen. Dies unterstreicht die Verbindung zwischen metaphorischer Ekklesiologie und Ethik. Manche Metaphern oder Vorstellungen von uns selbst als Gemeinschaften ermöglichen es uns, mit den Herausforderungen, vor die wir gestellt sind, konstruktiver umzugehen.

Dieser Beitrag beleuchtet drei gängige Bilder der Kirche. Sie scheinen einige Angebote oder Reaktionen von Glaubenseinrichtungen auf die Zwangsprostitution von Frauen oder Mädchen zu stützen, wobei es hier schwerpunktmäßig um die Philippinen geht. Diese Bilder werden hinsichtlich ihrer Sicht auf die verschleppten Frauen untersucht, im Blick auf das Verhältnis der Kirche zur

säkularen Welt und zu anderen Glaubensrichtungen und Religionen sowie darüber hinaus als Modelle⁴ für eine Antwort der Kirche. Der Artikel untersucht auch die Implikationen des relativ neuen Bildes der Kirche als *Brücke der Solidarität* in Zusammenhang mit der Zwangsprostitution von bzw. des Menschenhandels mit Frauen oder Mädchen.

Unsere Untersuchung kirchlicher Einrichtungen beschränkt sich auf die achtzehn Zentren, die in das interdisziplinäre Forschungsprojekt über Frauen mit sexuellen Gewalterfahrungen auf den Philippinen einbezogen waren, das im Jahr 2008 von der St. Vincent School of Theology in Zusammenarbeit mit DaKaTeo (*Damdaming-Katoliko sa Teolohiya* - Katholisch-theologische Gesellschaft der Philippinen) geleitet wurde.⁵ Das Forschungsprojekt bestand aus drei Teilen: aus Beschreibungen der Einrichtungen, aus Fallbeispielen von Überlebenden/Opfern in diesen Einrichtungen sowie aus theologischen Reflexionen. Unsere Reflexionen über die Modelle der Kirche basieren in erster Linie auf den Beschreibungen der Einrichtungen und den Fallstudien des Forschungsprojekts, das von einer Gruppe von Sozialwissenschaftlern geleitet wurde.⁶ Zwölf dieser Zentren werden von Gemeinschaften katholischer Ordensfrauen betrieben, fünf sind ökumenische Einrichtungen, und eine wird vom Bistum vor Ort geleitet. Während die untersuchten Einrichtungen sich an alle Frauen wenden, die sexuelle Gewalt erlitten haben, sind viele dieser jungen Frauen Opfer des Menschenhandels im eigenen Land geworden. Schon in jungen Jahren waren sie aufgrund von Gewalt und sexuellem Missbrauch von ihren Familien weggelaufen. Sie landeten auf der Straße und wurden in die Prostitution verkauft, einige davon mit ihrer Zustimmung. Andere wiederum wurden von ihren Eltern verkauft oder von anderen Familienangehörigen zur Prostitution gezwungen, und Ähnliches mehr.

Prostitution ist nicht unbedingt identisch mit Menschenhandel. Kinderprostitution dagegen - mit oder ohne Zustimmung des Kindes - ist unbestreitbar Menschenhandel. UNICEF zufolge stehen die Philippinen an vierter Stelle der Länder mit der höchsten Anzahl von Kindern, die Opfer von Menschenhandel zum Zweck sexueller Ausbeutung werden.⁷

Mit den Beschreibungen der Einrichtungen und den Fallberichten im Hintergrund und als Fokus wollen wir nun untersuchen, welche Bedeutung drei in den Gemeinden verbreitete ekklesiologische Modelle in der Frage nach der Zwangsprostitution haben: die Kirche als guter Hirte, als mütterliche Lehrmeisterin sowie als Familie.⁸

Die Kirche als guter Hirte

Dieses Bild stammt aus dem bäuerlich-ländlichen Bereich. Dabei steht der gute Hirte für die Kirche, und die Welt ist die Herde. Das Bild eines „guten Hirten“ wirkte zur Zeit Jesu destabilisierend, weil der Hirte allgemein nicht als „gut“ galt. Jesus ist ein „guter Hirte“: Im Unterschied zum Hirten, der seine Schafe beim Herannähern des Wolfs im Stich lässt, riskiert und opfert er sein Leben für das Wohlergehen der Schafe.

Als Bild für den Dienst der Kirche lädt diese Metapher dazu ein, Mitgefühl für die Frauen und Mädchen zu entwickeln, die Opfer von Zwangsprostitution geworden sind. Sie benötigen Hilfe, Beratung und Unterstützung. In der Tat sprechen einige der Zentren über die Opfer des sexuellen Missbrauchs und des Menschenhandels als „verlorene Schafe“, die aus der Gefahr befreit und wieder zur Herde zurückgebracht werden müssen. Die Kirche fungiert hier als Schutzraum oder Zufluchtsstätte. Hier können die Frauen sich sicher fühlen. Auf Seiten der Seelsorger bedarf es des selbstlosen Einsatzes, der Ehrlichkeit und der Beharrlichkeit. Mia, ein Opfer/eine Überlebende, erinnert sich voller Zuneigung an eine Schwester des Zentrums, die gesagt hat: „Mach dir keine Sorgen! Ich lasse dich nicht im Stich, und ich lasse dich nicht allein.“⁹

Es stellt sich allerdings die Frage, ob das Bild nicht zu sehr eine einseitige Stärkung suggeriert: Der Hirte rettet die Schafe, die als dumme Tiere gelten. In die gleiche Richtung gehen auch manche der anderen Institutionen, die die Opfer/Überlebenden als „Intensiv-Patientinnen“ oder „Unterstützungsempfängerinnen“ bezeichnen und so Passivität andeuten oder eine einseitige Unterstützung. So erklärt eine Mitarbeiterin eines Zentrums, dass die Frauen „besonderer Behandlung bedürfen, weil sie sich nicht selbst helfen können“. Der Vergleich mit den „Schafen“ berücksichtigt nicht den Einfallsreichtum der minderjährigen Opfer von Zwangsprostitution. Sie wurden zwar ausgebeutet, aber es ist ihnen gelungen, unter den widrigsten Umständen zu überleben, indem sie ihre Kunden überlisteten oder dafür gesorgt haben, von Geschlechtskrankheiten verschont zu bleiben.

Daneben führt das Bild der Kirche als „guter Hirte“ zu der Überlegung, wie staatliche Stellen oder ökumenische Gruppen vorgestellt werden, also andere Einrichtungen, die ebenfalls gegen den Menschenhandel angehen. Wie sieht sich die Kirche im Verhältnis zu ihnen? Hier scheint diese leistungsfähige Metapher an ihre Grenze zu stoßen.

Die Kirche als mütterliche Lehrmeisterin

Die Metapher der „lehrenden Mutter“ für die Kirche bildet ein Gegengewicht zu einem strengen, hierarchischen und die Institution betonenden Bild der Kirche. In *Mater et Magistra*, Nr. 1, spricht Papst Johannes XXIII. von der Aufgabe der Kirche, „die Welt liebevoll zu umarmen“¹⁰ und „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ zu sein. Dies verknüpft die beiden kulturellen Erwartungen an eine Mutter miteinander: einerseits für ihre Kinder zu sorgen und sie vor Gefahren zu beschützen sowie sie andererseits zu unterrichten und, wenn nötig, auch zu maßregeln.

Als mütterliche Lehrmeisterin hat die Kirche mit Hilfe der katholischen Soziallehre Staaten, Firmen und internationale Konzerne dazu angehalten, die Menschenrechte und die Würde insbesondere der Armen und gesellschaftlich Randständigen zu achten. Die institutionalisierte Kirche scheint allerdings in ihrer

Lehre und ihrer Reaktion auf die zu Zwangsprostitution führenden Kräfte zu kurz zu greifen. Der Päpstliche Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs betont in seinem Schlussdokument beim „1. Internationalen Treffen der Seelsorge zur Befreiung der Straßenmädchen“ aus dem Jahr 2005, dass die „Ausbeuter (meistens Männer), ‚Kunden‘, Schlepper, Sex-Touristen usw. [...] umerzogen werden [müssen] hinsichtlich der Skala der menschlichen Werte, wie der Menschenrechte. Sie müssen auch von der Kirche, wie auch vom Staat eine klare Verurteilung ihrer Sünde und der Ungerechtigkeit, die sie begehen, hören.“¹¹ Während Frauen vielleicht den weiblichen Opfern von Zwangsprostitution effektiver helfen können, ist das „Miteinbeziehen und die Unterstützung des Klerus [...] ebenfalls wichtig, einmal für die Bildung der Jugendlichen, besonders der männlichen, wie auch für die Rehabilitation der ‚Kunden‘ des Sexmarktes“ (Punkt 14). Die Verbindung zwischen sexueller Gewalt und männlicher Dominanz (Punkt 17b) ist von anderen kirchlichen Dokumenten zuvor nicht ausreichend betont worden. Die Kirche verurteilt die Kommerzialisierung von Menschen in Gestalt von Menschenhandel und Prostitution, nicht aber das Verständnis männlicher Ansprüche, das dem Vorschub leistet.¹² Selbst im Katechismus für philippinische Katholiken (Punkt 1115), in dem Prostitution und Pornografie als Folge von Armut und als Sünde gegen die Keuschheit angesehen werden, fehlt eine Kritik des Sexismus, der ein Eckpfeiler solcher Strukturen ist.¹³ In Hinblick auf das Übel des Patriarchats scheint die Kirche eher von der Zivilgesellschaft und ihren sozialen Bewegungen lernen zu müssen, als dass sie sie etwas zu lehren hätte.

Auch könnten solche Frauen Schwierigkeiten mit dem Modell der Kirche als mütterlicher Lehrmeisterin haben, deren Mütter selbst daran beteiligt waren, sie an die Menschenhändler zu verkaufen oder zur Prostitution zu zwingen. Zudem sind viele der minderjährigen Opfer von Zwangsprostitution erstmals zu Hause durch ihre Väter oder Stiefväter missbraucht worden. Ihre Mütter weigerten sich, ihren Geschichten Glauben zu schenken. Diese Mütter haben eindeutig darin versagt, ihre Kinder wie liebende Eltern zu beschützen.

Ebenso suggeriert die Kirche als mütterliche Lehrmeisterin ein Bild, in dem die Opfer/Überlebenden die Schulkinder sind, die unterrichtet und gegebenenfalls auch gemaßregelt werden sollen. Während die Mädchen oder Frauen in der Tat falsch informiert oder leichtgläubig gewesen sein mögen, deutet das Bild – wie das des guten Hirten – auf eine einseitige Stärkung hin. Kann die mütterliche

Agnes M. Brazal ist seit 1998 Professorin für Theologie an der Maryhill School of Theology in New Manila auf den Philippinen. Seit 2007 ist sie Mitherausgeberin des „Asian Christian Review“ und seit 2006 Herausgeberin der „Theology and Religious Studies Series“ der Ateneo de Manila University. Sie forscht über feministische, befreiungstheologische, kontextuelle und postkoloniale Theologien. Folgende Bücher hat sie mit herausgegeben: Transformative Theological Ethids: East Asian Context (2010); Body and Sexuality: Theological-Pastoral Perspectives of Women in Asia (2007); Faith on the Move: Toward a Theology of Migration in Asia (2007); Interdisciplinarity in Theology (2007). Anschrift: Maryhill School of Theology, 62 14th St. cor. Gilmore Ave., 1112 Quezon City, Philippinen.
E-Mail: agnesmbrazal@gmail.com.

Lehrmeisterin auch von ihren Schulkindern lernen? Gibt es irgendetwas, das die Kirche von den Opfern/Überlebenden lernen kann?

Schließlich ist zu fragen, in welcher Beziehung sich die Kirche zu den Regierungen, der Zivilgesellschaft und zu Menschen anderer Glaubensrichtungen und Religionen sieht, die ebenfalls solidarische Arbeit mit den Opfern von Zwangspornstitution leisten: Sind dies Ersatzmütter? Und wenn nicht: Sind sie Schüler oder Schülerinnen, die von der Kirche belehrt werden sollten?

Die Kirche als Familie

„Den Straßenmädchen muss geholfen werden, eine Wohnung zu finden, eine familiäre Umgebung, eine Gemeinde in der sie sich angenommen und geliebt fühlen und wo sie anfangen können, sich ein neues Leben und eine Zukunft aufzubauen. So können sie wieder Achtung und Vertrauen in sich selbst gewinnen und die Freude am Leben, einem neuen Leben, ohne dass man mit dem Finger auf sie zeigt.“¹⁴ Einige der kirchlichen Einrichtungen sind in mehrere Wohnungen aufgegliedert, die den Frauen und Mädchen das Gefühl geben wollen, zu Hause zu sein – in einer Familie und nicht in einer Einrichtung.

Andererseits ist das Bild von der Kirche als Familie wenig verlockend für diejenigen, die von ihren Familien verraten wurden: vergewaltigt von ihrem Vater oder nahen Verwandten, in die Prostitution verkauft von ihren Eltern oder Betreuungspersonen oder von ihren Familien dazu gedrängt, mit den Menschenhändlern mitzugehen in der Hoffnung, ihrer Familie daheim Geld schicken zu können. Gesetzt den Fall, dass die Kirche eine Familie ist, deren Mitglieder einander unterstützen und sich umeinander kümmern sollen: Wie sieht dann unser Verhältnis zum Rest der Welt aus (zu den Nichtregierungsorganisationen, den Vereinten Nationen, staatlichen Stellen, den Medien oder zu anderen ökumenischen bzw. religiösen Einrichtungen, die sich gegen den Menschenhandel einsetzen)? Wie gehen wir auf Opfer/Überlebende ein, die anderen Glaubensrichtungen oder Religionen angehören? Können wir nicht die ganze Menschheit als Gottes Familie ansehen?

Die Kirche als Brücke der Solidarität

„Wenn man nach anderen Metaphern für die Kirche sucht, dann ist damit nicht nur die kognitive Ebene berührt, sondern auch die Suche nach neuen oder wichtigeren Beziehungen zwischen der Kirche und der säkularen Welt“, schreibt de Guzman.¹⁵ In diesem Zusammenhang stehen unsere Erkundungen des Bilds von der Kirche als „Brücke der Solidarität“.

Brücke der Solidarität

Brücken sind „Zwischen-Räume“, die es uns ermöglichen, eine Kluft zu überqueren. Sie sind dazu gemacht, das Reisen und den freien Bewegungsfluss zu erleichtern. Sinnbildlich ermöglichen sie das Überschreiten geografischer, sozialer, ökonomischer, politischer, kultureller und religiöser Trennlinien. Brücken können Räume sein, in denen wir über Unterschiede sprechen und unsere Wahrnehmung des Anderen revidieren können. In zwischenmenschlichen Beziehungen besteht die Brücke in einem Menschen oder einer Gruppe, der/die als Vermittler/in fungiert. Sie ermöglicht es zwei Parteien, sich zu verständigen. Brücken haben deshalb einerseits eine Funktion als Räume und andererseits als Mittel oder Medium der Begegnung für gesellschaftliche Gruppen, die durch eine Kluft getrennt sind.

Solidarität ihrerseits ist eine Reaktion auf die Tatsache „radikaler wechselseitiger Abhängigkeit“. Wenn der Begriff im Bereich des Menschenhandels verwendet wird, bezieht er sich auf einen großen Einsatz für das Gemeinwohl aller Einzelpersonen und ethnischen Gruppen. „Wenn ein Mensch zur Ware gemacht wird, wird die gesamte Menschheit herabgewürdigt.“¹⁷ Solidarität hilft uns dabei, den anderen (Menschen, das Volk oder die Nation) nicht einfach als Produktionsfaktor anzusehen „den man, wenn er nicht mehr dient, zurücklässt, sondern als ein uns ‚gleiches‘ Wesen, eine ‚Hilfe‘ für uns (vgl. Gen 2,18.20), als einen Mitmenschen also, der genauso wie wir am Festmahl des Lebens teilnehmen soll, zu dem alle Menschen von Gott in gleicher Weise eingeladen sind“ (*Sollicitudo Rei Socialis* [SRS] 39,5).¹⁸ Solidarität hilft uns, im gegenseitigen Interesse zu einer verstärkten Zusammenarbeit (SRS 39,8) mit anderen Glaubensrichtungen oder Religionen, Regierungen, Nichtregierungsorganisationen usw. zu kommen. Donal Dorr fügt hinzu, dass es bei Solidarität nicht nur um das strikte Einhalten des Gesetzes geht. Solidarität reicht weiter, weil zu ihr auch Großzügigkeit, die Sorge für einander und von Herzen kommende Freundlichkeit gehören - die „Übung jener Tugenden, die das Zusammenleben fördern und das Leben in Einheit lehren“ (SRS 39,10). Solidarität findet ihre höchste Inspiration darin, dass wir Abbilder der göttlichen Trinität sind (SRS 40,3), „der ursprünglichen Solidarität der göttlichen Anderen“¹⁹, die auch das Vorbild einer Gemeinschaft ist, in der Gleichheit, Unterschiedlichkeit, Gegenseitigkeit, Fruchtbarkeit und Einheit sowohl anerkannt als auch gestärkt werden.

Globale Solidarität

Globale Solidarität auf Augenhöhe - nicht nur als Einzelne oder Gruppen, sondern auch als Staaten - ist unverzichtbar, um den Menschenhandel sowie Armut und Korruption, die zu seinen Ursachen zählen, zu bekämpfen. Bewusstseinsbildende Aktionen, ein Politikwechsel, die Durchsetzung des Rechts, Resozialisierung usw. müssen an den Herkunftsorten, auf den Transitwegen und an den Zielorten stattfinden. Besonders Ordensfrauen nutzen das Potenzial des globalen Netzwerks innerhalb ihrer Kongregation und mit anderen Kongregationen, um effektiver auf die Frage der Zwangsprostitution reagieren zu können.

Solidarität praktizieren, wo die Opfer sind

Es ist keine Seltenheit, dass Schwestern die Bars besuchen, zu denen sie Zugang haben, wenn Frauen gesprächsbereit sind oder dringend reden wollen. Einige der Zentren bauen sogar Verbindungen zu Barbesitzern und zu den Mädchen auf, sodass sie ihnen Vorsorgeuntersuchungen, Aufklärung über HIV/Aids und andere Serviceleistungen anbieten können. Manche geben den Frauen, die sich prostituierten müssen, Kondome, damit sie sich vor der Ansteckung mit sexuell übertragbaren Krankheiten wie HIV schützen können. Einige der Frauen und Mädchen, die sich prostituierten müssen oder Opfer von Menschenhandel sind, können vielleicht nicht gleich fortgehen; dann versucht man, ihnen Überlebenschalken beizubringen. „Diese Methode könnte man als ‚Ausreizen der Möglichkeiten‘ des Systems bezeichnen, wenn man von innen heraus arbeitet, um etwas in Gang zu bringen.“²⁰

Partner/innen im Heilungsprozess

Im Gegensatz zu denen, die die Opfer/Überlebenden als „Intensiv-Patientinnen“ betrachten, sehen andere Zentren sie lieber als „Schwestern“ oder „Partnerinnen“ im Heilungsprozess. Dabei brauchen manche Frauen oder Mädchen mehr Hilfe als andere. Das Ziel ist immer, die vorhandenen Kräfte zu stärken, sodass sie schließlich in einer Beziehung in einvernehmlicher Partnerschaft leben können. Den Opfern/Überlebenden werden Berufsqualifikationen (z.B. eine Ausbildung) und grundlegende Fähigkeiten zur Lebensbewältigung angeboten. Sie sind verpflichtet, sich an der täglichen Hausarbeit zu beteiligen. Manche werden gebeten, die Hauseltern oder andere Mitarbeitende zu unterstützen. Hin und wieder gibt es einige, die schließlich Sozialarbeiterinnen oder ehrenamtliche Mitarbeiterinnen werden und selbst anderen Opfern/Überlebenden helfen.

Einige kirchliche Einrichtungen würden gerne Alternativen aufzeigen, wenn es darum geht, was die Frauen oder Mädchen nach dem Verlassen der Anlaufstelle oder der Rehabilitationsstätte tun wollen. Diese Einrichtungen würden lieber die Wahl der Frauen respektieren, als für sie eine Entscheidung zu treffen. Selbst Minderjährige werden beim Besuch der Anlaufstellen nicht gezwungen, die Prostitution aufzugeben, auch wenn sie dazu ermutigt werden. Einige der Einrichtungen bemessen ihren Erfolg nicht in der Zahl der Frauen, die die Prostitution aufgeben. Das Hauptziel besteht darin, die Frauen und Mädchen zu stärken und ihnen zu helfen, sich zu behaupten, damit sie in Zukunft nicht erneut zu Opfern werden.

Brücke zur Begegnung mit dem christlichen Glauben

Viele der Opfer/Überlebenden wissen wenig vom Glauben, auch wenn sie getauft Katholikinnen sind. Sie erfahren mehr über den Glauben durch die spirituellen Elemente der Heilungsprogramme in den Zentren. In den Einrichtungen geschieht das auf unterschiedliche Weise. Bei einigen Zentren finden sich spirituel-

le Komponenten (religiöse Aktivitäten) in allen Phasen des Programms. Das verleiht der Erfahrung der Opfer/Überlebenden eine integrierende Geschichte (z.B. von Gottes Liebe, von der Sündhaftigkeit der Menschen) und der Heilung einen Sinn. Auch in Programmen anderer Einrichtungen steht das spirituelle Element an zentraler Stelle, aber es wird stufenweise eingeführt und in einem fortgeschrittenen Stadium des Heilungsprozesses vertieft. Ein dritter Ansatz wird vor allem in den ökumenischen Einrichtungen praktiziert: Hier sind die religiösen Angebote fakultativ, auch wenn die spirituelle und katholische bzw. evangelische Tradition die Grundlage des Programms bildet. Auf diese unterschiedlichen Weisen werden die Zentren zu Orten, an denen die Opfer/Überlebenden Gott begegnen können. So bestätigt es eine Frau, die Opfer/Überlebende ist: „Es ist so schön bei diesen Schwestern, dass sie dir nicht aufzwingen wollen, daran zu glauben, dass Gott dies oder jenes ist. So etwas gibt es hier nicht. Aber es ist etwas, das in dein tägliches Leben eingebettet ist. Du wirst merken, dass sie ... dass sie Gottes Stellvertreterinnen in deinem Leben sind.“

Ein Nachsatz

Es ist wertvoll, dass wir eine Vielzahl von Bildern und Metaphern für die Kirche zur Verfügung haben. Wenn es aber darum geht, für bestimmte Orientierungen zu werben, dann sind manche Metaphern zweckmäßiger als andere. Das Bild der Kirche als Brücke der Solidarität fördert eher den Gedanken an einen Dienst, der auf Gleichheit, Partnerschaftlichkeit und Gegenseitigkeit aufbaut – nicht nur bei der Arbeit mit unterschiedlichen Gruppen gegen Zwangsprostitution, sondern auch mit den Opfern/Überlebenden der Zwangsprostitution selbst.

¹ Paul Minear, *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia 1977; Robert Kysar, *Stumbling in the Light: New Testament Images for a Changing Church*, St. Louis 1999.

² Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, London 1983, 13.

³ Siehe Richard M. Gula SS, *Reason Informed by Faith: Foundations of Catholic Morality*, Mahwah 1989, 140.

⁴ Modelle sind Metaphern, die eine breite Wirkung, Beständigkeit und ein umfassendes Auslegungspotenzial erhalten haben. Vgl. McFague, *Metaphorical Theology*, aaO., 23–24.

⁵ Zunächst wollte das Forschungsteam die Studie auf erwachsene Frauen beschränken. Es zeigte sich jedoch, dass es schwierig ist, diese Erfahrung abzugrenzen, weil die meisten bereits als Minderjährige Opfer von sexueller Gewalt und Prostitution geworden waren.

⁶ Siehe Social Science Research Team (Hg.), *Institutional Narratives of SVAW Faith-based Communities* (Sexual Violence Against Women: Interdisciplinary Theological Research), Quezon City 2008.

⁷ UNICEF, Philippinen, www.unicef.org/philippines/support/sup_12.html (Zugriff: November 2010). Nach philippinischen Recht wird jeder Mensch unter 18 Jahren als Kind oder Minderjährige(r) angesehen. Das Gesetz gegen den Menschenhandel von 2003 sieht auch das Festhalten oder die Anstellung eines Menschen zum Zweck der Prostitution oder Pornographie als Menschenhandel an. Zur Kritik des Gesetzes gegen den Menschenhandel von 2003 siehe

Agnes Brazal, *Decriminalizing Prostitution in the Philippines: A Christian Response to the Tragic?* in: Evelyn Monteiro/Antoinette Gutzler (Hg.), Ecclesia of Women in Asia: Gathering the Voices of the Silenced, New Delhi 2005, 3-21.

⁸ Wichtige Einsichten verdanken wir Emmanuel de Guzmans Artikel über seine Untersuchung dieser drei Bilder im Kontext der Migration: *The Church as „Imagined Communities“ among Differentiated Social Bodies*, in: Fabio Baggio/Agnes Brazal (Hg.), *Faith on the Move: Toward a Theology of Migration in Asia*, Quezon City 2008, 118-154.

⁹ Social Science Research Team, *Life Histories of Victim-Survivors (Sexual Violence Against Women: Interdisciplinary Theological Research)*, Quezon City 2008.

¹⁰ Anm. d. Übersetzerin: Dies ist die deutsche Wiedergabe der englischen Fassung der entsprechenden Passage von *Mater et Magistra*, 1. In der offiziellen deutschen Übersetzung der Enzyklika lautet die Passage: „alle, die sich im Lauf der Geschichte ihrer herzlichen Liebe anvertrauen“; Internet: www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_ge.html (Zugriff: Mai 2011).

¹¹ Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs, I. Internationales Treffen der Seelsorge zur Befreiung der Straßenmädchen, Rom, 20.-21. Juni 2005, Schlussdokument, Punkt 12, Internet: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents_1/rc_pc_migrants_doc_20210605_linc-past-don-strada-findoc_ge.html (Zugriff: Mai 2011).

¹² Siehe die katholische Soziallehre zum Menschenhandel, Internet: www.ipjc.org/links/HumanTraffickingAndCST.pdf (Zugriff: November 2010). Zivilgesellschaftliche Organisationen haben die Katholische Bischofskonferenz der Philippinen zur Veröffentlichung eines Hirtenbriefes gedrängt, der die Menschen vor Menschenhandel warnt: *Civil Society Seeks Church Help in Fight vs Human Trafficking*, www.cbcnews.com/?q=node/12393 (Zugriff: November 2010).

¹³ Catholic Bishops' Conference of the Philippines, *Catechism for Filipino Catholics*, Neuaufl. Manila 1997.

¹⁴ Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs, *Seelsorge zur Befreiung der Straßenmädchen*, aaO., Punkt 16a.

¹⁵ Emmanuel S. de Guzman, *The Laity in the Ministry to the Migrants* (Exodus Series 6: A Resource Guide for the Migrant Ministry in Asia), Quezon City 2005, 25.

¹⁶ De Guzman, *The Church as „Imagined Communities“*, aaO., 126.

¹⁷ Anne Munley, *In Service of Life: The Response to Human Trafficking*, Internet: ihmnew.marywood.edu/3.../TraffickingArticleByAnneMunleyIHM3-7-06.doc (Zugriff: November 2010).

¹⁸ Johannes Paul II., Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis*, Internet: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_ge.html.

¹⁹ Anselm K. Min, *The Solidarity of Others in a Divided World: A Postmodern Theology after Postmodernism*, New York 2004.

²⁰ Social Science Research Team, *Institutional Narratives*, aaO., 14.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Ökumenische Spiritualität – heute schon gelebt

Auszüge aus dem Gespräch von Hans Küng und Jürgen Moltmann auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag 2010 in München

Hans Küng: Unser Thema heißt „Ökumenische Spiritualität – heute schon gelebt“. Ich glaube, wir können von uns sagen, dass wir sie bereits leben. Als Karl Barth, der große reformierte Theologe, mich einmal fragte: „Was ist eigentlich zwischen Ihnen und mir?“, antwortete ich ihm: „Ja, eigentlich nichts, aber hinter Ihnen und hinter mir ist sehr viel.“ Wir sollten uns deshalb nicht mit Reförmchen begnügen; wir sollten eine neue Reformation – nicht zur Spaltung, sondern zur Einheit der Kirche – fordern.

Jürgen Moltmann: Ökumene ist für mich nicht die Zusammensetzung der Bestände der vorhandenen Kirchen. Ökumene heißt: Gemeinschaft aus der Erneuerung der Kirchen im Namen Jesu Christi. Nicht die Einheit bringt die Erneuerung, sondern die Erneuerung bringt die Einheit. Ich will ein Beispiel dafür nennen. Da ist 1962 etwas Unerwartetes und Plötzliches geschehen, das Zweite Vatikanische Konzil. Nichts hat so sehr auf uns Protestanten gewirkt wie das Zweite Vatikanische Konzil. Wir haben damals die katholischen Christen bewundert und beneidet um diesen großen Schritt. Ich habe nie eine größere Gemeinschaft mit katholischen Christen erlebt als im II. Vaticanum und danach in der Zeitschrift CONCILIUM, der ich 20 Jahre lang als Mitherausgeber angehört habe. Die konziliare Kirche, das ist die Hoffnung, die ich habe.

Küng: Insofern hat der Paradigmenwechsel damals schon begonnen, aber er ist eben nur zu 50 Prozent geschehen. Wir haben jetzt die Volkssprache, wir haben

die Volksliturgie, wir haben auch den Laienkelch, aber wir haben zum Beispiel nicht die Priesterehe. Wir haben vom Paradigma der Aufklärung die Religionsfreiheit, wir haben die Wende gegenüber dem Judentum, wir haben die Wende gegenüber den Weltreligionen und zur säkularen Welt. Aber wir haben im Konzil viele Dinge nicht diskutieren dürfen, unter anderem die Frage der Empfängnisverhütung – die Enzyklika kam dann 1968 –, die Frage des Zölibats, die Frage der Eucharistiegemeinschaft. Das sind alles Dinge, die seither anstehen, und wir wollen nicht noch einmal 20, 30 Jahre warten!

I. Wer sind die Laien?

Moltmann: Wir verstehen unter einem Laien oft einen Nicht-Geistlichen, einen Nicht-Fachmann, aber das ist völlig falsch. Der Ausdruck Laie kommt von „Laos“, das ist das Volk, das Gottesvolk. Ein Laie ist ein Mitglied des Gottesvolkes. Und in dieser Hinsicht ist jeder Pfarrer, jede Pfarrerin, jeder Bischof und selbst der Papst in Rom ein Laie, ein Mitglied des Gottesvolkes. Ich war ganz begeistert, dass das II. Vaticanum die Kirchenvorstellung vom Gottesvolk aufgenommen hat, weil diese Vorstellung Klerus und Laien zusammenbringt in eine große Gemeinschaft.

Küng: Es wurde von Bischöfen gefordert, dass am Anfang der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* ein Abschnitt über das Volk Gottes, „De populo Dei“ käme. Das war natürlich im Gegensatz zum Kirchenbild, das seit dem Mittelalter die römisch-katholische Kirche bestimmt hatte: eine Pyramide, oben der Papst, die Bischöfe, die Priester, die Laien unten. Das war etwas Revolutionäres, doch wir haben es mit großer Mehrheit durchgebracht im Konzil. Nur die kuriale Gruppe stimmte dagegen. Dieselben Leute, die großenteils noch immer an der Macht sind und verhindern, dass man daraus Konsequenzen zieht.

Moltmann: Wir haben den Ausdruck „der mündige Christ“. Dazu gehört Mut zum eigenen Urteil, zum eigenen Wort, zum eigenen Glauben. Wir werden in ein Zeitalter kommen, wo der persönliche Glaube wichtiger und die Teilnahme am Glauben der Kirche schwächer wird; darum brauchen wir den mündigen Christen. Die Laien müssen mündige Christen in der Mitregierung der Kirche werden: im Konzil, auf den Synoden und in den erwachten Gemeinden. Wenn eine Pfarrei oder ein Kirchenbezirk zu einer Gemeinde wird, dann entstehen diese mündigen Christen, die auch die Pfarrer und die Bischöfe hineinnehmen in ihre Gemeinschaft. In der Gemeinde ist jedes Gemeindemitglied zuständig für das, was in dieser Gemeinde geschieht. Man muss die Kirche von unten her denken. Und die Kirche von oben, die Hierarchie, muss eingemeindet werden in die große christliche Gemeinschaft.

II. Wer sind die Priester und Pfarrerinnen?

Moltmann: Wenn das Volk Gottes selbst schon ein priesterliches Volk ist, wie es im Neuen Testament heißt, folgt daraus nicht das allgemeine Priestertum aller Gläubigen? Das habe ich auch im II. Vaticanum gelesen. Aber wie verhält sich in der katholischen Tradition und der katholischen Reformbewegung das allgemeine Priestertum aller Gläubigen zum speziellen Priestertum?

Küng: Das allgemeine Priestertum ist ja eine Aussage der Schrift; die bekannteste Stelle ist 1 Petrus 2,9: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum“, und das wurde natürlich auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgenommen. Dazu gehört dann, dass die Amtsträger nicht die Herren der Kirche sind, sondern ihre Diener. Der Grundbegriff des Neuen Testaments für Ämter ist nicht irgendein ziviler Begriff, sondern einer, der gar nicht gebraucht wurde für diesen Zweck, nämlich der vom Tischdienst: ein billiger, niedriger Dienst, das Wort dafür heißt *Diakonia*. Man verstand die Kirchenämter als Diakonie, als Dienst an der Gemeinde. Das wird auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil in der Konstitution über die Kirche sehr deutlich gesagt. Nur die Frage ist eben, wie die Praxis aussieht. Der Papst nennt sich „Diener der Diener Gottes“, das ist ein sehr schöner Ausdruck von

Gregor dem Großen, aber faktisch be-nimmt er sich wie der Herr der Herren und behandelt sogar die Bischöfe so.

Ich bin in meinem Buch *Die Kirche* (1967) davon ausgegangen, dass im Grunde jeder Christ ermächtigt ist zu taufen. Das wird von niemandem be-stritten, aber dann stellt sich weiter die Frage: Kann er da nicht auch unter Umständen Sündenvergebung zuspre-chen? Ja, das kann er, in der Hoff-nung, dass Gott die Sünde vergibt. Die Eucharistie - das ist auffällig - ist nicht einem Einzelnen gegeben wor-den. Die Eucharistie ist allen gegeben worden. „Tut dies zu meinem Geden-ken“ ist der Satz, der auf die Eucha-ristiefeier hinweist. Und von daher ist jeder Christ ermächtigt, Eucharistie zu feiern. Natürlich nicht, wie man mir dann vorgeworfen hat, als ob jetzt ei-ner allein für sich Messe feiern könne. Das ist nicht der Sinn. Aber im Prinzip kann eine Gruppe von Christen zusammenkommen und die Eucharistie feiern. Auch wenn das andere bestreiten, behaupte ich, dass das eine gültige Eucha-ristiefeier ist.

Hans Küng, geb. 1928 in Sursee, Schweiz, katholischer Theologe und Priester, war von 1963 bis zur Emeritierung 1996 Professor der dogmatischen und ökumenischen Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung an der Universität Tübingen (seit Konflikt mit Rom 1980 fakultätsunabhängig). Seit 1995 Präsident der Stiftung Weltethos Tübingen/Zürich. Veröffentlichungen in jüngerer Zeit: Umstrittene Wahrheit: Erinnerungen (2007); Der Anfang aller Dinge: Naturwissenschaft und Religion (2010); Ist die Kirche noch zu retten? (2011). Anschrift: Waldhäuserstraße 23, 72076 Tübingen, Deutschland.

Jürgen Moltmann, geb. 1926 in Hamburg, reformierter Theologe und Pastor, war von 1958 bis 1963 Professor für Dogmengeschichte und Dogmatik an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal und von 1967 bis zur Emeritierung 1994 Professor für Systematische Theologie an der Universität Tübingen. Veröffentlichungen in jüngerer Zeit: Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte (2006); „Sein Name ist Gerechtigkeit“: Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre (2008); Ethik der Hoffnung (2010). Anschrift: Biesinger Str. 25, 72070 Tübingen, Deutschland.

Moltmann: Das ist auch die Praxis in evangelischen Familien, und das war die Praxis in Gefangenengelagern in Notsituationen, und ich bin sehr froh, dass wir da einer Meinung sind. Alle Glaubenden und Getauften haben das Recht zu predigen, Zeugnis abzulegen von ihrem Glauben, zu taufen und das Abendmahl auszuerteilen. Wir stehen doch in der evangelischen Abendmahlfeier in einem großen Kreis und sagen einer dem anderen die Einsetzungsworte zu: „Für dich gegeben, für dich vergossen“. Da tun wir das doch als eine große Gemeinschaft, nicht als eine einzelne Leistung am Altar für die vielen, die nur die Empfänger sind.

Küng: Denken wir an China: Wenn da eine Gruppe von Christen zusammenkommt und Eucharistie feiert, wird man doch sagen, dass das eine gültige Eucharistiefeier ist. Das hat natürlich höchste Bedeutung für die Ökumene, denn dann kann man nicht anderen Christen die Gültigkeit der Eucharistie absprechen, nur weil sie nicht in der apostolischen Sukzession stehen.

Im normalen Fall steht selbstverständlich der Pfarrer, der Vorsteher der Gemeinde, der Eucharistie vor. Das ist jedenfalls die katholische Tradition, und ich möchte das auch beibehalten. Aber das sollte nicht heißen, dass nicht im Grunde alle vorstehen könnten. Und wenn es so weitergeht, dass immer mehr Gemeinden keine Pfarrer mehr haben, wird sich die Frage stellen, was diese Gemeinden tun sollen. Was ist wichtiger: die Eucharistie oder der Zölibat?

Moltmann: Viele Pfarrer und Pfarrerinnen sind überfordert, weil sie alles zugleich sollen: predigen, unterrichten, Seelsorge, die Kranken besuchen, Diakonie machen, Gemeindekreise aufziehen usw. Was machen wir in dieser Situation? Sollen wir mehr „Laien“ stellen, die dem Pfarrer helfen, also das Konglomerat der Charismen, der Begabungen und Anforderungen, die im Pfarramt stecken, aufgliedern? Oder nicht besser umgekehrt von der Gemeinde und von den Hauskreisen her denken und dann die verschiedenen Aufgaben verteilen, z.B. die Seelsorge im Hospiz, die Krankenbesuche usw.? Das sind doch Gaben, die in einer Gemeinde schlummern. Und gerade wenn eine Gemeinde keinen Pfarrer hat, dann erwachen oft diese schlafenden Gaben der „Laien“.

Küng: Eine ganz grundsätzliche Aussage bei Paulus betrifft gerade die Charismen. Jeder Christ hat seine Gnadengaben, sagt er. Das können ganz einfache sein, solche des Ratschlagens, des Helfens, des Heilens; es können auch Gaben der Leitung sein. Es gibt in den Gemeinden die Apostel, aber auch Propheten, Lehrer, Theologen usw. Bei Paulus gibt es also nicht einfach eine Hierarchie, wo einer bestimmt und die anderen passiv sind. Ich meine, dass wir in guten Gemeinden eine Menge „Laien“ haben, die bereits ihr Charisma ausüben. In beiden Konfessionen. Und die Pfarrer haben gemerkt, dass es überhaupt nur im Team geht. Wer also ist die Kirche? Wie wird die Kirche öffentlich wahrgenommen?

III. Wer ist die Kirche?

Moltmann: Öffentlich wahrgenommen wird die Kirche als Amtskirche, als Bischofskirche, als Papstkirche. Aber abgesehen von großen Ereignissen, die sich

gut im Fernsehen bringen lassen, sind Sonntag für Sonntag drei, vier Millionen Christen in den Kirchen, arbeiten in den diakonischen Anstalten in der Woche, aber das lässt sich nicht so gut vermarkten.

Küng: Und wie wird die Kirche privat wahrgenommen?

Moltmann: Wir haben ein Bild von Kirche im privaten Bereich, mit dem wir uns nur schwer identifizieren können. In den Pfarrämtern werden wir gezählt als Gottesdienstbesucher. Als wären wir nur zu Besuch im Gottesdienst! Und beim Abendmahl werden wir gezählt als Abendmahlsgäste, als gehörten wir nicht zur Familie. Das ist doch unmöglich. Darum ist meine These: Die Gemeinde ist die Kritik der etablierten Kirche und ihre Zukunft! Eine Gemeinde ist mehr als ein Kirchenbezirk. Es gibt im evangelischen Bereich den Versuch, mit Hilfe von Unternehmensberatern die Kirche im religiösen Angebot attraktiver zu machen. Aber degradiert uns das nicht zu Kunden der Kirche und ihrer Veranstaltungen? Die Gemeinden, in denen wir leben, sind doch nicht die Ortsvereine der Landeskirche! Die Landeskirche ist vielmehr der Zusammenschluss der lebendigen Gemeinden am Ort!

Küng: Wir Katholiken haben das umgekehrte Problem. In Deutschland gibt es bald nur noch in einem Drittel der Gemeinden Pfarrer. Das wird alles verschleiert, indem man Gemeinden zusammenlegt und das „Seelsorgebezirk“ oder „Seelsorgeeinheit“ nennt. Wir haben Seelsorger, die am Sonntag von einer Kirche zur anderen hetzen. Das ist das, was man im Mittelalter einen „Messpfaffen“ genannt hat, der nur noch Gottesdienst feiert und gleich wieder weg muss. So macht man natürlich die Gemeinden kaputt. Doch wie wird aus der religiösen Betreuungskirche die aktive Beteiligungskirche? Wie wird aus der Kirche für das Volk eine Kirche des Volkes?

Moltmann: Wir haben in der evangelischen Geschichte ein Vorbild: die freiwilligen Gemeinden der Bekennenden Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus. Sie waren nicht hierarchisch gegliedert, sondern durch sog. „Bruderräte“ organisiert. Das waren Gemeinden, die ihre Pfarrer in der Situation der Bedrängnis durch Staat und Partei selber finanzierten. Man trat einer solchen Gemeinde ausdrücklich bei und bekam eine Mitgliedskarte.

In Tübingen haben wir heute die Jakobusgemeinde. Sie ist aus einem Kirchenbezirk zu einer Gemeinde geworden, und zwar durch zwanzig Hauskreise. Diese Hauskreise bereiten die Gottesdienste vor. Die Aktivitäten der Gemeinde sind nicht auf den Pfarrer begrenzt; er muss nicht überall sein. Jeder ist ein Experte seines Lebens, seiner Begabung, seines Glaubens. Als der Pfarrer, der das angelegt hat, in den Ruhestand ging, hat die Gemeinde ein dreiviertel Jahr lang die Gottesdienste selber gemacht; und die Kirche war genauso voll wie vorher. Das ist für mich ein Beispiel, wie aus einer Betreuungskirche eine aktive Beteiligungskirche geworden ist.

Küng: Wenn also der Milieu-Katholizismus nicht mehr funktioniert und auch das, was früher protestantische Kultur ausmachte, so nicht mehr existiert, dann kommt es doch ganz und gar auf die Entscheidung des Einzelnen an, ob er mitmacht oder nicht.

Moltmann: Ja, davon bin ich überzeugt. Nur sind die Einzelnen natürlich keine Individuen, die für sich allein leben. Sie leben in Beziehungen, in Familien, in Freundschaften usw. Aber es ist eine persönliche Entscheidung, zu einer Gemeinde zu gehören und sich aktiv daran zu beteiligen.

IV. Wo steht die Ökumene?

Moltmann: Ich glaube, der tiefste Grund für die Ökumene ist das Gebet Jesu an den Vater: „Alle sollen eins sein“ (Joh 17,21). Und ich glaube, dass dieses Gebet erhört ist, sodass wir im tiefsten Grunde schon eins sind. Darum bedeutet Ökumene für mich: Es wächst endlich zusammen, was zusammengehört. Aber welche Form von Zusammenwachsen gibt es?

Küng: Grundsätzlich gilt: Im Geiste sind wir schon eins. Wir sind eins in der Taufe, die die Kirchen gegenseitig anerkennen, und wenn wir alle auf den Namen Jesus Christus getauft sind, sind wir in Jesus Christus eins. Das sollte viel ernster genommen werden.

Die Rückkehr-Ökumene lehne ich ab. Dass mein früherer Kollege, der jetzige Papst Benedikt, den konservativen anglikanischen Pfarrern und Bischöfen angeboten hat, dass sie den Zölibat nicht beachten müssen, wenn sie nur nach Rom zurückkommen, sehe ich als das Gegenteil von dem, was das Konzil gewollt hat. Wir haben gewollt, dass wir uns auf *beiden* Seiten erneuern und nach dem Evangelium ausrichten und nicht wieder fischen bei den anderen, um Einzelne abzuwerben.

Was hältst du von der Formel „versöhnte Verschiedenheit“? Wir stellen fest, dass wir verschieden sind. Läuft das nicht auf eine Ökumene hinaus, die statisch bleibt? Ich schätze es nicht, wenn nicht das gemeinsame christliche Profil heraustestet wird, sondern das lutherische Profil gegenüber dem römischen Profil. Da waren wir schon einmal weiter.

Moltmann: Das glaube ich auch. Im interreligiösen Dialog z.B. erlebe ich eine tiefe Gemeinschaft mit katholischen Theologen, denn gegenüber anderen können wir nur mit einer Stimme sprechen. Ich erinnere mich an ein Gespräch mit Marxisten, 1968 in der Tschechoslowakei. Josef Hromádka, Johann Baptist Metz und ich vertraten das Christentum ganz selbstverständlich mit einer Stimme. Ähnlich geht es mir im Gespräch mit Juden. Es gibt kein spezielles Verhältnis des Judentums zu der evangelischen Kirche oder ein anderes Verhältnis zu Rom. Gegenüber dem Judentum sprechen wir Christen mit einer Stimme und sind uns darin nahe.

Eine Frage an die Theologen ist ja: Gibt es überhaupt noch Lehrdifferenzen, die die eucharistische Gemeinschaft unmöglich machen? Und seit 40 Jahren wird von Theologen, evangelisch und katholisch, gemeinsam gesagt, dass es die nicht gibt. Es gab den Rahner-Fries-Vorschlag⁴ vor vielen Jahren. Die ökumenischen Institute haben vor dem 1. Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin ein Gutachten dazu gemacht und das Gleiche gesagt. Theologen, die heute Kardinäle sind, haben

gesagt, der Skandal der Trennung von Christen in der Eucharistie ist viel größer als der Skandal, wenn einzelne Gruppen vorangehen und die gemeinsame Eucharistie feiern.

Küng: Schon die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen hat 1982 zusammen mit offiziellen Vertretern der katholischen Kirche die „Erklärung von Lima“ verabschiedet: über Taufe, Eucharistie und Amt. Dabei wurde auch die gemeinsame Lima-Liturgie etabliert. Danach können eigentlich all die Streitpunkte - Sühneopfer, Realpräsenz, Amtsträger - als erledigt betrachtet werden. Alle Christen können mit dem Lima-Dokument bejahen: „Es ist Christus, der zu dem Mahl einlädt und ihm vorsteht. [...] In den meisten Kirchen wird dieser Vorsitz durch einen ordinierten Amtsträger zum Ausdruck gebracht. [...] Der Diener (*minister*) der Eucharistie ist der Botschafter, der die göttliche Initiative repräsentiert und die Verbindung der Ortsgemeinde zu den anderen lokalen Gemeinschaften in der universalen Kirche zum Ausdruck bringt.“² Im Übrigen gab es 1971 das Augsburger Ökumenische Pfingsttreffen, da wurde einfach mal die Interkommunion praktiziert. 1971! Also wird man wohl doch wieder mit Selbsthilfe vorangehen müssen, wenn wir weiterkommen wollen.

Moltmann: Wir hatten in den 1970er Jahren einen ökumenischen Arbeitskreis in Tübingen, wo wir gemeinsam die Bibel lasen und beteten. Irgendwann kam die Frage: Können wir nicht auch gemeinsam Eucharistie feiern? Ein Jesuitenpater und ich wurden beauftragt, dafür eine Liturgie vorzubereiten. Wir hatten gedacht, wir brauchen einige Wochen dafür, doch nach drei Stunden waren wir fertig! Wir sind gar nicht weit auseinander. Wir haben dann die Eucharistie zusammen gefeiert - und wir waren alle sehr glücklich.

Wir gingen damals damit nicht an die Öffentlichkeit. Inzwischen aber ist das Drängen so stark geworden, dass man doch die nächsten Schritte tun sollte. Anfangen könnte es mit den konfessionsverschiedenen Ehepaaren. Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden. Und die katholische Kirche erst recht nicht. Und nicht ausgerechnet in der Eucharistie, am Tisch des Herrn. Das ist unmöglich und unerträglich. Denn entweder entstehen daraus atheistische Ehepaare, die in keine Kirche mehr gehen, oder sie gehen gemeinsam in eine Kirche.

Ein zweiter Schritt wäre vielleicht, dass auch die geschiedenen Eheleute nicht von der Eucharistie ausgeschlossen werden, denn sie haben diese vielleicht am nötigsten. Und der dritte Schritt wäre die eucharistische Gastfreundschaft, dass man sich gegenseitig einlädt. Ich will ein persönliches Bekenntnis dazu sagen: Wann immer ich in einem Gottesdienst bin und höre die Stimme Christi „Für dich gegeben, für dich vergossen“, dann gehe ich. Und ich bin bisher nie zurückgewiesen worden. Im Herausgeberkreis der Zeitschrift CONCILIIUM war immer eine Eucharistiefeier, und meine katholischen Freunde sind immer zu mir gekommen und haben mich mitgenommen zu dieser Eucharistiefeier, und ich habe die Stimme Christi gehört.

Küng: Es wird ja auch in Rom die Sache gar nicht konsequent gehandhabt. Wenn

die richtigen Leute kommen, macht man eine Ausnahme. Papst Benedikt hat dem Gründer der Gemeinschaft von Taizé, dem reformierten Theologen Roger Schutz, die Eucharistie gereicht. Joseph Ratzinger hat als Professor in Tübingen an einer Eucharistiefeier teilgenommen, wo mehrere Katholiken und Protestanten beieinander waren. Er war damals auch noch der Meinung, dass die Orthodoxen nur an die Konzile gebunden sein sollen, die sie selber mitgestaltet haben, also die ersten sieben. Das würde natürlich eine ungeheure Erleichterung sein. Aber man sieht, das wird nicht gemacht, unter Umständen gegen bessere frühere Einsichten. Darum bin ich auch der Meinung, wir müssen das jetzt wirklich selber in die Hand nehmen und einfach mal vorangehen.

Moltmann: Ich will dazu noch einen kühnen Gedanken äußern: Erst kommt die Erfahrung, dann die Theorie! Erst die Praxis und dann die Theologie! Wir feiern im Abendmahl bzw. in der Eucharistie doch nicht unsere Theorie, sondern die Gegenwart des lebendigen Christus! Und darum ist mein Vorschlag: Erst kommt das Essen und Trinken und danach bleiben wir bei Tisch sitzen, um in der erfahrenen Gegenwart Christi unsere Differenzen zu besprechen, unsere Streitigkeiten zu schlichten usw. Also erst die Abendmahlsgemeinschaft und dann die Diskussion über die Theorie und die Theologie.

¹ Vgl. Heinrich Fries, Karl Rahner, *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit*, Freiburg 1983.

² Harding Meyer u.a., *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Frankfurt 1983, 558–566.

Die Nachschrift des Gesprächs wurde CONCILIOUM freundlicherweise von der Initiative „Wir sind Kirche“, den Organisatoren der Gesprächsveranstaltung, zur Verfügung gestellt.

Marguerite und der Meister

Meister Eckhart (ca. 1260–1328) und Marguerite Porete (ca. 1250–1310)

Dietmar Mieth

Am 1. Juni 1310 wurde in Paris die Begine Marguerite Porete als rückfällige Ketzerin verbrannt. Ihre Verurteilung fand als großes, feierliches Ereignis auf dem Platz vor dem Pariser Rathaus statt. Dort fand ich freilich am 1. Juni 2010, als ich anlässlich von Symposien zu ihrem Gedächtnis diesen Ort besuchte, keine Gedenktafel an diese bedeutende volkssprachliche Mystikerin und Literatin, die man in einem Atemzug mit Mechthild von Magdeburg und Hadewich nennen muss. Ein öffentliches Gedenken fand im mittelalterlichen Museum Cluny in

Paris statt. Marguerite, die aus der Grafschaft Hainault (bei Valenciennes) stammte (geb. ca. 1250), wird im Urteil „Begin“ genannt. Die Beginenbewegung war im 13. Jahrhundert mit kirchlicher Billigung entstanden. Sie erfasste vor allem Mitteleuropa (Deutschland, Frankreich, Norditalien, Niederlande). Sie war, neben den Frauenklöstern, ein weibliches Pendant zur Minoriten-Bewegung (Franziskaner, Dominikaner), die auch im Norden erfolgreich war, stand aber auch der zisterziensischen Frömmigkeit nahe. Die Besonderheiten der Beginen waren:

- die Beteiligung höherer gebildeter Kaufleute-Töchter sowie des Mittelstandes,
- die Verweigerung der Ehe mit dem zeitlichen und widerrufbaren Versprechen eines Lebens in Buße, Armut, Keuschheit und Gehorsam,
- der Verzicht auf eine gemeinsame Regel, welche die Kirche hätte generell approbieren und kontrollieren können, zugunsten der Selbstverwaltung und Selbstbestimmung der einzelnen Hausgemeinden.

Der Schutz der Beginenhäuser wurde durch die Städte bzw. ihre Räte garantiert. Die Zisterzienser und die Bettelorden stellten meist die geistliche Betreuung. Nach einem päpstlichen Erlass von 1281 konnten auch die Minoriten die Beichte abnehmen und beraten; erforderlich blieb die einmal jährliche Beichte beim Pfarrklerus. Franziskaner haben zeitweise Stiftungen auf Beginen übertragen oder von diesen verwalten lassen, um das eigene strenge Armutideal, das bis zum Verbot von Gemeinschaftsbesitz ging, nicht zu gefährden. Die Herkunft des Namens „Beginen“ ist unklar. Er lässt sich auf die ungefärzte Kleidung beziehen („bêche“) oder auf rhythmische Bewegungen beim Klagen und Beten. Beginen wurde oft stellvertretend das Beten, Klagen und Trauern überlassen. Ein männliches Pendant, weniger verbreitet und anscheinend eher umherziehend, wurde mit „Begharden“ bezeichnet.

Die Beginen werden als Quelle für eine besondere Zeit mystischer Frömmigkeit und als Referenz für individualisierte religiöse Erfahrung (mit den drei Leitgestalten Hadewijch, Mechthild von Magdeburg und Marguerite Porete) herangezogen. Wiederbelebung mystischer Spiritualität und ein religiöser Feminismus führen heute dazu, dass die Beginen eine Adresse für die Erinnerung darstellen. Marguerite hat ein bedeutendes Buch verfasst: *Le miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement*

Dietmar Mieth, geb. 1940, war nach dem Studium der Theologie, Philosophie und Germanistik, der Promotion über Meister Eckhart und Johannes Tauler (1968 Würzburg) und der Habilitation (Narrative Ethik, 1974 Tübingen) Professor für Theologische Ethik in Fribourg, Schweiz (1974–1981), sodann bis 2008 in Tübingen (Vertretung dort bis 2010). Seit 2009 ist er Fellow am Max Weber Kolleg der Universität Erfurt. Bei CONCILIIUM wirkte er als Direktor der Sektion Moraltheologie von 1979 bis 2001, in den neunziger Jahren auch als Mitglied des Stiftungsrates. 1985–2001 war er zunächst für den Tübinger Gesprächskreis „Ethik in den Naturwissenschaften“, ab 1990 für das Zentrum „Ethik in den Wissenschaften“ verantwortlich. Neben den damit verbundenen Projekten und Publikationen war er u.a. in der europäischen Ethikberatung (Europäische Union, Europarat) tätig (Bundesverdienstkreuz 2007). Seine Schwerpunkte: Sozialethik, Narrative Ethik, religiöse und moralische Erfahrung. Seit 2008 ist er auch Präsident der Meister-Eckhart-Gesellschaft. Anschrift: Blumenstr. 3, 72149 Neustetten. E-Mail: dietmar.mieth@uni-erfurt.de.

demeurent en vouloir et désir d'amour, „Der Spiegel der einfachen und vernichteten Seelen, die nur im Wollen und Verlangen nach Liebe verankert sind“¹. Dieses Buch war sehr erfolgreich (in Altfranzösisch, Englisch, Lateinisch, Italienisch), eine Art mittelalterlicher Bestseller, mit dem sie freilich in die Hände der Inquisition geriet (wie später auch Eckhart, wenngleich in sehr unterschiedlicher Behandlung). Zunächst wurde ihr Buch (vor 1306) in Valenciennes nach einem Urteil des Bischofs öffentlich verbrannt. Als Rechtsgrund für ihren erneuten Prozess (1308-1310) in Paris wurde die weitere Verbreitung des verbotenen Buches angegeben. Dabei muss man berücksichtigen, dass ihr Buch auch von drei Theologen aus ihrer Heimat, unter ihnen Eckharts Pariser Kollege Gottfried von Fontaines, auf ihre Nachfrage hin positiv aufgenommen worden war und dass sie möglicherweise - Einschübe in den Text legen das nahe - an seiner genaueren Erklärung arbeitete. Nach ihrer Einkerkerung in Paris 1308 wurde sie am 1. Juni 1310, weil sie nicht widerrief, sondern fast zwei Jahre schwieg, als hartnäckige Ketzerin verurteilt und verbrannt. Da die Prozessakten vorhanden sind, ist der Vorgang historisch - analog zu Jeanne d'Arc über ein Jahrhundert später - relativ transparent. (Siehe unten)

Meister Eckhart verbinden bestimmte Themen der geistigen Armut, der Selbstvernichtung und des „Lebens ohne Worumwillen“ („vivre sans pourquoi“) mit Marguerite. Er hat möglicherweise nach seinem letzten Pariser Lehraufenthalt (1311-1313) seine Aufgabe darin gesehen (oder den Auftrag dazu erhalten), positive Elemente der freien religiösen Selbstvergewisserung aufzunehmen, sie in einen übergreifenden Horizont seiner Interpretation christlicher Lebenslehre einzzuordnen, sie u.U. auch zu korrigieren. Dies geschah mit den Mitteln der volkssprachlichen Predigt, die ihm dann ihrerseits den Vorwurf einbrachte, dass er den Ungelehrten zuviel zumute. Er wehrt sich dagegen am Schluss seines *Buches der göttlichen Tröstung*: Würden Ungelehrte nicht belehrt, so würde nie jemand gelehrt.

Marguerites Schicksal haben berühmte Zeitgenossen in Paris beobachten können: Dante Alighieri, der (zur Vermeidung eines Todesurteil in Florenz 1307) vermutlich in Paris weilte; Raimundus Lullus (Ramon Llull) aus Mallorca, der berühmte Vertreter des jüdisch-christlich-islamischen Religionsdialoges. Paris, die berühmteste Universität des Mittelalters und ein wichtiges Machtzentrum Europas, ist der Treffpunkt und der Spiegel der geistigen, politischen und inquisitorischen Prozesse. In deren Mittelpunkt steht die ungebeugte Gestalt einer Frau, einer literarisch und theologisch gebildeten Kaufmannstochter, die ihre eigene religiöse Erfahrung und Kompetenz gegen alle Druckmittel behauptete. Ihr Buch blieb, freilich mit einer „damnatio memoriae“ der Autorin, erfolgreich. Die Zugehörigkeit des berühmten Buches zu Marguerite wurde erst 1948 von Romana Guarneri nachgewiesen.

Mein Interesse an Marguerite ist dadurch geweckt, dass eine Verbindung in den Motiven zu Meister Eckhart besteht. Ich gehe davon aus, dass die Verbindung keine Einbahnstraße von den Theologen zu rezipierenden Frauen markiert, sondern dass der allgemeine Drang zum „homo divinus“, zum gottähnlichen Menschen,

sich besonders in den Schriften der berühmten Beginen entfaltet und von daher Fragen an die dominikanische Predigt gestellt hat. Eckhart, so meine Hypothese, nimmt früh - am Ende des 13. Jahrhunderts - die Motive auf, durchdenkt sie mit philosophischen und theologischen Mitteln, wie sie Marguerite nicht zur Verfügung standen, z.T. stellt er auch, vor allem in seinen Frauenpredigten zu Elisabeth von Thüringen, Maria Magdalena und Martha von Bethanien Möglichkeiten für diese Spiritualität zur Verfügung. Marguerite ist zudem eine Laientheologin, die selbständig etwas zu sagen hat. Im Unterschied zu Meister Eckhart hat sie eine explizite Vision von einer größeren Kirche. Sie wirkt in diesem Sinne auch „politischer“, auch wenn es ihr um eine innere Freiheit geht. Aber es ist eine religiöse Freiheit, deren Anspruch in einer Kirche, die zu dieser Zeit von Avignon aus ihre fiskalische und kanonistische Kontrolle entwickelt, als Provokation erscheint.

Marguerites Hauptthemen sind: Freiheit, Liebe, Gerechtigkeit, Frieden für das religiös suchende Individuum (die Seele), eingebettet in die Vision einer „großzügigeren“ Kirche. Das Programm lässt sich mit einem Auszug aus Ch. 5, S. 55 kennzeichnen:

L'amour: Es gibt ein anderes Leben. Wir nennen es „Liebesfrieden“ und „Nicht-Leben“ (vie anéantie)? Man kann es finden in:

- I einer Seele,
- II die sich durch Glauben und nicht durch Werke rettet,
- III die sich allein in der Liebe aufhält,
- IV die nicht tut wegen Gott,
- V die nicht unterlässt wegen Gott,
- VI die man nicht belehren kann,
- VII der man nichts nehmen kann,
- VIII noch geben,
- IX und die keinen Willen mehr hat.

Sie will nichts durch Vermittlung, denn sie sucht die Theologie (science divine) nicht unter den Magistern dieser Welt.

Soweit waren die Magister nicht entfernt. Der Magister Eckhart schreibt in Predigt 29: „Unde der geist enmac niht anders wellen, dan daz got will, und daz enist niht sîn unvrîheit, ez ist sîn eigen vrîheit.“ Auch hier geht es darum, dass die Freiheit, obwohl in ein größeres Wollen eingefügt, die eigene ist. Marguerite schreibt über die religiöse Freiheit:

*„Wie diese Seele ihre durch ihre vier ‚Teil-Orte‘ (quartiers) frei ist
(Die Autorin zu den Zuhörern): Die Seele, die sich auf vollendete Weise in diesem Zustand (der Freiheit) befindet, ist frei durch ihre vier Teilorte. Es ist wirklich notwendig, dass ein Mensch vier edle Orte besitzt, bevor er selbst edel genannt werden kann, auf gleiche Weise vollzieht sich dies im spirituellen Sinne.*

Der erste Ort, durch den diese Seele frei ist, besteht darin, dass sie in sich selbst

keinerlei Vorwurf erfährt, auch dann nicht, wenn sie keinerlei Werke der Tugend ausübt oder vollzieht. Im Namen Gottes, ihr, die ihr zuhört, versteht, wenn ihr könnt! Wie wäre es möglich, dass die Übung der Liebe sich von Werken der Tugend begleiten lässt, wenn es doch notwendig ist, dass alle Werke dort aufhören, wo die Liebe wirkt? (Referenz Augustinus: „ama et fac quod vis“. - Liebe und dann tu was du dann willst.)

Der zweite Ort besteht darin, dass sie keinen (Eigen-)Willen hat, nicht mehr als die Toten in den Gräbern; allein der göttliche Wille existiert. Diese Seele kümmert sich weder um Gerechtigkeit noch um Barmherzigkeit: Sie ist ganz und gar auf den Willen dessen, der sie liebt, ausgerichtet. Das ist der zweite Teilort, durch den die Seele frei ist.

Der dritte Teilort besteht darin, dass sie glaubt und behauptet: Niemals sei eine Person schlechter als sie gewesen, sei es in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft und niemals eine Person mehr von dem geliebt, der sie genauso liebt, wie sie ist. Merkt euch das und versteht es nicht andersherum!

Der vierte Teilort besteht darin, dass sie Folgendes glaubt und behauptet: So wenig wie Gott nichts anderes wollen kann als das, was gut ist, so wenig kann sie etwas anderes wollen als seinen göttlichen Willen. Der Liebende hat sie so mit sich selbst bereichert, dass er diesen Glauben bewirkt, er, der sie, aus und durch seine Güte, in diese Güte verwandelt hat; er, der aus seinem und durch seinen göttlichen Willen sie vollständig in diesen Willen verwandelt hat. Er ist dies, durch sich selbst und in sich selbst für sie; und gerade dies glaubt und behauptet sie, andernfalls wäre sie nicht frei durch alle ihre „Quartiere“.

Versteht den verborgenen Sinn darin, ihr Zuhörer dieses Buches, denn darin findet sich das Korn, das die Braut nährt; dies ist ausreichend, damit sie in den Zustand gerät, wo Gott sie ins Sein setzt, dort wo sie ihren Willen aufgegeben hat und wo sie daher nur den Willen dessen wollen kann, der aus sich selbst und für sie, sie in seine Güte verwandelt hat.

Und wenn sie [die Seele] nun so in allen Richtungen frei ist, dann verliert sie ihren Namen; denn sie steigt auf in die Souveränität. Und darum verliert sie ihren Namen in demjenigen, in welchem sie durch ihn und in ihm verschmolzen und durch ihn und in ihn [...] zurückgekehrt ist. Genau so wie es bei einem Wasser geschieht, das aus dem Meere fließt, das keinen Namen hat, man könnte sagen wie der Namen der Oise und der Seine oder wie bei einem anderen Fluss. Doch kehren dieses Wasser und dieser Fluss wiederum ins Meer zurück, verliert es seinen Lauf und seinen Namen, unter dem es manche Länderei durchflossen hat, indem es seinem Sein folgte. Nun ist es im Meer, und da ruht es sich aus und hat damit seine Mühe aufgegeben. Ebenso verhält es sich mit dieser Seele. [...] Sie hat nur mehr den Namen dessen, in den sie vollständig umgewandelt wurde, nämlich in den Bräutigam ihrer Jugend, der seine Braut ganz in sich umgewandelt hat. Er ist, also ist auch diese. Und das genügt ihm wunderbarer Weise, worüber sie verwundert ist.“²

Meister Eckhart nimmt in seiner Predigt zur Tempelreinigung (Nr. 1) das Freiheitsmotiv mit anderen Bildern, aber mit ähnlichen Zielen auf³. Eckhart erklärt,

wer die aus dem Tempel von Jesus ausgetriebenen „Kaufleute“ sind: „Kaufleute“ leben zwar gottgefällig, aber um der Belohnung willen, sie „markten“ mit dem Herrn, aber sie müssten es tun wie er selbst: „Gott sucht das Seine nicht, in all seinen Werken ist ledig und frei und wirkt sie aus echter Liebe. Ganz so handelt auch der Mensch, der mit Gott vereint ist: er bleibt in all seinen Werken beständig ledig und frei, wirkt sie allein zu Ehren Gottes, sucht das Seine nicht, und Gott bewirkt dies in ihm.“

Das ist, fährt Eckhart fort, zwar gut, aber es reicht nicht für die wahre Freiheit, die der Freiheit Christi entspricht. Es geht vielmehr darüber hinaus um eine Freiheit des Menschen in gleicher „Würde“ („wirdicheit“). Dies ist erreicht, wenn der Mensch an der Geburt Jesu Christi „im Ursprung“ (*in principio*: Joh 1,1) aus dem Herzen des Vaters teilnimmt, also so frei ist, wie er war, als er noch nicht war (vgl. Predigt 52). Daran hindern ihn „eigenschaft“ (Selbstbesitz und Selbstbehauptung) und Unwissen (Unverständnis). Die wahre Freiheit ist der Tempel des ungeschaffenen Gottes. In seinem „freien Vermögen“ kann der Mensch „noch in der Zeitlichkeit“ „über die Weise der Engel und der geschaffenen Vernunft hinausgelangen“. „Gott allein ist frei und ungeschaffen, und daher ist er allein ihr [der Seele] gleich der Freiheit nach, nicht aber im Hinblick auf die Unerschaffenheit, denn sie ist geschaffen. Wenn die Seele in das unvermischtte Licht gelangt, so schlägt sie in ihr das Nichts so weit weg von dem geschaffenen Etwas inmitten des Nichts, dass sie mitnichten aus eigener Kraft wieder in ihr geschaffenes Etwas zurückkehren kann. Gott stellt sich mit seiner Unerschaffenheit stützend unter ihr Nichts und hält die Seele in seinem eigenen Sein.“ (Predigt 1) Wie im Tempel, so spricht allein Jesus in und zu der schweigenden Seele. Er spricht, dass er ein „Wort des Vaters“ ist, zugleich „innebleibend“ und „ausleuchtend“, der Mensch empfängt Sohnes-Gleichheit in Freiheit aus der „Gnade“ des Wortes. Offenbarung wird als Offenbarkeit betrachtet, die philosophisch ausgeleuchtet werden kann. Deshalb kann man mit Kurt Flasch von einer „Philosophie des Christentums“⁴ sprechen, aber man muss beachten, dass das Prinzip dieser Philosophie, abgeleitet aus Joh 1,1, die Freigabe der Offenbarung, die als Ursprung voraus liegt, an die Offenbarkeit des Nachvollzugs in der Vernunft ist. Die Wahrheit ist offenbar, die Erkenntnis „erbt“ von der Wahrheit. Philosophie als Erbe, als Freigelassene durch die offene Wahrheit des Glaubens. Die Gnade geht der Natur voraus, und diese vollzieht sie in der Vernunft und in der Lebensform der Freiheit (Abgeschiedenheit, Ledigkeit, Loslösung, Selbstenteignung – „âne eigenschaft“).

Der Philosoph Anton Friedrich Koch hat in einem Beitrag zur „Wahrheit bei Meister Eckhart“ die These aufgestellt: Endlichkeit als Unfreiheit denken ist die Bedingung dafür, Freiheit als Nicht der Endlichkeit zu denken.⁵ Umgekehrt gilt: Das Nicht der Endlichkeit ist punktuell, ist Augenblick, steht quer zum Ablauf der Zeit. Das Sein als Werden kann doppelt betrachtet werden: als ein „Werden“ im unaufhörlichen Fluss („*in continuo fluxu*“) der immerwährenden Schöpfungs- und Erlösungsaktivität Gottes und als ein Werden im Sinne zeitlichen Nachvollzuges dieser gnadenhaften Vorgaben: „Gott wirkt und ich werde“ (Predigt 6).

Zeitlichkeit ist nicht gleichgültig, denn die unfreie Endlichkeit ist von sich weg wegweisend. In jedem Werk, sofern es in diesem Sinne „frei“ ist, ereignet sich Rückwirkung auf den Wirkenden, der auf diese Weise „Gott gebiert“, wie Eckhart mit einem Origenes-Zitat öfter wiederholt.

Diese denkerischen Vollzüge des Christentums sind von Eckhart nicht elitär gemeint. Seine didaktische Brücke zum direkten Nachvollzug der Laien ist die Einsicht, dass jeder Vorgang, der sprachlich als Prozess ausgedrückt wird, zwei Seiten hat, die erst durch die Charakteristik des verbal ausgedrückten Vorganges entstehen. So erhalten im Vorgang des Gebärens nicht nur das Kind, sondern auch die Eltern ihren Namen: Sohn und Vater sind korrelativ. Das gleiche gilt für die beiden Seiten der Schöpfung, den Schöpfenden und den Geschaffenen. Oder die beiden Seiten des „Bildens“: das sendende und das empfangende Bild im Austausch. Oder für die beiden Seiten des Erkennens und des Liebens. Mit solchen Brücken soll eine in die eigene Tiefe fragende Hörschaft erreicht werden. So ist Eckhart überzeugt: „Seht, dies kann der Ungebildete und der Geringste unter euch allen von Gott empfangen, noch ehe er heute aus dieser Kirche kommt, ja. Noch ehe ich heute zu Ende predige, in voller Wahrheit und so gewiss, wie Gott lebt und ich Mensch bin.“ (Predigt 66)

Trotz ihrer Nähe zu solchen Gedanken ist Marguerite wesentlich skeptischer, was ihre Wirkung betrifft. Die verfolgte Begine und der gefeierte Meister, der schließlich auch, wesentlich milder, verfolgt, aber nicht als Ketzer verurteilt wurde - die Verurteilung von einzelnen Sätzen ist etwas anderes - haben vor allem „Kirche“ anders erfahren. Marguerite hat es, im Unterschied zu Meister Eckhart, bewusst und deutlich thematisiert: in ihrer Hoffnung auf „l'Eglise la Grande“, die große und großzügigere Kirche, im Unterschied zu der „kleinen“ bzw. kleinlichen Kirche, mit der sie leben und an der sie sterben musste. Die historischen Wissenschaften müssen sich darüber Gedanken machen, wie der Meister und Marguerite in den Bewegungen des „freien Geistes“ am Ende des 13. und am Anfang des 14. Jahrhunderts zusammenhängen. Sie sind durch viele Motive verbunden. Wollte man eine Konjektur wagen, wann ein Kontakt möglich war, so ist man m.E. auf Eckharts Paris-Aufenthalt vor 1294, der mit dem Lektorat endete, verwiesen.

Dazu Gilbert von Tournai, Franziskaner, Pariser Magister (gest. 1288):

„Aber am Ende fügen wir noch eine Besonderheit hinzu, die sich zu einer größeren Gefahr ausweiten kann. Es gibt bei uns Frauen, die sich Beginen nennen, und einige von ihnen tun sich durch Spitzfindigkeiten hervor und freuen sich über Neuheiten. Sie haben Geheimnisse der Schriften, die selbst für Leute, die in der Heiligen Schrift bewandert sind, kaum zu ergründen sind, in der Volkssprache interpretiert. Sie lesen diese gemeinsam, ohne Ehrfurcht, frech, in Zusammenkünften, in verborgenen Winkeln und auf öffentlichen Plätzen. Ich habe eine Bibel in französischer Sprache gesehen, gelesen und besessen, von der ein Exemplar bei Pariser Buchhändlern zum Abschreiben von Ketzerien und Irrtümern, Zweifeln und unschlüssigen Interpretationen öffentlich ausgelegt ist [...] Wenn diese Krankheit erstarkt, entstehen so viele Skanda-

le wie Hörer/innen, so viele Gotteslästerungen wie öffentliche Plätze. Damit also nach der Verstopfung der Quellen die Erfindung dieses leeren Geschwätzes um so leichter zum Stillstand kommt, mögen die Exemplare vernichtet, die Interpretinnen und Interpreten abgewehrt und das, was als falsch erfunden wurde, verbrannt werden [...]“⁶

Kann eine solche Stimmung Auswirkungen auf Marguerites ersten Prozess in Valenciennes und die Buchverbrennung (vor 1306) gehabt haben? Der Text steht im schroffen Gegensatz zum Lob des Nikolaus von Bibra für die Beginen in Erfurt. „(1610ff) Beginen gibt es dort in unendlicher Zahl; einige leben schlecht, andere von sich aus (aus eigener Kraft?) gut. Von diesen interessieren sich einige überhaupt nicht für schändliche und schmutzige Dinge, sondern sie ziehen es vor, zur Kirche zu gehen, Messen zu hören und reinen Herzens (1615) nach dem Ende der Messe zurückzukehren. So leben sie mit ruhigem Sinn wie Klosterfrauen; allerdings sind sie - wie ich sie einschätze - noch mehr zu rühmen als diejenigen, die in einer Klausur [Übers. Korr. Mieth] eingeschlossen werden, obwohl sie ohne sichtbares Zeichen und ohne viel Aufhebens Christus ihre Gelübde ablegen: mit Glaube, Liebe und Hoffnung im Herzen (1620) machen sie größere geistliche Fortschritte, als wenn sie dauernd irgendwo herumständen, laut sängen und dabei nur wenig Gutes im Sinn hätten. Jeden Tag geben sie nämlich reinen Herzens und zu Ehren Marias den Armen ein willkommenes Almosen. Sie fasten, wachen, spinnen Wolle zu Fäden (1625) und beweinen ihre Sünden. So arbeiten sie bei Tag und Nacht, vermeiden den Müßiggang und wirken Gutes. Gestern, heute und morgen hören sie nicht auf, den Beichtbrüdern ihre Sünde zu bekennen, und mit schlichten Worten und einem reichen Tränenstrom erzählen sie die Träume der Nacht und die Taten des Tages (1630). Zwar nur selten, aber dennoch kommt es vor, dass einige von ihnen außer sich geführt oder entrissen werden (einen „raptus“ erfahren), sodass sie Christus sehen; die Volkssprache nennt dies „Jubilus“.“⁷

Die Voraussetzungen und die Schritte des Prozesses gegen Marguerite, wie sie Wilhelm von Paris OP, der Generalinquisitor Frankreichs, mit Hilfe des königlichen Notariates im Frühjahr 1310 organisiert hat, sind von Courtenay, Lerner und Field neu durchdacht worden. Zumindest nach heutigem Verständnis könnte man Marguerites Prozess und die Hinrichtung als Justizmord bezeichnen. Auch die damaligen rechtlichen Regularien, die dem heutigen Rechtsempfinden nicht entsprechen, machen den Prozess mehr als fragwürdig.

Der Prozess steht unter der Voraussetzung, dass sich König Philipp IV. („Le Bel“) von Frankreich in Konkurrenz mit dem Papst als „defensor fidei“ versteht. Er vertritt eine Art Cäsaropapismus für Frankreich. Wer Gott beleidigt, beleidigt den König. Dies ist vermutlich umkehrbar. Der König ist persönlich sittenstreng (auch gegen die Verfehlungen in seiner Familie) und fromm. Er ist von seiner Mission und seinen Zwecken überzeugt, aber der Zweck heiligt die Mittel. Also lässt er rücksichtslos und bedenkenlos durch seine Chargen handeln. Er selbst bleibt dabei im Hintergrund. Die Prozesse wie gegen Marguerite oder gegen rückfällige Juden waren vermutlich für ihn nur jurisdiktional interessant. Alle

Texte werden vom königlichen Notariat angefertigt und vorgelegt. Die nach ihrer Zustimmung gefragten, von Wilhelm von Paris zusammengestellten Gremien werden sorgfältig mit Namen aufgelistet, geben ihre Zustimmung aber nicht mit Brief und Siegel der Beteiligten. In Bezug auf die Ressourcen, die Theologische und die Kanonistische Fakultät, sind sie nicht repräsentativ (Courtenay und Lerner haben die Namen untersucht.) Während bisher die Sorbonne über eine dem Papst gegenüber (fast) gleichgewichtige Lehrautorität verfügte (darauf wird sich noch Meister Eckhart beziehen), ist das Ziel: totale königliche Kontrolle, um den gewünschten Effekt zu erzielen.

Am 11. April 1310 erbittet und erreicht Wilhelm eine Stellungnahme von 21 handverlesenen Theologen zu 15 lateinischen Sätzen ohne Quellenangabe. Die Theologen kennen also den Namen und die Quelle nicht. Der Schriftsatz stammt aus dem königlichen Notariat. Unter den Theologen sind nur wenige Magister (vier). Auch hier wird die Zustimmung ohne Brief und Siegel notiert.

Am 9. Mai (dem Tag der Templerverbrennung!) wird das Theologenprotokoll einem ebenfalls handverlesenen Gremium von Kanonisten vorgelegt. Die Frage - ewiger kirchlicher Kerker oder Übergabe an den weltlichen Arm, der das Todesurteil spricht und vollzieht? - wird nun rein kanonistisch beantwortet: Auslieferung, d.h. Verbrennung als „*relapsa*“, als rückfällige Ketzerin. Auch hier werden im Dokument die Namen (alles in ihrem Werdegang königliche Günstlinge) genannt, aber es fehlen Brief und Siegel. Man kann also nicht (wie oft bisher) von einer „Verurteilung“ Marguerites durch Pariser Theologen sprechen.

Nach der großen Inszenierung der Verurteilung auf dem Pariser Marktplatz unter Beteiligung von Bischöfen, Ministern, Ordensrepräsentanten u.a.m. erfolgt die Verbrennung am 1. Juni 1310, zusammen mit einem rückfälligen Juden.

Meister Eckhart wird für die akademischen Jahre 1311-1313 zum zweiten Mal (nach 1301-1303) auf den dominikanischen Lehrstuhl in Paris berufen. In der Zwischenzeit hatte er dem Orden als Provinzial der Provinz Saxonia (etwa die Nordhälfte des Deutschen Reiches umfassend) gedient. Dies muss er mit großer Zustimmung getan haben, denn die süddeutsche Provinz Teutonia wählte ihn danach ebenfalls zum Provinzial. Dies wurde von der Ordensleitung nicht genehmigt: Er sollte stattdessen nach Paris. In Paris wohnte er im Kloster Saint Jacques, d.h. im gleichen Konvent wie der Großinquisitor Wilhelm von Paris. Wenn wir davon ausgehen, dass Eckhart Schriften wie den *Miroir* in der einen oder anderen Variante bereits seit seinen ersten Pariser Studienaufenthalten kennen konnte, wird er sich, zumal im Horizont der Ketzerbekämpfung auf dem Konzil von Vienne, für den Prozess interessiert haben. Wir wissen nicht, was Eckhart über Zeitereignisse dachte, weil er sie aus seinen Predigten völlig herausträgt. Als Ketzerhammer kann man ihn sich schlecht vorstellen. So erscheint er auch nicht in Zeitzeugnissen, die ihn durchweg wohlwollend beurteilen. Er selbst hat freilich angesichts des eigenen Inquisitionsprozesses in Köln (ab 1326), wo er das *Studium Generale*, also eine Art Universität der Dominikaner, leitete, öffentlich in der Dominikanerkirche eine Widerrufbereitschaft dokumentiert, bevor aufgrund seiner Appellation an den Papst der Prozess in Avignon,

diesmal nicht als Inquisitionsprozess, sondern als Lehrverfahren, fortgesetzt wurde. Eckhart ist daher nach Auskunft des damaligen Vorsitzenden der römischen Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, die als Antwort auf eine Anfrage des Ordens vom Ordensgeneral Timothy Radcliffe 1992 schriftlich festgehalten wurde, nicht als Ketzer verurteilt worden. Es wurden Sätze von ihm als häretisch beurteilt, und er galt als jemand, der widerrufen hat, auch wenn dies vielleicht unter seiner Formel in Köln stand: insofern ihm eine Häresie nachgewiesen werde.⁸

Es steht auf einem anderen Blatt, dass sich der Orden nach der Bulle von 1329 vom Meister, den er in Köln und Avignon verteidigt hatte, distanzierte. Das scheint aber die Kölner „Eckhartisten“, wie etwa Heinrich Seuse und Johannes Tauler, die in ihren Schriften seinen Geist fortsetzten, und die weiter erfolgten Abschriften seiner Predigten nicht gründlich gestört zu haben.

Der rehabilitierte Meister und die verurteilte Ketzerin? Es wäre an der Zeit, das Urteil über Marguerite Porete zu revidieren. Denn man kann, ja man muss Marguerite anders lesen, als es ihr von der Inquisition unterstellt wurde. Sie ist keine Ketzerin. Der Magister Gottfried von Fontaines hatte Recht, als er ihre spirituelle Kraft rühmte, obwohl er selbst eine andere theologische Konzeption vertrat.⁹ Was dann bleibt, ist nicht nur anregend für eine spirituelle Ermunterung, sondern auch ein Stück offener, großzügigerer Theologie in einer offeneren, großzügigeren Kirche.

¹ Wiss. Ausgabe: Romana Guarneri (Hg.), in: *Il Movimento de Libero Spirito, Archivo Italiano per la storia della pietà* 48 (1965), 351–708. Neu ediert mit dem altfranzösischen und dem lateinischen Text: Turnhout 1986. Benutzte Übersetzung des *Miroir* ins Neufranzösische: Max Huot de Longchamp, zuerst Paris 1984. Deutsche Übersetzung von Louise Gnädinger, zuletzt neu hg. 2010. Es gibt viele Übersetzungen ins Englische. Der „Spiegel“ im Titel ist im 14. Jahrhundert auch eine konventionelle Bezeichnung für „Kompendium“ oder für „Exemplum“, vgl. Heidemarie Vogl, *Der „Spiegel der Seele“* (Meister Eckhart Jahrbuch, Beihefte 2) Stuttgart 2007, 289. Neuere Untersuchungen von Geneviève Hasenohr zeigen auf, dass möglicherweise die altenglische Übersetzung am nächsten am Original ist (vgl. dazu Robert E. Lerner).

² *Le Miroir ...* zit. und übers. nach der neufrz. Übersetzung Max Huot de Longchamps, Paris 1984, 1997, Kapitel 82.

³ Wiss. Ausgabe: Meister Eckhart, *Die deutschen (DW) und lateinischen Werke (LW)*, Stuttgart seit 1936.

⁴ Kurt Flasch, *Meister Eckhart - Philosoph des Christentums*, München 2010.

⁵ Vgl. Anton Friedrich Koch, *Zweierlei Wahrheit als Thema der Philosophie*, in: Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput*, Tübingen/Basel 1999, 17–32.

⁶ Gilbert von Tournai, *Collectio de scandalis Ecclesiae*, nova editio, hg. v. A. Stroick, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 24 (1931), 33–62, zitiert nach Leicht, 407f.

⁷ Zit. nach Christine Mundhenk (Hg.), *Der Occultus Erfordensis des Nikolaus von Bibra*. Kritische Edition, Übersetzung, Kommentar, Weimar 1997, 243.

⁸ Der Ordensgeneral Radcliffe wörtlich in einem Brief an Peter Talbot Wilcox, damals Präsident der britischen Eckhart-Gesellschaft, am 15. August 1992: „We tried to have the

censure lifted on Eckhart and were told that there was really no need since he had never been condemned by name, just some propositions which he was supposed to have held, and so we are perfectly free to say that he is a good and orthodox theologian.“ „We were told“ bezieht sich auf die Glaubenskongregation.

⁹ Darauf macht Andreas Quéro-Sánchez in seinem noch unveröffentlichten Beitrag zu Gottfried auf dem Pariser Symposium „Rencontre à Paris 1310“ aufmerksam.

Literatur

Sean L. Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessard*, Notre Dame, IN (in Vorbereitung).

Sean L. Field, *The Master and Marguerite. Godefroy of Fontaines's Praise of the Mirror of Simple Souls*, in: *Journal of Medieval History* 35 (2009), 136–149.

Barbara Hahn-Joß, *Ceste Ame est Dieu par condicion d'Amour. Theologische Horizonte im „Spiegel der einfachen Seelen“ von Marguerite Porete*, Münster 2010

Irene Leicht, *Marguerite Porete – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition* (Freiburger Theologische Studien 163), Freiburg 1999

Robert E. Lerner, *New Light on The Mirror of Simple Souls*, in: *Speculum* 85 (2010), 91–116 (mit ausführlicher Bibliographie in den „Notes“)

Weitere Hinweise verdanke ich den Referaten von Wilhelm Courtenay auf der Tagung „Rencontre à Paris 1310“ am 28.–30. Mai 2010 sowie den Beiträgen von Sean F. Field („William of Paris's Persecution of Marguerite Porete“), Silvain Piron und Olivier Boulnois zu den Quellen von Marguerites Theologie auf der anschließenden Tagung über Marguerite Porete am 31. Mai und 1. Juni 2010, ebenfalls in Paris.

Katholische Sexualethik – eine nötige Kurskorrektur

Theologische Antworten auf den Missbrauchsskandal

Hille Haker

Es ist ganz sicher nicht müßig, über die vielfältigen Facetten der sexuellen Gewalttaten nachzudenken, die Priester und Bischöfe unter den Augen der Diözesanbehörden – und, so müssen wir hinzufügen, unter den Augen von Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI. – an Kindern und, nicht zu vergessen, auch an Frauen verübt haben.

Die katholische Kirche hält nach wie vor den Eindruck aufrecht, dass der sexuelle Missbrauch von Kindern von Einzeltätern begangen worden ist, die sich als „schwache“ Priester erwiesen haben. Sie werden nicht nur in gesetzlicher, sondern auch in moralischer Hinsicht als schuldig betrachtet. Für die Kirche ist es

schmerzlich, dass sie dem Sakrament der Priesterweihe nicht gerecht geworden sind. Auch wenn die Kirche inzwischen eingeräumt hat, dass sexueller Missbrauch nicht ausschließlich intern geregelt werden kann, versucht sie, das Problem weiterhin zu individualisieren – und medikaliert es damit. Einmal abgesehen vom Umgang mit den Missbrauchsfällen – der zudem meist unter öffentlichem Druck erfolgte –, ist auf institutioneller Ebene nicht viel passiert. Dabei ist genau dies der Kontext, in dem wir die katholische Sexualethik, die Vorstellung vom Priestertum und die Machtstrukturen innerhalb der Kirche neu überdenken müssen.

Ich vertrete an dieser Stelle selbstverständlich nicht die These, dass es einen direkten Zusammenhang zwischen der katholischen Sexualethik und/oder der kirchlichen Autorität und dem sexuellen Missbrauch gibt. Ich möchte vielmehr zeigen, dass die katholische Sexualethik sexueller Gewalt gegenüber bisher immer relativ gleichgültig gegenüberstand, und dieselbe Gleichgültigkeit ist auch gegenüber der geschlechtsbezogenen strukturellen Gewalt auf institutioneller Ebene zu beobachten. Beide müssen angesprochen, kritisch hinterfragt und in eine neue Herangehensweise sowohl an die Sexualethik als auch an die institutionelle Ordnung der katholischen Kirche integriert werden. Im vorliegenden Beitrag werde ich mich hauptsächlich auf die Sexualethik konzentrieren und die strukturelle Gewalt der geschlechtsbedingten Ordnung innerhalb der katholischen Kirche lediglich am Rande erwähnen.

I. Das Erbe der Naturrechtstradition in der Sexualethik

Die Naturrechtstradition und die teleologische Interpretation der menschlichen Natur in der mittelalterlichen christlichen Theologie deuten die Ehe weniger als eine soziale Einrichtung denn als eine von der natürlichen Geschlechterordnung vorgegebene Form der wechselseitigen Partnerschaft, die letztlich der Fortpflanzung dient.

Sexualität wurde als Teil der menschlichen Natur zwar nicht verleugnet, jedoch eher als ein Werkzeug in Hinblick auf die Fortpflanzung gesehen, wie Thomas von Aquin es explizit formuliert:

„... es ist keine Sünde, wenn der Mensch mit Vernunft gewisse Dinge in geziemender Weise und Ordnung zu dem Zweck tut, zu dem sie da sind, vorausgesetzt, jener Zweck ist ein wahres Gut. Wie es aber ein wahres Gut ist, dass die leibliche Natur eines Einzelnen bewahrt bleibt, so ist es auch ein herausragendes Gut, dass die Natur der menschlichen Spezies bewahrt wird. [...] Wie aber der Gebrauch von Nahrung ohne Sünde sein kann, wenn er in der gebührenden Weise und Ordnung gemäß dem erfolgt, was der Gesundheit des Körpers zuträglich ist, so kann auch der Gebrauch der Liebesdinge ohne jede Sünde sein, wenn er in der gebührenden Weise und Ordnung gemäß dem erfolgt, was dem Ziel der menschlichen Zeugung entspricht.“¹

Diese reduktionistische Sicht auf Sinn und Zweck der Sexualität spricht dieser außerhalb ihrer instrumentellen Funktion im Fortpflanzungsprozess jegliche andere Bedeutung ab, und es ist Sache des Einzelnen, im Einklang mit diesem Verständnis zu leben. Das normative Ergebnis dieser Interpretation ist ein zweifaches: Erstens erfüllt kein sexueller Akt außerhalb der Ehe den Standard des guten Lebens, der mit der sittlichen Seinsordnung und dem Telos menschlicher Personen und sogar der menschlichen Spezies als solcher gleichgesetzt wird; und zweitens muss auch der Geschlechtsakt *innerhalb* der ehelichen Beziehung auf seine Fortpflanzungsfunktion reduziert werden. Die möglichen Verstöße gegen diese sittliche Ordnung sind mannigfaltig: Man irrt als Subjekt - weil man zum Beispiel schwul oder lesbisch ist; oder man irrt, weil man die falschen Körperteile zur sexuellen Erregung „benutzt“; oder man irrt im Hinblick auf die Stellungen innerhalb sexueller Praktiken - wie sie die Bußbücher, die an die Priester verteilt wurden, anschaulich beschreiben.

Die Naturrechtstheorie, die zum wichtigsten anthropologischen, moralischen und theologischen Denkrahmen des Mittelalters wurde, basiert jedoch weder auf diesen praktischen ethischen Richtlinien noch ausschließlich auf einer umfassenden metaphysischen Anthropologie. Sie befasst sich vielmehr mit a) dem vernunftbegründeten moralischen Handeln und b) dem Vollkommenheitsstreben der menschlichen Natur, wobei das Christentum unter Vollkommenheit letztlich Selbsterfüllung in Gott versteht. Während die philosophische Anthropologie den Schwerpunkt auf den erstgenannten Aspekt legte und die Vorstellung von der menschlichen Würde als der moralischen Fähigkeit zu verantwortungsvollen Entscheidungen herausarbeitete, ergänzte die theologische Anthropologie diese Vorstellung um den Begriff des Götlichen Rechts und machte auf diese Weise geltend, dass Gottes Offenbarung der Auslegung durch die kirchlichen Autoritäten bedurfte. In dieser spezifischen theologischen Anthropologie spielt die Sexualethik, bedingt durch das normative Ideal der Transzendenz leiblicher Bedürfnisse oder Begehrlichkeiten, eine wichtige Rolle.

Im Lauf der letzten zwei Jahrhunderte hat die Kirche infolge der Säkularisierung im politischen Bereich an Autorität verloren. Politisch gesprochen beruht ihre Autorität heute mehr oder weniger nur noch auf ihrer religiösen, das heißt geistlichen und sittlichen Integrität. In den tief im Christentum wurzelnden westlichen Gesellschaften sind der repressive Sexualitätsbegriff, die hierarchische Geschlechterinterpretation und das autoritäre Verständnis von religiöser Führung allesamt unter Beschuss geraten. Die Normen, die von der Kirche aufrechterhalten oder, besser gesagt, immer wieder bekräftigt werden, gelten heute in der öffentlichen Debatte nur mehr als eine mögliche Sicht unter vielen und ganz sicher nicht als Trümpfe, die allein aufgrund ihrer Herkunft alle anderen Karten „stechen“. Vielmehr hängt die Autorität moralischer Normen im Kontext der öffentlichen Debatte in erster Linie von der *Überzeugungskraft der Argumente*, zweitens von der *Integrität der Akteure und Institutionen*, die moralische Ansprüche erheben, und drittens von der *Überzeugungskraft des konstruktiven Sinns* ab, der jeweils für das menschliche Dasein postuliert wird.

II. Ein konstruktiver Ansatz in der Sexualethik

Ich kann hier nur grob die Richtung für einen möglichen konstruktiven Ansatz in der heutigen Sexualethik andeuten, der der Sexualität ein Konzept und eine Bedeutung gibt. Wie eine phänomenologische Analyse zeigen könnte, ist die Sexualität eine der schonungslosesten Offenlegungen menschlichen Begehrens und deshalb zwangsläufig von dem Gefühl der Verletzlichkeit begleitet. Sexualität impliziert eine emotionale und physische *Entblößung* des Selbst, die Teil der leibhaften menschlichen Existenz, aber auch ein bedeutender Teil intimer Beziehungen und letztlich eine Dimension der unendlichen Alterität der Selbsttheit an sich ist. Die Sexualethik interpretiert diese existentielle Leibhaftigkeit, diese „Bloßlegung“ von Begehrten und Verletzlichkeit sowie den Begriff der Alterität des Selbst und des Anderen. Es ist nicht notwendig und, um ehrlich zu sein, auch nicht besonders hilfreich, die Sexualität auf ihre Fortpflanzungsfunktion zu reduzieren. Wichtig ist es hingegen zu verstehen, dass Sexualität die Selbstzentriertheit des Selbst bedroht und überwindet und dass sie vielleicht gerade aus diesem Grund das Objekt so zahlreicher Disziplinierungsmaßnahmen ist. Im Idealfall wird Sexualität von der Liebe zum Anderen angetrieben, das heißt, vereinfacht ausgedrückt, von dem Wunsch, aus sich heraus- und auf den Anderen zuzugehen, von der Sehnsucht, die Andersartigkeit zu überwinden, die zwischen dem Selbst und dem Anderen steht. Und doch wird dieser Wunsch oder dieses Begehrten gerade von der Dynamik dieser Andersartigkeit gespeist. Liebe hat etwas damit zu tun, für den Anderen zu sorgen, sich und den Anderen vor Schaden zu schützen - und letztlich auch mit dem Wunsch, bei dem geliebten Anderen zu sein und zu bleiben.

Ein Ansatz, der als hermeneutische Basis für eine kritische Untersuchung zeitgenössischer Praktiken von Sexualität dienen soll, muss diese Aspekte berücksichtigen. Darum geht es zumindest teilweise in der christlichen Ethik und in einer Revision der christlichen Sexualethik. Sie kann der Frage nachgehen, ob gewisse Praktiken die Potentiale des menschlichen Lebens beeinträchtigen und weshalb es sich lohnt, in unserer heutigen Kultur eine alternative Sichtweise zu vertreten. An dieser Stelle möchte ich nur am Rande erwähnen, dass ich nicht weiß, weshalb das Konzept des Priestertums diese Erfahrungsdimension nicht mit einschließen sollte.

Normativ gesprochen ist jedoch die Gewalt das Kriterium für eine ethische Kritik an sexuellen Praktiken. Die Frage erfordert allergrößte Sorgfalt, doch versuchs-

Hille Haker ist Inhaberin des Richard-McCormick-Lehrstuhls für katholische Moraltheologie an der Loyola-Universität Chicago, USA. Von ihr stammen Bücher über moralische Identität und narrative Ethik sowie über einen sozialethischen Zugang zur menschlichen Reproduktion und genetischen Diagnostik am Beginn des menschlichen Lebens. Sie ist außerdem die Herausgeberin weiterer Bücher, Mitglied der Europäischen Gruppe für Ethik der Naturwissenschaften und der Neuen Technologien der Europäischen Kommission (EGE) und gehört dem Kreis der Herausgeberinnen und Herausgeber von CONCILIU M an. Anschrift: Richard A. McCormick Chair of Ethics, Loyola University Chicago, 6525 North Sheridan Road, Chicago, Illinois 60626, USA. E-Mail: hhaker@luc.edu.

weise würde ich sagen, dass sexuelle Gewalt als eine Form von Gewalt auf der Beherrschung eines individuellen oder kollektiven Anderen basiert. Dazu gehört, dass man den Anderen im Rahmen einer asymmetrischen Beziehung ausbeutet, und dazu gehört auch, dass man es stillschweigend in Kauf nimmt, die Identität der anderen Person zu beschädigen oder sogar zu zerstören, wie es bei sexuellem Missbrauch, Vergewaltigung, häuslicher Gewalt oder Vergewaltigung im Krieg der Fall ist. Sexuelle Gewalt missachtet den Anderen als moralisch Handelnden und stellt für ebendieses moralische Handeln und Wohlergehen des Opfers eine potentielle Bedrohung dar. Sie pervertiert die eigentliche Grundlage der Sexualität, nämlich das Vertrauen darauf, in seiner eigenen „Entblößung“ anerkannt zu werden. Sexuelle Gewalt ist Beherrschung einer anderen Person. Ethisch gesprochen ist dies einer der Gründe dafür, dass sexueller Missbrauch durch Personen, die als Leiter einer religiösen Gemeinschaft so viel Macht über andere und vor allem über Kinder haben, solche Empörung und Entrüstung hervorruft.

III. Moralisches Denken und die aktuelle katholische Sexualethik

Im Kontext der Sexualität befasst sich die zeitgenössische Debatte mit verschiedenen Arten der biochemischen Empfängnisverhütung und der assistierten Fortpflanzung sowie mit pharmazeutischen Möglichkeiten, Schwangerschaften bereits in einem sehr frühen Stadium abzubrechen oder den Alterungsprozess zu verlangsamen. Sie befasst sich aber auch mit der Frauenbefreiung, mit Homosexualität, sexueller Diskriminierung und Zwangsprostitution (auch wenn der Zusammenhang zwischen der Sexualethik und der sozialen Ethik der Zwangsprostitution, wie die theologischen Arbeiten beweisen, noch nicht hinreichend untersucht ist). Im Bereich der Ethik forscht man über politische Beteiligung und demokratische Konzepte der Bürgerschaft in einer globalisierten Welt und beschäftigt sich dabei auch mit Strukturen von Schutz und Abhängigkeit und der Geschlechterordnung insgesamt. In sozial, kulturell und politisch unterschiedlichen Kontexten versuchen Individuen und Gesellschaften, neue Wege zu finden, um dem menschlichen Dasein und den sozialen Beziehungen einen Sinn zu geben; sie nehmen neue Formen persönlicher - auch sexueller - Beziehungen in den Blick, die die Freiheit der Beteiligten respektieren, und hinterfragen die Geschlechterrollen; sie ringen um neue soziale Praktiken beispielsweise in den Familien, in Schutzverhältnissen oder innerhalb gemeinschaftlicher Strukturen, die ein Gefühl der Zugehörigkeit fördern sollen; und nicht zuletzt debattiert die Öffentlichkeit auch über Institutionen und Strukturen der Beteiligung. Was bedeutet Globalisierung im Hinblick auf Demokratie und Macht? Und inwiefern ist die normative Geschlechterordnung davon betroffen?

Lassen Sie uns nun für einen Augenblick auf den theoretischen Rahmen der Naturrechtstradition zurückkommen, den Johannes Paul II. beispielhaft formuliert hat:

„Kein Umstand, kein Zweck, kein Gesetz wird jemals eine Handlung für die Welt statthaft machen können, die in sich unerlaubt ist, weil sie dem Gesetz Gottes widerspricht, das jedem Menschen ins Herz geschrieben, mit Hilfe der Vernunft selbst erkennbar und von der Kirche verkündet worden ist.“ (Evangelium Vitae, 62)

Viele Ethiker und Moraltheologen sind - vorsichtig formuliert - nicht wirklich glücklich mit dem Paradigma, das dieser Aussage zugrundeliegt: einer Aussage, die ursprünglich im Kontext der Abtreibung getroffen wurde und bis heute in ähnlicher Form mehrfach wiederholt worden ist. Ethiker verweisen darauf, dass es sich um einen Zirkelschluss handelt: Das Gesetz Gottes ist das Kriterium zur Unterscheidung statthafter und unerlaubter Handlungen; dieses Gesetz aber wird von der Kirche ausgelegt, die ihre Ergebnisse sodann für vernünftig und allgemein nachvollziehbar erklärt. Doch selbst wenn wir dieses Paradigma ernstnehmen - und das wollen wir versuchen -, stellen sich mehrere Fragen: Wann genau ist eine Handlung unerlaubt? Wenn sie gegen Gottes Gesetz verstößt. Doch wann genau verstößt eine konkrete Handlung gegen Gottes Gesetz? In Fällen, wo „Herz“, Vernunft und die Auslegung der Kirche übereinstimmen, scheint die Antwort eher unproblematisch. Doch die Ethik als ein Nachdenken über die praktische Anwendung der Moral hat es ja gerade auch mit den zahlreichen Konflikten zu tun, in denen genau das nicht der Fall ist. Glücklicherweise sind nicht alle Bereiche der Sexualethik umstritten. Das gilt zum Beispiel für den sexuellen Missbrauch. Wir wollen sehen, was mit dem normativen Rahmenwerk geschieht, wenn wir es im Hinblick auf den Kontext unserer Debatte mit Inhalt füllen:

„Kein Umstand, kein Zweck, kein Gesetz wird jemals eine sexuelle Gewalt- oder Missbrauchshandlung für die Welt statthaft machen können. Diese ist in sich unerlaubt, weil sie dem Gesetz Gottes widerspricht, das jedem Menschen ins Herz geschrieben, mit Hilfe der Vernunft selbst erkennbar und von der Kirche verkündet worden ist.“

Wenn das Kirchenrecht sexuellen Missbrauch als „schwere Sünde“ und Vergewaltigung oder sexuellen Missbrauch Minderjähriger als „in sich zutiefst verwerflich“ bezeichnet², würde man erwarten, dass die Kirche eine solche Stellungnahme immer wieder bekräftigt. Überraschenderweise aber taucht sie in den zentralen kirchlichen Dokumenten zu Fragen der Sexualethik oder zum Thema Sexualität/Geschlecht nicht auf. Es ist verstörend zu sehen, welchen Stellenwert die unterschiedlichen Verfehlungen in der eigenen moralischen Ordnung der Kirche erhalten. Doch lassen Sie uns zum theoretischen Rahmen zurückkehren und untersuchen, wie die drei Quellen des moralischen Denkens auf die normative Analyse sexueller Gewalt angewendet werden könnten.

Erstens ist unser *moralisches Empfinden* zwar durchaus sensibel dafür, wie zerstörerisch Sexualität sein kann, wenn sie in Gewalt verkehrt wird. Und womöglich sind uns auch die Auswirkungen einer androzentrischen Geschlechterordnung bewusst, die vielfach in strukturelle Gewalt ausartet. Wahr ist aber auch, dass das moralische Empfinden nicht automatisch Teil unserer Wahrneh-

mung ist und nicht nur durch normative Denkweisen, sondern auch durch Erfahrungen geformt werden muss. Wir werden zum Beispiel sensibler für die vielfältigen Facetten sexueller und geschlechtsbezogener Gewalt, wenn wir sie selbst erfahren haben. Wenn wir erfahren haben, was es bedeutet, als potentielle Objekte des sexuellen Begehrns eingestuft zu werden, wenn wir, nur weil wir Frauen sind, zum Schweigen gebracht, ausgegrenzt oder respektlos behandelt worden sind, oder wenn wir als Kinder zu Objekten des sexuellen Begehrns gemacht worden sind, dann ist unser moralischer Sinn, was sexuelle Gewalt betrifft, ganz sicher geschärft. Doch wenn diese Erfahrungen nicht ausgedrückt und mitgeteilt werden, ist es nicht möglich, darüber zu sprechen. Wenn sie nicht gehört oder schlichtweg ignoriert oder an einem geheimen Ort weggesperrt werden, können sie das moralische Empfinden, den moralischen Sinn nicht beeinflussen. Das ist eine andere Facette, die den Missbrauchsskandal auf der theoretischen Ebene des ethischen Denkens auch zu einem Skandal der Sexualethik macht: Denn auch wenn die Verurteilung sexueller Gewalt Teil der Kirchengeschichte und auch des Kirchenrechts ist, wird die Perspektive der Opfer nur selten angesprochen oder berücksichtigt. Dieses Schweigen zeigt, wie wenig Raum sie in der Interpretation von sexuellem Missbrauch insgesamt einnehmen. Im Zentrum des „Skandals“ standen ganz eindeutig nicht die vergewaltigten und/oder missbrauchten Kinder, sondern die Priester. Und bis heute ist die ganze Debatte nach wie vor auf die Priester ausgerichtet: ihre Sünden, ihre soziale Inkompetenz, ihre Krankheit, die Konsequenzen für sie, die Frage der Schuldfähigkeit vor allem im Falle eines krankhaften Zustands wie der Pädophilie und auf den Aspekt der Vergebung als Teil des christlichen Ethos. Jahrzehntelang hat es keine Enzyklika, keine Instruktion und keine offizielle Stellungnahme gegeben, auf die die Opfer sich stützen könnten und die klargestellt hätte, was in der normativen Sexualethik wirklich zählt. Und selbst heute, wo so viel von der Liebe als der Mitte der christlichen Ethik die Rede ist, ist das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit im Sinne einer Anerkennung jener Menschen, denen Unrecht widerfahren ist, alles andere als klar.³

Wenn der moralische Sinn aber eine Quelle des moralischen Denkens sein soll, dann darf er nicht als eine *natürliche* Quelle moralischer Einsichten betrachtet werden; vielmehr muss klar sein, dass dieses moralische Empfinden *von subjektiven und im historischen Sinne konkreten Erzählungen gespeist und geformt wird, die auf Erfahrungen der Scham, der Gewalt und der Ungerechtigkeit beruhen*. Wenn moralische Empörung über Ungerechtigkeit eine Quelle des ethischen Denkens und daraus resultierender Verhaltensänderungen ist, dann sind die Zeugnisse der Opfer für das moralische Denken und die moralische Praxis unabdingbar.

Zweitens ist es, wie die Kirche anerkennt, nicht nur das „Herz“ oder, moderner ausgedrückt, der moralische Sinn, der uns sagt, dass sexueller Missbrauch sittlich falsch ist; dieses Empfinden muss durch Argumente der Vernunft gestützt werden. Im Fall sexueller Gewalt kann uns, um nur ein berühmtes Beispiel anzuführen, Kant eher als Thomas von Aquin dabei helfen, unser Verständnis von der menschlichen Würde zu klären. Sexueller Missbrauch verletzt das Prinzip der

menschlichen Würde, den Respekt jeder anderen Person um ihrer selbst willen. Sexuelle Gewalt instrumentalisiert eine andere Person zum eigenen Nutzen und lässt keinerlei Raum für eine vertrauliche wechselseitige Beziehung. Sittlichkeit, so Kant, basiert auf der wechselseitigen Achtung der Menschenwürde, und deshalb zerstört sexuelle Gewalt de facto nicht nur das Opfer, sondern auch die normativen Grundlagen der Sittlichkeit selbst. Nun lässt sich aber schwerlich behaupten, dass es in der normativen Analyse nicht auf den Kontext ankommt. Wir alle wissen, dass der Kontext im moralischen Diskurs sehr wohl eine Rolle spielt - ebenso wie wissenschaftliche Erkenntnisse, Erfahrungen und phänomenologische Analysen. Sie alle sind für eine umfassende normative Bewertung wichtig, auch wenn das moralische Prinzip des Respekts vor den anderen und der Verantwortlichkeit für die eigenen Taten in sich nicht angetastet wird. Die Kirche jedoch verwechselt das als Naturrecht verstandene moralische Prinzip mit konkreten normativen Analysen. Das geht deswegen nicht, weil ein Prinzip nicht spezifisch genug ist; es lässt nur Raum für denkbar allgemeine Erwägungen. Die Frage ist also, ob oder wie die Umstände die normative Bewertung beeinflussen; und um nichts anderes geht es in der praktischen Ethik.

Der dritte Aspekt, den die Kirche uns vor Augen hält, ist das *Gesetz Gottes*. Das ist nicht zuletzt deshalb ein schwieriger Begriff, weil nicht klar ist, ob es sich um ein Prinzip handelt, ob es sich in spezifischen Normen ausdrückt oder ob es eine Quelle der Sittlichkeit ist. Die moralischen Ansichten in den Erzählungen, Gesetzesstexten, lyrischen Passagen und in der Weisheitsliteratur der Bibel bedürfen sämtlich der Interpretation - und es wird, um auf unser Thema zurückzukommen, in der Tat schwierig werden, in der Bibel eine in sich stimmige normative Grundlage zu finden, die sexuelle Gewalt oder die hierarchische Ordnung von Geschlecht und Gender verurteilt. In der Bibel wie auch im christlichen theologischen Denken finden wir unterschiedliche Philosophien von Sexualität und Geschlecht; wir finden darin beispielsweise soziale Normen zur sozialen und politischen Ungleichheit der Frau, die wir heute natürlich als falsch beurteilen, und zahlreiche Vorschriften, die viel zu eindeutig in den patriarchalischen Gesellschaftsstrukturen wurzeln, um als Kandidaten für ein natürliches oder göttliches Recht in Frage zu kommen. Sollte diesen so unterschiedlichen Texten ein normatives Verständnis zugrundeliegen, aus dem sich in direkter Linie ein göttliches Gesetz ableiten lässt? Das wäre eine merkwürdige Auffassung vom Studium der biblischen Texte und der theologischen Tradition. Kontexte, Umstände, Motive und Hintergründe spielen eben doch eine Rolle - nicht nur in der philosophischen Analyse, die Teil jedes theologischen moralischen Denkens ist, sondern auch in der spezielleren theologischen Analyse und Argumentation.

Wenn das göttliche Gesetz sich jedoch im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammenfassen lässt, dann muss die Missbrauchskrise im Licht einer spezifischen, der Gewalt gegenüber gleichgültigen klerikalen Kultur und im Licht einer in vielen Gemeinden, Schulgemeinschaften und Gesellschaften herrschenden Kultur der Gleichgültigkeit gesehen werden. Unter diesem Blickwinkel müssen wir uns fragen, warum wir „unseren Nächsten nicht erkannt“ haben. Warum

haben wir es den verletzlichsten aller Individuen überlassen, das Schweigen zu brechen? Was sagt das über die christliche Gemeinschaft aus? Was sagt das über die Machtstruktur der kirchlichen Hierarchie insgesamt aus, die sich eher zu einer Kultur der Angst als zu einer Kultur des Lebens entwickelt hat?

IV. Schluss

Wie Alfons Auer vor über vierzig Jahren in seiner berühmten Erwiderung auf *Humanae vitae* festgestellt hat, beinhaltet Kants These vom moralischen Handeln als Autonomie der sittlichen Vernunft nicht nur eine neue Interpretation von Autonomie und Würde als verantwortungsvollem Handeln, sondern weist darüber hinaus jegliche autoritäre Rechtfertigung sittlicher Ansprüche zurück. Wäre die katholische Moraltheologie auf diesem Weg weitergegangen, hätte sich ihr moralisches Denken beträchtlich verändert. Die christliche Ethik, vor allem aber die christliche Sexualethik muss heute anerkennen, dass moralisches Empfinden, moralisches Argumentieren und Analyse religiöser Quellen in einer Methodologie der wechselseitigen Interpretation und Berichtigung zusammengeführt werden müssen. Ihr Ausgangspunkt werden die Erfahrungen der Empörung und des Unrechts sein, auf die wir mit mitfühlender Verantwortung reagieren müssen. Wir müssen die Strukturen und Institutionen der Beherrschung und der strukturellen Gewalt verändern oder, wenn das zu viel verlangt ist, zumindest einen offenen und respektvollen Diskurs über alle Strukturen und Institutionen führen, die die Würde und das Wohlergehen der Individuen nicht achten. Die Missbrauchskrise ist eine Krise der Liebe, des Mitgefühls, der Verantwortung für Schutzbefohlene und nicht zuletzt eine Krise der Gerechtigkeit innerhalb der Kirche. Die Ethik hat damit begonnen, die verschiedenen Gesichter der sexuellen wie auch der geschlechts- und genderbezogenen strukturellen Gewalt zu analysieren. Wir müssen einen intensiveren Austausch mit allen Quellen des vernunftgemäßen Denkens pflegen und umfassende Analysen unserer eigenen moralischen Tradition liefern. Doch letztlich müssen wir, die Kirche, uns von Grund auf verändern. Die nächsten Jahre werden zeigen, ob wir den Mut dazu haben.

¹ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, q. 153, a. 2.

² *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 2356: „Vergewaltigung ist ein gewaltsamer Einbruch in die geschlechtliche Intimität eines Menschen. Sie ist ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit und die Liebe. Vergewaltigung ist eine tiefe Verletzung des jedem Menschen zustehenden Rechtes auf Achtung, Freiheit, physische und seelische Unversehrtheit. Sie fügt schweren Schaden zu, der das Opfer lebenslang zeichnen kann. Sie ist stets eine in sich zutiefst verwerfliche Tat. Noch schlimmer ist es, wenn Eltern oder Erzieher ihnen anvertraute Kinder vergewaltigen.“

³ Nach recht langer Zeit fand Papst Benedikt im Frühling 2010 in seinem ansonsten eher beunruhigenden Hirtenbrief an die irische Kirche die richtigen Worte: „Ihr habt schrecklich gelitten, und das tut mir aufrichtig leid. Ich weiß, dass nichts das von Euch Erlittene ungeschehen machen kann. Euer Vertrauen wurde missbraucht und Eure Würde wurde verletzt. Viele

von Euch mussten erfahren, dass Euch niemand zugehört hat, als Ihr den Mut gefunden habt, über das zu sprechen, was Euch zugestoßen ist. Diejenigen von Euch, die in Heimen und Internaten missbraucht wurden, müssen gefühlt haben, dass es kein Entkommen aus Eurem Leid gab. Es ist verständlich, dass es schwer für Euch ist, zu vergeben oder sich mit der Kirche zu versöhnen. Im Namen der Kirche drücke ich offen die Scham und die Reue aus, die wir alle empfinden. Zugleich bitte ich Euch, die Hoffnung nicht aufzugeben. In der Gemeinschaft der Kirche begegnen wir der Person Jesu Christi, der selbst ein Opfer von Ungerechtigkeit und Sünde war. Wie Ihr trägt er immer noch die Wunden seines eigenen ungerechten Leidens an sich. Er versteht die Tiefe Eures Leides und die fortdauernden Auswirkungen auf Euer Leben und Eure eigenen Beziehungen, einschließlich Eurer Beziehung zur Kirche. Ich weiß, dass es es einigen von Euch schwer fällt, eine Kirche zu betreten, nach all dem, was geschehen ist. Aber Christi eigene Wunden, verwandelt durch sein erlösendes Leiden, sind der Weg, durch den die Macht des Bösen gebrochen wird und wir zu Leben und Hoffnung wiedergeboren werden. Ich glaube zutiefst, dass diese heilende Kraft der aufopfernden Liebe Befreiung und die Verheißung eines Neuanfangs bringt – sogar in den dunkelsten und hoffnungslosesten Situationen.“ (Benedikt XVI., Hirtenbrief an die Katholiken Irlands, 19. März 2010)

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

In memoriam Miklós Tomka 1941–2010

Dietmar Mieth

Miklós Tomka ist am 25. November 2010 unerwartet gestorben. Miklós, geb. 1941, war ein bedeutender ungarischer Religionssoziologe aus Budapest, der vor allem die kommunistische und nach-kommunistische Zeit in Mittel- und Osteuropa genau beobachtet und umsichtig analysiert hat. Als Direktor bei CONCILIUM folgte er John Coleman SJ und wie dieser trat er auch für längere Zeit in den Stiftungsrat unserer Zeitschrift ein. Ich habe ihn sowohl im Redaktionsteam der Direktoren als auch im Stiftungsrat von CONCILIUM kennen und schätzen gelernt. Seine wissenschaftliche Kompetenz war international sehr gefragt. Er war aber auch ein bemerkenswerter Mensch, ein liebenswürdiger Kollege, ein ausgleichender Charakter und ein guter Freund. Hier ist ein großer Verlust zu beklagen.

Dietmar Mieth, geb. 1940, war Professor für Theologische Ethik an der Universität Tübingen und ist seit 2009 Fellow am Max Weber Kolleg der Universität Erfurt. Weitere Angaben zu ihm sind in seinem anderen Beitrag in diesem Heft, „Marguerite und der Meister“ zu finden. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Humanae vitae – 40 Jahre danach“ in Heft 1/2008. Anschrift: Blumenstr. 3, 72149 Neustetten. E-Mail: dietmar.mieth@uni-erfurt.de.

Kurz vor seinem Tod war bei De Gruyter sein Buch erschienen: *Expanding Religion. Religious Revival in Post-Communist Central and Eastern Europe*. Er beschreibt darin, dass es in scharfem Kontrast zu Westeuropa im postkommunistischen Europa eine aufsehenerregende Rückkehr der Religionen bzw. christlichen Konfessionen gegeben habe. Es ist ihm natürlich bewusst, dass dies nicht in allen Ländern in gleicher Weise zu beobachten ist. Postkommunistische und westlich-kapitalistische Verhaltensformen konnten sich auch zum Nachteil des religiösen Lebens (z.B. in Polen) oder zur Verstärkung des Säkularismus (etwa in Tschechien) verschmelzen. Aber Tomkas These zielt mehr darauf, zu zeigen, dass die marginalisierten Gläubigen und ihre Kirchen nun aktive Mitgestalter des sozialen Lebens werden konnten. Das Buch bietet eine erste vergleichende Analyse des Wandels im sozialen Stellenwert, im öffentlichen und privaten Verhalten, bezogen auf die Religionen bzw. das religiöse Leben in den Jahren 1991–2008. Vieles, was in diesem Buch gesammelt ist, beruht auf Vorarbeiten, die auch in der Zeitschrift *CONCILIUM* erschienen waren.

Miklós Tomka hat nach seiner Schulbildung Ökonomie studiert und mit dem Master abgeschlossen. Danach hat er katholische Theologie und Religionssoziologie studiert. In Religionssoziologie hat er habilitiert und eine Professur an der Katholischen Péter-Pázmány-Universität in Budapest erhalten. Seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts arbeitete er an der Entwicklung neuer analytischer Methoden, um soziologische Prozesse im Zusammenhang mit religiösen Optionen und Verhaltensformen differenzierter erfassen zu können. Dies erwies sich schon in kommunistischer Zeit als fruchtbar, um nicht nur ideologischen Atheismus und kirchliche Exklusivität einander gegenüberzustellen. Er leitete u.a. als Direktor die Forschungsstelle Religionssoziologie. Darüber hinaus war er auch Präsident der Katholischen Sozialakademie.

Die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (Schlussakte 1975 in Helsinki) ermöglichte auch in kommunistischen Ländern Begegnungen. Diese Öffnung beobachtete Miklós Tomka zusammen mit András Máté-Tóth und dem Wiener Pastoraltheologen Paul Zulehner. Nach der „Wende“ begründete Miklós Tomka mit anderen die „International Study of Religion in Central and Eastern Europe Association“ (ISORECEA). Zwischen 2001 und 2006 war er Präsident dieser Vereinigung. Sie erinnert ihn als „einen international anerkannten Wissenschaftler und Forscher, einen strengen, aber fairen Professor und einen unermüdlichen Organisator wissenschaftlicher Projekte [...] Die fachliche Interpretation und Auswertung seiner bahnbrechenden Werke ist eine große Aufgabe und Pflicht für die nachfolgende Generation von Wissenschaftlern, von denen viele ihn als ihren Lehrer betrauern.“

Miklós Tomka erhielt 2001 den Doctor honoris causa an der Universität Wien. Seine internationale Reputation führte zu vielen Vortragseinladungen und Keynotes auf Konferenzen, sodass ihm die Arbeitsbelastung durchaus anzumerken war. Ich erinnere mich daran, dass wir, fast gleichaltrig, gelegentlich über Stress und Gesundheitsprobleme gesprochen haben.

Miklós hat bei *CONCILIUM* dafür gesorgt, dass die religiöse Lage in den post-

kommunistischen Ländern ein Thema war und blieb. Ich hatte mich zwischenzeitlich seitens der Stiftung um eine polnische Ausgabe bemüht. Dies scheiterte an finanziellen Engpässen. Miklós sorgte auch dafür, dass naive Beurteilungen der Chancen der Evangelisierung von kirchlicher Seite relativiert wurden. In Kontroversen und Dialogen geschult, verband er seine empirischen Analysen und seine persönlichen Erfahrungen stets auch mit pastoraltheologischer Reflexion.

Der letzte Beitrag von Miklós findet sich in CONCILIUM im Juni 2000 (Heft 3, Jg. 36). Das Thema war „Religion im Kommunismus“. Die Einleitung schrieben Miklós Tomka und Paul Zulehner. Dort heißt es: Der Atheismus „ist eigentlich kein postchristlicher, sondern ein vom Christentum unberührter Zustand. Nicht wenige Länder vermochten es, zwischen dem kleineren religiösen und dem größeren religionslosen Teil der Bevölkerung eine reale Barriere zu errichten“. Die Rede ist von einer „undurchlässigen Grenze“. Die seit der Wende „unbehinderte Öffentlichkeit“ ermögliche jetzt „Überraschungen“. Freilich werde von beiden Seiten die Undurchlässigkeit gern zementiert: durch den kirchlichen Traditionalismus, der sich in der gesellschaftlich ausgegliederten Enge wohlfühlte, und durch die dadurch erleichterte Zurückweisung des Christentums aus dem säkularen Fortschrittsdenken. Der Atheismus hat einen „höheren Status“ in der Gesellschaft. Man erwartet hier nichts mehr voneinander. Tomka spricht in seinem Beitrag auch von der „Marginalisierung der Christen“. „Modernisierung“ gilt als Dogma von zwei Seiten: kapitalistisch wie kommunistisch. Christentum ist „Vormoderne“. Dem Traditionalismus entsprechen Berührungsängste mit dieser Art von Progressivität. Tomka sucht daher „eine neue Startposition des Glaubens und der Christen“. Haben wir sie heute erreicht? Das Vermächtnis von Miklós wäre es, daran zu arbeiten.

An dieser Stelle muss gesagt werden, dass im letzten Jahrzehnt in den Nummern von CONCILIUM das Fehlen eines Miklós Tomka schmerhaft spürbar ist. Ich fand nur im Oktoberheft von 2010, das sich mit dem „neuen Atheismus“ beschäftigte, einen Beitrag über Mitteleuropa (Kroatien). Vielleicht ist die intensive Erinnerung an Miklós Tomka als Direktor und Stiftungs-Mitglied bei CONCILIUM auch ein Hinweis darauf, über der Globalisierung die Situation der Religion und des Christentums in Mittel-Osteuropa nicht zu vernachlässigen.

Wenn Frauen zu Ware werden

Jürgen Nautz/Birgit Sauer (Hg.): *Frauenhandel. Diskurse und Praktiken*, Göttingen: V & R unipress 2008, 187 S., € 28,90

Lydia Cacho: *Sklaverei. Im Inneren des Milliardengeschäfts Menschenhandel*, Frankfurt am Main: S. Fischer 2011, 350 S., € 19,95

Mary Kreutzer/Corinna Milborn: *Ware Frau. Auf den Spuren moderner Sklaverei von Afrika bis Europa*, Salzburg: ecowin 2008, 234 S., € 19,95

Von den verschiedenen Zugängen, die man zum komplexen Thema Menschenhandel wählen kann, sind hier drei sehr unterschiedliche vertreten, die sich alle auf den Frauenhandel zum Zweck der Prostitution konzentrieren, der schätzungsweise ca. 80 Prozent der Zwangsarbeit ausmacht.

Der Sammelband *Frauenhandel. Diskurse und Praktiken*, herausgegeben von Jürgen Nautz und Birgit Sauer, vereint zwölf wissenschaftliche Beiträge, die aus historischer, politikwissenschaftlicher, psychoanalytischer und soziologischer Perspektive das Thema beleuchten. Einen Schwerpunkt der Beiträge bildet die Verbindung der Diskurse um Frauenhandel und Prostitution, ein gerade aus feministischer Perspektive umstrittenes Thema.

Birgit Sauer geht von den Forderungen organisierter Sexarbeiterinnen nach arbeitsrechtlicher und sozialer Sicherung aus und zeigt auf, dass in den Politikprozessen in Österreich die Prostitutionsdebatte durch den Frauenhandelsdiskurs vereinnahmt wurde und somit der Fortschritt hin zur Anerkennung dieser Forderungen seit Beginn des neuen Jahrtausends stagniert.

Karin Tertinegg untersuchte Politikdokumente, Medienartikel und Dokumente von NGOs zum Thema Prostitution in Österreich und zeichnet nach, wie die Themen Prostitution und Menschenhandel so verknüpft werden, dass ein stereo-

types, passives Frauenbild und strenge Sicherheitsmaßnahmen wie z.B. schärfere Grenzkontrollen als Lösung propagiert werden, während menschenrechtliche Überlegungen und andere prekarisierte Arten von Arbeit, zu der Menschen gezwungen werden, ausgeblendet sind.

Majda Hrzenjak beschreibt für Slowenien eine andere Entwicklung, dass nämlich durch die Dichotomisierung von freiwilliger versus unfreiwilliger Prostitution ein vereinfachender und diskriminierender Diskurs über Prostitution zu erkennen ist. „Menschenhandel wird in der slowenischen Diskussion als erzwungene Prostitution dargestellt, während Prostitution als völlig freiwillige Erwerbstätigkeit präsentiert wird“ (109), ohne die entscheidenden Akteure, die Betroffenen, in die Politikdebatte mit einzubeziehen und die problematischen Gesichtspunkte auch „freiwilliger“ Prostitution zu berücksichtigen. Menschenhandel wurde vor allem als Problem der ehemaligen kommunistischen Staaten thematisiert. Die Nachfrage, die vor allem von den westeuropäischen Staaten ausgeht, wird dagegen ignoriert.

Insgesamt berücksichtigt der Band sehr viele Perspektiven des Themas Frauenhandel und bietet Anregungen für die Politikdebatten über Dimensionen und Probleme des Kampfes gegen Frauenhandel, auch über den südosteuropäischen Kontext hinaus. Der diskursanalytische Schwerpunkt verdeutlicht außerdem die Ambivalenz der Debatten über (Zwangs-)Prostitution und kann damit für die ethische Diskussion fruchtbar sein.

Ein journalistischer Zugang prägt das Buch *Sklaverei. Im Inneren des Milliardenbusiness Menschenhandel* der mexikanischen Journalistin und Menschenrechtsaktivistin Lydia Cacho. Cachos Darstellung stützt sich vor allem auf Interviews und Gespräche, die sie mit betroffenen Frauen und Mädchen, mit Expertinnen aus NGOs, die von Frauenhandel Betroffene unterstützen, mit Mitarbeitern von Ermittlungsbehörden und mit „Menschenhändlern“ führte. Cacho berichtet von ihren Recherchen in mehreren Ländern in Europa, Asien und Lateinamerika. Sie bezieht sich aber auch immer wieder auf die globalisierten Netzwerke von Menschenhändlerinnen – die sich in vielem mit denen des Drogenhandels überschneiden – und auf die USA und westeuropäische Staaten als Zielländer. Cacho setzt sich am Rande auch mit der Debatte um Prostitution, um „Freiwilligkeit“ und mit dem für sie legitimen Kampf für soziale Rechte in der Sexarbeit auseinander. Sie erwähnt die Ambivalenzen, ergreift aber bewusst Partei für die von Zwangsprostitution Betroffenen, mit denen sie sich intensiv befasst hat, mit denen sie tagelang gelebt hat und für die sie sich engagiert. Die Legalisierung der Prostitution in Ländern wie Deutschland oder den Niederlanden hat das Problem des Frauenhandels in ihrer Perspektive verschärft, da die Bedingungen für Zuhälter und Bordellbesitzer erleichtert wurden und Zwangsprostitution bewusst mit „freiwilliger“ Prostitution verbunden wird, um sie schwerer erkennbar zu machen. Cacho spricht sich aber vehement für Entkriminalisierung aus und stellt klar, dass zwischen Legalisierung der Prostitution und Entkriminalisierung Prostituierter zu unterscheiden ist, da bei letzterer die Betroffenen, nicht aber die

Strukturen des Menschenhandels, der Nachfrage und Vermittlung entkriminalisiert werden.

Legalisierung ist auch nur einer der „Risikofaktoren“: In Cachos Darstellung werden die besondere Verwundbarkeit von Frauen in Kriegs- und Nachkriegsgesellschaften, die Korruption und Erpressbarkeit von Beamten in Behörden und Polizei, von Politikern und Managern, aber auch grundsätzlich die kapitalistische, globalisierte Produktionsweise als den Menschenhandel und generell das organisierte Verbrechen fördernde Faktoren überzeugend präsentiert.

Besonders eindrucksvoll sind Cachos Beschreibungen, wie durch „Erziehung“ und „Ausbildung“ Frauen und Mädchen Erniedrigung, Ausbeutung und Passivität internalisieren, sie für normal halten und an andere weitergeben. Sie zeigen, wie verfehlt die Debatte um „Freiwilligkeit“ oft ist und dass Prostitution als Teil struktureller Frauenunterdrückung anzusehen ist.

Cachos Buch ist ein leidenschaftlicher Aufruf, sich im Kampf gegen den Frauenhandel zu engagieren. Ihre unter Gefahren durchgeführten Recherchen in einem wachsenden Sektor der organisierten Kriminalität, der in den Medien oft reißerisch und wenig differenziert dargestellt wird, sind auch für die theologische Diskussion hoch zu schätzen. Es geht um grundlegende Infragestellungen: um Sensibilisierung für patriarchalische Kultur und das Einüben neuer Geschlechterverhältnisse, um das Wachsein für Notsituationen, um die Bekämpfung struktureller Armut und Ungleichheit und das Streiten um Recht auf existenzsichernde Arbeit, Unabhängigkeit und Bewegungsfreiheit.

Ausgehend von konkreten Biografien betroffener Frauen nähern sich Mary Kreutzer und Corinna Milborn in ihrem Buch *Ware Frau. Auf den Spuren moderner Sklaverei von Afrika bis Europa* der Thematik des Frauenhandels an. Die Lebensschicksale von acht Frauen im Alter von 19 bis 35 Jahren aus Benin City in Nigeria, die auf der verzweifelten Suche nach Wegen, um nach Europa zu gelangen „zu Ware gemacht“, verkauft und in die Zwangsprostitution ausgeliefert wurden, stehen im Mittelpunkt des Buches. Nach mitunter jahrelangen und gefährlichen Odysseen durch die Wüste, um in die „Festung Europa“ zu gelangen, beginnt die Hölle für die Frauen erst recht im „vermeintlichen Paradies“ (119) Europa. Durch die Dokumentation von Interviewauszügen, die die erschütternden Lebensgeschichten der Frauen authentisch wiedergeben, wird den Lesenden ein unmittelbarer und persönlicher Zugang zu der Thematik eröffnet. Das Buch bleibt jedoch nicht dabei stehen, Betroffenheit zu erzeugen, sondern gibt auch über Ursachen und Strukturen des Menschenhandels im 21. Jahrhundert Aufschluss. Das Nord-Süd-Gefälle, die immer unmenschlicher werdende Migrationspolitik und die damit einhergehende militärische Abschottung der europäischen Außengrenzen bringen ihre Recherchen ebenfalls zur Sprache. Ihre Spurensuche nach den Mechanismen moderner Sklaverei führte die Autorinnen nicht nur zu den betroffenen Frauen, sondern auch zu Tätern, Menschenhändlern und „Freiern“, in Bordelle und auf Straßenstriche in Wien, Turin und Frankfurt und bis nach Nigeria, wo die Frauen mit falschen Versprechungen nach Europa gelockt und

durch magische Rituale gefügig gemacht werden und ganze Familien von den Rücküberweisungen abhängig sind. Deutlich wird dabei auch, wie die „schizophrene Migrationspolitik“ (218), die sich darin zeigt, dass einerseits Migranten kriminalisiert und die Grenzkontrollen verschärft werden und andererseits ein großer Bedarf an eingewanderten Arbeitskräften besteht, ein System der sexuellen und wirtschaftlichen Ausbeutung legitimiert und dazu beiträgt, dass der Frauenhandel ansteigt.

Die afrikanischen Frauen auf dem Straßenstrich sind ein brutales Beispiel für Ungleichheiten in einer globalisierten Gesellschaft. In ihrem Schicksal spiegelt sich nicht nur die Verwobenheit von Sexismus, Rassismus und kolonialer Ausbeutung wider, sondern es zeigt auch, wie Europa von den weltweiten Ausbeutungsmechanismen profitiert. Diese Zusammenhänge zu erkennen und zu verändern, dafür plädieren Kreutzer und Milborn in ihren abschließenden Überlegungen.

Der biografische Ansatz, verknüpft mit Hintergrund-Informationen, ist – wie auch das Buch von Lydia Cacho – journalistisch aufbereitet und ermöglicht so einem breiten Publikum eine leicht verständliche Annäherung an die Thematik. Die Verständlichkeit der Darstellung, ohne die behandelte Thematik in ihrer ganzen Komplexität und ambivalenten Problematik zu diskutieren, wird dem Anspruch der Autorinnen gerecht, zugleich „Reportage und Sachbuch“ (227) verfasst zu haben. Ihr Engagement gilt vor allem den betroffenen Frauen und sie möchten aufrütteln, um auf ein ausbeuterisches, menschenverachtendes und immer noch wenig in der Öffentlichkeit wahrgenommenes Phänomen aufmerksam zu machen und denjenigen eine Stimme zu verleihen, die kaum Gehör finden.

Katja Strobel und Sandra Lassak

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

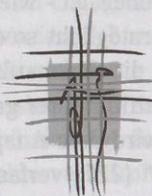
Francis A. Sullivan hat in seinem 1996 erschienenen Buch mit dem beweisungsbereiten Titel *Creating Writers*, das er seinesfalls Gähn Mewes' zitiertem Werk entlehnt hat, die Schreib- und auch den kreativen Prozess in der Kirche prägen. Er unterstreicht, dass die wahre Kreativität der katholischen Theologie nicht darin besteht, eine Apsässing der Tradition präzise und von vornherein zu nehmen, was nur um die Freiheit ihrer Verweserung und Reaktion geschehen kann. Stattdessen geht es bei der wahren Kreativität der katholischen Theologie um die Freiheit und die Weiterentwicklung von Dynamik und Kreativität. Es ist

Christliche Identität im Plural

ARND BÜRKER
EVA MUNDANJOHL
LUDGER WECKEL
THOMAS SUERMANN (Hg.)

Gerechtigkeit und Pfingsten

VIELE CHRISTENTÜMER
UND DIE AUFGABE EINER
MISSIONSWISSENSCHAFT



GRÜNEWALD

Arnd Bünker / Eva Mundanjohl / Ludger Weckel / Thomas Suermann (Hg.)

Gerechtigkeit und Pfingsten

Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft

Format 14 x 22 cm

268 Seiten

Paperback

€ 14,90 [D] / sfr 23,50

ISBN 978-3-7867-2850-4

Globalisierung und Migration schaffen Nähe und Herausforderungen. Christentümer aus verschiedenen Weltteilen treffen vor allem in den Großstädten aufeinander. Mit dieser »Enteuropäisierung europäischer Christenheit« (Giancarlo Collet) entsteht eine spannungsvolle Mischung aus christlichen Gemeinschaften, Konfessionen und Kirchen, Mentalitäten und Sprechweisen. Angesichts dieser Vielfalt ist es wichtig, das eine christliche Bekenntnis zum Evangelium und die gemeinsame Hoffnung auf Leben und Heil für alle Menschen nicht aus den Augen zu verlieren. »Gerechtigkeit« und »Pfingsten« sind zentrale Begriffe, um christliche Identitäten zu beschreiben. Sie sind Anknüpfungspunkte, um voneinander und miteinander im ökumenischen Gespräch zu lernen.



GRÜNEWALD

www.gruenewaldverlag.de

Zu diesem Heft

Herr und Lebensspender – der Geist heute

Paul D. Murray, Diego Irarrázaval und
Maria Clara Bingemer

Der Titel dieses CONCILIIUM-Hefts verknüpft die Anrede des Geistes im nizäni­schen Glaubensbekenntnis mit einer expliziten Ausrichtung auf die Gegenwart. Damit deutet er auf das Zusammenwirken der beiden Ströme hin, die in der konziliaren Theologie zusammenfließen: einerseits der Notwendigkeit, sich stets neu mit den fruchtbaren Quellen der Tradition auseinanderzusetzen (*ressourcement*) und sich von ihnen herausfordern zu lassen, und andererseits der Notwendigkeit, diese lebendige Tradition in geeigneter Weise in den vielen heutigen Situationen und Herausforderungen neu und doch wahrheitsgetreu zur Sprache zu bringen (*aggiornamento*).

Auf diese wahrlich doppelte Aufgabe der katholischen Theologie bezieht sich Francis A. Sullivan SJ in seinem 1996 erschienenen Buch mit dem beziehungsreichen Titel *Creative Fidelity*¹, den er seinerseits Gabriel Marcels bekanntem Werk² entlehnt hat. Hier könnte man auch den Begriff *dynamische Integrität* prägen. Er unterstreicht, dass die wahre Kreativität der katholischen Theologie nicht darin besteht, eine Anpassung der Tradition planvoll und von außen vorzunehmen, was nur um den Preis ihrer Verwässerung und Reduktion geschehen kann. Stattdessen geht es bei der wahren Kreativität der katholischen Theologie um die Treue und die Weiterentwicklung von Dynamik und Identität. Beide

wohnen den Quellen der Tradition inne, allen voran dem Wort Gottes. Durch diese interpretieren wir die immer neue Bewegung des Geistes in der Welt.

So verstanden besteht diese doppelte Aufgabe der katholischen Theologie nicht nur darin, den spezifischen Auftrag der Pneumatologie – nämlich die Lehre und das Wirken des Heiligen Geistes auf neue und gleichzeitig wahrheitsgetreue Weise zum Ausdruck zu bringen – in gleicher Weise umzusetzen wie in jedem anderen Feld der Theologie. Denn die katholische Theologie ist immer auch selbst unmittelbares Handeln des Geistes; sie ist vom Geist angetrieben, wird vom Geist geleitet und ist vom Geist geformt. Vor allem Yves Congar hat das westliche Christentum daran erinnert, dass in den und durch die einzelnen, jeweils wechselnden Traditionen die eine, stets lebendige Tradition das Leben des Geistes in der Kirche *ist*. Diese eine Tradition manifestiert sich im Leben in Heiligkeit und in der Praxis und der Lehre, die sie in geeigneter Weise unter den jeweiligen Zeitumständen bezeugen.

Insofern die eine Tradition das Leben des Geistes ist, kann die eigentliche Aufgabe der katholischen Theologie – sich mit der Tradition auseinanderzusetzen und sie neu zur Sprache zu bringen – immer auch als eine Handlung im Geist und des Geistes in der Kirche angesehen werden: Der Geist ist der Mittler, der alles neu macht (Offb 21,5), er ist wie der Wind, der weht, wo er will (Joh 3,8), er ergründet die Tiefen Gottes (1 Kor 2,10), er bringt Altes und Neues hervor (Mt 13,52) und wird uns zur ganzen Wahrheit führen (Joh 16,13). Eine Pneumatologie, die sich selbst treu bleiben und dabei auf entsprechend klare Weise zeigen will, was für jede wahre katholische Theologie gilt, muss sich sowohl mit der Tiefe und der Tragweite der Äußerungen und Vollzüge der einen Tradition in der Vergangenheit befassen als auch gleichzeitig den heutigen Herausforderungen und Möglichkeiten stellen. Auf diese Weise kann die eine Tradition heute auf geeignete Weise neu umgesetzt und ausgesprochen werden.

Vor zweiunddreißig Jahren, in einem Heft des Jahres 1979, hat sich CONCILIUM mit dem Geist in Bezug zur orthodoxen Tradition, zur Reformation, zu den katholischen Strukturen des Papsttums und des Pfarramts und zur charismatischen Bewegung befasst.³ Am Ende stand die Frage, wie sich in der Gegenwart vom Heiligen Geist sprechen ließe. Hierzu gehörte auch die notwendige und wichtige Erkenntnis, dass symbolische Sprache mit dem Kontext verknüpft ist. Nun stehen die Herausgeber der vorliegenden Ausgabe erneut vor dieser faszinierenden und nie abgeschlossenen Aufgabe.

Entsprechend greift diese Ausgabe von CONCILIUM erneut biblische und dogmatische Fragen auf, befasst sich mit heutigen Ansätzen und widmet sich den Herausforderungen, die sich auf bislang kaum beschrittenen Wegen stellen. Dazu zählen die menschlichen und ökologischen Aspekte der Pneumatologie.

Bei den menschlichen Aspekten gilt die Aufmerksamkeit der Weise, wie heute nicht nur im Bereich der Kirche über den Geist Gottes nachgedacht wird, sondern auch in säkularen Symbolen sowie in geisteswissenschaftlichen und nichtreligiösen Diskursen. Hierzu gehört beispielsweise, dass manche Menschen auf Festivals nach spirituellem Wachstum suchen und es auch erfahren, oder auch, dass

es eine bunte Palette neuer Möglichkeiten für Begegnung und den Austausch von Energien gibt.

Bei den ökologischen Aspekten geht es darum, angesichts der aus Jahrhundertenlangem Anthropozentrismus resultierenden Missstände nun in Demut zu versuchen, auf das Seufzen der Schöpfung (Röm 8,22) zu hören. Dies ist eine Frage der Gerechtigkeit sowohl gegenüber der außermenschlichen Schöpfung als auch gegenüber den leidgeplagten Menschen und den Gemeinden vor Ort, die sich heute mit diesen drängenden ökologischen Fragen beschäftigen. Den überkommenen Formen des Christentums steht heute eine Pfingstbewegung gegenüber, die im 20. Jahrhundert weltweit großes Wachstum zu verzeichnen hatte und im 21. Jahrhundert noch schneller wächst. Dazu kommt, dass sich seit den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts das Spektrum neu-pfingstchristlicher Phänomene in den historischen Glaubensrichtungen ausweitet. Zusammengenommen stellen diese Glaubenswege der Menschen für kirchliche Strukturen und Programme eine große Bereicherung, aber auch eine Herausforderung (oder sogar eine Unterminierung) dar.

Auf den folgenden Seiten wird die Welt in ihrer Geschichte und als Kosmos im Vordergrund stehen. Die Beiträge von *Denis Edwards*, *Elizabeth Johnson* und *Victor Codina* entwerfen jeweils eine ökologische und historische Pneumatologie, die sich - vor allem bei Edwards - auf Quellen der Tradition bezieht. *Bernard Sesboüé* und *Maria Clara Bingemer* legen ihr Augenmerk auf die jeweilige Glaubensgemeinschaft. *Virginia Azcuy* und *Diego Irarrázaval* beschäftigen sich mit den Zeichen der Zeit und der spirituellen Erfahrung. *Cettina Militello* und *Marie-Theres Wacker* stellen Reflexionen über die Bibel vor und *Laurenti Magesa* eine afrikanische Interpretation von Wort und Geist. Das pfingstchristliche Erwachen und die damit verbundene Theologie werden von *Veli-Matti Kärkkäinen* und *Leonildo Campos* untersucht. Gemeinsam ist den Beiträgen das Anliegen, nicht nur Konzepte und Lehrmeinungen zu besprechen oder kontextuelle Reflexionen vorzustellen, sondern sich auch mit der gelebten Weisheit und Erfahrung der Menschen zu beschäftigen. Wir hoffen, dadurch die Themen in einer Weise anzusprechen, die Herz und Verstand der mit der Kirche verbundenen Menschen berührt. Im Anschluss an die Beiträge findet sich im *Theologischen Forum* dieser Ausgabe eine Zusammenfassung von Johannes Pauls II. Enzyklika *Dominum et Vivificantem* aus dem Jahr 1986 sowie ein Kommentar dazu und daneben ein kurzer Nachruf auf José Comblin (1923-2011).

Für Hinweise und Vorschläge bei der Vorbereitung dieses Hefts danken wir Regina Ammicht Quinn, Eleonora Barbieri Massini, Erik Borgman, Paul Burns, Lisa Sowle Cahill, Rosino Gibellini, Dennis Gira, Hille Haker, Mary Hunt, Solange Lefebvre, Norbert Reck, Susan Ross, Luiz Carlos Susin, Marie-Theres Wacker und Elaine Wainwright sehr herzlich.

¹ Francis A. Sullivan, *Creative Fidelity: Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, New York 1996.

² Gabriel Marcel, *Schöpferische Treue*, Paderborn 1963 (Original: *Du refus à l'invocation*, Paris 1940).

³ *Der Heilige Geist im Widerstreit*, CONCILIIUM 15 (1979), Heft 10.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Thema: Herr und Lebensspender – der Geist heute

Entwurf einer ökologischen Heilig-Geist- und Wort- Gottes-Theologie

Denis Edwards

Anders als andere Generationen von Menschen sind wir heute in der Lage, unseren Planeten als Ganzes zu betrachten. Wir haben die vom Mond aus aufgenommenen Bilder vom Erdaufgang gesehen. Astronauten haben beschrieben, wie es ist, aus großer Entfernung auf die Erde zu blicken und sich bewusst zu machen, dass auf ihr all die unterschiedlichen Lebensformen, die wir kennen, die gesamte Menschheitsgeschichte und die gesamte menschliche Liebe beheimatet ist. Es gibt eine neue Wertschätzung für die Gastlichkeit der Erde dem Leben gegenüber und für unsere Zugehörigkeit zu einer globalen Gemeinschaft, in der alles miteinander zusammenhängt.

Gleichzeitig ist uns bewusst, dass wir den Wäldern der Erde, dem Land, den Flüssen, den Meeren und der Atmosphäre irreparablen Schaden zufügen. Die Verwendung fossiler Brennstoffe trägt neben anderen menschlichen Verhaltensweisen zu einem Klimawandel bei, der das Aussterben zahlreicher Arten beschleunigt und größtes menschliches Leid verursachen wird. Wir zerstören Lebensräume und geben dabei die Vielfalt der Arten preis. Damit verraten wir nicht nur unsere Verantwortung für andere Lebensformen, sondern auch unsere Verpflichtungen den kommenden Menschengenerationen gegenüber.

Dies ist ein tiefgreifendes und zugleich drängendes Problem für die heutige Theologie. Einige ökologische Kreise reagieren mit verständlicher Ungeduld auf das, was sie als christlichen Anthropozentrismus und Fokussierung auf die individuelle Erlösung wahrnehmen. Dieser Anthropozentrismus, so wird argumentiert, muss durch eine biozentrische Sichtweise ersetzt werden, und an die Stelle der einseitigen Fokussierung auf die Erlösung in Christus muss eine erneuerte Schöpfungstheologie treten. Ich bin jedoch davon überzeugt, dass die ökologische Theologie, wenn sie eine wahrhaft christliche Theologie sein soll, weder anthropozentrisch noch biozentrisch, sondern radikal theozentrisch, das heißt auf das in Christus geoffenbarte Mysterium Gottes ausgerichtet sein muss; und dass sie die Erlösungstheologie nicht ablehnen oder übergehen darf, sondern die zuinnerst miteinander verbundenen Mysterien der Inkarnation und der Erlösung tiefer durchdringen muss, um ihren großen Reichtum an ökologischer Bedeutung für unsere eigene Zeit fruchtbar zu machen.

Vor diesem Hintergrund werde ich drei strukturelle Elemente einer ökologischen Theologie skizzieren, die aus der Fülle der Tradition entspringen: Eine solche Theologie nämlich wird erstens eine Theologie sowohl des Geistes als auch des Wortes sein, eine Theologie, die voll und ganz pneumatologisch und zutiefst in der Inkarnation verwurzelt ist; zweitens wird sie eine Theologie sowohl der Schöpfung als auch der Erlösung in Christus sein; und drittens wird diese Erlösung in Christus die vergöttlichende Verwandlung des Menschen und anderer Geschöpfe beinhalten. Enden werde ich mit einer kurzen Reflexion über die Erfahrung des Schöpfergeists und der Heiligen Weisheit in der Begegnung mit der natürlichen Welt.

I. Eine ökologische Theologie von Geist und Wort

Im 20. Jahrhundert rief Yves Congar die westliche Kirche auf, zu einer Theologie zurückzukehren, in der der Heilige Geist seinen angestammten Platz hat. Er räumte ein, dass die Vorwürfe orthodoxer Theologen wie Nikos Nissiotis', wonach die westliche Theologie zum *Christomonismus* - das heißt zu einer Christusfokussierung auf Kosten des Geistes - neige, zumindest teilweise berechtigt waren, und sprach sich für ein ausgeglichenes und wechselseitiges Verhältnis zwischen Wort und Geist aus.¹

Diesem Projekt lag das Verständnis zugrunde, dass das Christus-Ereignis von Anfang bis Ende nicht nur ein Wort-Ereignis, sondern ein genuines Geist-Ereignis war und das Wirken des Geistes nicht auf den Beginn des Lebens Jesu beschränkt werden kann. Congar sieht im Leben und Wirken Jesu, in der Geschichte seiner göttlichen Identität als geliebter Sohn, bei seiner Empfängnis, seiner Taufsalbung, seinem Dienst als Gesandter Gottes, seinem Tod am Kreuz, seiner Auferstehung und Erhöhung und seiner Ausgießung des Geistes auf die Jünger eine echte Geschichte des Geistes.² Dieser historische Blick auf das Wirken des Geistes im Leben Jesu bereitet den Boden für eine Sicht der Kirche, in

der der Geist nicht nur bei ihrer Gründung, sondern auch während ihres gesamten Lebens auf konkrete und historische Weise wirkt, sodass immer und immer wieder die Notwendigkeit besteht, den Geist von neuem herabzurufen. Sowohl im Christus-Ereignis als auch in der Kirche *tun das Wort und der Geist gemeinsam Gottes Werk.*³

Diese Erkenntnis ist, wie ich glaube, nicht nur für die Ekklesiologie, sondern für die gesamte christliche Theologie einschließlich einer noch zu entwickelnden zeitgenössischen ökologischen Theologie von grundlegender Bedeutung. Wichtige Ressourcen für eine solche Theologie sehe ich in den Werken patristischer Theologen wie Irenäus, Athanasius und Ambrosius. Irenäus (ca.115-190) schöpft seine Inspiration aus der biblischen Vorstellung von der schöpferischen Kraft des göttlichen Atems und des göttlichen Wortes: „Er ist [...] der Schöpfer, [...] der durch sich selbst, d.h. durch sein Wort und durch seine Weisheit, Himmel und Erde und Meere und alles, was in ihnen ist, gemacht hat.“⁴ In seinen Schriften taucht wiederholt die Vorstellung auf, dass Gott in der Schöpfung und der Erlösung mittels seiner „beiden Hände“ - Wort und Geist - handelt.⁵ Obwohl Irenäus von einem Zusammenwirken von Wort und Geist in Schöpfung und Erlösung ausgeht, sieht er das Handeln der Drei doch differenziert und schreibt, dass der Vater „plant und befiehlt“, der Sohn „ausführt und erschafft“ und der Geist „nährt und wachsen lässt“⁶.

Athanasius (ca. 296-377) vertritt mit Nachdruck die Göttlichkeit des Geistes und verbindet den Geist eng mit dem, den er das Wort (Logos), die Weisheit und das Bild nennt: „Der Geist ist nämlich nicht außer dem Logos, sondern ist im Logos“, und indem der Geist im Wort ist, ist er in Gott.⁷ Aufgrund seiner Überzeugung von der Einheit zwischen Wort und Geist ist Athanasius imstande, die bestehende Lehre vom Schöpferwort auf eine klarer artikulierte Theologie vom Schöpfergeist auszudehnen: „Denn der Vater schafft alles durch den Logos im Geiste. Denn wo der Logos ist, dort ist auch der Geist, und was durch den Logos geschaffen wird, hat aus dem Geiste vom Logos die Kraft des Seins.“⁸ Sowohl bei der Schöpfung als auch bei der Neuschöpfung in Christus handeln die Drei in einem einzigen und ungeteilten Akt, doch auf je unterschiedliche Weise: Der Vater „schafft und erneut“ alles durch den Sohn und im Heiligen Geist.⁹ Athanasius sieht den Geist als denjenigen, der „die Schöpfung dem Logos verbindet“.¹⁰ Der Geist ist das einigende Band zwischen dem Wort und jedem Geschöpf in Gottes schöpferischem Akt, und er ist das einigende Band zwischen dem Wort und den Menschen im Leben der Gnade. Durch den Heiligen Geist wird die Gemeinschaft zwischen der Schöpfung und dem Wort überhaupt erst möglich.

Ambrosius von Mailand formuliert in seiner 381 entstandenen Schrift *Über den*

Denis Edwards ist außerordentlicher Professor am Theologie-Department der Flinders-Universität, Australien. Er ist Priester der Erzdiözese Adelaide. Veröffentlichungen u.a.: *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit* (2004); *Ecology at the Heart of Faith* (2006); *How God Acts: Creation, Redemption and Special Divine Action* (2010). Anschrift: Catholic Theological College, 34 Lipsett Terrace, Brooklyn Park, SA 5032 (South Australia), Australien. E-Mail: Denis.edwards@flinders.edu.au.

Heiligen Geist eine bemerkenswert klare Theologie vom Schöpfergeist. Er hebt hervor, dass der Geist derjenige ist, der den Geschöpfen das Leben bringt. Mit dem Vater und dem Sohn ist der Geist der Schöpfer aller Dinge.¹¹ Insbesondere die Anmut und Schönheit der Schöpfung sieht er als das Geschenk des Geistes. Der Heilige Geist, der uns der neuen Schöpfung in Christus entgegenführt, ist auch bei der ursprünglichen Schöpfung machtvoll am Werk.¹² In einer Art Geist-Christologie beschreibt Ambrosius den Geist als „den Urheber“ der Inkarnation. Wenn „die Leibesfrucht das Werk des Geistes ist“¹³, wenn der Geist für die Menschwerdung verantwortlich ist, dann heißt dies implizit, dass es nichts gibt, das der Geist nicht geschaffen hat. Der Geist Gottes ist der *Urheber* sowohl der Schöpfung als auch der Menschwerdung. Abschließend schreibt Ambrosius: „So können wir nicht daran zweifeln, dass der Geist, den wir als den Urheber der Fleischwerdung des Herrn kennen, Schöpfer ist.“¹⁴

Alle Dinge sind durch die Weisheit Gottes und im lebengebenden Geist geschaffen, und unsere Erlösung geschieht durch die Fleischwerdung der göttlichen Weisheit in der Macht des Geistes. Dieses Verständnis der wechselseitigen Beziehungen zwischen Geist und Weisheit/Wort brauchen wir, wie ich hier darlegen will, für eine angemessene zeitgenössische ökologische Theologie. Vor diesem Hintergrund möchte ich mich nun einem nicht weniger grundlegenden strukturellen Element einer solchen Theologie zuwenden: der inneren Beziehung zwischen der Schöpfung und der neuen Schöpfung in Christus.

II. Eine ökologische Theologie sowohl der Schöpfung als auch der Erlösung in Christus

In diesem Abschnitt möchte ich darlegen, dass eine wahrhaft christliche ökologische Theologie nicht in der Abgrenzung gegen die Erlösungstheologie, sondern nur dann gefunden werden kann, wenn die Schöpfung und das erlösende Christus-Ereignis als Einheit gesehen werden: Der Gott der Schöpfung ist der Gott, der uns in Jesus von Nazaret und im Pfingstgeist Gottes ureigenstes Selbst schenkt. Die christliche Schöpfungstheologie und die christliche ökologische Theologie sollten sich bei ihrer Positionsbestimmung nicht nur auf die Erfahrung der natürlichen Umwelt und auf all das beziehen, was die Wissenschaften in dieser Hinsicht an Erkenntnissen zu bieten haben; sie sollten sich auch nicht nur auf die Schöpfungstexte des Alten Testaments beziehen, so grundlegend diese auch sind; sondern sie sollten sich auf das beziehen, was sie für das entscheidende Eingreifen Gottes in die Menschheitsgeschichte halten: das Christus-Ereignis.

In diesem Ereignis wird Gott als sich selbst mitteilende Liebe geoffenbart: In dem fleischgewordenen Wort und dem ausgegossenen Geist wird uns Gottes ureigenstes Selbst übereignet. Rahner weist darauf hin, dass diese göttliche Selbstmitteilung, weil sie wahrhaftig Gottes Selbstoffenbarung ist, in unserer endlichen

Geschichte authentisch zum Ausdruck bringt, wer Gott ist. Göttliche Selbstmitteilung kann daher für das gesamte göttliche Handeln als charakteristisch gelten: für Schöpfung, Gnade, Menschwerdung und die letztendliche Verwandlung aller Dinge.¹⁵ Schöpfung und erlösende Inkarnation, Schöpfung und Neuschöpfung in Christus sind eins in Gottes trinitarischem Akt der Selbstmitteilung. Gott beschließt, das Nichtgöttliche in Liebe an Gottes Selbst teilhaben zu lassen, und so geschieht Schöpfung.

Im Rückgriff auf eine theologische Tradition, die mit der franziskanischen Schule in Verbindung gebracht und anhand von Duns Scotus (1266-1308) beispielhaft erläutert wird, vertritt Rahner die Auffassung, dass Gott sich von Beginn an frei dazu entschlossen hat, eine Welt zu erschaffen, in der das Wort Fleisch und der Geist ausgegossen werden würde. Diese Auffassung sieht das Christusereignis weder als Ergänzung zur Schöpfung noch als bloßes Heilmittel gegen die Sünde. Vielmehr ist Gottes Selbstmitteilung in der Inkarnation der eigentliche Zweck und Sinn der Schöpfung. Die Erschaffung des Universums ist Teil von Gottes grundlegender Entscheidung, sich selbst in Liebe dem Nichtgöttlichen zu schenken.¹⁶

Im Licht der Inkarnation also bedeutet Schöpfung nicht nur, dass Gott ein endliches Anderes erschafft, sondern dass Gott diesem endlichen Anderen Gottes eigene Wirklichkeit aus freien Stücken mitteilt. Dieser Sichtweise zufolge entsteht das Universum und entwickelt sich das Leben auf der Erde im Prozess der Selbstmitteilung Gottes. Gott ist diesem Prozess oder jedem beliebigen Geschöpf niemals fern, sondern alledem stets in sich selbst verschenkender Liebe immanent. Die Selbstmitteilung des transzendenten Gottes „ist das Immanente an der Kreatur“¹⁷. Rahner sieht Gottes rettende Gegenwart bei den Menschen eher als formale denn als effiziente Kausalität: Durch sie werden wir alle verwandelt und erfüllt, weil Gott uns Gottes eigenes Selbst im Geist mitteilt. Ohne vom Feuer der göttlichen Unendlichkeit verzehrt zu werden, sind wir imstande, Gottes Leben als unsere eigene Erfüllung zu empfangen. Rahner vertritt ferner die Ansicht, dass diese göttliche Einwohnung durch Gnade die beste uns zur Verfügung stehende Analogie für die grundlegende Beziehung Gottes zu allen anderen Geschöpfen ist.¹⁸ Jedes Geschöpf ist auf seine je eigene Weise dazu bestimmt, seine Erfüllung in Gott zu erreichen. Gott ist jedem Wesen schöpferisch so gegenwärtig, dass „der Welt die Wirklichkeit Gottes selber als ihre höchste Bestimmung mitgeteilt wird.“¹⁹

Das, was das christliche Gottesbild vor allem ausmacht, finden wir nur in der Inkarnation: Während Gott und die Welt auf ewig unterschieden bleiben, hat Gott Gottes Selbst der Welt der Schöpfung so geschenkt, dass Gott „die innerste Mitte der Wirklichkeit der Welt und die Welt in Wahrheit das Schicksal Gottes selber ist“²⁰. Durch den Geist wird das Wort Fleisch und nimmt Gott unwiderruflich Fleisch an. Die Auferstehung des gekreuzigten Jesus in der Kraft des Geistes bedeutet, dass das Wort Gottes für immer Fleisch, für immer Materie, für immer ein Geschöpf, für immer Teil des stofflichen Universums der Geschöpfe ist. In der Schöpfung, der Inkarnation und ihrem Höhepunkt, nämlich der Auferstehung,

übergibt Gott Gottes Selbst an diese Welt, an dieses Universum und seine Geschöpfe, und er tut dies ewiglich.

Das alles bedeutet, dass eine ökologische Theologie sowohl die Schöpfung als auch die Neuschöpfung in Christus berücksichtigen muss. Die Neuschöpfung ist keine Flucht vor der ursprünglichen Schöpfung und ganz gewiss nicht ihre Zerstörung, sondern ihr göttlich gegebenes Schicksal und ihre Vollendung in Erlösung. In einer ökologischen Theologie müssen Schöpfung und Neuschöpfung als aufeinander bezogen und voneinander abhängig verstanden werden.²¹

III. Eine Erlösungstheologie der vergöttlichen Verwandlung der Menschen wie auch der anderen Geschöpfe

Eine dritte grundlegende Strategie für eine christliche ökologische Theologie besteht darin, eine Theologie der Erlösung oder Neuschöpfung in Christus zu formulieren, die das Christus-Ereignis in einer neuen Zeit zu verkünden und seine Bedeutung nicht nur für die Menschen, sondern für die ganze Schöpfung aufzuzeigen vermag. Eine solche Theologie würde die Reihe von neutestamentlichen Texten ernstnehmen, die von der Schöpfung und Versöhnung *aller Dinge* in Christus sprechen (1 Kor 8,6; Röm 8,18-25; Kol 1,15-20; Eph 1,9-10.20-23; Hebr 1,2-3; 2 Petr 3,13; Joh 1,1-14; Offb 5,13-14; 21,1-5; 22,13). Sie müsste eine praktikable Alternative zu den Theorien der Wiedergutmachung und stellvertretenden Sühne bieten, die nicht länger geeignet sind, der heutigen Zeit die gute Nachricht vom befregenden Gott Jesu zu vermitteln. Sie müsste dem ganzen Neuen Testament mit seinen unterschiedlichen Bildern und Vorstellungen von dem, was Gott in Christus für uns tut, gerecht werden.

Paulus spricht in diesem Zusammenhang unter anderem von Verwandlung: „Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild *verwandelt*, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (2 Kor 3,18; vgl. Röm 12,2; Phil 3,21). Durch das Handeln des Geistes werden wir in das Bild Christi verwandelt, der seinerseits die Ikone Gottes ist. Joseph Fitzmyer betrachtet dies als „eine der sublimsten“ paulinischen Beschreibungen des Christus-Ereignisses und weist darauf hin, dass die Autoren der griechischen Patristik von diesem Bild die Vorstellung der Vergöttlichung abgeleitet haben.²² Griechische Theologen wie Maximus Confessor verbinden dies mit der synoptischen Tradition von der Verklärung Christi und deuten seine strahlenden Gewänder als Hinweis darauf, dass auch die Schöpfung an dieser Verklärung teilhat.²³ Ich halte die Vorstellung von der vergöttlichten Verwandlung für einen praktikablen Weg, der heutigen Zeit zu vermitteln, was Erlösung für die Menschen wie auch für die anderen Geschöpfe bedeutet. Athanasius ist ein Theologe, der bei der Entwicklung einer Theologie der Vergöttlichung durch die Inkarnation eine zentrale Rolle spielt. Es ist wichtig

darauf hinzuweisen, dass es für Athanasius bei der Inkarnation nicht einfach um den Beginn des Lebens Christi, sondern um sein gesamtes Leben und insbesondere auch um seinen Tod geht. Gott tritt ein in das leibliche Dasein und Sterben, damit beide durch die Auferstehung verwandelt werden können. Das Wort Gottes wird menschlich, damit die Menschen vergöttlicht werden können.²⁴ Gewiss, wir besitzen nicht die göttliche Natur, aber wir erhalten durch die Gnade „an der göttlichen Natur Anteil“ (2 Petr 1,4). Athanasius vertritt die Überzeugung, dass diese vergöttlichende Inkarnation des Wortes auch andere Geschöpfe umfasst, die auf ihre eigene Weise an Gott Anteil haben. Ihm zufolge „erhält die gesamte Schöpfung im Geiste teil am Logos.“²⁵ Erlösende Vergöttlichung betrifft nicht nur die Menschen, sondern die gesamte Schöpfung, und beide werden im Geist dem Wort anverwandelt:

„In ihm also verherrlicht der Logos die Schöpfung, indem er sie durch Vergöttlichung und Annahme an Kindesstatt dem Vater zuführt. [...] Der Geist gehört also nicht zu den Geschöpfen, sondern ist der Gottheit des Vaters eigen, und durch ihn vergöttlicht auch der Logos die Geschöpfe. Der aber, durch den die Schöpfung vergöttlicht wird, kann selbst nicht außer der Gottheit des Vaters sein.“²⁶

Athanasius betrachtet den Geist eben deshalb als göttlich, weil in ihm die Schöpfung durch das Wort vergöttlicht wird. Der einwohnende Geist macht die Schöpfung dem Wort gleich. Zwar ist dies in seinem Denken vor allem und in einzigartiger Weise auf den Menschen bezogen, doch mit dem Menschen bezieht es sich auf einer gewissen Wirklichkeitsebene auch auf die gesamte Schöpfung. Die leibliche Inkarnation des Wortes, die Leben, Sterben und Auferstehen Jesu sowie die Ausgießung des Geistes umfasst, verwandelt alles Fleisch und nicht nur das Fleisch Jesu. Papst Johannes Paul II. hat diesen Gedanken weiterverfolgt. Er nennt die Inkarnation das „größte Werk“ des Geistes in der Schöpfungs- und Heilsgeschichte und schreibt:

„Die Menschwerdung des Gottessohnes bedeutet nicht nur die Aufnahme der menschlichen Natur in die Einheit mit Gott, sondern gewissermaßen alles dessen, was „Fleisch“ ist: der ganzen Menschheit, der ganzen sichtbaren und materiellen Welt. Die Menschwerdung hat also auch ihre kosmische Bedeutung und Dimension.“²⁷

Erlösung in Christus, so meine ich, kann auf drei Ebenen als vergöttlichende Verwandlung verstanden werden: 1. Auf *menschlicher Ebene* beinhaltet sie die Sündenvergebung, die gnadenhafte Gerechtmachung, die Einwohnung des Heiligen Geistes, die Gotteskindschaft, die Gemeinschaft im Leben der Dreieinigkeit, die Berufung, Jünger zu sein, und das auferstandene Leben; 2. auf *stofflicher Ebene* ist die in der Auferstehung gipfelnde Inkarnation der Anfang der Verklärung des Universums mit all seinen Prozessen und Wesenheiten, „der das Ende schon in sich bergende Anfang der Verklärung und Vergöttlichung der Gesamtwirklichkeit“²⁸, wie Rahner es ausdrückt; 3. auf der *Ebene des biologischen*

schen Lebens bezieht sich die biblische Verheißung, auch wenn wir kein angemessenes Bild für die in Gott verwandelte Schöpfung haben, auf die Erfüllung der „ganzen Schöpfung“ (vgl. Röm 8,19), aller Dinge „im Himmel und auf Erden“ (Kol 1,20) in Christus, und dies schließt in irgendeiner für uns jetzt nicht vorhersehbaren Weise auch die anderen Lebewesen und das gesamte ineinander greifende Gefüge des Lebens auf der Erde mit ein.

In Jesus von Nazaret nimmt Gott „Fleisch“ an, das verwandelt und vergöttlicht werden kann. Dieses Fleisch, so meine ich, umfasst jedes Wallaby, jeden Hund und jeden Delphin. Sie sind durch die ewige Weisheit Gottes geschaffen und haben durch den Geist Gottes, der in ihnen wohnt, auf eine irgendwie reale Weise Anteil an der Erlösung und Versöhnung in Christus. In dem fleischgewordenen Wort vereinigt sich Gott mit dem gesamten Leben auf der Erde samt all seinen evolutionären Prozessen in einem Ereignis, das zugleich radikale Gleichwerdung in Liebe und unbrechbares Versprechen ist.

IV. Erfahrung des Geistes und der Göttlichen Weisheit in der Schöpfung

Als ich kürzlich durch die Adelaide Hills spazierte, wurde ich durch die bloße Anwesenheit eines großen River Red Gum (*Eucalyptus camaldulensis*) aus meinen Gedanken gerissen. Er steht am Ufer eines Flussbetts, das im Sommer beinahe ausgetrocknet ist. Das Erste, was mir auffiel, war sein massiver Stamm, der im Durchmesser runde vier Meter misst und dessen sich abschälende Rinde in gedeckten Farben von Weiß über Grau bis in ein rötliches Braun changiert. Er ist um die 35 Meter hoch, und beinahe verloren in den blaugrünen Blättern seiner Krone schimmerte das strahlend blau, grün und orangefarbene Gefieder der Allfarbloris.

Ältere River-Red-Gum-Eukalyptusbäume werfen Äste ab; die so entstehenden Löcher bieten vielen Geschöpfen Unterschlupf. In Hochwasserzeiten dienen sie als Brutplätze für Fische, Krustentiere und Insekten, und ihre herabgefallenen Äste werden zum Lebensraum für viele Tierarten in Bächen und Flüssen wie auch an deren Ufern. Sie werden bis zu 700 Jahre alt. Der Baum, auf den ich gestoßen bin, muss schon lange vor der Besiedlung Adelaides durch die Engländer 1836 dort gestanden haben. Schon lange vor diesem Ereignis hat er wohl Generationen indigener Kaurna Schutz geboten, die im Winter von den Ebenen bei Adelaide in die Hügel gezogen sind, wo sie Unterschlupf, Feuerholz und Nahrung fanden.

Ich begegne diesem schönen alten Baum in einem Augenblick des Ineinsfallens, und seine Andersheit lässt mich verstummen. Ich werde ins Numinose geführt, das über das Menschliche und über die Worte hinausgeht, dem unkontrollierbaren und wilden Geist Gottes entgegen, der „weht, wo er will“ (Joh 3,8). In der Begegnung mit diesem großartigen Baum und allem, was in ihm und um ihn herum lebt, ist der Geist erfahrbar als die unfassbare und unaussprechliche Gegenwart Gottes, als wunderbar kreative Fruchtbarkeit, als der Lebendigma-

chende aus dem Credo, als Hopkins' „köstlichste Frische“ die „tiefinnerst allen Dingen“ lebt.²⁹ Doch diese Erfahrung hat auch noch eine andere Seite. Im Geist kann ich diesen Eukalyptusbaum als Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes empfangen: Auf seine eigene, kreatürliche Weise drückt dieser Baum diese selbe ewige Weisheit Gottes aus, die in Jesus von Nazaret Fleisch wird und menschliche Züge trägt. Auf seine einzigartige, spezifische und begrenzte Weise ist er ein Geschenk und eine Gegenwart göttlicher Weisheit in unserer Welt, ein Offenbarungswort, das ruhig und schön vom ewigen Wort Kunde gibt.

¹ Nikos A. Nissiotis, *The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council and Position of the Non-Roman Churches Facing It*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 6 (1965), 31-62. Vgl. Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit* 1, London 1983, 157 (frz. Original: *Je crois en l'Esprit-Saint*, Bd. 1, Paris 1978; dt.: *Der Heilige Geist*, Freiburg i. Br. 1982) und *The Word and the Spirit*, London 1986 (frz. Original: *La Parole et le Souffle*, Paris 1984).

² Vgl. Congar, *The Word and the Spirit*, aaO., 85-100.

³ Vgl. ebd., 21-41.

⁴ *Gegen die Häresien*, 2, 30, 9; deutsche Fassung: *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 3, München 1912. Irenäus assoziiert die Weisheit natürlich mit dem Geist.

⁵ *Gegen die Häresien*, 5, 28, 4; vgl. auch ebd., 4, Vorrede 4; 4, 20, 1; 5, 6, 1.

⁶ *Gegen die Häresien*, 4, 38, 3.

⁷ Dieser wichtige Grundsatz der athanasianischen Pneumatologie findet sich in seinem dritten *Brief an Serapion*, Abschnitt 5; deutsche Fassung: *Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften*, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 13, Kempten/München 1913, 468.

⁸ Athanasius, *Serapion* 3, 5, aaO., 467.

⁹ Athanasius, *Serapion* 1, 24, aaO., 437.

¹⁰ Athanasius, *Serapion* 1, 25, aaO., 439.

¹¹ Ambrosius von Mailand, *Über den Heiligen Geist*, 2, 5, 32, englische Fassung in: *The Fathers of the Church*, Reihe 44, Washington 1951, 107.

¹² Ambrosius von Mailand, *Über den Heiligen Geist*, 2, 5, 33-34, aaO., 108.

¹³ Ambrosius von Mailand, *Über den Heiligen Geist*, 2, 5, 38, aaO., 108.

¹⁴ Ambrosius von Mailand, *Über den Heiligen Geist*, 2, 5, 41, aaO., 110.

¹⁵ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg u.a. 1976, 124.

¹⁶ Vgl. Karl Rahner, *Zur Theologie der Auferstehung Jesu*, in: K. Rahner/A. Darlap (Hg.), Bd. 1, Freiburg u.a. 1967, 419-426, hier insb. 422f, ders., *Inkarnation*, in: *Sacramentum mundi*, Bd. 2, aaO. 1968, 824-839, hier insb. 838f, sowie ders., *Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 9, Einsiedeln u.a. 1970, 227-241, hier insb. 231f.

¹⁷ Karl Rahner, *Immanente und transzendentale Vollendung der Welt*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln u.a. 1967, 593-609, hier 601.

¹⁸ Was für die Gnade zutrifft, das gilt „in analoger Weise für das Verhältnis zwischen dem absoluten Sein Gottes und dem von ihm herkünftigen Seienden“: Karl Rahner, *Wissenschaft und christlicher Glaube*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 15, Einsiedeln u.a. 1983, 44.

¹⁹ Rahner, *Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses*, aaO., 237.

²⁰ Karl Rahner, *Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs*, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Einsiedeln u.a. 1983, 190.

²¹ Vgl. hierzu David Wilkinson, *Christian Eschatology and the Physical Universe*, London 2010, 86.

²² Ebd.

²³ Vgl. Andrew Louth, *Between Creation and Transfiguration: The Environment in the Eastern Orthodox Tradition*, in: David B. Horrell u.a. (Hg.), *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, London 2010, 211–222.

²⁴ Vgl. Athanasius, *Contra Gentes* and *De Incarnatione*, in der englischen Übersetzung von Robert Thompson, London 1971, 268–269.

²⁵ Athanasius, *Serapion*, 1, 23, aaO., 436.

²⁶ Athanasius, *Serapion*, 1, 25, aaO., 439.

²⁷ Johannes Paul II., *Dominum et vivificantem: Über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt* (18. Mai 1986), 50, deutsche Fassung im Internet: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem_ge.html (aufgerufen am 9. Juli 2011).

²⁸ Karl Rahner, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln u.a. 1960, 157–172, hier 167; vgl. auch ders., *Zur Theologie der Auferstehung Jesu*, aaO., 423).

²⁹ Gerald Manly Hopkins, *Gottes Herrlichkeit*, in: ders., Gedichte, Schriften, Briefe, München 1954, 55.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Schöpfergeist und ökologische Ethik: ein uraltes Neuland

Elizabeth A. Johnson

Die Wahrnehmung der Großartigkeit der Erde als eines kleinen Planeten, auf dem es Leben gibt, wächst in unseren Tagen bei allen Völkern. Es ist eine ökologische Wahrnehmung, wobei ökologisch vom griechischen *oikos* stammt und Hausgemeinschaft oder Zuhause bedeutet: Dieser lebende Planet ist unser einziges Zuhause in dem riesengroßen Universum. Gleichzeitig wird uns zunehmend bewusst, dass das Handeln der Menschen den lebensstützenden Systemen der Erde tödlichen Schaden zufügt und dabei ihre Identität als Wohnort des Lebens verwirkt. Dieses Paradox signalisiert, dass die Zeit gekommen ist, die uralten Themen von der schöpferischen Einwohnung des Heiligen Geistes, vom heiligen

Wert der Natur und von der Ethik der Bewahrung der Erde theologisch wiederzuentdecken.

Das Vergessen des Geistes

In der Bibel sowie in der patristischen und mittelalterlichen Theologie gleicht die Glaubensvorstellung einem dreibeinigen Hocker, bei dem Gott, Menschheit und Natur in einer engen wechselseitigen Beziehung stehen. Der Klebstoff, der den Hocker zusammenhält, ist die Einwohnung des Schöpfergeistes. Vom Beginn der Genesis an, wo der Geist Gottes bei der Schöpfung über dem Wasser schwebt (Gen 1,2) bis hin zum Schluss der Offenbarung, wo der Geist alle, die nach dem Wasser des Lebens dürsten, einlädt zu kommen und sich zu erfrischen (Offb 22,17), ist die Gegenwart des Geistes die unfassbare Macht, die die Welt im Sein erhält und dem dynamischen Leben der Menschen wie auch der Natur neue Energie einhaucht.

Diese dreifache Wechselbeziehung blieb während der ersten 1500 Jahre der christlichen Tradition im Großen und Ganzen lebendig. Im 16. Jahrhundert jedoch wurde die Kirche durch einen erbitterten Streit über die theologische Frage der Erlösung des Menschen gespalten. Die intensive Beschäftigung mit der Frage, wie Sünder gerettet werden, ob durch den Glauben allein (der protestantische Standpunkt) oder durch den Glauben und gute Werke (der katholische Standpunkt), verengte die Sichtweise der Theologie. Wie bei jedem länger währenden Streit verloren die Menschen die größere Wirklichkeit aus den Augen. In den nachreformatorischen Jahrhunderten verknüpfte die katholische Kirche den Geist rigoros mit dem Kirchenamt und den Glaubenssätzen des Lehramtes, während die protestantische Theologie auf dem rechtfertigenden Wirken des Geistes im Individuum beharrte. Beide Seiten vergaßen weitgehend das Zeugnis der Tradition von der *kosmischen* Gegenwart und Tätigkeit des Geistes Gottes.¹ Als Begleiterscheinung geriet die natürliche Welt als eine Angelegenheit von religiösem Interesse aus dem Blickfeld.

Die nachreformatorische Theologie hat sich Gott nach dem Modell eines Monarchen an der Spitze der Seinspyramide vorgestellt. „Er“ - denn es war immer ein männlicher Herrschender, der für dieses Konstrukt Modell stand - weilte jenseits der Welt und war von ihrer Unordnung nicht kontaminiert. Selbst wenn dieses Höchste Wesen als wohlwollend dargestellt wurde, wie es die besten Theologien taten, war „Er“ immer noch grundsätzlich fern und musste einbrechen oder eingreifen, um Änderungen im Naturgesetz wie Wunder zu bewirken. So meisterhaft großartig diese Theologie die Transzendenz Gottes auch behandelte, sie vergaß dennoch die ebenso wichtige Wahrheit der göttlichen Immanenz, die traditionell mit dem Heiligen Geist verbundene Einwohnung Gottes im Herzen der Welt. Sie vergaß, dass alles *in* Gott weilt, denn in ihm „leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,28), und er wiederum umfasst alles, da er „über allem und durch alles und in allem ist“ (Eph 4,6).

Diese historische Umrahmung unseres Themas soll gleich zu Beginn verdeutlichen, dass sich die Theologie nicht mit einem Novum befasst, wenn sie sich der Wiedergewinnung einer kosmischen Pneumatologie zuwendet. Wir versuchen, einen wesentlichen Teil des christlichen Erbes zurückzuholen, das dritte Stuhlein, das in den letzten 500 Jahren abhanden gekommen ist. Das ist Neuland, das uralten Reichtum sucht.

Das Erinnern an den Geist

Um die Einwohnung des Geistes überzeugend wiederzugewinnen, benötigt die Theologie einen trinitarischen Rahmen. Im christlichen Glauben wird der eine unbeschreibbare Gott als transzendent, fleischgeworden und in der Welt immanent erfahren und bekannt. Im späten 2. Jahrhundert erhellte Tertullian die ökonomische Trinität anhand einer Fülle von Bildern. Wenn Gott Vater der Sonne gleicht, dann ist Christus der Sonnenstrahl, der auf die Erde trifft und der Geist die Sonnenbräune, der Wärmefleck, wo die Sonne tatsächlich ankommt und etwas bewirkt. In ähnlicher Weise kann die erste Person der Trinität mit einer aufwallenden Wasserquelle, die zweite Person mit dem sich daraus ergießenden Fluss und die dritte Person mit dem Bewässerungsgraben verglichen werden, wo das Wasser die Pflanzen erreicht und ihr Wachstum verursacht. Der dreifaltige Gott kann auch mit der Wurzel, dem Schößling und der Frucht eines Baumes verglichen werden: mit seinem tiefen, unerreichbaren Fundament, seinem in die Welt aufkeimenden Spross und seiner Fruchtbarkeit, die Blüte, Duft, Frucht und Samen hervorbringt (*Adversus Praxean* 8,5–8,7). Das alles sind Metaphern für den Gott, der jenseits von uns ist, der als Gott im Leib der Geschichte hervorbricht und der als Gott allgegenwärtig in der Welt wirkt.

In dieser trinitarischen Perspektive ist der Geist immer Gott, der in jedem Augenblick tatsächlich ankommt – mit lebenspendender Macht nähert er sich und geht vorüber. Die Sprache über den Geist verweist primär auf den lebendigen Gott, der in der ganzen Welt gegenwärtig und tätig ist: menschlich, planetarisch, kosmisch. Das Bekenntnis von Nicaea drückt das wunderschön aus, wenn es den Glauben an den Heiligen Geist bekennt, der „Herr ist und lebendig macht“, auf Latein *vivificantem*, den Belebenden.

Dimensionen der Gegenwart

Am Ende seines einflussreichen Buches *Eine kurze Geschichte der Zeit* stellt Stephen Hawking die berühmte Frage: „Wer bläst den Gleichungen den Odem ein und erschafft ihnen ein Universum, das sie beschreiben können?“² In der Redlichkeit seines Festhaltens am Atheismus lässt er die Frage offen. Der biblische Glaube jedoch wagt zu antworten, dass es der Geist ist, der diesem üppigen Universum Leben einhaucht. Das Geheimnis des lebendigen, gänzlich transzen-

denten Gottes ist auch die Kraft im Herzen der Welt und ihrer Evolution. Das verweist auf göttliches Handeln nicht nur am Anfang, sondern auch über Milliarden von Jahren hindurch und selbst heute, da sich das Universum weiter in die Zukunft hinein ausformt.

Martin Luther verwandte ein schlichtes Beispiel, um die Sache auf den Punkt zu bringen: „Denn wie kann doch hie Vernunft leiden, dass die göttliche Majestät so klein sei, dass sie in einem Körnlein, an einem Körnlein, über einem Körnlein, durch ein Körnlein, inwendig und auswendig, [...] und [...] dennoch ganz und gar in einem jeglichen besonders, deren so unzählig viel sind, sein kann? [...] Wiederum dass auch dieselbige Majestät so groß ist, dass weder diese Welt noch eitel tausend Welten sie können umfangen und sagen: Siehe, da ist er. [...] Sein eigen göttlich Wesen kann [...] doch wiederum nirgends und in keiner umfangen, dass er wohl alle Dinge umfängt und drinnen ist.“³

Die heutige Theologie unterscheidet zumindest drei Dimensionen dieser göttlichen Gegenwart, wobei die erste klassischer ist, während die anderen beiden erst jetzt ins Blickfeld rücken.

Schöpferische Gegenwart: Das innere Geheimnis der Schöpfung liegt darin, dass der Geist im entstehenden, ringenden, lebenden, sterbenden und sich erneuernden Lebenskreis dieses Planeten wie auch um ihn herum wohnt. Gott ist hier zu Hause, wie wir es auch sind. Es ist aufschlussreich zu beobachten, wie die Bibel, wenn sie von der schöpferischen Tätigkeit des Geistes spricht, kosmische Bilder verwendet, die sich von dem des herrschenden Monarchen unterscheiden: wehender Wind (*ruah*), flammendes Feuer, ziehende Wolken, fließendes Wasser. Keines dieser Bilder hat eine endgültige Form; sie können andere Dinge durchdringen und umfassen, ohne dass sie ihren Charakter verlieren; ihre Gegenwart wird durch die von ihnen herbeigeführten Veränderungen wahrgenommen. In ähnlicher Weise deuten weibliche Bilder des Geistes wie die besorgt umherflatternde Vogelmutter, Hebamme und mütterliche Weisheit auf die Nähe und Fürsorge der Liebe hin. Ganz ähnlich ist der Schöpfergeist der unaufhörliche Strom liebender Energie, die die Welt ins Dasein mitreißt. Diese göttliche Kreativität ist fortwährend tätig, um neues Leben herzvorzubringen, um Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft des Lebens zu knüpfen und um das Angesicht der Erde zu erneuern, wenn Schäden angerichtet werden.

Kreuzförmige Gegenwart: Es bleibt noch mehr zu sagen, denn die natürliche Welt ist nicht nur in ihren Harmonien schön, sondern auch ein unerbittlich brutaler und blutiger Ort voller Leiden und Sterben. Die leibliche Existenz muss genährt

Elizabeth A. Johnson CSJ ist Professorin der Theologie an der Fordham-Universität der Jesuiten in New York. Sie war Vorsitzende sowohl der Catholic Theological Society of America als auch der ökumenischen American Theological Society. Sie gehört den Herausgebergruppen dreier bedeutender Fachzeitschriften an. Ihre zahlreichen Bücher wurden in viele Sprachen übersetzt. Veröffentlichungen u.a.: *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen* (1994); *Truly our sister* (2003); *The quest for the living God* (2007). Für CONCILIUUM schrieb sie zuletzt „*Wahrlich unsere Schwester*“ in Heft 4/2008. Anschrift: Faculty of Theology, Duane Library, Rose Hill Campus, Fordham University, Bronx, NY 10458.
E-Mail: ejohnson@fordham.edu.

werden; folglich gehören Beutezüge unvermeidlich zum Vollzug biologischen Lebens. In großem Rahmen hängt die Geschichte des Lebens selbst vom Sterben ab; ohne das Sterben gäbe es keine evolutionäre Entwicklung von Generation zu Generation. Die Geschichte des Lebens ist eine Geschichte von Leiden und Sterben über Millionen von Millenniumen. Die Versuchung ist groß, die Gewalttätigkeit zu leugnen und in eine romantische Sicht der natürlichen Welt zu flüchten. Es gibt jedoch eine andere Möglichkeit, nämlich den Schöpfergeist inmitten des Schmerzes zu suchen.⁴

Um das zu bewerkstelligen, vollführt die Theologie ein typisches Manöver, indem sie den Blick von der unmittelbaren Frage abwendet, um das Evangelium zu Rate zu ziehen. Die christliche Theologie deutet Jesus als das Wort und die Weisheit Gottes, dessen Leben, Sterben und Auferstehung den Charakter des lebendigen Gottes offenbart. Was wird durch diese Linse erblickt? Eine barmherzige Liebe, die keine Grenzen kennt, eine Mitleidenschaft, die in die Tiefe von Sünde, Leid und furchterregendem Sterben der Menschen eindringt, um neues Leben hervorzubringen.

Eine ökologische Sichtweise erlaubt es der Theologie, die Gattungsgrenze zu überspringen und diese göttliche Solidarität auf alle Geschöpfe auszudehnen. Der Schöpfergeist wohnt in anteilnehmender Solidarität bei jedem lebendigen Wesen, das leidet – von den Dinosauriern, die durch einen Asteroiden ausgelöscht wurden, bis hin zum Impalababy, das von einem Löwen gefressen wurde. Kein Spatz fällt vom Himmel, ohne wissende Fürsorge im Herzen Gottes auszulösen (Mt 10,29). Eine solche Vorstellung soll das Leiden nicht verherrlichen. Das ist eine Falle, die sorgfältig umgangen werden muss. Mit dem Blick auf die göttliche Compassion jedoch kann dieser Gedanke eine Auswirkung der Beziehung des belebenden Geistes zu einer evolutionären, leidenden Welt ausmachen. Dem Aufschrei der Natur begegnet der Geist, der mit den Geburtswehen der gesamten Schöpfung seufzt, um das Neue zu gebären (Röm 8,22-23). Somit wird das Muster von Kreuz und Auferstehung in kosmischem Maßstab wahrgenommen.

Verheißende Gegenwart: Das Universum ändert sich ständig und ist kein festgeschriebener Ort. Am Anfang gab es ein homogenes Meer der Ausstrahlung. Statt auf einer granulären Ebene zu verharren, enfaltete sich das Universum im Laufe der Zeit überreichlich und bildete sich zu immer aufwendigeren Formen bis hin zu den Menschen heraus. Wenn wir weit zurückblicken, können wir sehen, dass das Universum von Anfang an mit Verheißung gesät und überraschungsschwanger war. Aus wenig entstand regelmäßig mehr. Die kosmische Geschichte ist die eines ruhelosen Abenteuers, das das wirklich Neue hervorbringt.⁵

Die Gegenwart des Schöpfergeistes, der die Welt mit kreativer Mitleidenschaft bewohnt, ist zukunftsweisend und lockt die Welt auf die Wege kreativen Fortschritts. Diese Erkenntnis verbindet die natürliche Welt ohne Umschweife mit der biblischen Erzählung, in der Gott ein Gott der Überraschungen ist, der sich mit einem Ruf nähert, vorwärts in die verheiße, aber unbekannte Zukunft „zu kommen“ (siehe den Ruf Abrahams oder siehe Maria bei der Verkündigung). In der menschlichen Geschichte handelt die göttliche Gegenwart nach wie vor

unerwartet, um die Zukunft zu eröffnen. Das Gleiche tut sie auch in der Natur. Der belebende Geist ist stets am Werk und bringt dabei in großzügiger Weise immerzu Neues hervor. Und das Abenteuer ist noch nicht zu Ende. Die natürliche Welt ist die Trägerin göttlicher Verheißung, die sich auf den letzten Tag hin bewegt, wenn Himmel und Erde durch göttliche Gnade verwandelt werden: „Seht, ich mache alles neu“ (Offb 21,5).

Gottes geliebte Schöpfung

Die Kehrseite der schöpferischen, kreuzförmigen, verheißenden Gegenwart des Geistes in der Welt besteht darin, dass die Natur, statt vom Heiligen getrennt zu sein, von einem spirituellen Glanz durchdrungen ist. Denn der Geist erschafft und bewohnt jede Materie - Sterne, Planeten, Pflanzen, Tiere, ökologische Gemeinschaften, Körper aller Art - und bewegt sich in diesen ebenso dynamisch wie in Seelen, Geistern, Gedanken. Die katholische Theologie der Sakramente hat von jeher gelehrt, dass einfache materielle Dinge - Brot und Wein, Wasser, Öl, die geschlechtliche Vereinigung der Ehe - sichtbare Träger der unsichtbaren, heilenden Gnade göttlicher Liebe sein können. Es wird wieder deutlich, dass dies der Fall ist, weil der Schauplatz der gnadenreichen Einwohnung des Geistes gleich zu Beginn die ganze materielle Welt selbst ist, ein ursprüngliches Sakrament göttlicher Gegenwart.

Thomas von Aquin hat einen Gedanken entwickelt, der dieser Vorstellung intellektuelle Klarheit verleiht, nämlich die Idee der Partizipation. Wegen des Beziehungsgeflechts der Schöpfung existiert jedes geschaffene Sein durch die Teilnahme am göttlichen Wesen. Jedes wirkende Geschöpf agiert durch die Teilnahme am göttlichen Wirken. Jedes Macht ausübende Geschöpf tut es durch die Teilnahme an der göttlichen Kraft (S.th. I, q. 8). Thomas verwendet das biblische Bild vom Feuer, um das zu erklären. Genauso wie Feuer das entzündet, was es streift, so entflammt die Gegenwart des lebendigen Gottes auch Geschöpfe ins Dasein. Thomas sagt, wir wissen, dass Feuer vorhanden ist, wenn etwas Feuer fängt. So wissen wir auch, dass der Schöpfergeist gegenwärtig ist, wenn etwas mit dem Feuer der Existenz auflodert. Dank dieses Partizipationsverhältnisses ist die Schöpfung selbst eine Ikone des Göttlichen, ein Sakrament der göttlichen Schönheit, Energie und Liebe.

Die ethische Reaktion

Die Wiederentdeckung der wirkenden Gegenwart des Schöpfergeistes in der Natur führt zu der entscheidenden Erkenntnis, dass die natürliche Welt ihren eigenen immanenten Wert vor Gott genießt. Sie wurde weder nur zum menschlichen Nutzen geschaffen noch ist sie einfach ein Instrument, um menschlichen Bedürfnissen zu dienen. Die Theologie kann die göttliche Fürsorge nicht mehr auf

eine neu auftretende Spezies, nämlich uns, *homo sapiens*, reduzieren. Weit davon entfernt, nichts anderes als eine Kulisse für unser menschliches Leben oder eine Bühne für unser Drama von Sünde und Gnade zu sein, ist die natürliche Welt eine geliebte Schöpfung, die um ihrer selbst willen von Gott geschätzt wird.

Das wirft ein starkes moralisches Licht auf gegenwärtige ökologische Dilemmas. Die Weise, wie Menschen Ressourcen konsumieren, ausbeuten und verschmutzen, zerstört buchstäblich die Gemeinschaft des Lebens. Die Litanei sorgt für furchtbare Schlagzeilen: globale Erwärmung, schmelzendes Polareis, brennende Regenwälder, zerstörte Feuchtgebiete, zusammengebrochene Fischgründe, verwehte Ackerböden, toxische Ölteppiche. Die Kehrseite der weitverbreiteten Zerstörung der Ökosysteme ist das Aussterben der Pflanzen- und Tierarten, die in diesen Lebensräumen gedeihen. Nach einer konservativen Schätzung starben im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts 10 Prozent aller lebenden Arten aus - und das Sterben geht weiter. Wir töten das Gebären selbst, indem wir die Zukunft unserer Mitgeschöpfe auslöschen, die Millionen von Jahren zu ihrer Entwicklung benötigten. Ihr Sterben sendet ein frühes Warnsignal über das Sterben unseres Planeten selbst aus. In der ungeschminkten Sprache des Ökumenischen Rates der Kirchen heißt es: „Das typische Zeichen unserer Zeit ist ein aufs Äußerste gefährdeter Planet in unseren Händen.“⁶

Das Bild verdunkelt sich noch, wenn wir uns mit der tiefgründenden Verbindung zwischen ökologischer Zerstörung und sozialer Ungerechtigkeit befassen. Arme Menschen leiden unverhältnismäßig stark unter Umweltschäden; Zerstörung der Menschen und Zerstörung des Landes, von dem sie abhängig sind, gehen Hand in Hand. Mangels einer gerechten Verteilung des Landes wird zum Beispiel die enteignete Landbevölkerung im Amazonasbecken an die Ränder der Regenwälder gedrängt, wo sie Brandrodungslandwirtschaft betreiben, um am Leben zu bleiben, und dabei unberührte Lebensräume zerstören, seltene Tiere töten und indigene Völker vertreiben. In den Vereinigten Staaten verlagern führende Unternehmen ihre Arbeitsplätze in Fabriken jenseits der mexikanischen Grenze (*maquiladoras*), die Tausende von jungen Landfrauen zu Billiglöhnen beschäftigen, um hochwertige Konsumgüter für den Export zu produzieren, während diese Frauen in ungesundem Elend in einer Umgebung leben, die durch Giftmüll schwer belastet ist. Die wirtschaftlich Gutgestellten können sich wiederum dafür entscheiden, mitten im Grünen zu leben, während arme Menschen in der Nähe von Fabriken, Raffinerien oder Müllverarbeitungsanlagen untergebracht werden, die die Umwelt stark verschmutzen. Die Bitternis dieser Situation wird durch Rassenvorurteile weiter verschärft, da der Umwelt-Rassismus farbige Menschen zwingt, in diesen Quartieren zu wohnen.

Die feministische Analyse verdeutlicht weiter, wie sich die Not der Armen gerade bei armen Frauen zeigt, deren eigene biologische Gebärfähigkeit durch das ausgelauftige Umfeld Schaden nimmt und deren Pflege der Kinder auf Schritt und Tritt aus Mangel an sauberem Wasser, Nahrung und Brennmaterial erschwert wird. Von Frauen initiierte Projekte wie die Chipko-Bewegung in Indien, bei der Dorffrauen Waldbäume buchstäblich umarmen, um Interessenverbände der Holz-

industrie daran zu hindern, sie zu fällen, und die von der Nobelpreisträgerin Wangari Maathai etablierte Green-Belt-Bewegung in Kenia, bei der Frauen Millionen von Bäumen pflanzen und ein kleines Einkommen für deren Pflege erhalten, zeigen, wie sich die Erneuerung der Erde mit dem Gedeihen von armen Frauen und ihren Gemeinschaften wesenhaft verwebt. Es ist völlig unsinnig, soziale Gerechtigkeit von ökologischem Wohlergehen abzukoppeln und die beiden gegeneinander auszuspielen. Die Armut und ihr Heilmittel haben ein ökologisches Gesicht.⁷

Heutzutage wird es deutlich, dass ein nur auf Menschen begrenztes moralisches Universum nicht mehr angemessen ist. Die ethische Reflexion muss die Aufmerksamkeit über die Menschheit hinaus ausweiten und die moralische Betrachtung entschieden auf die gesamte Gemeinschaft des Lebens neu zentrieren. Eine ökologische Theologie des Schöpfergeistes ruft die Kirche dazu auf, Liebe und Gerechtigkeit inklusiv auszuüben und mit verantwortlicher, durchsetzungsfähiger Sorge für die Erde zu handeln. In seinem Brief zum Weltfriedenstag im Jahre 1990, der das erste päpstliche Dokument ist, das sich ganz der Ökologie widmet, hat Papst Johannes Paul II. ein erstaunliches Prinzip artikuliert, das eine solche Praxis unterstützt. Er schrieb: „Die Achtung vor dem Leben und vor der Würde der menschlichen Person beinhaltet auch die Achtung vor der und die Sorge für die Schöpfung.“⁸ Wir müssen das Leben respektieren und uns gegen die Todeskultur nicht nur unter Menschen, sondern auch „unter anderen Spezies“ wehren. Bei der Entfaltung dieser Idee malt sich Brian Patrick aus, wie Jesus die Frage: „Und wer ist mein Nächster?“ heute beantworten würde. Es sei daran erinnert, dass Jesus mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter antwortete. Jetzt aber überschreitet das Liebesgebot die Gattungsgrenze und erstreckt sich auf alle Mitglieder der Gemeinschaft des Lebens. „Wer ist mein Nächster?“ fragt Patrick. „Der Samariter? Der Ausgestoßene? Der Feind? Ja, ja, selbstverständlich. Aber der Nächste ist auch der Wal, der Delfin und der Regenwald. Unser Nächster ist die ganze Gemeinschaft des Lebens, das ganze Universum. Wir müssen alles als unser wirkliches Selbst lieben.“⁹

Die fortdauernde Zerstörung der Erde durch von Menschen begangenen Ökozid, Biozid und Geozid ist eine zutiefst sündige Entweihung. In der Tradition geistinspirierter biblischer Prophetie und im Geiste Jesu muss die Kirche dieser Zerstörung entgegentreten, indem sie prophetisch für die Pflege, Wahrung, Wiederherstellung und Heilung der Natur handelt, auch wenn dies mächtigen wirtschaftlichen und politischen Interessen zuwiderläuft ... und das tut es. Wenn die Natur die neue Arme ist, wie Sallie McFague behauptet, dann muss sich die Leidenschaft für die Schaffung von Gerechtigkeit für die Armen und Unterdrückten ausweiten, um leidende Menschen UND Lebenssysteme und andere bedrohte Spezies zu umfassen.¹⁰ „Rettet den Regenwald“ wird zur konkreten moralischen Umsetzung des Gebotes „Du sollst nicht töten“. Das moralische Ziel ist die Sicherstellung von pulsierendem Leben in einer Gemeinschaft für alle.

Schluss

Eine gedeihende Menschheit auf einer gedeihenden Erde in einem sich entwickelnden Universum, alle gemeinsam erfüllt von der Herrlichkeit Gottes: das ist die globale Vision, zu der die Theologie in dieser Krisenzeit der Not der Erde aufgerufen ist. Jeder Kontinent muss seinen Beitrag leisten, wobei er aus seiner eigenen Kultur schöpft. Die Nichtbeachtung der Vision wird die Kirche weiterhin an Bedeutungslosigkeit ketten, während sich das entsetzlich echte Drama von Leben und Tod in der natürlichen Welt abspielt. Die Wiederentdeckung des einwohnenden Schöpfergeistes bringt die Kirche jedoch auf den Weg zu einem großen spirituellen Abenteuer. Statt als rücksichtslose oder gierige Ausbeuter zu leben, werden wir durch Gottes eigenen Geist dazu ermächtigt, als Schwestern und Brüder, Befreundete und Liebende, Priester und Prophezeiende, Mit-Schöpfer und Mit-Schöpferinnen wie auch Kinder der natürlichen Welt zu leben, die Gott so sehr liebt.

¹ Vgl. Elizabeth Johnson, *Losing and Finding Creation in Christian Tradition*, in: Dieter Hessel/Rosemary Radford Ruether (Hg.), *Christianity and Ecology*, Cambridge/MA 2000, 3-21. Diese Reihe enthält zehn Bände über Weltreligionen und Ökologie: Hinduism and Ecology, Islam and Ecology usw. und bietet eine Fülle von Erkenntnissen.

² Stephen Hawking, *Eine kurze Geschichte der Zeit*, Reinbek bei Hamburg 1988, 217.

³ Martin Luther, WA 23:136,8-136,36 bzw. 137,8-137,36, zitiert nach Heinrich Bornkamm, *Luthers geistige Welt*, Gütersloh 1953, ⁴1960, 193f.

⁴ Vgl. Mark Wallace, *The Wounded Spirit*, in: Hessel/Ruether, *Christianity and Ecology*, aaO., 51-72, und Denis Edwards, *Ecology at the Heart of Faith*, Maryknoll/NY 2006, Kapitel 3.

⁵ Vgl. John Haught, *The Cosmic Adventure*, New York 1984 und *God After Darwin: A Theology of Evolution*, Boulder/CO 2000.

⁶ Walter Müller-Römhild (Hg.), *Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991*, Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 7. bis 20. Februar 1991 in Canberra/Australien, Frankfurt am Main 1991, 59.

⁷ Beispiele in: Rosemary Radford Ruether (Hg.), *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*, Maryknoll/NY 1996; David Hallman (Hg.), *Ecotheology: Voices from South and North*, Genf 1994; Leonardo Boff/Virgil Elizondo (Hg.), *Ecology and Poverty*, Maryknoll/NY 1995.

⁸ Johannes Paul II., *Friede mit Gott, dem Schöpfer, Friede mit der ganzen Schöpfung. Botschaft von Papst Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar*, in: L'Osservatore Romano 50 (15. 12. 1989), Wochenausgabe in deutscher Sprache, 8.

⁹ Brian Patrick, zitiert in: Michael Dowd, *Earthspirit*, Mystic/CT 1991, 40.

¹⁰ Vgl. Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, Minneapolis 1993, 200-202.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Geist Gottes im öffentlichen Raum der christlichen Gemeinden – Inspirationen aus der hebräischen Bibel¹

Marie-Theres Wacker

Buchstäblich von der ersten bis zur letzten Seite durchzieht das Motiv des Geistes Gottes die Bibel. Das gilt für den christlichen wie auch für die jüdischen Kanon. Die jüdische Bibel spannt den Bogen von der Schöpfungsgeschichte mit ihrem Bild des Geistes Gottes über den Urwassern (Gen 1,2) bis zum Edikt des Perserkönigs Kyros, der, von Gottesgeist erweckt, dem jüdischen Volk die Rückkehr aus Babylonien nach Jerusalem erlaubt (2 Chr 36,22f). Die christliche Bibel beginnt ihrerseits mit der Schöpfungsgeschichte und endet mit der Vision der Apokalypse des Johannes vom Neuen Jerusalem und dem einladenden Ruf eines eigenartigen himmlischen Paars, des Geistes (Gottes) und der Braut (Jerusalem): „Komm!“ (Apk 22,17). Bereits über diese erste Wahrnehmung zur biblischen Präsenz des Geistes kommt in den Blick, dass „große“ Themen des Glaubens mit „großen“ Themen aktueller öffentlicher Debatten untrennbar verbunden sind. Einigen dieser Verknüpfungen mit ihren Implikationen für gegenwärtige Fragekonstellationen soll im Folgenden an den Schriften der hebräischen Bibel nachgegangen werden.²

Schöpferischer Hauch

Bevor die Bibel von Gottes schöpferischem Wort spricht, das Urlicht in die Dunkelheit bringt und in weiteren Schöpfungs-Worten das Feste vom Flüssigen scheidet, sodass die Grundordnungen des Kosmos entstehen (Gen 1,3-10), zeichnet sie das Bild eines Zustandes des Noch-Nicht, einer Vor-Welt: „Die Erde war *tohu-wa-bohu*, Finsternis lag über der Urflut, und *ruach elohim* schwebte über den Wassern.“ (Gen 1,2) Die traditionelle christliche Deutung erkannte in *ruach elohim* einen Hinweis auf den „Geist Gottes“, den Heiligen Geist, sodass bereits die Schöpfung der Welt als Werk des trinitarischen Gottes, der im Geist und durch das Wort (= Christus) schafft, aufgefasst werden konnte. Die historisch-kritische Exegese hat dem entgegen gehalten, dass es sich in Gen 1,2 um eine typisch altorientalische Chaosschilderung handele, in der Gottes Geist motivisch fehl am Platze sei, und hat für die Übersetzung mit „Gottessturm“ im Sinne eines

starken Windes optiert.³ Neuere Kommentare suchen zwischen dogmatisch-theologischer und historisch-kritischer Perspektive zu vermitteln, indem sie genauer auf das Textgewebe achten, und sehen in Gen 1,2 den „Hauch Gottes“ angesprochen⁴: Gottes Wort, das sich schöpferisch äußern wird, ist von Anfang an gegenwärtig in Gottes Atem. Diese Auslegung hat für sich, dass sie für die spätere christliche wie jüdische Rezeption offen ist und gleichzeitig den priesterschriftlichen Autoren von Gen 1 bereits eine tiefgründige Theologie der Schöpfung zutraut.

Alle drei Übersetzungen aber nehmen Bedeutungen des hebräischen Wortes *ruach* auf, das den „Wind“ (z.B. Gen 2,8 oder Koh 1,14.17 u.ö.), den „Atem“ (z.B. 1 Kön 10,5), aber auch „Geister“ unterschiedlicher Art bezeichnen kann.⁵ Gemeinsam ist diesen Bedeutungen das Moment des Bewegten und Bewegenden. Auch das Bild des „Gotteshauchs“ über den Wassern der Urflut ist mit einer Bewegung verbunden, am ehesten mit dem vibrierenden Flügelschlag eines Vogels (vgl. in Dtn 32,11 das Bild des Adlers oder Geiers mit dem gleichen Verb *rhp/* „flattern“ wie Gen 1,2). Wenn in anderen Zusammenhängen von den „Flügeln des Windes“ (*knpy ruach*) die Rede ist, auf denen der Gott Israels wie ein altorientalischer Wettergott dahinfliegt (Ps 18,11; 104,3), so deutet sich hier möglicherweise eine Traditionsspur an, in der sich das Bild des Heiligen Geistes als Taube (so schon Mk 1,10/Mt 3,16/Lk 3,22) entwickeln konnte. Solche Anleihen der theologischen Metaphorik bei der Welt der Tiere und den Kräften der Natur entsprechen den kosmischen Dimensionen, die Gen 1, aber auch die genannten Psalmen aufspannen, und geben einer Theologie zu denken, der, zumal im Gespräch mit nicht-monotheistischen Religionen, die Fokussierung auf die anthropomorph-personalen Gottesmetaphern des Christentums als unnötige Beschränkung der offeneren eigenen, bereits biblischen Tradition erscheinen.

Geist der Weisheit beim Bau des Heiligtums

Den Abschluss der ausführlichen Mitteilungen JHWHS an Mose auf dem Berg Sinai, wie sie das Buch Exodus ab Kapitel 20 überliefert, bildet in Kapitel 31 ein Ausblick auf den Bau eines Zeltheiligtums. Es soll bis in alle Details nach dem Willen Gottes errichtet werden, und eigens dafür, so heißt es in Ex 31,1ff⁶, hat JHWH einen Mann, Bezalel, ausgewählt und ihn mit *ruach elohim*, mit „Gottesgeist“ ausgestattet. Das Bild, das der hebräische Text hier verwendet, ist im Übrigen das des „Einfüllens“, sodass man sich *ruach* wiederum als luftförmig oder auch als Flüssigkeit vorstellen kann (vgl. die Redewendung von der „Ausziehung“ der *ruach* z.B. in Joel 3,1f und Jes 44,3). Bezalel besitzt durch diese Geisteskraft nun alle imaginativen, kognitiven und manuellen Fähigkeiten, die ein Großprojekt wie das Wüstenheiligtum (eine visionäre Projektion des Jerusalemer Tempels) verlangt. Er ist Architekt, Handwerker und Künstler in der Kraft des Gottesgeistes.

Darin klingt für den biblischen Kontext mehr und anderes mit als nur die Ahnung,

dass der Bau eines Gotteshauses nicht von Menschenhand allein zu meistern ist. Ein Tempel als Stätte der Gegenwart einer Gottheit bindet diese Gottheit in gewisser Weise ja an diesen Ort, eine Vorstellung, die umso problematischer wird, je mehr man Gottes Transzendenz und Unfassbarkeit betont (vgl. etwa Jes 66,1 oder 1 Kön 8,27). Die priesterlichen Autoren von Ex 31,1ff sehen Planung und Ausführung des Heiligtums als von „Gottesgeist“ bestimmt und geben ihm auf diese Weise höchste, nämlich göttliche Legitimation.⁷ Gleichzeitig ist damit natürlich auch dem Architekten Bezalel als *spiritus rector* des Gotteshauses ein Denkmal gesetzt.

Die christliche Kunst des Mittelalters hat um die Notwendigkeit von In-Spiration gewusst. Spätestens seit der frühen Neuzeit aber haben Künstler, auch im kirchlichen Kontext, sich selbst oft als Schöpfer-Geister präsentiert. In der Gegenwart des 21. Jahrhunderts sind neue Formen der Begegnung von Kunst und Kirche zu entwickeln. Ein Beispiel ist die „Kunststation St. Peter“ in Köln: Objekte zeitgenössischer Künstler und Künstlerinnen werden in immer wieder wechselnden Konstellationen im Raum der romanischen Peterskirche sorgfältig positioniert und führen gleichsam ein Gespräch mit den mittelalterlichen Fenstern der Kirche oder der zu ihrer Ausstattung gehörenden Darstellung der Kreuzigung Petri von Rubens, aber auch mit den Riten und Gesten der regelmäßig stattfindenden Gottesdienste, mit der in die Liturgie eingebundenen Musik und mit den Blicken, Erfahrungen und Eindrücken derer, die an den Gottesdiensten teilnehmen. Hier wird dem Fließen des Gottesgeistes Raum gegeben.

Gotteskraft in Leitungsfiguren und Propheten

In zahlreichen Passagen der hebräischen Bibel kommt die Vorstellung zum Ausdruck, dass die *ruach* als bewegende Kraft, die von Gott kommt, in Menschen eindringen, ihnen besondere Fähigkeiten vermitteln oder sie zu außergewöhnlichen Leistungen führen kann.

Als ein Mann der *ruach* wird zum Beispiel Simson mit seiner erstaunlichen Körperkraft dargestellt, die er im Kampf Israels gegen die Philister einsetzt (Ri 14-16), aber auch andere der sogenannten Richter gelten als vom Geist JHWHS ergriffen und führen Befreiungskriege. Auch Saul, der erste König Israels, gehört in diese Reihe: Er ist großgewachsen und erfolgreich gegen die Feinde, und selbst von David heißt es noch, nach seiner Salbung durch Samuel sei die *ruach* JHWHS in ihn eingedrungen (1 Sam 16,13), woraufhin er als erste seiner Taten den Riesen Goliath besiegt. Aus der Binnenperspektive Israels ist Gottes Geist parteiisch und auch in kriegerische Gewalt zugunsten seines Volkes verwickelt. Dieser Aspekt des Wirkens der *ruach* in charismatischen Leitungsfiguren bleibt in der hebräischen Bibel allerdings auf die Frühzeit Israels beschränkt. Das schöne Prophetenwort in Jes 11, das sich auf einen König der Zukunft richtet (und wahrscheinlich erst aus nachexilischer Zeit stammt), setzt andere Akzente: Es ruft sechs Gaben des Gottesgeistes – „Weisheit und Verstand, Rat und Stärke,

Erkenntnis und Gottesfurcht“ (Jes 11,2) - auf diesen messianischen König herab und stattet ihn umfassend für sein Amt aus, spricht aber dann nur noch von seinem Einsatz zum Schutz der Armen und Schwachen und sein Eintreten für Recht und Gerechtigkeit (11,3-5).

Eine weitere von der Kraft des Gottesgeistes vermittelte außergewöhnliche Fähigkeit - vielleicht muss man auch von einem Zustand sprechen - ist eine Art Trance, die insbesondere von Propheten berichtet wird. Es fällt jedoch auf, dass nicht alle biblischen Propheten als Geist-Ergriffene gezeichnet werden: Das Wort Gottes, das an einen Amos, Jesaja oder Jeremia ergeht, hat offenbar seine eigene Evidenz und braucht die genannten außergewöhnlichen Phänomene nicht.⁸ Das Motiv der „*ruach* Gottes“ scheint im prophetischen Kontext allerdings unter anderem dort wichtig zu werden, wo es um „Unterscheidung der Geister“ geht. Der Prophet Ezechiel etwa wirft im Namen JHWs anderen Propheten und Prophetinnen vor, sie seien ihrer eigenen *ruach* und ihrem eigenen Herzen gefolgt (Ez 13,3.17). 1 Kön 22 berichtet von einer großen Prophetenschar, die den Königen Israels und Judas übereinstimmend zu einem gemeinsamen Kriegszug raten. Micha ben Jimla, der einzige prophetische Opponent, begründet seine Ablehnung mit einer Vision, in der ihm gezeigt wurde, wie die *ruach* JHWs sich in Lügengeist verwandelt und von den anderen Propheten Besitz ergreift. Hier wird in mythologisierender Form ein Grundproblem prophetischen Redens diskutiert: Wie kann es sein, dass unter Berufung auf den gleichen Gott Widersprechendes geäußert wird? Michas Vision eröffnet die Möglichkeit eines Irrtums „im Geist“ und bietet als einziges Verifikationskriterium an, abzuwarten, was die Zukunft bringt. Dieses biblische Modell eines Umgangs mit Sprechen im Namen Gottes - verbindlichem Sprechen in der Gemeinde - bietet Potential, die offensichtlichen Irrtümer kirchlicher Entscheidungen im Verlauf der Geschichte nüchtern zu benennen und den prekären Status als verbindlich erklärter Rede auch in der Gegenwart nicht zu vergessen.

Wind, Atem, Geist, der neues Leben schafft

Der biblische Text, der wohl am dichtesten und zugleich vielschichtigsten von *ruach* spricht, ist die Vision des Propheten Ezechiel von der Belebung der Toten (Ez 37,1-15)⁹. Ezechiel wird, wie so oft in seinem Buch, an einen neuen Ort des Geschehens versetzt. Die „Hand“ Gottes bzw. der „Geist/Wind“ (*ruach*) sind dabei die bewegenden Kräfte und erscheinen als eine Art Mittlerfiguren für JHWs Handeln (37,1).

Vor den (inneren) Augen des Propheten breitet sich ein riesiges Feld mit Totengebeinen aus. Ihnen fehlen nicht nur Fleisch und Sehnen, sondern ihnen fehlt vor allem auch der Lebensatem. Ezechiel wird nun von JHWH aufgefordert, die Gebeine anzusprechen und ihnen in einem prophetischen Wort *ruach*/„Atem“ zuzusagen. Die Stimme, der Atem des Propheten soll dazu beitragen, den schöpferischen Hauch, das Wort Gottes, Realität werden zu lassen und die Toten

mit Lebensatem zu erfüllen. Ezechiel folgt der Anweisung Gottes und sieht, wie aus den Skeletten menschliche Körper werden, denen allerdings vorerst die *ruach* noch fehlt. Es braucht den erneuten Einsatz des prophetischen Wortes, das nun die *ruach* direkt und geradezu beschwörend anspricht. Dadurch wird sie personifizierend verselbständigt. Gleichzeitig jedoch bleibt die Vorstellung des „Windes“ im Vordergrund und wird sogar verstärkt, insofern *ruach* aus den „vier Winden“/ *arba ruchot*, aus allen Weltgegenden, herbeiwehen soll (37,9). Die belebende Kraft der bewegten Luft ist Ausdruck der Lebendigkeit Gottes, die im menschlichen Atem wiederzuerkennen ist. Der menschliche Atem gilt der hebräischen Bibel also als Lebensprinzip göttlichen Ursprungs. Gerade deshalb war es wohl auch möglich, die Vorstellung einer Neu-Schöpfung von Menschen in Analogie zur Erschaffung des ersten Menschen zu entwickeln.¹⁰ Bei Ezechiel ist diese Menschenschöpfung ein Bild für die „Wiederbelebung“ des Volkes Israel nach dem Exil. In der weiteren jüdischen und christlichen Auseinandersetzung mit der Frage der Macht Gottes über den Tod hinaus wird Ez 37,1-15 aber auch zu einem wichtigen Text, auf den man die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten gründen konnte. Gott hat einen „längeren Atem“ als der Tod.

Zur Weiblichkeit des Heiligen Geistes

Von der hebräischen über die griechische zur lateinischen Bibel ist eine linguistische Verschiebung in der Rede vom „Geist“ zu beobachten: dem im Lateinischen grammatisch maskulinen *spiritus* entspricht im Griechischen das Neutrum *pneuma* und im Hebräischen das Nomen *ruach*, das in der Mehrzahl seiner Belege grammatisch weiblichen Geschlechtes ist. Der christlichen feministischen Theologie, die die einseitig männlich konnotierte Rede von Gott als Ausdruck einer Legitimierung der Macht weltlicher und geistlicher Väter kritisiert, ist dieser Weg der Grammatik symbolisch geworden für die Verdrängung des Weiblichen aus der Metaphorik des Göttlichen, d.h. insbesondere für die Ausbildung jener anthropologischen Dichotomien, die den Geist ausschließlich oder primär dem Männlichen zuordnen und das Weibliche mit Materie, Sinnlichkeit und Irrationalität verbinden. Feministische Theologinnen konnten aber auch ihrerseits auf ein biblisches Erbe verweisen, das andere Perspektiven eröffnet. Die Taubengestalt, in der der „Geist Gottes“ (Mt) bzw. „der heilige Geist“ (Lk) bei seiner Taufe auf Jesus herabkam, ließ sich

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. Im Frühjahr 2012 wird das von ihr und Luise Schottroff herausgegebene „Kompendium feministische Bibelauslegung“ (feministische Kurzkommentare zu allen Schriften der Bibel und ausgewählten nichtkanonischen Schriften; Gütersloh 3/2007) in amerikanischer Übersetzung erscheinen (Eerdmans). Anschrift: Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Exegese des Alten Testaments, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster.
E-Mail: wacker.mth@uni-muenster.de.

religionsgeschichtlich mit der Taube als Botenvogel der altorientalischen großen Göttin verbinden¹¹, und das *genus femininum* des hebräischen Nomens *ruach* führte zu erhöhter Aufmerksamkeit für die Dimension des Lebensschaffenden, die mit *ruach* als von Gott stammender Lebensluft des Menschen, aber auch als von Gott kommender Geisteskraft verbunden ist¹². Der etymologisch mögliche Bezug zum Nomen *rewach/* „Weite“ führte auf die Frauen-Erfahrung des „Weitwerdens“ nach einer überstandenen Geburt, da auch der „Atem“, der in der Geburt hechelnd oder keuchend ist, wieder als befreit empfunden werden kann.¹³ Dass dem grammatisch weiblichen Geschlecht des Wortes *ruach* auch weibliche Gottes-Bilder entsprechen, wird besonders deutlich in der syrisch-christlichen Theologie. Auch im Syrischen ist „der“ Geist grammatisch weiblich, und hier findet sich, wie übrigens schon im apokryphen Hebräer-Evangelium, die Vorstellung von der „Mutter Geist“¹⁴. Die Vorstellung von der Begleitung des Volkes Israels durch die *ruach* des heiligen Gottes (vgl. Jes 63,10f und Ps 51,13)¹⁵ ist in der griechisch-jüdischen Bibel, der Septuaginta, transformiert worden in die Begleitung durch die personifizierte Weisheit (*sophia*) Gottes (vgl. Weish 9,19–11,1), und die spätere jüdische Theologie bringt die in der Bibel noch nicht erwähnte Figur der *Schechina* als die immanente Seite Gottes ins Spiel.¹⁶

Der Appell der feministischen Theologie, die Analogiefähigkeit des Weiblichen für die Rede von Gott zu rehabilitieren, ist nach wie vor aktuell, und aktuell bleiben deshalb die weiblich konnotierten Vorstellungen der göttlichen *ruach*. Daneben ist in den letzten beiden Jahrzehnten jedoch das Interesse einer geschlechterbewussten Theologie getreten, die Frage des „Geschlechts“ in all ihren Dimensionen zu analysieren, d.h. einerseits die Relationen von Geschlecht und anderen die menschliche Existenz prägenden Modi wie z.B. Alter, Hautfarbe, ökonomischen Status, Gesundheit nicht aus dem Blick zu verlieren, andererseits aber auch über den als zu eng empfundenen Rahmen des Systems der zwei Geschlechter hinauszukommen. Unter dieser Perspektive wird ein Aspekt der Grammatik relevant, der im feministischen Interesse eher heruntergespielt wurde: Das hebräische Nomen *ruach* erscheint syntaktisch zwar überwiegend zusammen mit femininen Attributen oder Verbformen, wird aber zuweilen auch als Masculinum aufgefasst¹⁷; es ist *communis generis*. Genauerhin ergibt sich in den biblischen Texten zwar die Tendenz, dass *ruach* im meteorologischen Gebrauch („Wind“) als Masculinum erscheint, *ruach* im Sinn von „Lebensatem“ oder „Geist (Gottes)“ als Femininum¹⁸, doch beides gilt nicht ausnahmslos. Auch lässt sich keine eindeutige Beziehung zwischen lebenszerstörenden *ruach*-Kräften und Männlichkeit bzw. lebensförderlicher *ruach*-Dynamik und Weiblichkeit erkennen. *Ruach*, auch *ruach elohim*, ist ein „Hermaphrodit“ und eröffnet damit in der Symbolik des Göttlichen selbst Raum für mehr als zwei Geschlechter.

Gottesgeist an Pfingsten

Das zweite Kapitel der neutestamentlichen Apostelgeschichte erzählt davon, wie sich am jüdischen Wochenfest, fünfzig Tage nach Pesach, in Jerusalem große Zeichen und Wunder ereignen und wie Petrus eine lange und begeisternde Predigt an die Versammelten hält. Er beginnt diese Ansprache mit einem ausführlichen Zitat aus dem Propheten Joel, das die Ausgießung des Geistes Gottes für eine heilvolle Zukunft ansagt (Joel 3,1-5 = Apg 2,17-21). Dieses Zitat hat nur vordergründig den Zweck, von sich und den anderen Aposteln den Verdacht abzuwenden, sie hätten bereits am Morgen übermäßig Alkohol genossen. Für Petrus, so wie ihn die Apostelgeschichte zeichnet, erschließt sich vielmehr auf umfassende Weise das, was geschehen ist, im Licht seiner, der jüdischen Heiligen Schriften.

Die Zeichen von Feuer und Rauch am Himmel und auf der Erde, die Joel ankündigt (3,3), konnte Petrus auf die Feuerzungen beziehen, die vom Himmel herabkamen (Apg 2,3). Bereits im Brausen wie von einem gewaltigen Sturm (Apg 2,2) war für ihn ein Zeichen des Geistes Gottes zu erkennen. Erst recht musste ihm die Wirkung der Feuerzungen, durch die die mit ihm Versammelten begannen, „mit anderen Zungen zu reden“, als ein Hinweis auf Gottes Geist erscheinen. Das „Reden mit anderen Zungen“ hat in der Pfingstgeschichte ja eine doppelte Bedeutung, mit der die Erzählung spielt. Es meint das Reden in Fremdsprachen (Apg 2,6-11); es meint aber offensichtlich auch eine Art Glossolalie, die wie das Stammeln von Betrunkenen wirken kann (2,13.15), jedoch eine Form prophetischer Rede ist. Und hatte nicht Joel davon gesprochen, dass die Ausgießung des Geistes alle zum prophetischen Reden bringen würde (Joel 3,1)? Hatte nicht Joel seinerseits mit dieser Vision ein Wort des Mose aufgegriffen¹⁹ und damit „Gesetz und Propheten“ zusammengebunden? So konnte dem Petrus, selbst von der Kraft des Geistes inspiriert, klar werden, dass der große Tag, den Joel (3,4) noch in der Zukunft sah, auf das, was eben geschehen war, zu beziehen sei. Am Schluss seiner Predigt hat er folgerichtig die rettende Anrufung des Namens Gottes (Joel 3,5) auf die rettende Taufe im Namen Jesu hin gedeutet (Apg 2,38). Die inklusive Formulierung „Ich will meine *ruach* ausgießen über alles Fleisch“ (Joel 3,1) wird in der Predigt des Petrus konkret gefüllt mit Blick auf die jüdischen Pilgerscharen, die aus aller Welt nach Jerusalem gekommen waren: Alle können die Sprache der Begeisterten – derer, auf die Gottes Geist herabgekommen war – verstehen, und dies ist seinerseits ein Wunder in der Kraft des Geistes. Über die jüdischen Gemeinden verbreitete sich die Botschaft vom Messias Christus in der Welt. Dafür, dass diese Botschaft im Judentum wurzelt und nicht vom Judentum abgelöst werden kann, steht der Petrus der Apostelgeschichte. Vielleicht ist erst seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert (wieder) deutlich geworden, wie wichtig diese Stimme war und ist.

Was die Predigt des Petrus jedoch gänzlich übergeht, ist die konkrete Füllung, die der Joeltext selbst der Formulierung „alles Fleisch“ gibt: „eure Söhne und Töchter, eure Alten und Jungen, eure Knechte und Mägde“ (Joel 3,1-2). Die

Geistkraft Gottes, die wie Regen herabfließt, trifft auf Vielfalt (*diversity*) in der Gemeinde und macht sie sichtbar. Petrus hat die ethnische bzw. linguistische *diversity* im Blick. Andere Aspekte der Vielfalt aber, wie Joel sie festhält, müssen dazutreten: *diversity* etwa von Gender, Alter, sozialem Status. Die Geistkraft Gottes macht vielfältige Vielfalt sichtbar, und wer denken sollte, dass Vielfalt nur als ordentlich gegliederte und hierarchisch kontrollierte bestehen darf, hört bei Joel: Alle sind vom Geist erfüllt und in der Lage, prophetisch zu reden und zu agieren, alle sind gleichgestellt unter Gottes *ruach*.

Die Apostelgeschichte lässt erkennen, dass geisterfüllte Frauen in der Nähe waren, als Petrus seine feurigen Worte an die Öffentlichkeit gerichtet hat (vgl. Apg 1,14 mit 2,1ff), und sie weiß von prophetisch begabten jungen Frauen auf dem Weg der Apostel (Apg 21,9). Der Prediger Paulus sieht sich damit konfrontiert, dass ältere neben jungen Frauen und sogar Sklavinnen in den Gemeinden verantwortlich mitreden möchten.²⁰ Solche biblischen Hinweise nehmen den Verheißungüberschuss der Joelworte auf, den die Predigt des Petrus nicht ausschöpft. Zu wünschen bleibt Petrus, dem Alten, eine neue geistgewirkte Vision von einer wirklich vielfältigen Gemeinde von Gleichgestellten unter dem Wirken der *ruach*.

¹ Dank an Daniela Abels, die umfangreiche Wortkonkordanzen zu *ruach* und *pneuma* erstellte und damit diesen Beitrag erst ermöglicht hat!

² Anregend für solche Perspektiven sind die neueren systematisch-theologischen Zugänge zur Pneumatologie von Michael Welker, *Gottes Geist*, Neukirchen-Vluyn 1992 und Bernd Jochen Hilberath, *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994 und vom lateinamerikanisch-befreiungstheologischen Kontext aus die Monographie von José Comblin (*Der Heilige Geist*, Düsseldorf 1988; *O Espírito Santo e a libertação*, Petrópolis 1987). Allerdings hat Comblin den ersten Teil der christlichen Bibel, das Alte Testament, nicht berücksichtigt und sich damit wichtiger Impulse beraubt. – Nach Abschluss meines Manuskripts erschien das *Jahrbuch Biblische Theologie*, Bd. 24, zum Thema „Heiliger Geist“ mit vielen einschlägigen Beiträgen, auf die hier nur hingewiesen werden kann.

³ So etwa Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose - Genesis*, Göttingen 1972, 30; Claus Westermann, *Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1974, 147-150.

⁴ Zum Beispiel Horst Seebass, *Genesis I - Urgeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1996, 58-61.67.

⁵ Grundlegend: Sven Tengström/Heinz-Josef Fabry, Art. *ruah*, in: ThWAT VII, Stuttgart u.a. 1993, 385-425. Vgl. auch Manfred Dreytza, *Der theologische Gebrauch von RUAH im Alten Testament*, Gießen/Basel 1990.

⁶ Vgl. fast gleichlautend auch Ex 35,30-36,1.

⁷ Umso mehr fällt auf, dass das Priestertum selbst nirgendwo in der hebräischen Bibel mit dem Geist Gottes verbunden wird und das einzige Buch, das nicht von *ruach* spricht, das Buch Leviticus ist.

⁸ Ob man, wie die klassische Forschungsliteratur zur Prophetie vermutet hat, auf der Basis solcher Beobachtungen historisch zwischen verschiedenen Typen der Prophetie (Ekstatikern/Visionären und „Wortpropheten“) unterscheiden kann, kann hier offen bleiben, erscheint mir aber zu wenig gesichert.

⁹ Vgl. Helen Schüngel Straumann, *Ruah bewegt die Welt*, Stuttgart 1992, 51-66; dies. Art. *Heiliger Geist* (2009), in: www.wibilex.de.

¹⁰ Dabei scheint Ezechiel die Vorstellung wie in Gen 2,7 von der „zweistufigen“ Erschaffung zunächst des Körpers, dann des belebenden Atems mit der Vorstellung wie in Gen 1 von der Erschaffung durch das Wort kombiniert zu haben.

¹¹ Vgl. Silvia Schroer, *Der Geist, die Weisheit und die Taube*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 33 (1986), 197–225.

¹² Vgl. Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), *Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes*, Gütersloh 1995.

¹³ Vgl. Schüngel Straumann, *Ruah bewegt die Welt*, aaO., 9–12.

¹⁴ Vgl. dazu bes. Verena Wodtke-Werner, *Der heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter*, Pfaffenweiler 1994, 369ff.

¹⁵ Die gängige Übersetzung mit „Heiliger Geist“ an diesen Stellen ist ungenau; die Rede ist vom „Geist seiner/deiner (JHWs) Heiligkeit“.

¹⁶ Vgl. Peter Schäfer, *Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum*, Frankfurt 2008.

¹⁷ Nach Dreytza, *Der theologische Gebrauch von RUAH*, aaO., 183, sind 197 der insgesamt 376 hebräischen Belege für *ruach* feminin, ca. 63 maskulin; der Rest bleibt im syntaktischen Kontext unbestimmt.

¹⁸ Dreytza, *Der theologische Gebrauch von RUAH*, aaO., 188.

¹⁹ Vgl. Num 11,29!

²⁰ Vgl. nur etwa die Diskussionen im 1. Brief an die Gemeinde in Korinth und die sogenannte Grußliste Röm 16. – Vgl. die feministischen Kurzkommentare zu den entsprechenden Schriften in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998;³ 2007, und in Elisabeth Schüssler-Fiorenza (Hg.), *Searching the Scriptures*, Bd. 2, New York 1994.

Die Jesusbewegung und die Charismen der Frauen

Cettina Militello

In der Annäherung an die Jesusbewegung, vor allem im Umkreis der sogenannten *Third Quest* (der „Dritten Rückfrage“) nach dem historischen Jesus¹, werden vor allem die charismatischen Züge dieser Bewegung betont. Diese werden übrigens in soziologischem Sinn, wenn auch – genauer gesagt – in *religionssozialistischem* Sinn², verstanden. In diesem Kontext fügt sich die charismatische Prägung in die von einer Führerpersönlichkeit bestimmte Dynamik ein und bietet das Bild einer sozusagen in konzentrischen Kreisen angelegten Teilhabe am Charisma der Führerpersönlichkeit.³

Wenn wir es als gesichert gelten lassen können, dass zur Gefolgschaft Jesu schon

in der zweiten Ebene sowohl Männer als auch Frauen gehörten, müssen wir diesen Letztgenannten eine Rolle als mit Charismen begabte Subjekte zu erkennen können. Diese Rolle ist weniger eindeutig in der dritten Ebene von Subjekten, die zwar vom Willen zur Nachfolge beseelt waren, die aber nicht teilhatten an der missionarischen Wanderschaft. Obwohl angesehene Interpreten der Jesusbewegung die Anwesenheit von Frauen in diesen beiden Ebenen als gesichert annehmen, empfinde ich persönlich eine gewisse Schwierigkeit, deren Charismen zu erkennen. Außerdem finde ich die einseitig soziologische und psychologische Sicht⁴ ebenso unbefriedigend wie das Konzept der kulturellen Modelle⁵, weil meine Annäherung an Jesus und an die Frauen in seiner Gefolgschaft das Charisma vor allem als Anzeichen für das Geschenk und die Gegenwart des Geistes Gottes versteht, wahrgenommen und verstanden in seiner trinitarischen Form.⁶ Anders gesagt: So offen auch die den Heiligen Geist und Jesus betreffenden Fragen sein mögen⁷ und so offen auch die Fragen bezüglich des Verständnisses des Heiligen Geistes in der im Glaubensbekenntnis zu findenden Formulierung⁸ sein mögen, so bleibe ich bei der Wahl des begrifflichen Feldes dabei, den Heiligen Geist als den Geber und die Gabe⁹ zu bekennen, der als solcher die Quelle der Charismen und der Ämter ist.¹⁰ Und ich setze hier von Anfang an ganz bewusst dieses Wortpaar, weil ich die Verbindung von Charisma und Amt für entscheidend halte, sei es für das Verständnis der christlichen Ursprünge oder sei es für das Verständnis der Kirche in der Zeit und für das Verständnis ihrer Gestaltungen. Ich bin in einem gewissen Sinne überzeugt, dass dieser Wechselbeziehung eine entscheidende Rolle zukommt. Ohne diese verhärtet sich die Gemeinschaft in der einseitigen Behauptung der Institution, indem sie diese dogmatisiert; oder aber sie wählt einen enthusiastischen und illuminatistischen Standort und umgeht damit die umgestaltende Kraft der Geschichte.¹¹ Die Wechselbeziehung der beiden Größen dagegen bringt die charismatischen Ansprüche ins Spiel und macht diese zur *raison d'être* der Institution, damit sie politisch-prophetisch tätig werden kann, um zu verkündigen und Zeugnis zu geben und um tätig für die Werte des Reiches Gottes einzutreten.

Schließlich muss auch ich meine Verlegenheit eingestehen, die ich empfinde, wenn ich von Frauen spreche. Diese treten uns in vielfältig verschiedenen Lebenssituationen gegenüber, die uns keine abstrakten Verallgemeinerungen gestatten. Außerdem muss gleicherweise der Einfluss eingeräumt werden, der von der schreibenden Person, die immer von einem bestimmten Kontext bestimmt ist, auf die Thematik ausgeübt wird.

Ein Ausgangspunkt: Die Charismen

Ohne auf die Themen einzugehen, die mit der Bestimmung dessen verbunden sind, was die Identität des Heiligen Geistes betrifft und was nicht damit gemeint ist, nehme ich als Ausgangspunkt das Phänomen der Charismen, wie es uns in den Quellen bezeugt ist.¹²

Das Geschenk des Geistes bzw. die Gaben des Geistes stellen eine beständige alttestamentliche und neutestamentliche Thematik dar. Überdies sind die Frauen, was die Charismen betrifft, dabei einbezogen, und zwar ungeachtet dessen, dass sie in religiösen Dingen eine Randgruppe darstellen.¹³ Dies gilt insbesondere bezüglich des Charismas der Prophetie.¹⁴ Es fehlt ihnen jedoch auch nicht das Charisma der weisen Unterscheidung der Geister und die Fähigkeit zur Wahrnehmung maßgeblicher Leitungsfunktionen.¹⁵ Gegenüber den auf Männer bezogenen Zeugnissen, die mit einer Rolle als Propheten oder mit der religiösen und/oder politischen Aufgabe der Unterscheidung der Geister und der Wahrnehmung von Leitungsfunktionen betraut sind, sind die Zeugnisse für eine entsprechende Rolle von Frauen äußerst spärlich. Dennoch macht die Tatsache, dass wir zumindest gelegentlich auf solche Zeugnisse stoßen, es uns unmöglich, die Frauen von der Teilhabe an den Gaben des Geistes auszuschließen.

Es bleibt natürlich vor allem anderen die Frage nach dem Geist, und zwar nicht nur bezüglich seiner - kosmischen, anthropologischen oder numinosen - Wirkungsbereiche, von denen in den biblischen und außerbiblischen Überlieferungen die Rede ist, sondern vor allem, wie wir bereits angemerkt haben, bezüglich seiner Identifizierung als Geist Gottes und bezüglich der Rede von Gott selbst als Vater, Sohn und „Heiliger“ Geist.¹⁶ Das Adjektiv „heilig“, das notwendigerweise hinzugefügt werden muss, um doppeldeutige Aspekte der Sphäre des Numinosen aus dem Begriffsfeld zu räumen, bezeichnet die starke Macht Gottes, die unter uns einbricht und menschliche Subjekte in den unterschiedlichsten Bereichen handlungsfähig macht, was z.B. im Alten Testament von der prophetischen Rede gegenüber den Autoritäten bis zur künstlerischen Begabung reicht (vgl. Ex 31,1-6). Im Neuen Testament wirkt der Geist auf Jesus von Nazaret ein. Er ist der Messias, d.h. der Gesalbte, und diese Salbung wird bewirkt vom Geist, der auf ihn herabkommt, der seine Taten und seine Worte leitet und der ihn befähigt, das Gesetz auszulegen, der ihm die Freiheit verleiht, mit der er diesem gegenübertritt. Der Geist kommt auch auf die nachösterliche Gemeinde herab und schenkt ihr ihre neue Identität. Diese machtvoll einbrechende Herabkunft bringt immer eine Kraft (*dynamis*: Lk 24,49), eine Vollmacht (*exousia*: Apg 1,8) mit sich, und es ist gerade das charismatische Wesen dieser Vollmacht, die Unmöglichkeit, diese auf altbewährte Schemata zu reduzieren, was den Empfänger des Charismas charakterisiert. Diese Vollmacht aber ist ein wesentlicher Aspekt der ohne menschliches Verdienst empfangenen Gabe.

Wenn wir nun unsere Aufmerksamkeit den Frauen zuwenden, wollen wir auf die Suche gehen nach charismatischen weiblichen Gestalten im Alten Testament. Zu ihnen gehören gewiss die Matriarchinnen und Heldinnen Israels. Zu ihnen gehört Debora in ihrer doppelten Eigenschaft als Helden und als „Richterin“; zu ihnen gehören die „weisen“ Frauen - wie z.B. Abigail (vgl. 1 Sam 25,2-42), die Frau aus Tekoa (vgl. 2 Sam 14,1-20) oder Rizpa (vgl. 2 Sam 21,10-14); zu ihnen gehören die Prophetinnen im weitesten Sinn dieses Wortes, von der Totenbeschwörerin aus En-Dor (vgl. 1 Sam 28,7-25) bis zur Frau des Jesaja (vgl. Jes 8,3) und der Prophetin Hulda (vgl. 2 Kön 22,14-20), jener Gestalt, die bei der Ausübung einer

einzigartigen Gabe der Unterscheidung zwischen Gut und Böse wohl entschiedener als alle anderen aufgetreten ist.¹⁷

Obwohl das Judentum zur Zeit Jesu die weibliche Prophetie ins Abseits gedrängt hatte, wird in der Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums Anna selbstverständlich Prophetin genannt.¹⁸ Dies ist zumindest ein Zeichen, dass es auch eine gegenteilige Einstellung gab und dass also auch im Leben der christlichen Gemeinde das Charisma der Prophetie auch unter Frauen wirksam war.

Aber wie war das vor dem Entstehen der christlichen Gemeinde? Welchen Typ von Frauen hatte der Jesus der Evangelien, dieser Mann, der die Volksmassen in seinen Bann schlug, unter denen, die ihm nachfolgten? Wir haben da keine großartigen Daten. Wir können eher durch Analogieschlüsse das Bild einer charismatischen Gefolgschaft von Frauen entwerfen.¹⁹ Gewiss folgen dem galiläischen Propheten Männer und Frauen, die ihm in der Erwartung der Gottesherrschaft sehr nahe stehen. Wir können uns auch vorstellen, dass sie „schwärmisch“ waren, wenn wir an jene Phänomene denken, die wir dann in der Geschichte der christlichen Gemeinde von Zeit zu Zeit immer öfter auftauchen sehen.²⁰ Es handelt sich um einen begrenzten Kreis begeisterter Gefolgsleute, die fähig sind, die Werke zu vollbringen, die auch ihr Meister vollbringt (vgl. Mk 6,13ff). Das Zeugnis der Evangelien liefert uns aber Namen nur einiger weniger Frauen, und von deren Aktivitäten erfahren wir nichts. Wir erfahren jedoch, dass sie gefühlsmäßig Anteil nahmen am Wanderleben Jesu, an seinem Wirken als Prediger und Wundertäter. Die Frauen sind aber offenbar eher Nutznießerinnen dieses Wirkens als dabei Mitwirkende. Zweifellos geht der Meister mit seinem Wirken auf bestimmte soziale und religiöse Verletzungen der Frauen ein. Und es ist sein Charisma, dass er sich den Frauen auf andere Weise als üblich zuwenden kann, was so weit geht, dass er freundliche Beziehungen zu ihnen pflegt, dass er sie als Jüngerinnen und „Schwestern“ in der eschatologischen *familia Dei* annimmt. Es ist seine außergewöhnliche Freiheit, sein persönliches Charisma, sie in ihrem ganz gewöhnlichen Leben und Wirken anzunehmen und das damit zu rechtfertigen, dass es zu einem Deutungsschlüssel für die Werte des Gottesreiches wird. Und doch folgt daraus nicht, dass die Frauen in seiner Gefolgschaft außer in ganz wenigen Fällen in erster Person handeln.

Vollzieht zum Beispiel die nicht mit Namen genannte Frau in der Salbungsszene (Mk 14,3-9) ein gestisches Orakel? Ist die Salbung des Hauptes Jesu ein Akt der Prophetie? Können die unterschiedlichen Überlieferungen, die sich auf eine ähnliche oder eine identische Handlung beziehen (vgl. Mt 26,1-16; Lk 22,1-6; Joh 12,1-8) als prophetische Vorwegnahme der Handlung verstanden werden, welche die Frauen nach jüdischer Sitte im Augenblick seiner Grablegung am Leib Jesu vollziehen? Und noch weiter gefragt: Ist dies ein liturgisch-ritueller Akt? Lässt er an einen amtlichen Auftrag denken? Sicherlich ist es die einzige an Jesus praktizierte Salbung²¹, und es ist seine Salbung zum Messias, die nicht eingeordnet ist in die Riten, wie sie bei der Salbung zum König oder zum Hohenpriester üblich sind.

Charismatische Frauen in den Evangelien? ²²

Cettina
Militello

Wir wollen versuchen, die Frauen aufzufinden, die den Weg Jesu kreuzen. Das Markusevangelium nennt einige von ihnen mit ihren Namen, wo es bezeugt, dass sie nahe beim Kreuz gestanden sind (Mk 15,40f). Es beschreibt auch, wie sie von Halluzinationen und Furcht gepackt auf die Botschaft von seiner Auferstehung reagiert haben (Mk 16,1-8). Ähnliche Zeugnisse gibt es auch im Matthäusevangelium (27,55f; 61; 28,2-7.9f).

Lukas²³ bietet uns offensichtlich ein deutlicheres Bild, das übrigens ergänzt werden muss durch das, was in der Apostelgeschichte berichtet wird. Wir wollen uns aber auf sein Evangelium beschränken: Da verdanken wir ihm die Aufzählung im Kapitel 8,1-3; da ist von dem Streit zwischen Marta und Maria über die konkrete (weibliche?) Ausgestaltung der Jüngerschaft die Rede (vgl. Lk 11). Im Unterschied zu Markus und Matthäus spricht Lukas nur ganz allgemein von „den Frauen“, die bei seinem Tod (23,49) oder seinem Begräbnis (23,55) anwesend waren. Nur in Lk 24,10 erfahren wir ihre Namen.

Dass die galiläischen Frauen in der Gefolgschaft Jesu Charismatikerinnen waren, kommt in den Verben zum Ausdruck, die verwendet werden, um die von ihnen übernommene Rolle zu beschreiben. Da finden wir einerseits die einstimmige Bezeugung der Nachfolge auf den Wegen der Wanderschaft (*akoloutheo*), die so weit geht, dass sie mit Jesus nach Jerusalem hinaufziehen (*synanabainō*). Der Dienst, den sie ihm leisten, scheint beschränkt zu sein auf die Funktionen des Sorgens und der finanziellen Unterstützung (*diakoneō*), obwohl dieses letztgenannte Verb, wenn es sich auf Männer bezieht, auch noch eine andere Wertigkeit haben mag. Damit stellt sich auch die Frage nach der gesellschaftlichen Stellung dieser Frauen. Sorgen sie mit Hilfe eigener Mittel für ihn? Sind sie Witwen? Haben sie ihre Ehemänner verlassen? Wahrscheinlich ist es die enthusiastische Prägung ihrer Nachfolge, die es ermöglicht, ihnen den Bruch mit den patriarchalischen Bindungen und Verpflichtungen, in die sie aufgrund der herrschenden Kultur eingebunden sind, zuzutrauen, auch wenn sie im Kreis der Gefolgschaft auf die traditionelle weibliche Rolle des „Sorgens“ beschränkt sind. Ich gebe zu, dass ich diesbezüglich einige Zweifel hege. Ist es vielleicht eine bestimmte Absicht der Redaktoren und/oder der Übersetzer und dann der Kommentatoren der einschlägigen Stellen, die ihnen ein derartiges „Frisieren“ der Texte entsprechend den traditionellen kulturbedingten Erwartungen eingegeben hat?

Im Lukasevangelium tauchen noch andere Frauen auf, denen Jesus begegnet und die ihn verlassen, heilend zu wirken, oder die ihn zu radikalen Aussagen über die Werte des Reiches Gottes provozieren: Die Schwiegermutter des Petrus, die blutflüssige Frau, das Töchterchen des Jairus, die Frau, die den Schoß, der ihn getragen und die Brust, die ihn genährt hat, selig preist, die Frau mit dem gekrümmten Rücken ... Die einen und die anderen erkennen oder provozieren die charismatische Kraft Jesu, aber man kann nicht sagen, dass sie selbst eine charismatische Begabung zeigen.

Was das Johannesevangelium betrifft, so kann das Zwiegespräch Jesu und seiner

Mutter in Kapitel 2 zeigen, dass Maria eine ganz besondere Erwartung an ihren Sohn hat (wahrscheinlich aber ist es nur Ausdruck eines familiären Konfliktes). Aber können wir Maria wirklich eine Rolle als Charismatikerin zuerkennen? Wenn wir dies wollten, müssten wir uns eher auf die Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums berufen. Hier treffen wir sowohl auf Maria als auch auf ihre Verwandte Elisabeth, wie sie eine Sprache sprechen, die auf den Geist Gottes zurückzuführen ist (vgl. Lk 1,39-55). Der Rang Marias als Charismatikerin könnte außerdem verstanden werden als gesteigerte Auswirkung der ihr in Lk 1,28 mit dem Wort *kecharitōmenē* zugesprochenen Gnade, einem Wort, das übrigens dieselbe Wurzel wie das Wort *charisma* hat.

Im Johannesevangelium nehmen Marta und Maria, die Schwestern des Lazarus eine zentrale Stellung ein, und zwar beide mit einer „proleptischen“, auf Zukünftiges hinweisenden Funktion: die eine mit einem einzigartigen Bekenntnis ihres Glaubens (Joh 11,27), die andere aufgrund der von ihr vollzogenen Salbung Jesu kurz vor seinem Todesleiden. Nicht zu vergessen ist auch die samaritanische Frau (Joh 4,7-29), eine der wenigen Frauen, bei denen angesprochen wird, was es mit Jüngerschaft oder Jüngerinnenschaft auf sich hat.

Da geht es um einen Anruf und um die Antwort auf diesen Anruf: Die Frau lässt tatsächlich ihren Wasserkrug zurück und rennt los, um Jesus zu verkünden (Joh 4,28).

Die Darstellung dessen, was Jüngerschaft bzw. Jüngerinnenschaft ist, und zwar auf eine schlechthin kerygmatische Weise²⁴, ist im Johannesevangelium jedoch verbunden mit Maria Magdalena (vgl. Joh 20,1-18), der einzigen übrigens, die in allen vier Berichten über die Auferstehung vorkommt.²⁵

Zur Eigenschaft der Jüngerinnen als Charismatikerinnen passen auch die Frauengestalten in den Gleichnissen Jesu.²⁶ Und diese passen vor allem auch zur Eigenschaft Jesu als Charismatiker, der ja diese Frauengestalten zu symbolischen Hauptdarstellerinnen des Gottesreiches, seines Wachsens und seiner Werte macht. Die Alltagsmühle dieser Frauengestalten wird zum Paradigma, das die obskure Situation eines Lebens am Rande der Gesellschaft, in das sie eingebunden sind, sprengt und ihnen stattdessen eine Hauptrolle zuerkennt, deren umstürzlerische Tragweite die Hagiographen wahrscheinlich nicht einmal wahrgenommen haben. Dasselbe könnte man wohl sagen von der Hinnahme der Geburtswehen (vgl. Joh 16,21) als Hinweis auf das, was Jesus in seiner kommenden „Stunde“ zu erleiden hast.

Charismatikerinnen in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen

Immerhin sind es einerseits die Apostelgeschichte und andererseits die Paulusbriefe, die uns eine ausdrückliche Teilhabe der Frauen an der Überfülle der Geistesgaben zeigen. Die vier Töchter des Philippos waren prophetisch begabte junge Frauen (vgl. Apg 21,9); so gibt es auch in der Gemeinde von Korinth einige

Frauen, die prophetisch reden (vgl. 1 Kor 11,5). Das Reden ist auch nicht auf die Prophetie beschränkt, denn die Epitheta, mit denen Paulus von den Frauen, die mit ihm zusammenarbeiten, im Römerbrief (Kap. 16) und anderswo spricht, weisen hin auf eine Vitalität und eine Beteiligung, die in jedem Fall auf den Geist Gottes als die Wurzel und Quelle des Gemeindelebens verweisen, sowohl was ihr missionarisches und gottesdienstliches Wirken als auch die Wahrnehmung von Führungsaufgaben betrifft.

Das Urchristentum darf nicht verwechselt werden mit den in sich geschlossenen Konventikeln, deren Mentalität charakteristisch ist für die Anhängerschaft der Mysterienreligionen. Außerdem sind Männer und Frauen der frühen Gemeinden im Unterschied zu dem, was in diesen Konventikeln geschieht, nicht voneinander getrennt, sondern nehmen gemeinsam an den Gottesdiensten teil. Die Frauen haben hier genau bestimmte Führungsaufgaben. Und ich glaube, dass die Ursache dieser einzigartigen Präsenz, die sicherlich der „Jüngerschaft von Gleichen“ entspricht, darin liegt, dass von Anfang an Männer und Frauen gemeinsam an der Erfahrung des Geistes teilhatten. Die nachösterliche Gemeinde, die gleiche, die im auferstandenen Herrn das Wirken des Geistes erkannt hat, hat eben denselben Geist erfahren; sie ist gezeichnet von seiner augenfälligen Selbstbekundung.

Der Bericht in Apg 1,13f erwähnt ausdrücklich die Anwesenheit der Mutter Jesu und anderer Frauen, die zusammen mit den Zwölf und weiteren Jüngern zum Gebet versammelt sind. Die Herabkunft des Geistes an Pfingsten, die Beschreibung dieses Ereignisses mitsamt Phänomenen, die einer Theophanie gleichkommen, betrifft gleichermaßen Männer und Frauen. Außerdem gibt es hier in der ersten kerygmatischen Ansprache des Petrus für die Gegner die ausdrückliche Erwähnung einer Stelle aus dem Buch des Propheten Joel (3,1-3) über die Ausgießung des Geistes am Ende der Tage: Gott wird mit seiner Leben schaffenden Macht Männer und Frauen, ganz gleich welchen Alters sie sein mögen und welche Stellung in der Gesellschaft ihnen zukommt, mit seinem Geist erfüllen.

Die Rede von Prophetie und Visionen scheint den Gedanken an Vorgänge nahezulegen, die stark geprägt sind von einer Phänomenologie ekstatischer Art, in der besondere sinnenfällige Anzeichen für das Wirken des Geistes ihren Platz haben wie z.B. das Wunder des Redens in verschiedenen Sprachen, sodass hier alle die Botschaft in ihrer eigenen Muttersprache hören und verstehen konnten.

Die Jünger verbinden die Verkündigung mit Wundern der Unterscheidung von

Cettina Militello, geboren 1945. Doktorat in Philosophie 1968 in Palermo, in Theologie 1979 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Lehrt am Päpstlichen Liturgischen Institut in Rom. Ehemalige Präsidentin der Italienischen Gesellschaft für theologische Forschung. Leiterin des Instituts „Costanza Scelfo“ für Probleme der Laien und der Frauen in der Kirche. Inhaberin des Lehrstuhls „Frau und Christentum“ der Päpstlichen Theologischen Fakultät „Marianum“ in Rom. Ihre fachlichen Interessen gelten der Ekklesiologie, der Beziehung zwischen Ekklesiologie und Liturgie, der Mariologie und der Geschichte der Frauen. Zu diesen Themen hat sie mehr als 200 Artikel und etwa zwei Dutzend Bücher (als Autorin oder Herausgeberin) veröffentlicht. Anschrift: c/o Pontificia Facoltà Teologica Marianum, Viale Trenta Aprile N° 6, 00153 Rom, Italien. E-Mail: cmilitello@virgilio.it.

Gut und Böse, mit Wundern der Heilung. Auch dies macht die im Geist empfangenen Gnadengaben sinnenfäßig erfahrbar.

Gibt es hier ein ausdrücklich erkennbares charismatisches Wirken von Frauen? Ich glaube, dass diese Frage nicht so sehr auf dem Weg über die Auswertung der Textzeugnisse, sondern eher *e silentio* gelöst werden kann. Das Problem kann meines Erachtens nur gelöst werden, wenn wir versuchen, die vielen im Begriff Geist miteinander verknoteten Fäden zu entwirren und die ursprüngliche Verbindung dieses Begriffes mit den Charismen, den Gaben, die er über „alles Fleisch“ ausgießt, wieder herzustellen. Offensichtlich aber bleibt uns das Problem der nachfolgenden Inkonsistenz, das Verschwinden der Frauen, ihrer Namen und ihrer mühsamen „apostolischen“ Arbeit. Das wenige, das uns davon übrig geblieben ist, ist bloß die schwache Spur der Tradition einer nicht siegreichen Minderheit, die jedoch ab und zu an die Oberfläche kommt, aber auch nur dann, wenn man ihr Aufmerksamkeit schenkt und wenn man autoritäre und sexistische Vorurteile beiseite räumt.

Der Geist ist - wie wir schon gesagt haben - eine Gabe; er ist Geber und Gabe zugleich. Und er ist die Gabe, das Charisma, die Existenzberechtigung eines jeden und einer jeden im Leib des Herrn zu begründen (1 Kor 12). Das Wort Charisma führt uns dann zurück zu *charis*, Gnade, lateinisch *gratia*, und daher können wir es als eine *gratia gratis data* definieren, als eine uns ohne unser Verdienst zuteil werdende Gnade.

Paulus bekräftigt, dass jeder und jede eine „Offenbarung des Geistes“ zum Nutzen der Gemeinschaft empfängt (1 Kor 12,7). Und damit bezeugt er, was die Gemeinde lebt und erfährt. Der Geist ist am Werk im Zeichen eines Miteinanders von „Außergewöhnlichem und Gewöhnlichem“, die beide keinen Selbstzweck darstellen. Gabe und Dienst bilden zusammen sozusagen in Form einer „Schere“ den Spannungsbogen, der das Leben in Christus und im Geist bildet. Gabe und Dienst, ohne Verdienst empfangene Gabe und Weiterreichen der Gabe, verbinden sich sodann zu einem weiteren Element, das die Kraft und die Vollmacht (die *dynamis* und die *exousia*) ist, welche die Gläubigen verantwortlich füreinander macht. Fügen wir noch hinzu, dass das Problem nicht die „hierarchische“ Klassifizierung der Charismen ist. Das Problem besteht eher darin, deren trinitarische Wurzel zu erfassen, das heißt sie aus verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten: auf den Heiligen Geist bezogen als das ohne eigenes Verdienst empfangene *pneuma*; auf den Sohn bezogen als Dienst/*diakonia*; auf den Vater bezogen als Wirkkraft/*energemata* (vgl. 1 Kor 12,4-6). Welcher Art auch immer die Charismen sein mögen, welcher Art auch immer die möglichen Klassifizierungen sein mögen, die Geistesgaben versetzen das sie begründende Gottesbild in eine Kreisbewegung.²⁷ Sie nennen die Gnade eines jeden und sprechen für die wechselseitige Verbindung der Glieder, die Notwendigkeit der wechselseitigen Beziehung im Horizont der *agapē*.

Aber betrifft das alles wirklich die Frauen? Finden wir zum Weiblichen mit irgendeinem der Termini (Substantive, Partizipien, Verben, Redensarten), die in den Aufzählungen der Charismen abgewandelt werden?²⁸

Fast sicher ist es, dass die Erkenntnis, der christliche Glaube, die Offenbarung, das Wort der Lehre und das Wort der Erkenntnis in ihrer Verbindung mit dem prophetischen Wort sowohl Männern als auch Frauen zugesprochen werden; darin unterscheiden sie sich nicht von der Gabe der Sprachen und deren Deutung. Ohne dass die Frauen das Wort ergriffen, hätten wir nicht jene Disziplinarvorschriften, die uns so verstören.²⁹ Und dennoch: Keines der sogenannten „epiphanischen Charismen“ wird in den Texten den Frauen zugesprochen.

Paradoixerweise ist es nicht ein Nachgeben gegenüber dem Weiblichen, sondern eine bewährte sprachliche und/oder inhaltliche Nähe, wo es um die „charismatischen Stände“ geht (vgl. Eph 4,11). Diese stellen die *conditio sine qua non* für die Bestandswahrung der Gemeinschaft dar. Sie garantieren deren Kontinuität und die Treue zum Ursprungsereignis. Unter den charismatischen Ständen finden wir auch den prophetischen Dienst. Wie schon aus den zitierten Zeugnissen erhellt, gibt es hier keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen. Der prophetische Dienst ist für die Gemeinschaft nicht weniger konstitutiv als das Apostelamt. Es ist unverkennbar, dass der prophetische Dienst im Neuen wie auch im Alten Testament in sehr verschiedenen Formen auftritt. Ich persönlich schließe mich nicht der These an, welche die gemeinsame Teilhabe der ganzen Urgemeinde am Charisma der Prophetie verneint.³⁰ Dabei soll selbstverständlich nicht bestritten werden, dass es unterschiedliche Formen von Prophetie gibt. Jedenfalls gilt: Frauen wirken prophetisch. Es handelt sich hier nicht um bloße Spuren, sondern um die Bekundung unbestreitbarer Tatsachen. Ebenso unbestreitbar ist, dass es eine nachdrückliche Betonung der Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen echten und falschen Propheten und Prophetinnen gibt. Und vielleicht schimmert hier ein sexistisches und patriarchalischs Vorurteil durch.³¹

Überraschender erscheint uns - aber auch hier geht es um eine Tatsache -, dass eine Frau, wenn auch nur dieses einzige Mal, als „angesehener Apostel“ bezeichnet wird (Röm 16,7). Hinzu kommt noch der den Frauen erteilte Auftrag, die Botschaft des Auferstandenen zu überbringen. Nicht von ungefähr bezeichnet die Tradition Maria Magdalena als *apostola apostolorum*.³² Sind dies bedeutsame Daten, oder verrät die Tatsache, dass sie sozusagen in Anführungszeichen gesetzt werden, ein weiteres Mal das tibliche Vorurteil?

Gibt es Frauen unter den Evangelisten? Sehen wir, wo es um die Verkündigung der Frohen Botschaft, ihre Vermittlung durch ein Leben der Wanderschaft geht, nicht ganz bestimmte engagierte Frauengestalten am Werk wie Priszilla (vgl. Apg 18,26; Röm 16,3-5, 1 Kor 16,19) und Phöbe (Röm, 16,1f)? Sind die nicht in erster Person tätig in der Ausübung dieses Charismas?

Und können wir auch noch Frauen unter die Lehrer einordnen? Ist es nicht das Charisma des *didaskalos*, das Lydia (Apg 16,14f.40) ausübt? Und gilt das nicht noch mehr für Priszilla, wenn sie Apollo unterrichtet (Apg 18,26)? Und sagt nicht auch der Zweite Brief an Timotheus (Kap. 1,5) voller Anerkennung, dass auch Lois und Eunike, die Großmutter und die Mutter des Timotheus, dies getan haben?

Gibt es auch Frauen unter den „Hirten“? Wenn wir die alt- und neutestament-

lichen Vorstellungen auf diesen Begriff projizieren, so wird es uns nicht gelingen, sie als solche zu identifizieren. Wenn wir aber aufmerksam die Aufgabe betrachten, welche Frauen - ob zusammen mit ihren Ehemännern oder als einzelne - erfüllen, indem sie die entstehende Gemeinde in ihren Häusern beherbergen, so müssen wir anerkennen, dass sie diese leiten, indem sie die gute Ordnung sichern, und dies nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht. Wie könnten wir denn die Frauen trennen von der *ekklésia kat' oikón*? Ist nicht vielleicht ein gastliches Haus der konkrete Ort, an dem erstmals „Kirche“³³ geschieht?

Das ist etwas ganz anderes, als bloß der Not der Gemeinde abzuholen durch die Erfüllung der Aufgabe des Schützens, wie es sie auch schon im damaligen Judentum gab. Und im Blick darauf können wir auch nicht verschweigen, dass im ökonomischen Bereich oder in der Übernahme von Arbeiten, wie sie Dienstmägde verrichten, die *diakonia* der Frauen einzuordnen ist. Und das gilt, wie schon gesagt, nicht nur für die ersten Jüngerinnen, sondern auch für die Christinnen der ersten Generation, die in der entstehenden Gemeinde diese Rolle übernehmen. Ich beziehe mich hier vor allem auf Phöbe, umso mehr, als sie nicht nur *diakonos*, sondern auch *prostatis* genannt wird, was verkürzend im Sinne einer Schutzfunktion verstanden wird, ohne Raum zu lassen für eines jener Charismen, die sich sowohl auf Leitung als auch auf die Mühe des Aufbaus beziehen, also auf die Gemeindebildung. Ich habe mich immer gefragt, warum *prostatis* niemals mit *proistamenos/-oi* assoziiert wird, im Singular in Röm 12,6-8, im Plural in 1 Thess 5,12, hier verbunden mit den Partizipien *kopiōntes* und *nouthetountes*.

Gerade *kopiōntes* bezeichnet die besondere charismatische Rolle von Maria, Tryphäna, Tryphosa und Persis, die alle in Röm 16 erwähnt werden. Paulus spricht ausdrücklich davon, dass sie sich für den Herrn abgemüht haben. Auch von Evodia und Syntyche (vgl. Phil 4,3) wird gesagt, dass sie für das Evangelium gekämpft haben.

Schlussüberlegungen

Wenn auch Frauen kaum aufzufinden sind, wo es um die „außerordentlichen“ Charismen geht, wenn auch nur wenige einzelne von ihnen mit den „charismatischen Ständen“ in Verbindung gebracht werden können, so haben sie dagegen teil an den Charismen der Leitung und der Verwaltung der Gemeinde. Welcher Art auch immer die nachfolgenden Entwicklungen gewesen sein mögen, so machen die Frauen in der Urgemeinde voll und ganz die Erfahrung der Charismen, in ungebrochener Nähe zur Erfahrung Jesu und der Kreise, die seiner Nachfolge Gestalt verliehen haben.

Die Gabe des Geistes zu empfangen bedeutet, ohne alles eigene Verdienst mit einer überschwänglichen Vitalität beschenkt zu werden. Sie setzt den Christen und die Christin in den neuen Stand der Freiheit und der Gnade der Kindschaft ein. Sie verweist zurück auf das Christusparadigma des Dienstes und auf das Wirken des Vaters. Wenn sie das Charisma empfangen haben, haben Christen

und Christinnen teil an der *exousia* des Auferstandenen, also einer Vollmacht, die nicht eine Größe für sich ist, die bestimmt wäre durch äußere Rechtsakte, sondern die eine dem Charisma, dem Geschenk selbst innenwohnende Antriebskraft und die Voraussetzung dafür ist, sich dem in angemessener Weise überlassen zu können.

Und weil diese Gabe vor allem die Einsetzung in das von Christus und seinem Pneuma bewirkte neue Sein ist, und weil dieses bestimmt ist von der Teilhabe am Mysterium der Salbung, unterscheidet es nicht zwischen Männern und Frauen. Oder besser gesagt: Wenn es denn schon einen Unterschied gibt, ist dieser bestimmt von der Interpretation der Gabe je nach den unterschiedlichen soziokulturellen Modellen.

Worauf es wirklich ankommt, ist jedoch nicht, sich an Schemata der Vergangenheit anzupassen, auch wenn man sie als solche entlarvt. Die Kirche, die kommen wird - wenn sie endlich dem Geist, dem Herrn und Spender des Lebens gegenüber gelehrt wird - wird den trinitarischen Zirkel des Charismas anders deklinieren müssen. Sie muss brechen mit der formalen Aufspaltung zwischen Charisma und Institution, die die überschwängliche Vitalität des Heiligen Geistes verrät. Sie muss sich dann öffnen für die Trias von Unverdientheit, Dienst und Verantwortung, die kennzeichnendes Strukturprinzip des Charismas ist. Und so wird sie sich das Paradigma des galiläischen Propheten, des Verkünders des Gottesreiches zu eigen machen. In ihm werden Männer und Frauen - woran uns die Konzilskonstitution *Lumen Gentium* 9 erinnert - auf vollkommene Weise ihrer Berufung zur Freiheit inne, erlangen und bezeugen ihre Würde als Söhne und Töchter Gottes.

¹ Vgl. Gerd Theissen/Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ³2001.

² „Charisma ist die Gabe, Autorität auszuüben, ohne sich auf vorgegebene Institutionen und Rollen zu stützen.“ So Gerd Theissen in *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004. Der Vf. schließt sich damit einer Definition von Max Weber an.

³ Theissen, *Die Jesusbewegung*, aaO., 38.

⁴ Vgl. Gerd Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007.

⁵ Bruce J. Malina, *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten*, Stuttgart 1993.

⁶ Vgl. Cettina Militello, *La Chiesa il “Corpo Crismato”*. Trattato di ecclesiologia, Brescia 2010.

⁷ Vgl. Fabrizio Bosin, *Lo Spirito Santo alla luce delle ricerche sul Gesù storico*, in: Giovanni Giorgio/Mary Melone (Hg.), *Credo nello Spirito Santo*, Bologna 2009, 81-118.

⁸ Vgl. Mary Melone, *La pneumatologia contemporanea. Indicazioni a margine dello status questionis*, in: Giorgio/Melone (Hg.), *Credo nello Spirito Santo*, aaO., 45-78; Calogero Caltagirone, *Nel tramite dello Spirito. Per una sintesi di pneumatologia*, in: *Ho Theologos* 19 (2001) 345-378.

⁹ Vgl. Bruno Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, Bologna ²1998; Francesco Lambiasi, *Lo Spirito Santo. Mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987; Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, Brescia ²1998. Als Zeichen einer immer aufmerksameren Behandlung des Themas Heiliger Geist kann dienen: Bernd J. Hilberath, *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994; Gianni Colzani (Hg.), *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia - Teologia -*

Movimenti, Padua 1997; Nicola Ciola (Hg.), *Spirito eschaton e Storia*, Rom 1998; Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991; Bernard Sesboüé, *L'Esprit sans visage et sans voix. Brève histoire de la théologie du Saint-Esprit*, Paris 2009; Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992.

¹⁰ Vgl. Cettina Militello, *La Chiesa „il Corpo Crismato“*, aaO., 565-611. Fesselnd finde ich die Reflexion über Geist/Sophia (vgl. Elisabeth A. Johnson, *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994), und ich schätze diese als einen außergewöhnlichen Beitrag zum Verstehen des Heiligen Geistes. Ich selbst habe mich auch mit diesem Thema unter „weiblichem“ Aspekt auseinandergesetzt (*Ruah - Spirito* in: Marinella Perroni (Hg.), *Le donne dicono Dio*, Mailand 1995, 73-90), wähle jedoch einen mir entsprechenderen Ansatz im Zusammenhang mit der ekklesiologischen Reflexion.

¹¹ Vgl. Cettina Militello, *Lo Spirito Santo e i suoi carismi. Per una rilettura della loro presenza/assenza nella storia della comunità ecclesiale*, in: Giorgio/Melone (Hg.), *Credo nello Spirito Santo*, aaO., 207-224.

¹² Auf der Ebene der Beziehung des Heiligen Geistes zu Jesus als Stütze der charismatischen Identität, die sowohl Jesus als auch die Gemeinde, die sich an ihm orientiert, kennzeichnet, stehe ich den Vorschlägen von James D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, London 1975, näher als anderen, eher kritischen und problematischen.

¹³ Über die Situation der Frau im Zeitalter zwischen den beiden Testamenten gibt es eine unübersehbare Literatur. Proben finden wir bei Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988, und Elizabeth A. Johnson, *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Community of Saints*, New York 2003. Ebenso ansehnlich ist die Menge der Essays, die dem Thema Jesus und die Frauen gewidmet sind.

¹⁴ Vgl. Elizabeth Green, „*E le vostre figlie profetizzeranno. Donne e profezia nelle Sacre Scritture*“, in: Adriana Valerio (Hg.), *Donne potere e profezia*, Neapel 1995; vgl. Cettina Militello (Hg.), *Profezia. Modelli e forme nell'esperienza cristiana laicale*, Padua 2000.

¹⁵ Vgl. Cloe Taddei Ferretti, *La donna e l'autorità. Figure bibliche*, in: dies. (Hg.), *Autorità Potere Profezia*, Neapel 1999.

¹⁶ Vgl. Andrea Milano, *Spirito*, in: Giuseppe Barbaglio/Severino Dianich (Hg.), *Nuovo Dizionario Teologico*, Alba 1977, 1533-1558.

¹⁷ Vgl. Cloe Taddei Ferretti, *Profezia accolta profezia rifiutata*, in: dies. (Hg.), *Autorità Potere Profezia*, aaO., 63-79.

¹⁸ Elena Giannarelli, *Fra profezia ignorata e profezia nascosta. La storia esegetica di Anna*, in: Valerio (Hg.), *Donne potere e profezia*, aaO., 61-96.

¹⁹ Vgl. Theiß/Merz, *Der historische Jesus*, aaO., 279ff.

²⁰ Die Geschichte des charismatischen Illuminatismus ist lang und verzwickt. Ein klassisches Buch darüber ist Ronald A. Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*, Oxford 1950.

²¹ Vgl. Cloe Taddei Ferretti, *L'unzione di Betania: per la mia sepoltura ... in memoria di lei*, in: *Ricerche Teologiche* 14 (2003), 343-378.

²² Die feministische Annäherung an die Evangelien verlangte eigentlich eine lange und ausführliche Bibliographie. Wir begnügen uns hier damit, auf die Beiträge zu verweisen, die enthalten sind in: Carol A. Newsom/Sharon H. Ringe (Hg.), *La Bibbia delle Donne. Un commentario*, Bd. III: *Le Scritture apostoliche*, Turin 1999.

²³ Marinella Perroni, *Il discepolato delle donne nel Vangelo di Luca. Un contributo all'ecclesiologia neotestamentaria*, Rom 1995.

²⁴ Vgl. Marinella Perroni, *L'annuncio pasquale alle/delle donne (Mc 16,1-8): alle origini della*

²⁵ Die diesbezügliche Literatur ist wohlbekannt. Ich beobachte aber, dass in der im lateinischen Ritus am Ostersonntag verkündeten Perikope des Evangeliums (Joh 20,1-9) die folgenden Verse (11-18) über die Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena seltsamerweise ausgelassen worden sind: Ein beredtes Zeugnis einer Textauswahl zugunsten des Petrus als des ersten Zeugen der Auferstehung. [Immerhin wird in der authentischen deutschen Ausgabe des Messbuches und des Messselektionsars eine um die von der Autorin vermissten Verse erweiterte Perikope (Joh 20,1-18) als Alternative angeboten. Anm. des Übersetzers.]

²⁶ Dass die Frauengestalten der Gleichnisse als Subjekte der Jüngerinnenschaft verstanden werden können, ist einigen Kirchenvätern wie z.B. Ambrosius nicht entgangen. Dieser handelt in seinem Kommentar zum Lukasevangelium von ihnen als wirklichen Gesprächspartnerinnen Jesu.

²⁷ Vgl. Militello, *La Chiesa „il Corpo Crismato“*, aaO., 641ff.

²⁸ Vgl. 1 Thess 5,12 und 5,19-22; 1 Kor 12,8-10.28.29f.; 13,1-3.8ff; 14,1-5.6.26.27f.; Röm 12,6-8; Eph 4,11. Hier finden wir die Termini: *pneuma, gnōsis, pistis, apokalypsis, logos sophias, charisma iamatōn, energēmata dynaṁeōn, dynaṁeis, glōssai, genē glōssōn, lalōn glōssē, hermeneia glōssōn, diermeneuein, dokimazein, diakrinein, apostoloi, prophēteia, prophētai, euaggelistai, didachē, didaskaloi, didaskōn, parakalōn, metadidous, psōmizein ta hyparchonta, eleōn, antilepseis, poimēnes, kopiontes, proistamenos/oi, nouthetountes, kybernētēs*.

²⁹ Vgl. Cettina Militello, *In dialogo con Jerome Murphy-O'Connor*, in: Jerome Murphy-O'Connor u.a., Paolo e le donne, Assisi 2006, 59-107.

³⁰ Vg. David E. Aune, *La profezia nel primo cristianesimo e nel mondo mediterraneo antico*, Brescia 1996.

³¹ Zu dem diesbezüglichen komplizierten Streit vgl. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ...*, aaO., 267 ff. Ich persönlich glaube, es müsste noch eine Geschichte der Beziehung zwischen dem Geist Gottes und den Frauen geschrieben werden. Der erste Schritt, der getan werden müsste, ist zweifellos, sie zu - „orthodoxen“ (wie Elena Guerra) oder „heterodoxen“ (wie Maifreda) - außerordentlichen Interpretinnen ihres Mysteriums der unverdient empfangenen beziehungschaflenden Gnade und der Forderung nach Erneuerung der Gesellschaft und der Kirche zu machen. Zu dem äußerst heiklen Wendepunkt im 2. Jahrhundert vgl. Anna Canfora/Enrico Cattaneo (Hg.), *Profeti e profezie: figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Trapani 2007.

³² Vgl. Rhabanus Maurus, *De vita beatae Mariae Magdalena* XXVII: PG 112, 1474; Thomas von Aquin, *In Joannem Evangelistam Expositio*, c.XX, L.III,6.

³³ Vgl. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, aaO., 185ff.

³⁴ Ein knapp gefasster Versuch der Annäherung an dieses Thema findet sich bei Deirdre J. Good, *Antichi scritti extracanonici*, in: Newsom/Ringe (Hg.), *La Bibbia delle donne*, aaO., Bd. 3, 251-261. Ein umfassender Überblick in Carolyn Osiek/Margart Y. McDonald, *Il ruolo delle donne nel cristianesimo delle origini*, Mailand 2007.

³⁵ Militello, *La Chiesa „il Corpo Crismato“*, aaO., 633ff.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die verborgene Liebe

Bemerkungen zur Kenose des Geistes in der westlichen Tradition

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Im Neuen Testament gibt es neben der Offenbarung des Sohnes noch eine weitere: die des Geistes. Beide sind voneinander nicht zu trennen. Es sind die beiden Hände des Vaters, die uns ergreifen und durch die wir ihn erkennen können - ihn und sein Vatersein, das uns erschafft und uns unendlich liebt. Diese beiden Hände sind der Sohn und der Geist.¹

Wenn man von dieser dritten Person, dem Heiligen Geist, absieht oder ihre Rolle herunterspielt, dann verkürzt man die Offenbarung Gottes im Neuen Testament. Das Christentum hat tatsächlich seine Grundlage in der Erfahrung des Heiligen Geistes. Ohne diese Erfahrung hätte das Jesus-Ereignis nicht das Christliche hervorgebracht, und das Christentum wäre eine kleine geheime Sekte geblieben und hätte nicht als Kirche von Juden und Heiden die Welt für sich gewinnen können. Deshalb sind Ostern und Pfingsten in gegenseitiger Ergänzung untrennbar miteinander verbunden, und das hilft uns zu verstehen, dass der Gott der Offenbarung ein einziger Gott in drei Personen ist.

Auf der einen Seite der Erde, das heißt im christlichen Abendland (in Westeuropa und auf dem amerikanischen Kontinent), war die Person des Heiligen Geistes für lange Zeit vergessen, ja sogar vernachlässigt. Das abendländische Christentum entwickelte sich nach dem 4. bis zum 20. Jahrhundert unter dem fast absoluten Primat des Sohnes, der zweiten Person der Heiligen Dreifaltigkeit, und geriet damit in die Nähe eines Christomonismus. Demgegenüber entfaltete sich die Pneumatologie im Osten in reichhaltiger Weise und verlieh so der gesamten Theologie des christlichen Orients (Osteuropa, Balkan und Mittlerer Osten) ein trinitarisches Gepräge, in dem sich Pneumatologie und Christologie in harmonischem Dialog befinden und wechselseitig miteinander verbunden sind.² Von diesem Ausgangspunkt her kritisierte man die westliche Form der Pneumatologie ausgiebig. Selbst einige Autoren aus dem Westen erkannten dieses Problem und schrieben darüber.³

Es ist also wichtig, dieses Phänomen zu reflektieren und dabei seine Wurzeln aufzuspüren sowie seine Folgen zu analysieren. Dies gilt vor allem für eine Zeit wie die unsere, in der die charismatische Bewegung in der Kirche des Westens in bedeutender Weise anwächst und ein Pfingstlertum entstehen lässt, das zeitweise fast zu einem Pneumatomonismus wird. Heute sind wir in den christlichen Kirchen des Westens - in der katholischen ebenso wie in den protestantischen - mit der Gefahr konfrontiert, dass Spiritualität und Pastoral von einem fast absolu-

ten Primat des Heiligen Geistes geprägt sind, was die anderen göttlichen Personen, vor allem aber die historisch konkrete und Fleisch gewordene Person des Sohnes und das daraus folgende konkrete Engagement in den Schatten treten ließe. Es scheint also eine vorrangige Aufgabe zu sein, die historische und theologische Erinnerung des Verlaufs dieses Prozesses freizulegen. Nicht weniger bedeutsam ist es, über die entschiedene theologische Einbeziehung der Theologie des Geistes in die Trinitätstheologie als ihren vornehmlichen Ort nachzudenken.

In diesem Beitrag werden wir das in drei Schritten tun: Zunächst werden wir die „Verbergung“ des Geistes in der abendländischen Theologie untersuchen; dann werden wir, im Anschluss an die Theologie von Balthasars, über die kenotische Dynamik der Offenbarung der dritten Person der Heiligen Dreifaltigkeit nachdenken; und schließlich werden wir nachvollziehen, wie der Geist im Neuen Testamente stets innerhalb der Konkretheit des realen Lebens als in die Geschichte verstrickte befreiende Liebe erscheint.

Die „Verbergung“ des Geistes in der abendländischen Theologie

In den ersten Jahrhunderten des Christentums ist eine harmonische und ausgewogene Entfaltung sowohl der Christologie als auch der Pneumatologie zu verzeichnen. Und dies mündete in eine Ekklesiologie, die sich dessen bewusst war, dass die Kirche ebenso Tempel des Geistes wie Braut Christi, Heilige und Sünderin, ist. Diese Heiligkeit wird vom Heiligen Geist verliehen, der ohne Unterlass die Heiligkeit Gottes selbst über eine menschliche, arme und endliche Gemeinde ausgießt.⁴

Dieser Geist sollte es auch sein, der „die Inkulturation in den unterschiedlichen Ortskirchen“ zuließ, „indem er die Koexistenz von Vielfalt und Gemeinschaft im einen Glauben ermöglichte, was den Gläubigen den *sensus fidei* verleiht und was sie auch inmitten von ideologischen Turbulenzen fest verankert in der Wahrheit stehen lässt“⁵. Doch im Lauf der Zeit begann sich eine gewisse Diskrepanz zu entwickeln, und es kam zu einem Auseinanderdriften zwischen dem, was als Wirken des Geistes im Leben der Kirche erfahren wurde, und der entsprechenden theologischen Reflexion, also der Pneumatologie als dem Gebiet der Theologie, in dem über die göttliche Person des Heiligen Geistes nachgedacht wird. Dieser Hiatus vollzog sich parallel zum anderen schwerwiegenden zwischen Theologie und Spiritualität, und dies sollte schließlich etwa im 14. Jahrhundert zu einer echten Trennung beider führen.⁶

Was die Kirche des Ostens betrifft, so war die Christologie immer mit der Pneumatologie verbunden, was im Westen nicht der Fall war. Dort setzte sich vor allem nach der konstantinischen Wende des 4. Jahrhunderts die Christologie durch und dominierte seither. Dies führte dazu, dass die westliche Theologie von den Orientalen sogar des „Christomonismus“ bezichtigt wurde.⁷ Wenn die

Sendung des Sohnes und des Geistes innerhalb der Trinitätstheologie nicht ausgewogen bedacht wird, dann betrifft dies die gesamte Reflexion über das Geheimnis Gottes. Es gibt unter den Autoren unterschiedliche Auffassungen dazu, wann dieser Prozess einsetzte, doch sie stimmen darin, dass er stattfand, und hinsichtlich seiner Konsequenzen überein.⁸

Eine Trinitätstheologie mit einer schwach entwickelten Pneumatologie läuft Gefahr, zu einem Christomonismus zu erstarren, in dem die Geheimnisse der Inkarnation, der Erlösung und Rettung eine gefährlich festgelegte Gestalt annehmen. Das Modell einer schematischen christlichen Offenbarung mit der Ableitungsfolge Gott - Christus - Kirche zeigt gleichermaßen, dass die lateinische Theologie in der Gefahr steht, dem hierarchisch-strukturellen Element ein solches Übergewicht zuzubilligen, dass die Kirche weitgehend ihr Element des Geheimnisses und der Initiation einbüßt.⁹

Im Westen erfuhr und erfährt man als direkte Folgen des „Verlustes“ einer stärkeren Gegenwart des Geistes immer noch: eine Christologie, die weitgehend losgelöst von der Pneumatologie ist, eine dialektische Spannung zwischen dem Dogmatischen und dem Geschichtlich-Horizontalen betont und so einem Christomonismus gefährlich nahekommt; eine Ekklesiologie, in der das „institutionell“ Rechtliche zum Hauptelement der Definition der Organisation der Gemeinschaft wird und mit dem der Aspekt des Geheimnisses dieser Kirche im Verständnis und im Verhalten der verschiedenen Teile des Volkes Gottes nur schwer in Verbindung zu bringen ist.¹⁰ Die theologische Reflexion in diesem Kontext zeichnet sich dadurch aus, dass ihre Rationalität in Inhalt, Denkmethode und literarischem Stil vom Spirituellen, Symbolischen und Poetischen völlig losgelöst ist. Das mystagogische Element, das jede Reflexion und Aussage über das Geheimnis Gottes prägen muss, ist nur schwer zu erkennen, wenn überhaupt vorhanden.¹¹

Hinsichtlich des Themas, das uns beschäftigt, zog diese „Abwesenheit“¹² des Heiligen Geistes im Westen eine Suche nach „Ersatz“ für seine Gegenwart und alles, was damit einhergeht, nach sich. Ohne den Geist kann man der Kirche kein Leben verleihen. Es ist das Werk des Geistes, dort Leben zu schaffen, wo das Bedingungslose, das Empfängliche, die Annahme gegenwärtig sind - also all das, was den Menschen bezaubert und verführt. Eine kirchliche Gemeinschaft, die sich fast ausschließlich durch das Rationale, Logische und Institutionelle auszeichnet, kann die Herzen nicht mehr bewegen und nicht mehr zu den tiefsten Sehnsüchten vordringen, die Menschen und ihre Gefühle nicht mehr motivieren und sie weder Zärtlichkeit noch Schutz, Annahme oder Trost erfahren lassen.

Das Faktum, dass innerhalb unserer Kultur all diese Eigenschaften traditionell und kulturell mit der Frau und dem Weiblichen in Verbindung gebracht wurden, fügt dem Bild, das wir hier skizzieren wollen, ein weiteres Element hinzu. Darüber hinaus erklärt es zu einem guten Teil die Schwierigkeiten, die man heute im Westen hat, die weibliche Dimension in das christliche Nachdenken über Gott zu integrieren. Der von der Pneumatologie leer gelassene Raum wurde nach und nach - an vielen Orten und von vielen Menschen und Gemeinschaften, aber vor allem in der religiösen Fantasie des einfachen Volkes und sehr konkret in den

katholischen Milieus – durch die Gestalt Marias von Nazaret, Unserer Lieben Frau, Mutter Jesu und Mutter Gottes, ersetzt.¹³ In Maria hat das katholische Volk das gesucht und allmählich entdeckt, was seine verborgenste Sehnsucht verlangte: das weibliche und mütterliche Antlitz Gottes. Maria war es schließlich, die die weibliche Dimension – Barmherzigkeit, Zärtlichkeit und Mitleid – des Gottes der christlichen Offenbarung verkörperte und sichtbar zum Ausdruck brachte.¹⁴

Es gab also im Westen von Beginn dieser Entfernung der Pneumatologie aus der Erfahrung und dem Leben der Kirche an und seit der dadurch geschaffenen spirituellen Leere eine Art „Abwanderungsbewegung“ der Frömmigkeit der Gläubigen zur Person Marias, der Mutter Jesu. Wir sind jedoch weit davon entfernt, behaupten zu können, dass die im Westen so ausgeprägte Marienfrömmigkeit nur auf die Geistvergessenheit zurückzuführen sei. Andererseits muss man feststellen: Während der Osten die Person der Jungfrau Maria stets in die theologische Reflexion, in die Liturgie und in die Spiritualität integrierte, erlebte der Westen in manchen Fällen und vor allem in bestimmten Regionen eine wahrhafte hypertrophische Wucherung des Marienkults.¹⁵

Neben der Mariologie traten in gleicher Weise andere Möglichkeiten in Erscheinung, dieses „Vergessen“ des Geistes zu kompensieren. Philip Pare behauptet in einem Artikel aus dem Jahr 1948, dass es drei große theologische Themen oder Größen gibt, die in der Praxis des Glaubenslebens die Abwesenheit des Geistes kompensieren. Neben der Jungfrau Maria führt er in diesem Sinne die Eucharistie und den Papst an.¹⁶ Der berühmte Bischof Marcel Lefebvre nahm in einer Predigt aus dem Jahr 1977 auf diese drei Themen als die „drei weißen Wirklichkeiten“ Bezug.¹⁷

Dieser Versuch, eine schmerzlich empfundene Leere auszufüllen, erschwerte in vielen Fällen den ökumenischen Dialog und führte zu einer Distanzierung der Laien von der Kirche, die sich aus dem tiefsten spirituellen Leben ausgeschlossen fühlten. Dazu kam die Unzufriedenheit der gebildetsten und kritischsten Frauen, die in der traditionellen Mariologie ein Hindernis für ihre Emanzipation als Menschen sahen. So wurde auch die Wahrnehmung der Problemkonstellation verzögert, mit der es die lateinische Kirche zu tun hatte und die ihre zutiefst trinitarische Grundlage traf.

Das Zweite Vatikanische Konzil wandte sich von Neuem der so reichhaltigen und fruchtbaren pneumatologischen Ekklesiologie zu, die die ersten Jahrhunderte geprägt hatte, und versuchte auf diese Weise die Geistvergessenheit des zweiten

Maria Clara Lucchetti Bingemer ist seit 1982 außerordentliche Professorin für Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität (PUC) von Rio de Janeiro. Sie promovierte 1989 in Systematischer Theologie an der Universität Gregoriana in Rom. Sie ist verheiratet, hat drei erwachsene Söhne und zwei Enkelinnen.

Veröffentlichungen u.a.: *Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen* (zus. mit Ivone Gebara, 1988); *Simone Weil e o Encontro entre as Culturas* (2009); *Mística e filosofia* (2010). Für CONCILIOUM schrieb sie zuletzt über „Die neuen Atheismen und die Identität des Christentums“ in Heft 4/2010. Anschrift: Pontificala Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teologia (TEO), Rua Marquês de São Vicente, 225, Edifício Cardeal Leme, 11 andar, Caixa Postal 38097, 22453-900 Rio de Janeiro/RJ, Brasilien.
E-Mail: agape@puc-rio.br.

Jahrtausends und deren negative Folgen zu überwinden. Die postkonziliare Theologie sollte in ihrer pneumatologischen Reflexion theologische Kategorien wie die Kenose, die Befreiung, die Anthropologie und die Gnade berücksichtigen. Dabei wird jedoch das Nachdenken über den Geist stets in einen trinitarischen Denkan- satz integriert.

Hans Urs von Balthasar und die Kenose des Geistes

Der große schweizerische Theologe Hans Urs von Balthasar schrieb im Jahr 1964 einen Artikel, der einen Markstein für die Frage nach dem Geist innerhalb der Trinität und in der Theologie setzte.¹⁸ In diesem Beitrag entfaltet von Balthasar in schöner Weise Gedanken über die bedeutende Rolle der dritten Person, des göttlichen Geistes, innerhalb der trinitarischen Gemeinschaft. Balthasar stellt einleitend die Zentralität des Mysteriums des Sohnes heraus, der, von aller Ewigkeit her in der Liebe des Vaters gezeugt, in der Geschichte Mensch wird (Joh 5,37-38) und im Sein, im Handeln, in den Worten und im Leiden Christi „Stimme, Umriss, Sinnwort“ gewinnt.¹⁹ Balthasar fügt dann hinzu: „Und dennoch würde dieser Aufbruch in sich erstarren, das lebendige Wort zum ‚tötenden Buchstaben‘ und der ewige Dialog zur kalten Dialektik ersterben, wäre nicht eine dritte Sphäre eröffnet, die uns die Sprache endgültig verschlägt.“²⁰

Der Geist wäre demnach jene göttliche Person, die aus dem „Atem“ wie ein ewiges Wunder hervorgeht: „[...] im Geist als Person aber entströmt Gott immer fort als Liebe sich selber, ist der geeinte Atem von Vater und Sohn ein eigener, geheimnisvoller Jemand“²¹. Balthasar hebt im Verlauf des gesamten Artikels hervor, dass es eine vorgängige und geheimnisvolle Andersheit gibt, die das gesamte Geheimnis der trinitarischen Gemeinschaft ad intra und ad extra durchdringt und auf die es zurückzuführen ist, dass die Personen und ihre Hervorgänge stets dem Anderen zugewandt und auf ihn bezogen sind. So erschafft der Vater die Welt, die im urbildlich-einshaften Ausdruck ihre Grundlage hat, dem Sohn. Diesem „steht es deshalb an“, Mensch zu werden und in allem und allen seiner urbildlichen Einheit ähnlich zu werden. So ist auch das Wort Wort eines Anderen, Größeren, der es gesandt hat und dessen Willen es erfüllt.²²

Der Sohn schöpft jedoch in seiner Menschwerdung, seinem Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen die Offenbarung des Geheimnisses nicht aus, und so bleibt alles, was noch zu sagen wäre und in diesem Moment nicht gesagt werden kann, dem Geist überlassen, der in die ganze Wahrheit einführen wird.²³ Und dieser Geist wiederum wird nicht aus sich selbst heraus sprechen, sondern all das kundtun, was er gehört hat (Joh 16,13). So folgt auf die Kenose des Wortes, das von seinen Privilegien ablässt, sich erniedrigt und demütigt, einer von vielen und gehorsam bis zum Tod am Kreuz wird (vgl. Phil 2,5-11), die Kenose des Geistes, der nach der Auferweckung des Gekreuzigten das Wort ergreift und innerhalb der göttlichen Kommunikation mit der Menschheit jegliche aktive Rolle übernimmt, wobei er nicht von sich selbst, sondern vom Vater und vom Sohn spricht.

Er ist es, der die zerstreute Gemeinde zusammenruft und ihrer Geschichte vorangeht; der die „pneumatische“ Lektüre des Sendbriefes Christi – jeder Mensch ist ein solcher – ermöglicht (vgl. 2 Kor 3,3); der dem Zeugnis der Märtyrer und Heiligen die Worte eingibt und die Kraft verleiht; der in Mystikern und Propheten Erfahrungen der Ekstase hervorruft. Mittels der vom Geist ermöglichten Hermeneutik enthüllt der Buchstabe seinen Inhalt, der bis dahin von niemandem vernommen worden ist.²⁴

Die Rückkehr des in die Zeit und im Fleisch gesprochenen Wortes ins ewige Schweigen, aus dem es hervorgegangen ist, ist also Balthasar zufolge Ausdruck der Liebe und zugleich Ausgang des frei gewordenen Geistes der Liebe.²⁵ Der Geist, der frei über alles Fleisch ausgossen ist, schafft nicht nur die Identität der Kirche selbst, sondern führt zum Aufbau einer „Geschwisterlichkeit“ [von Balthasar sagt freilich „Bruderschaft“, Anm. d. Übers.], die weder Grenzen noch Traditionen oder Religionen kennt, denn da er Atem ist und nicht „Umriss“, verwirklicht er sich in „jeder menschlichen Wahrheit“ und in „jeder unvorhergesehenen Situation“.²⁶ Denn in Wahrheit nimmt er die Gestalt dessen an, wo sein Hauch weht und wo er seine Einwohnung vollzieht: die Gestalt des anderen, der anderen, der Gemeinschaft, der historischen Situation, der Welt, auch wenn diese von Konflikt und Sünde gezeichnet ist.²⁷

Auf diese Weise verherrlicht der Geist nicht sich selbst, sondern den Anderen: das Wort, das er uns „Herr“ nennen lehrt und von dem er alles empfängt, was er verkündet und lehrt; den Vater, aus dem er hervorgeht und dessen Namen er uns stammeln lehrt, indem er aus jedem Menschen eine neue Schöpfung macht, die zu sprechen wagt: „Abba, Vater!“ Der Geist erleuchtet alles, nicht um sich selbst zu offenbaren, „sondern die unendliche Liebe zwischen Vater und Sohn ihr [der Schöpfung] zu offenbaren und diese Liebe ihr [der Schöpfung] einzugestalten“²⁸. Seine Gegenwart und Einwohnung zu erfahren ist deshalb von der Nachfolge Jesu, des Sohnes, und vom Aufbau des Reiches des Vaters nicht zu trennen.²⁹

Der Kenose des Sohnes, die nicht nur für die Christologie, sondern auch für die Trinitätstheologie bedeutsam ist, muss also eine Kenose des Geistes als nicht davon abzulösen hinzugefügt werden – des Geistes, der mit seiner Gottheit und Fülle der Liebe in Herzen wohnt, wo auch der Hass und die Sünde wirksam sind: der es hinnimmt, dass seine unendliche Weisheit mit Abstumpfung, Dummheit und mangelndem Horizont zusammen existiert. Und auf diese Weise macht er es möglich, dass die Menschheit weiterhin „Abba, Vater“ ruft, den „Herrn Jesus“ nennt, dem sie auf den Wegen des Lebens nachfolgt, und den gegenwärtigen Gott da erkennt, wo scheinbar nur die Negativität und das Böse das letzte Wort haben.

Der Geist und die Befreiung der Unterdrückten

In Entsprechung zur kenotischen Abstiegsbewegung, die sein Wirken für die Menschheit kennzeichnet, wird der Heilige Geist stets dort sein, wo die Menschen am meisten unterdrückt und der Freiheit bedürftig sind. Bereits das Neue

Testament erkennt diese Eigenart, und sowohl die Paulusbriefe als auch das lukanische Doppelwerk bezeugen diese Tatsache. Die paulinischen Gemeinden wurden aus der Erfahrung des Geistes heraus gegründet. Sie bildeten sich also nicht auf der Grundlage von Reden, Worten und Theorien. Sie gingen vom *Faktum* der konkreten Erfahrung des Geistes aus, die sie zu Jesus Christus und zum Vater hinführte (vgl. Gal 3,14; 4,6). Dies wird in vielen Passagen der Paulusbriefe so gesagt und in Röm 8,15 und 1 Thess 5,19 wieder aufgegriffen. Es ist jedoch keineswegs einfach, die Erfahrung des Geistes, die zur effektiven Liebe den Geschwistern gegenüber führt, richtig zu erkennen, zu leben und sich von ihr motivieren und leiten zu lassen.

Paulus trägt mit einer seiner Lieblingsgemeinden, der von Korinth, einen Streit darüber aus. Sie gelangte in ihrer Erfahrung des Heiligen Geistes zu einer übertriebenen Radikalisierung (1 Kor 12-14), indem die wahre Erfahrung des Geistes mit der Gabe der Sprachen verwechselt wurde. Schlimmer noch: Diese Deutung des Wirkens des Geistes spaltete die Gemeinde, da diejenigen, die die Gabe der Zungenrede erhalten hatten, als den anderen im Alltag des kirchlichen Lebens überlegen galten.

Die Erfahrung, auf die Paulus sich bezieht und die er Erfahrung des Heiligen Geistes nennt, kann nicht mit außergewöhnlichen Phänomenen (Zungenreden etc.) gleichgesetzt werden, sondern sie ereignet sich im geschichtlichen Handeln, im Eintauchen in die konkrete Realität, im Aufbau der Gemeinde und einer neuen Welt, in der Erbauung der Versammlung derer, die an Jesus Christus glauben. Es ist eine Erfahrung, die sich nicht in der Entfremdung ereignet und nicht vor Leid und Verfolgung bewahrt.³⁰

Die Freude mitten in der Drangsal aufgrund des Gefühls der Gegenwart des Heiligen Geistes ist das deutlichste Zeichen für die Echtheit dieser Erfahrung. Im Neuen Testament kommen das Verbum „sich freuen“ 28 Mal und das Substantiv „Freude“ 22 Mal vor. Und immer, wenn diese Worte auftauchen, beziehen sie sich auf den Heiligen Geist, den Einzigsten, der die wahre Freude hervorrufen kann.

Darüber hinaus ist für Paulus der Heilige Geist jemand, um den man *durch Erfahrung* weiß und den man *aufgrund von Erfahrung* erkennt. Doch er lässt nicht in der Erfahrung verharren. Er führt zwangsläufig zu einer *Praxis* hin. Es ist eine verändernde Praxis. Daher kommt die Gefahr, die der Gemeinde von Korinth droht: einzige und allein in der Erfahrung zu verharren und sie zu genießen und nicht zu einer tatsächlichen und wirkungsvollen Praxis zu gelangen, die die Wirklichkeit verändert.³¹

Der Heilige Geist wirkt darüber hinaus *in contrario*, das heißt in der äußersten Erscheinungsweise des Gegenteils (vgl. Eph 2,11-22 zum Streit zwischen Juden und Heiden) oder gemäß der kenotischen Dynamik, die die gesamte trinitarische Offenbarung bestimmt. Er handelt da, wo alles seinem Wirken zu widersprechen und ihm zuwiderzulaufen scheint. Auf diese Weise lässt er das *Neue* hervorbrechen, selbst noch aus dem *Tod*, wie er es bei der Auferweckung Jesu tat; er öffnet die Pforten der Gabe Gottes für alle (Gal 4,5f); er befreit aus allen Fesseln (Gal 5,1f); er reißt die Sprachbarrieren nieder, damit die stumme Gewalt der

Kommunikationslosigkeit zwischen Menschen und Völkern durch die umfassende Sprache ersetzt werde, die es allen ermöglicht, die Frohe Botschaft zu empfangen und sich in ihr zu freuen (vgl. Apg 2,1ff).

Der Heilige Geist ist überdies auf alle ausgegossen. Er macht keinen Unterschied der Person (Gal 3,28; Röm 5,5). Sein Wirken ist universal, er ist nicht an die Grenzen der geografischen Entfernung, der ethnischen Zugehörigkeit, der Familie, des Geschlechts und des Gesetzes gebunden, das gefangen nimmt und nicht befreit.

Viel später, das heißt bereits gegen Ende des 1. Jahrhunderts, vertiefen die johanneischen Schriften diese Deutung und sprechen vom Heiligen Geist als Befreier. Innerhalb dieser Theologie sind zwei Elemente zu unterscheiden:³²

Das erste Element ist die untrennbare Verbindung von Heiligem Geist und Menschwerdung Jesu (1 Joh 4,2; Joh 14,17-26; 15,26; 16,13). Die Absicht des johanneischen Textes ist es, der der Kirche drohenden Gefahr vorzubeugen, den Bezug zum fleischgewordenen Wort zu leugnen. Diese Gefahr, die in den ersten Abspaltungen lauert, welche die christliche Gemeinde bedrohen, spielt die Bedeutung der Menschwerdung herunter oder leugnet sie sogar. Der Autor des ersten Johannesbriefes behauptet, dass das Kriterium dafür, ob der Geist gegenwärtig ist oder nicht oder ob die Erfahrung des Geistes echt ist oder nicht, das Bekenntnis sei, dass Jesus im Fleisch gekommen sei. Es geht also darum, den Glauben an die Menschwerdung zu verkünden. Es ist also hinreichend klar, dass Jesus derjenige ist, der den Geist verleiht. Und so wie er ihn mit seinem Leben, Sterben und Auferstehen weitergab, so gibt er ihn auch heute in der Gemeinde weiter, die die Worte und Taten seiner Inkarnation in der Welt fortsetzt. Der Geist ist bei Johannes wesentlich eine Gabe Christi, des menschgewordenen ewigen Wortes.³³

Das zweite Element ist der Primat der *agapē* im Sinne von effektiver Nächstenliebe und als Fundament der Gemeinde. Die johanneischen Schriften haben eine Aussage zu ihrem bestimmenden Zentrum, die später als für das Christentum konstitutiv anerkannt werden wird: „*Gott ist Liebe*“. Und diese Liebe ist nichts Theoretisches, das nichts bewegt, und noch viel weniger etwas Entfremdendes. Es handelt sich um eine effektive, konkrete Liebe, die im Engagement und in der tatsächlichen Praxis der Veränderung der Welt gemäß dem liebenden Herzen Gottes, wie es in Jesus Christus offenbar und im Geist gegenwärtig ist, ihren Ausdruck findet. Sie ist das neue Gebot, das von Jesus gegeben ist, der durch den Geist in den Christen wirkmächtig ist.

Dieses neue Gebot gibt sich nicht mit dem symmetrischen Verhältnis zufrieden, dem anderen das zu geben, was ich von ihm auch erhalten will. Es geht darüber hinaus, indem es dem Beispiel Jesu folgt und den andern so liebt, wie Jesus ihn geliebt hat, das heißt bis zur radikalen Lebenshingabe. Dies ist das Siegel, durch das die Jünger Jesu einander erkennen: dass sie fähig sind, zu lieben wie Jesus geliebt hat (Joh 13,34-35), da sie alle denselben Geist Jesu empfangen haben.

Diese Liebe muss über die Logik des Verdienstes hinausgehen und zur Logik der Gnade gelangen. Denn nur so vermeidet man die Sünde der Lüge, die darin

besteht, zu sagen, man liebe Gott, während man den anderen nicht liebt. Wer seinen Bruder, den er sieht, nicht liebt, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht. Die konkrete Fassbarkeit der Menschwerdung ist das Kriterium der Echtheit der Liebe, deren Radikalität nur eine Gabe des Heiligen Geistes und niemals das Ergebnis menschlicher Anstrengung sein kann. In der Sehnsucht und Fähigkeit zu lieben machen wir die Erfahrung, dass die Liebe Gottes in uns ist und in uns bleibt durch seinen Geist, der uns verliehen ist. (1 Joh 4,12-14. 19-21) Die johanneische Gemeinde gehört einer Kirche an, in der der Geist am Werk ist. Und die Zeit dieser Kirche ist grundsätzlich die Zeit der Sendung, des Zeugnisses und des Kerygmas.³⁴

Deshalb wirkt der Geist in der Geschichte durch die Opfer der Geschichte, das heißt durch die Armen. Wenn sich die Armen erheben und zu Subjekten ihrer eigenen Geschichte werden, ist der Geist des Herrn gegenwärtig, indem er handelt und befreit.³⁵ Er handelt also von unten her und nicht von oben. Von den Unterdrückten und nicht von den Herrschenden her, ob es sich nun um Herrschende in der Gesellschaft oder in der Kirche handelt.

Schlussfolgerung: Die verborgene Liebe, die in der Geschichte explizit zum Ausdruck kommt

Für die Jünger und Jüngerinnen Jesu, die von seinem Geist bewegt sind, ist die Alternative also der Weg der Nachfolge, der durch die Kenose hindurchführt. Den eigenen gesellschaftlichen Ort zu verlassen, die eigenen Privilegien hinter sich zu lassen, sich zusammen mit den Armen ins Abenteuer des inkarnatorischen Engagements hineinzugeben, ohne sich noch einmal zurückzuwenden, ist die einzige Art und Weise, heute Jesus nachzufolgen und das Reich Gottes, das dem Plan Gottes und aller entspricht, aufzubauen.

Die verborgene und unaufdringliche Liebe, der Heilige Geist, der es ermöglicht, dass sich Gebet, Liebe, die Kirche und das Reich Gottes innerhalb der Geschichte ereignen, lässt sich nicht losgelöst vom Sohn und vom Vater erfahren. Jeder Versuch, ihn so dingfest zu machen, kann extrem gefährlich sein und das Christliche heute verfälschen.

Der Geist des Herrn ist da, wo die wahre Freiheit ist, die in die Unterwelt aller menschlichen Leiden hinabsteigt und von dort aus die Hoffnung des Heils erstrahlt, welche eine andere Bezeichnung für das Geheimnis des Glaubens ist: für Gott, der Vater, Sohn und Geist ist. Gott ist Liebe und hat in uns seine Wohnstatt.

¹ Dieses Diktum stammt von Irenäus von Lyon aus dem 2. Jahrhundert: *Adversus haereses* IV, 7,4; 20,1-4.

² Vgl. dazu Víctor Codina, *Creio no Espírito Santo. Ensaio de pneumatologia narrativa*, São Paulo 1997 [Spanisches Original: *Creo en el Espíritu Santo*, Santander 1994; die folgenden Quellenangaben beziehen sich auf die portugiesische Ausgabe; Anm. d. Übers.] und auch die Werke von Olivier Clément, Paul Evdokimov und Vladimir Lossky.

³ Antonio Royo Marín, *El gran desconocido*, Madrid 1950; Hans Urs von Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, in: Helmut Kuhn u.a. (Hg.), *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*, Würzburg 1964, 638–645; René Laurentin, *L'Esprit Saint, cet inconnu. Découvrir son expérience et sa personne*, Paris 1997; Yves Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg i.Br. 1991.

⁴ Vgl. 1 Kor 3,16; 2 Kor 6.

⁵ Vgl. Codina, *Creio no Espírito Santo*, aaO., 37.

⁶ Ebd., 39; Vgl. Jean Leclercq u.a., *La spiritualité du Moyen Age*, Paris 1961; Rodrigo C. Condeixa, *Do divórcio ao romance. Teologia e espiritualidade*, São Paulo 2011.

⁷ José Comblin, *Der Heilige Geist* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1988, 32.

⁸ J. Comblin z.B. behauptet (*Der Heilige Geist*, aaO., 32), dass es im Westen immer eine Unterbelichtung der Rolle des Geistes gegeben habe. Víctor Codina, *Creio no Espírito Santo*, aaO., 34–38, macht den Beginn dieses Prozesses bereits Ende des 4. Jahrhunderts aus.

⁹ Vgl. das, was in kritischer Weise Paul Evdokimov sagt: *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967: „Die Abwesenheit der Ökonomie des Heiligen Geistes in der Theologie der letzten Jahrhunderte und auch ihr Christomonismus bewirkten, dass die prophetische Freiheit, die Vergöttlichung der Menschheit, die reife und königliche Würde des Laienstandes und die Geburt der neuen Schöpfung durch die hierarchische Institution der Kirche ersetzt wurde, die auf Gehorsam und Unterordnung aufruht.“

¹⁰ Vgl. Comblin, *Der Heilige Geist*, aaO., 33f.

¹¹ Ebd., 34f; vgl. dazu insbesondere Hans Urs von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, in: ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 195–225; Jon Sobrino, *Espiridualidad y teología*, in: ders., *Liberación con Espíritu*, Santander 1985, 60; Vgl. auch die Arbeiten von Dermot A. Lane, *The Experience of God. An Invitation To Do Theology*, New Jersey 1981, 22–23; Kenneth Leech, *Experiencing God. Theology as Spirituality*, San Francisco 1985, 25–26. Ich verweise auch auf meinen eigenen Beitrag: *Teologia e espiritualidade. Observações metodológicas sobre a abordagem teológica da obra de Inácio de Loyola*, in: *Perspectiva Teológica* 22 (1990), 205–220, und auf mein Buch *Em tudo amar e servir. Mistica trinitária e práxis cristã em Inácio de Loyola*, São Paulo 1990.

¹² „Abwesenheit“ verstehen wir hier in dem Sinne, dass es keine fassbare und unterscheidbare Ausdrucksform im alltäglichen Leben der Kirche gibt. Das heißt, es handelt sich um eine „Abwesenheit“, die die Kirche selbst hinsichtlich ihres Gedächtnisses der Person des Geistes verursacht, nicht um eine Abwesenheit vonseiten des Geistes selbst.

¹³ Wenn wir dies behaupten, dann sind wir uns dabei bewusst, dass wir hier eher eine katholische Perspektive einnehmen. Zur Bedeutung Marias in den orthodoxen und katholischen Traditionen des Ostens vgl. Anne E. Carr, *The Salvation of Women: Christ, Mary, and the Church*, in: dies., *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*, San Francisco 1988. Vgl. auch Leonardo Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung*, Düsseldorf 1985, 18–31.

¹⁴ Vgl. dazu A. E. Carr, *The Salvation of Women*, aaO., 190.

¹⁵ Wir führen hier nur als Beispiel den Fall der lateinamerikanischen Länder an, in denen Unsere Liebe Frau hohe militärische Auszeichnungen erhält und die Armeen anführt. Daneben gibt es die Volksfrömmigkeit, die die Feiern und Prozessionen des Marienmonats Mai mehr schätzt als die Karwoche, in denen das Ostergeheimnis gefeiert wird, welches das Zentrum des christlichen Glaubens bildet, etc.

¹⁶ Philip Pare, *The Doctrine of the Holy Spirit in the Western Church*, in: *Theology* 51 (1948), 293–300.

¹⁷ Zitiert bei Codina, *Creio no Espírito Santo*, aaO., 46.

- ¹⁸ Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, aaO.
- ¹⁹ Ebd., 638.
- ²⁰ Ebd.
- ²¹ Ebd., 639.
- ²² Ebd., 640.
- ²³ Ebd.
- ²⁴ Ebd.
- ²⁵ Ebd., 641.
- ²⁶ Ebd., 642.
- ²⁷ Vgl. Heribert Mühlen, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen*, München 1964.
- ²⁸ Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, aaO., 643.
- ²⁹ Balthasar entfaltet im zitierten Beitrag in wunderbarer Weise das Wirken des Geistes, der Innerlichkeit und Orientierung nach außen im christlichen Leben vereint. Doch unserer Meinung nach erläutert diese theologale Wirklichkeit vielleicht noch besser Karl Rahner mit seinem Axiom von der Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität (vgl. hierzu z.B. Karl Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 115; [d. Übers.]).
- ³⁰ Vgl. Congar, *Der Heilige Geist*, aaO., 42–55.
- ³¹ Vgl. Comblin, *Der Heilige Geist*, aaO., 17–64.
- ³² Vgl. ebd., 24. Wir folgen hier der guten Ausarbeitung des Autors zu den Kennzeichen einer echten Erfahrung des Geistes.
- ³³ Vgl. Congar, *Der Heilige Geist*, aaO., 60–73.
- ³⁴ Ebd., 71.
- ³⁵ Comblin, *Der Heilige Geist*, aaO., 78.

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

Der Geist in der Kirche

↓
Bernard Sesboüé

Wenn man einen unserer Väter im Glauben in alter Zeit mit der Frage überrumpelt hätte: „Wo befindet sich Gott der Vater?“ Dann hätte er geantwortet: „Im Himmel.“ Auf die gleiche Frage hinsichtlich des Sohnes hätte er gesagt: „Der Sohn ist Mensch geworden, er hat auf Erden unter uns gelebt, und seit seiner Auferstehung sitzt er zur Rechten des Vaters.“ Und nochmals auf die gleiche Frage, bezogen auf den Heiligen Geist, hätte er ohne Zögern geantwortet: „Der

Geist ist in der Kirche.“ Denn der Geist ist uns vom Sohn im Auftrag seines Vaters geschenkt und gesandt worden, um im Leib der Kirche, die er zum Leib Christi macht, und in jedem von uns als Gliedern seines Leibes gegenwärtig zu sein.

Wenn es in der Heiligen Schrift und in der Tradition um den Geist geht, haben wir es fast immer mit der Präposition *in* zu tun. Die Schrift sagt uns, dass alles *vom* Vater herkommt, ob es sich dabei nun um die Erschaffung der Welt oder um das Heilswerk handelt. Die Schrift sagt uns gleichfalls, dass alles *durch* den Sohn kommt (1 Kor 8,6) und dass wir auch *durch* ihn zum Vater zurückkehren. Aber all dieses Geschehen wird bewirkt *im* Geist, der die Ankunft des vom Vater ausgehenden Geschenkes in uns bewirkt und der Ausgangspunkt unserer Rückkehr zu Gott ist. Diese Präpositionen werden auf diese Weise speziell mit jeweils einer dieser Personen verbunden. Sodass im 4. Jahrhundert schließlich zu Häresien tendierende Christen darauf kamen zu sagen, dem Unterschied zwischen diesen Präpositionen entspreche ein Unterschied des Wesens zwischen den drei Personen – gemäß dem Grundsatz, auf den sich diese Dissidenten beriefen: „Was auf unterschiedliche Weise ausgesagt wird, *ist* auch unterschiedlichen Wesens.“

Basilius von Caesarea, der große Lehrer des Heiligen Geistes und Verfasser einer berühmten *Abhandlung über den Heiligen Geist*, akzeptiert dieses Sprachgesetz, hat aber keine Schwierigkeit, zu sehen, dass das *Von* auch vom Sohn und vom Geist gesagt wird; und das *Durch* auch vom Vater und vom Geist; und das *Im* auch vom Vater und vom Sohn. Dann kehrt er den Satz um: „Was auf gleiche Weise gesagt wird, *ist* gleich.“¹ Der Geist ist also dem Vater und dem Sohn gleich und verdient dieselbe Anbetung und dieselbe Verherrlichung. Andernfalls gäbe es keine Dreieinigkeit. Dennoch bleibt es dabei, dass es eine spezielle Verbindung dieser Präpositionen mit jeweils einer der Personen gibt. Dies offenbart uns etwas, das von Gewicht ist für die Rolle des Heiligen Geistes in der Heilsgeschichte. Es bereitet uns aber eine gewisse Schwierigkeit für unser Verständnis dieser dritten Person, die für uns manchmal der „arme Verwandte“ des Mysteriums der Dreieinigkeit zu sein scheint.

Diese vorherrschende Rolle des *In* bei der Rede vom Geist bereitet uns eine wirkliche Schwierigkeit, ihn zu verstehen. Denn er ist für uns niemals ein deutliches Gegenüber, kein *DU*, wie es der Vater und der Sohn als Ansprechpartner unseres Gebetes sein können. Er dagegen hat seinen Platz inmitten unseres persönlichen subjektiven Erlebens.

Der Geist ist ohne Gesicht und ohne Stimme. Er hat kein Gesicht, während der Sohn uns in sich selbst das Gesicht des Vaters offenbart: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh 14,9), antwortet Jesus dem Philippus. Die Heilige Schrift spricht zu uns vom Geist unter verblüffenden Bildern: wie von einer Taube, wie von feurigen Zungen, wie von einem Hauch oder einem Sturmwind. Da ist nichts, was einem Gesicht gliche, und schon gar nicht einem menschlichen Gesicht. Der Geist hat auch keine Stimme: Er spricht nicht so wie Christus, das Wort Gottes, es tut. Er ist es, der uns in die ganze Wahrheit einführen muss (Joh 16,13), jene Wahrheit, die durch die Propheten offenbart wurde. Es gibt also keine vom Geist kommende

Lehre, anders als bei Christus, der uns seine Lehre verkündet hat. Der Geist „wird nicht aus sich selbst heraus reden“, aber er *macht* reden: Er inspiriert. „Er hat gesprochen durch die Propheten“ im Alten Bund, wie uns das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis in Erinnerung ruft. Er hat auch durch die Apostel Jesu geredet. Er selbst aber schweigt.

Sodass man sich schließlich ernstlich fragen muss, ob das Neue Testament uns den Geist als ein personhaftes Subjekt offenbart oder bloß als eine Art von Gott kommender objektiver Kraft. Wenn wir nur die Apostelgeschichte hätten, könnten wir uns diese Frage stellen. Aber wir haben auch die Zeugnisse des Paulus und des Johannes. Nach Paulus ist es der Geist, der in unseren Herzen „Abba, Vater“ ruft (Gal 4,6; Röm 8,15), der in uns „unaussprechliche Seufzer“ ausstößt (Röm 8,26) und der ein Geist der Freiheit ist (2 Kor 3,17). Was das Johannes-evangelium betrifft, so wird dort der Geist „ein anderer Beistand“ genannt, das heißt „ein anderer Fürsprecher“, der uns alles lehren kann (Joh 14,26).

So sind die drei göttlichen Personen nicht drei „Klone“, also keine identischen Wiederholungen derselben göttlichen Substanz. Sie sind drei gleiche und gleich-ewige Personen. Sie teilen zwar miteinander das eine und einzige göttliche Leben und Wesen. Sie sind aber nicht so identisch, dass sie ihre Originalität nicht bewahren würden. Was sie unterscheidet, ist die besondere Weise, wie jede von ihnen ihren Platz im Wesen Gottes hat: Der Vater ist deren Quelle; der Sohn empfängt dieses Wesen und antwortet darauf mit einer Bewegung der Liebe. Diese wechselseitige und „subsistierende“ Liebe ist der Geist, das wechselseitige Geschenk, das der Vater und der Sohn einander machen, das gemeinsame Geschenk des Vaters und des Sohnes an die Menschen.

Kommen wir also zurück auf die Bedeutung und Tragweite dieses berühmten Wortes *in*. Wir wollen zunächst untersuchen, was es bedeutet im Mysterium der Kirche, die erbaut ist aus lebendigen Steinen, die wir sind, oder um ein anderes Bild zu gebrauchen, im Leib Christi, der die Kirche ist, und dann auch in jedem und jeder von uns, wo dieses Geheimnis personhaft Gestalt annimmt.

I. Die Person des Heiligen Geistes im Leib der Kirche

Der Geist im Leben Jesu

Die Rolle des Geistes in der Kirche ist zunächst zu bewerten von der Rolle her, die er für die irdische Sendung Jesu wahrnimmt. Diese Sendung ist etwas, das sich der sinnlichen Wahrnehmung nicht aufdrängt, was zumeist unsichtbar bleibt. Sie beginnt, als Jesus im Schoß seiner Mutter empfangen wird: „empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“. Diese Rolle des Geistes muss recht verstanden werden: Es handelt sich hier nicht um die Rolle dessen, der zeugt, sondern um die Rolle als Schöpfer. Der Geist wirkt nicht anstelle eines menschlichen Vaters, er wirkt als Gott der Schöpfer des menschlichen Wesens Jesu. Auf dieselbe Weise, wie der Geist in der Schöpfungsgeschichte über den

Wassern schwiebte, auf dieselbe Weise, wie der Geist Gottes die Bundeslade bedeckte, so kam er auch herab und ließ sich nieder auf Maria, die neue Lade des Bundes zwischen Gott und den Menschen.

Auch auf Jesus kommt bei seiner Taufe der Geist herab und lässt sich auf ihn nieder. Wie Irenäus sagt, kommt er, um sich in ihm „vertraut damit zu machen“, wie es ist, bei den Menschen zu leben. Diese erste Gabe stellt bereits die Ankündigung und Vorahnung der an Pfingsten geschehenden Ausgießung des Geistes dar. Der Geist begleitet Jesus, der in seiner Sendung „erfüllt ist vom Heiligen Geist“ (Lk 4,1): Es ist der Geist, der Jesus in die Wüste führt. Und Jesus kehrt „erfüllt von der Kraft des Geistes“ nach Galiläa zurück (Lk 4,14). In der Synagoge von Nazaret verkündet er: „Der Geist des Herrn ruht auf mir: denn er hat mich gesalbt“ (Lk 4,18). Jesus jubelt über das Wirken des Heiligen Geistes (ebd.). Aus dem Geist kommt auch das Gebet Jesu zum Vater. Am Kreuz „gab er seinen Geist auf“, übergab ihn an den Vater (Joh 19,30), der ihn durch die Kraft ebendieses Geistes auferwecken wird.

Bevor er die Seinen verlässt, sendet Jesus sie aus und verheißt ihnen die Gabe des Geistes. Sehr stark thematisiert das Johannesevangelium diese Sendung (14,26; 15,26; 16,7 und 12), die dann am Abend des Osterfestes Wirklichkeit wird (20,22f).

Von Jesus zur Kirche

Die Beziehung des Geistes zur Kirche hat ihren Ursprung im Pfingstfest. Die ganze Apostelgeschichte ist erfüllt von Erwähnungen entscheidender Interventionen des Geistes zugunsten der Kirche, die begleitet sind von öffentlichen Ereignissen, während die eigentliche Rolle seiner Sendung in den Zeiten der Kirche eher verborgen und unsichtbar bleibt. Sie stellen das „Handeln“ des Geistes in dieser privilegierten Epoche der Anfänge dar. Der Geist „kommt wie ein heftiger Sturm herab“ auf die versammelte Gemeinde von Jerusalem (2,4), ebenso wie er auf die Heiden herabkommen wird (10,44), sodass Petrus überzeugt ist, nicht mehr das Recht zu haben, die Taufe denen zu verweigern, „die ebenso wie wir den Heiligen Geist empfangen haben“. Der Geist lässt sie in anderen Sprachen reden (10,44–47). Er ist am Werk, wo in der Zeit der Apostel das Evangelium verkündigt wird (8,29–40), wo die Taufe gefeiert (2,38; 9,17–19) und die Hände aufgelegt werden (8,17; 19,6). Kurz gesagt: In der Apostelgeschichte ist es der Geist, der die bedeutsamen Amtshandlungen eröffnet, die bis zum Ende der Zeiten von seiner Gegenwart in der Kirche bestimmt sein werden.

*Bernard Sesboüé SJ, geb. 1929, ist Professor emeritus der Theologischen Fakultät am Centre Sèvres in Paris. Er war Mitglied der Internationalen Theologenkommission des Vatikans. Zu seinen Arbeitsthemen gehören der Glaube, Christus, das Heil, die Ökumene und viele andere Themen. Veröffentlichungen u.a.: *La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi* (2007); *L'Evangile et la Tradition* (2008); *L'Esprit sans visage et sans voix: Brève histoire de la théologie du Saint-Esprit* (2009). Für CONCILIUUM schrieb er zuletzt über „Die theologische Erklärung der Erbsünde“ in Heft 1/2004. Anschrift: Centre Sèvres, Faculté Jesuite de Paris, 35 Bis Rue Sèvres, 75006 Paris, Frankreich. E-Mail: Bernard.sesboue@jesuites.com.*

Der Geist wirkt in der Verkündigung des Wortes Gottes. „Der Geist ist gegenwärtig und als Gabe wirksam in der Verkündigung, im Hören und Miteinanderteilen des Wortes Gottes. Zu dieser Verkündigung gehören die öffentliche Lesung der Heiligen Schrift und die Predigt, die sich auf die Schrift gründen muss. Der Dienst am Wort muss unter Anrufung des Geistes geschehen und entgegengenommen werden. Das ist der Grund, warum vor der Lesung und der Predigt ein Epiklese-Gebet seinen Platz hat.“²

Der Geist wirkt in der Feier der Sakamente. „Der Geist ist gegenwärtig und als Gabe wirksam im Dienst an den Sakramenten, wo das, was das Wort verkündigt, sich erfüllt. [...] Als Gebärden, durch die Christus handelt, den der Vater mit der Kraft des Geistes in die Welt gesandt hat, führen die Sakamente die Menschen ein in die Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, von denen sie ihre Wirksamkeit empfangen. [...] Darum gehört zu jeder voll entwickelten Feier der Sakamente normalerweise die Danksagung an den Vater, das Gedenken an die Taten des Sohnes und die Anrufung des Geistes. [...] Dank dem Geist verwirklicht die Kirche das, was sie mit diesen Zeichen sagt.“³ Der große orthodoxe Theologe Paul Evdokimov hat gesagt, Jesus habe es nicht nötig, bei der Feier des Abendmahls den Geist anzurufen; denn der sei allzeit mit ihm. Das aber gilt nicht ebenso für die Kirche: Wenn sie die Eucharistie feiert, bittet sie den Vater, seinen Geist herabzusenden, damit er die Gaben von Brot und Wein umwandle zum Leib und zum Blut Christi.

Der Geist wirkt auch durch den Dienst der verschiedenen Amtsträger und der Verantwortlichen der Pfarrgemeinden, der Ordensgemeinschaften, der Diözesen und in der Leitung der Gesamtkirche. Dieses Wirken ist besonders geheimnisvoll; denn es geschieht mittels der freien Mitwirkung von Menschen, die immer fähig sind, zu sündigen. Es geschieht nicht mehr unter einer „Inspiration“, sondern unter einer „Assistenz“, unter einem Beistand. Es garantiert also weder die große Heiligkeit der Amtsträger noch ihre größere Kompetenz. Die Kirche kann also an gewissen Orten und zu gewissen Zeiten Augenblicke der Krise erleben, die selbst ihren institutionellen Bestand betreffen. Es kann ihr widerfahren, Aussagen zu machen, die im Widerspruch zum Evangelium stehen. Die Geschichte aber, die solche schmerzlichen Momente bezeugt, beweist auch, dass der Beistand des Heiligen Geistes nie zugelassen hat, dass die Kirche ganz vom Wege des Glaubens abgekommen und ihrer Sendung im Dienst des Heils untreu geworden ist. So wirkt der Geist auch in der Ausübung des Lehramtes des Papstes und der Bischöfe, das beauftragt ist, die ordentliche Unterrichtung im Glauben zu sichern und zu verhindern, dass die Kirche der Häresie verfällt.

Der Geist ist ein mit der Taufe verliehenes Geschenk, das durch die Firmung noch vermehrt wird. Man sollte nicht denken, die Amtsträger der Kirche hätten das Monopol der Geistbegabung. Die Geschichte zeigt, dass der Geist im Lauf der Jahrhunderte die christlichen Laien zu Initiativen angeregt hat, die für die Entwicklung der Kirche von entscheidender Bedeutung werden sollten. Die großen Heiligen und Seligen, die Orden, Kongregationen und Missionswerke gegründet haben, die die Schaffung unzähliger Institute zur Förderung von Erziehung und

Gesundheitshilfen angeregt haben, haben dies als gelehrige Schüler und Schülerinnen des Heiligen Geistes getan. Zunächst waren sie oft einfach Laien. Denken wir auch an die Christen, die in neuerer Zeit verschiedene Formen der Katholischen Aktion gegründet haben. Noch heute redet und wirkt der Geist in zahlreichen sogenannten „charismatischen“ Bewegungen zum Dienst einer Erneuerung des Glaubens, die immer in gelehrigem Hören auf den Geist entstehen. Er regt ebenfalls große Initiativen im Dienst der Sozialarbeit oder der Caritas an, von denen einige durch die Massenmedien weithin bekannt geworden sind (Abbé Pierre, Mutter Teresa ...), die aber viel zahlreicher, wenn auch nur auf Ortsebene bekannt sind oder sogar völlig unbekannt geblieben sind.

Die Zeichen des Geistes im Leben der Kirche: Das größte Zeichen der Gegenwart des Geistes in der Kirche ist sicherlich die Heiligkeit, zu der alle ihre Mitglieder berufen sind und die sich allen in einigen Christen zeigen, die zu allen Zeiten ein neues Zeugnis für ein Leben nach dem Evangelium gegeben haben. Denken wir an Irenäus im 2. Jahrhundert, an Augustinus im 5., an Franziskus von Assisi, Dominikus und Bernhard im 12., an Ignatius von Loyola und Franziskus Xaverius, an Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila im 16., an Franz von Sales im 17., an den Pfarrer von Ars im 19., an Therese von Lisieux im 20. Jahrhundert und an die große Menge der anderen, die nicht eifersüchtig sein werden, wenn sie hier nicht genannt werden. Denken wir an die großen Konzilsversammlungen, die eine aus echtem Glauben kommende Antwort auf große Herausforderungen gegeben haben. Das Zweite Vatikanische Konzil sollte, wie Johannes XXIII. dachte, ein „neues Pfingsten“ sein, und es hat diese Hoffnung nicht enttäuscht. Der Glaube und die Lehre der Kirche sind Leuchtfelder gewesen, die unsere Zivilisation neu belebt haben. Die großen öffentlichen Veranstaltungen vor allem junger Menschen sind ebenfalls ein Zeichen der Lebenskraft des Glaubens, insofern sie zur Umkehr einladen.

Der Geist erfüllt die Kirche mit Leben. Der Geist wird oft die Seele der Kirche genannt, das soll heißen, dass bei allen Aktivitäten der Kirche, des neuen Volkes Gottes, des Leibes und der von ihrem Bräutigam geschaffenen und freigekauften Braut Christi er letztlich der eigentlich Handelnde ist. In all dem ist der Geist zunächst nicht ein Partner, dem die Kirche sich als einem Gegenüber zuwendet. Sie wendet sich nur selten unmittelbar an ihn. All ihr liturgisches Beten richtet sich durch den Sohn an den Vater, und es geschieht immer im Heiligen Geist. Diese Grundhaltung erklärt auch, warum es im Neuen Testament und in den ersten Zeiten der Kirche Glaubensbekenntnisse mit bloß zwei Glaubensartikeln gab, in denen nur der Vater und der Sohn erwähnt wurden. Nicht weil der Geist vergessen worden wäre, sondern weil der Geist auf Seiten der bekennenden Kirche steht, weil er von innen her ihr Gebet beseelt, auf Seiten der bekennenden Kirche, die ja nicht „Abba, Vater“ oder „Herr ist Jesus“ sagen kann, ohne dass der Heilige Geist in ihr wirkt.

Der Geist außerhalb der Kirche

Ist dann aber, so könnte man sagen, der Geist beschränkt auf das Leben der Kirche, und ist er den Christen vorbehalten, die doch heute nur eine Minderheit in der Masse der Menschheit darstellen? Der Geist Christi wirkt doch auch außerhalb der Kirche? Diese Frage, die unsere Zeitgenossen immer mehr bedrängt, müssen wir in aller Entschiedenheit mit einem Ja beantworten. Christus ist gestorben und auferstanden für alle Menschen aller Zeiten und aller Orte. Er hat den Geist an Pfingsten über die Seinen ausgegossen, aber auch über die Heiden, wie wir gesehen haben. Die für die ganze Menschheit bestimmte Gabe des Geistes kennt keine Grenzen: Sie wird allen Menschen angeboten. Der Geist ist in allen Herzen anwesend mit seiner stillen Einladung. Es hängt von jedem einzelnen ab, ob er ihm mit einem Ja oder einem Nein antwortet. An sich ist dieses Wirken des Geistes auf die Kirche und das von ihr in der Welt abgelegte Zeugnis ausgerichtet. Es können aber viele Vorbedingungen dafür fehlen, dass es zu dieser Begegnung kommt, so dass sie unmöglich wird.

Wenn ich jemandem begegne, der nicht Christ ist, muss ich daran denken, dass er vor allem anderen ein Geschöpf Gottes ist, in dessen tiefstem Wesen die seinem Geschöpfsein eingeschriebene Berufung wohnt, nämlich das Verlangen nach Gott. Ich muss sodann wissen, dass er genau so wie ich selbst geplagt ist von „ungeordneter Begierde“, die ihn treibt, sein Wohl im Streben nach Sinnenlust, nach Macht und Geld und anderem dieser Art zu suchen. Diese allen Menschen innewohnende Neigung zur Sünde hat ihn zweifellos schon in persönliche Schuld geraten lassen. Aber ich kann nicht vergessen, dass Christus für ihn gestorben und auferstanden ist, um ihn von seiner Sünde zu befreien. Ich muss schließlich daran denken, dass der Geist Gottes, der im gesamten Universum wirkt, auch in ihm anwesend ist und ihn einlädt, sich für die Liebe, für die Selbstingabe zu öffnen und Gott auf irgendeine Weise zu erkennen. Schließlich aber gibt es etwas, das ich nicht weiß: Was wird seine Antwort sein? Wird er diese Einladung annehmen oder wird er sie zurückweisen? Dies ist das Geheimnis seines Herzens und noch mehr das Geheimnis Gottes. Ich aber kann nichts anderes tun als ihn anzusprechen in der Annahme und der Hoffnung, dass er auf das Angebot Gottes eingehen wird. Ich darf schließlich nicht vergessen, dass der Geist Gottes, der in ihm wirkt, auch der Geist Christi ist, der auf unsere Erde gekommen ist, um das Reich Gottes anzukündigen, jener selbe Christus, der die Kirche gegründet hat als das unter uns aufgerichtete Zeichen für das Heil aller Menschen. Mit aller Diskretion, zu der uns der Glaube verpflichtet, aber auch mit der kühnen Zuversicht (der *parrhesia*), die der Apostel Paulus sich zutraute, kann ich versuchen, im Blick auf sein konkretes Leben zu ihm von Jesus Christus und von der Kirche zu sprechen.

II. Die Person des Heiligen Geistes in jeder menschlichen Person

Wenn wir dem Vokabular des Neuen Testaments Glauben schenken, können wir die Präposition *in* nach zwei Seiten hin verwenden. Einerseits gilt: Der Geist Gottes ist und wirkt in uns, denn er ist uns geschenkt worden. Andererseits handeln wir in ihm als dem göttlichen Milieu, das uns lebendig macht und umgibt. Dieses Innewohnen des Geistes in uns und unser Innewohnen in ihm ist Ausdruck einer außergewöhnlichen wechselseitigen Nähe. Haben Sie übrigens schon bemerkt, dass es manchmal nicht leicht zu erkennen ist, ob das Wort Geist in den Paulusbriefen die göttliche Person des Heiligen Geistes oder unseren eigenen Geist meint? Kurz gesagt: ob man es im Französischen mit einem Großbuchstaben schreiben muss oder nicht, also „Esprit“ oder „esprit“? Wenn Sie mehrere Ausgaben von Bibelübersetzungen vergleichen, werden Sie sehen, dass nicht alle dieselbe Interpretation haben, dass also manche einen Großbuchstaben dort setzen, wo andere einen Kleinbuchstaben verwenden. Diese Tatsache gibt unter dem Aspekt der Lehre sehr viel her: Sie bedeutet, dass es eine Affinität zwischen dem Gottesgeist und unserem Geist gibt und dass der Erstgenannte in dem Letztgenannten wohnt.

Unsere Situation in Beziehung zum Geist Gottes ist außergewöhnlich: Als göttliche Person ist er in uns gegenwärtig, die wir doch menschliche Personen sind. Ich möchte gern sagen, dass er damit zu unserem „göttlichen Unbewussten“ gehört, das heißt zu jenem tiefsten Bereich unserer Seele, zum geheimnisvollen Bereich unserer Transzendenz, wo unser Verlangen nach Gott zu Hause ist und wo sich alle unsere Beziehungen mit ihm abspielen. Es ist dieser unsichtbare Bereich, in dem der Heilige Geist wohnt, den wir unser „göttliches Unbewusstes“⁴ nennen können, oder in „abendländischeren“ Begriffen gedacht, die ungeschaffene und heiligmachende Gnade Gottes, der zu uns kommt, um unser Leben umzugestalten und uns die Möglichkeit zu eröffnen, wirklich zu lieben und in unserem Umkreis Gutes zu tun. Die Sendung des Geistes ist es, in uns den Vater und den Sohn wohnen zu lassen. In einem gewissen Sinne spielt der Geist in uns die Rolle der Meta-Person, einer Person, die hoch über unserer eigenen Person ist. Er ist dort an der fließenden Grenze zwischen unserem Bewusstsein und unserem Unbewussten anwesend, um uns das Geschenk Gottes zu machen und uns einzuladen, so gut wir nur können auf diese Einladung zu antworten. Er wohnt in uns auf eine äußerst diskrete Weise, und er respektiert unsere Freiheit um so mehr, als er es ist, der diese von unseren ungeordneten sündigen Neigungen befreit. Diese Grenze ist fließend, denn es gibt in unserem geistlichen Leben Tage und sogar ganze Zeiträume sehr unterschiedlicher Art: Bisweilen fühlen wir uns sehr fern von Gott, leiden an Trockenheit und Vereinsamung; andere Male empfinden wir sehr lebhaft und auf eine fast greifbare Weise Gottes Gegenwart. Er entführt uns in den Himmel seiner Freude und der größten Lust. Jeder und jede von uns ist verpflichtet, diese Gegenwart zu erkennen und die unterschiedlichen geistigen Bewegungen, die sich in unserem Inneren abspielen, wahrzuneh-

men, um zu erkennen, was vom guten Geist oder einfach von uns selbst kommt, oder was noch vom bösen Geist kommt. Und dann müssen wir uns dementsprechend konsequent verhalten. Dieses neue von der Meta-Person sprechende Vokabular passt gut zu dem, was die Tradition sagt, wenn sie vom Geist als der Seele der Kirche redet.

Die persönliche Bindung, die Jesus mit dem Geist eins gemacht hat, wird auf ähnliche Weise reproduziert in jedem Christen und jeder Christin, die leben wollen, was Gottes Geist ihnen gebietet. Der Geist wird dann zum Führer der Glaubenden, welche „die Geister zu unterscheiden“ suchen. Ignatius von Loyola hat uns in seinen *Geistlichen Übungen* eine große Zahl von Regeln hinterlassen, die bei dieser Unterscheidung von großem Nutzen sein können. Sich dem Geist gegenüber gelehrig zu zeigen, ist daher das wichtigste Kennzeichen christlicher Spiritualität.

Von dieser Art also ist der Geist, der das Wort bestätigt, das der heilige Augustinus an Gott richtet: „Du aber, du warst meinem Innersten innerlicher als das Innerste meiner selbst, und du warst höher als das Höchste meiner selbst“ (*interior intimo meo et superior summo meo*).⁵

¹ Basilius von Caesarea, *Abhandlung über den Heiligen Geist*, MG 32, 105.

² Groupe des Dombes, *L'Esprit, l'Eglise et les sacrements*, Nr. 94, in: *Pour la communion des Eglises. L'apport du groupe des Dombes (1937-1987)*, Paris 1988, 146.

³ Ebd., Nr. 97-99. Die Epiklese ist das Gebet, das während der Feier der Sakramente die Gabe des Heiligen Geistes herabruft.

⁴ Das Unbewusste ist hier in einem ganz anderen Sinn gemeint als das Freud'sche Unbewusste.

⁵ Augustinus, *Confessiones*, III, 6, 11.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

„Der Geist, ausgegossen über alles Fleisch“

Pfingstchristliche Zeugnisse und Erfahrungen des Heiligen Geistes

→ Veli-Matti Kärkkäinen

Worte finden: Auf der Suche nach der pfingstchristlichen Identität

Im Unterschied zu den etablierten Glaubenstraditionen wie dem römischen Katholizismus oder den Kirchen der Reformation erfordert jede Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung zunächst einmal, eine naheliegende Frage zu klären: Wer sind die Pfingstchristen? Es gibt weder formale Bekenntnisse noch eine längere Tradition, stattdessen aber eine verwirrende Internationalität und kulturelle Vielfalt. Deshalb fragen sich häufig nicht nur Außenstehende, sondern auch Insider, worin die Identität der Pfingstchristen besteht - wenn man denn von einer solchen sprechen kann. Jede Darstellung des eigenständigen pfingstchristlichen Beitrags zur Pneumatologie verlangt nach einer Klärung der „Wer-Frage“. Im Rahmen wissenschaftlicher Untersuchungen ist es hilfreich, sich an die vom *New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*¹ vorgestellte Klassifizierung anzulehnen. Nach dieser Klassifizierung gibt es erstens (klassische) pfingstchristliche Denominationen wie die Assemblies of God oder die Foursquare Gospel, die ihre Existenz dem legendären Azusa Revival verdanken; zweitens finden sich charismatische Bewegungen, also spirituelle Bewegungen innerhalb der etablierten Kirchen, die den Pfingstchristen ähneln (die größte ist die charismatische Erneuerung der römisch-katholischen Kirche); und drittens existieren neo-charismatische Bewegungen, zu deren bekanntesten die Vineyard-Bewegung in den USA, die unabhängigen afrikanischen Kirchen und die Hauskirchenbewegung in China zählen, sowie außerdem eine unüberschaubare Anzahl unabhängiger Kirchen und Gruppierungen in aller Welt.

In diesem Beitrag werde ich mich bewusst auf die erste Kategorie der „klassischen“ Pfingstchristen und ihre Geisterfahrungen konzentrieren. Wollte man alle drei Typen gemeinsam behandeln, wäre man vor unüberwindliche Schwierigkeiten gestellt: So lassen sich beispielsweise die Pneumatologien der römisch-katholischen Charismatiker kaum von der allgemeinen römisch-katholischen Lehre vom Heiligen Geist unterscheiden.

Auch bei einer solch drastischen Beschränkung steht ein wissenschaftlicher Beitrag über die Pneumatologien der Pfingstchristen vor einigen Herausforderun-

gen. Bis in die jüngste Zeit hat die Pfingstbewegung kaum theologische Literatur hervorgebracht. Ihr literarischer Beitrag zum Christentum liegt vorwiegend in Form von gelegentlichen Gemeinde- und Missionsschriften, Glaubenszeugnissen, Träumen, Prophezeiungen und dergleichen vor, die sich allesamt nicht einfach in analytische, diskursive Theologie überführen lassen. Das Dilemma liegt auf der Hand: Soll sich die Forschung primär auf schriftliche, diskursive Literatur stützen oder auf Zeugnisse der Basis, von den Gläubigen in den Kirchenbänken und auf der Straße? Entscheidet man sich für die erstgenannte Möglichkeit, dann liegt die Macht - wie in den meisten traditionellen Kirchen - nur in Händen einer Elite im Pfarramt und in der Wissenschaft. Bei der zweiten Möglichkeit stellt sich die Frage nach der theologischen *Methode*: Wie sammelt und bearbeitet man Glaubenszeugnisse, Visionen, Prophezeiungen und ähnliches Material und macht sie für den wissenschaftlichen Kontext „nutzbar“? In der vorliegenden Darstellung habe ich mich in erster Linie auf die Beiträge pfingstchristlicher wissenschaftlicher Theologen gestützt. Dazu gibt es kaum eine Alternative - es sei denn, man würde umfangreiche Feldstudien mit Interviews und Beobachtungen ins Auge fassen.

Eine wichtige Frage im Zusammenhang mit der Identität lautet: Was macht die Pfingstbewegung eigentlich zur Pfingstbewegung? Entgegen der Annahme uninformerter externer Beobachter bildet die Pneumatologie nicht notwendig das Zentrum der pfingstchristlichen Spiritualität.² Vielmehr steht Jesus Christus im Zentrum und der Heilige Geist in Beziehung zu Christus. Das Kernstück pfingstchristlicher Spiritualität bildet der Gedanke des „ganzen Evangeliums“ (*full gospel*), eines Modells, nach dem Jesus Christus in fünf Rollen gesehen wird: er erlöst, er heiligt, er tauft mit dem Geist, er heilt und er ist der König, dessen baldiges Kommen erwartet wird.³ Entsprechend liegt der Schlüssel zum Entdecken und Bestimmen der pfingstchristlichen Identität in der christozentrischen charismatischen Spiritualität. Zu ihr gehört das leidenschaftliche Verlangen nach der „Begegnung“ mit Jesus Christus, weil dieser als Überbringer des „ganzen Evangeliums“ gilt. Dies ist eine besondere Form der „Geistchristologie“.

Nach der Klärung dieser Eingangsfragen besteht mein Beitrag aus drei Teilen. Zunächst beschreibe ich den Kern der pfingstchristlichen „Basis“-Spiritualität des Heiligen Geistes. Auch wenn meine Darstellung sich auf schriftliche, wissenschaftliche Quellen stützt, so besteht mein Ziel doch darin, den Gegenstand so „typisch“ pfingstchristlich wie möglich erscheinen zu lassen. Im zweiten Teil untersuche ich, wie die „erste Generation“ pfingstchristlicher wissenschaftlicher Theologen über die Geisterfahrungen reflektiert hat. Drittens unternehme ich den Versuch, gerade entstehende neue Themen und Möglichkeiten zu beobachten. Am Schluss formuliere ich einige Aufgaben für die Zukunft.

„Die Macht von oben“: Das dynamische Wesen der Pneumatologie

Die Pfingstchristen lieben die Apostelgeschichte, weil sie die Geschichte der ersten christlichen Gemeinden erzählt, die durch die Ausgießung des Geistes an Pfingsten in die Welt kamen. Die Zusage aus Apg 1,8 wird wörtlich genommen, und man glaubt, dass sie „hier und jetzt“ geschieht: „Doch ihr werdet die Macht erfahren, wenn der Heilige Geist auf euch gekommen ist; und ihr werdet meine Zeugen in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria sein, bis zu den Enden der Erde.“ Das Besondere an dieser Pfingsterfahrung und der Erwartung des Geistes findet sich knapp zusammengefasst zu Beginn des Dialogs zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Pfingstbewegung: „Es lässt sich kaum leugnen, dass das Erwachen der Pfingstbewegung in unserem Jahrhundert die *koinonia* des Heiligen Geistes bzw. die *koinonia* mit dem Heiligen Geist aus der weltabgewandten mystischen Tradition der Kirche herausgeführt und sie zur gemeinsamen Erfahrung des ganzen Gottesvolkes gemacht hat.“⁴

In der Geschichte des Christentums ist es natürlich nicht neu, von der Macht des Heiligen Geistes im Leben der Kirche und der einzelnen Christen zu sprechen. Ungeheuer neu aber ist der Anspruch der Pfingstchristen, dass alle Christen – Männer und Frauen, arm und reich, gebildet und ungebildet, weiß und schwarz – nicht nur auf die „Ermächtigung“ (*empowerment*) durch den Heiligen Geist hoffen können, sondern dass diese Teil des *normalen* christlichen Lebens ist. Darum liegt in dieser Pfingsterwartung eine Form der Demokratisierung und der Versöhnung: Nicht nur, dass alle Männer und Frauen nun Zugang zu Gott und den „heiligen Dingen“ haben, sondern es stehen ihnen auch Ämter und Führungspositionen offen. Hierbei geht es nicht um Bildung, Status oder Reichtum, sondern um die Ermächtigung durch den Heiligen Geist.

Was die Pfingstchristen „Ermächtigung“ nennen, ist von Harvey Cox, dem bekannten Beobachter der weltweiten Pfingstbewegung, als „primäre Spiritualität“ bezeichnet worden. Mit diesem Begriff benennt Cox den zentralen Punkt des Menschseins, an dem ständig um den Sinn des eigenen Lebens und um seine Bedeutung gerungen wird; dieser Punkt ist bisher weitgehend unbeachtet geblieben. Für Cox stellt die Pfingstbewegung eine spirituelle Erneuerung dieser Bedeutung und des Lebenssinns dar, um die Menschen aus Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit herauszuführen.⁵ In dieser deutlichen Betonung der „primären Spiritualität“ in der heutigen (postmodernen) Welt wie auch unter den Pfingstchristen im globalen Süden sieht Cox den Hauptfaktor für das dramatische Anwachsen der Pfingstbewegung.

Während für die meisten anderen Christen die Gegenwart des Geistes nur seine *Anwesenheit* ist, bedeutet die Gegenwart des Geistes für die Pfingstchristen *Ermächtigung*.⁶ Diese Ermächtigung zeigt sich oft in spirituellen Gaben wie der Zungenrede, dem prophetischen Reden oder dem Heilen. Doch auch wenn diese Zeichen fehlen, fühlen Pfingstchristen diese Ermächtigung und suchen sie. Der pfingstchristliche Gottesdienst hat vor allem die Funktion, eine Möglichkeit der

Begegnung mit Jesus als der Verkörperung des „ganzen Evangeliums“ zu schaffen, um die Macht des Geistes bzw. die Ermächtigung durch den Geist zu empfangen.⁷ Auch wenn die Predigt, die Lieder und die Liturgie ebenfalls wichtig sind, so stehen sie bei der sogenannten „Begegnung mit dem Herrn“ doch nur an zweiter Stelle.

Die Pfingstbewegung stellt deshalb eine von der Basis herkommende Herausforderung für die etablierten Kirchen und Theologien dar. Vor Probleme stellen vor allem die Befürworter der Vorstellung vom Aufhören der Geistesgaben (*cessationism*); in deren Sicht hören die Wunder oder außergewöhnlichen Geistesgaben auf, je mehr man sich dem Ende des apostolischen Zeitalters nähert. Zwar werden die Pfingstchristen wegen ihrer Emotionalität häufig belächelt, doch sie bringen dynamische und enthusiastische Formen der Spiritualität und des gottesdienstlichen Lebens in die heutigen Kirchen ein und betonen die Möglichkeit, Gott auf mystische Weise zu erfahren.

Auch wenn die Erfahrung wohl der Lehre voranging⁸, entstand in den frühen Jahren der Bewegung ein neues und umstrittenes dogmatisches Verständnis der Geisttaufe. Obwohl es nirgends einheitlich formuliert wurde und auch die weltweite Bewegung diese Position nicht vertritt, so lässt sich doch sagen, dass für die große Mehrzahl der Pfingstchristen ein Verständnis der Geisttaufe gilt, die als „anfänglicher sichtbarer Beweis“ bezeichnet wird. Das bedeutet, dass Pfingstchristen ein äußeres Zeichen oder einen Hinweis auf den Empfang der Geisttaufe erwarten, nämlich das Reden in Zungen (*glossolalia*). Nach Meinung der Pfingstchristen geht diese Lehre aus ihrem Lieblingsbuch, der Apostelgeschichte, und aus heutigen Erfahrungen hervor. Im theologischen Sinn wirkt der „anfängliche sichtbare Beweis“ auf sakramentale Weise: Er ist eine äußere Bestätigung der inneren Gnade, die durch den Geist Gottes empfangen wird. Selbstverständlich nennen Pfingstchristen ihn nicht „Sakrament“, und sie würden diese Verknüpfung auch nicht unbedingt herstellen.⁹

Andere Geistesgaben wie die prophetische Rede, das Heilungsgebet und das Tun von Wundern werden von Pfingstchristen begeistert aufgenommen und sind sehr gesucht. Der Glaube an die Fähigkeit des Geistes, körperliche oder psychisch-seelische Heilungen zu bewirken, ist eines der Kennzeichen der Pfingstbewegung. Darin spiegeln die Pfingstchristen die postmoderne Betonung eines ganzheitlichen Verständnisses der Beziehung zwischen Körper und Geist. Verwandt damit ist die Fähigkeit, sich in der „spirituellen Kriegsführung“ zu üben und, falls nötig, Dämonen auszutreiben. Dies macht vor allem im globalen Süden einen wichtigen Teil pfingstchristlicher Spiritualität aus.¹⁰

Von der Erfahrung des Geistes zur pneumatologischen Reflexion

Amos Yong fasst den Charakter der pfingstchristlichen Pneumatologie und ihr Verhältnis zu anderen traditionellen Lehren vom Geist knapp zusammen:

„Im Pfingstchristentum [...] überwiegt auch weiterhin die orthodoxe¹¹ Lehre vom Heiligen Geist als göttliche Person. Die Pfingstchristen gehen dabei mit ihrer Ansicht, dass der Heilige Geist auch weiterhin in der Welt wirkt und in Austausch mit Menschen oder Gemeinschaften tritt, über ihre orthodoxen Mitchristen hinaus. In dieser pfingstchristlichen Tradition wird allerdings erwartet, dass der Heilige Geist auf die Fürbitte antwortet, dass der Geist beständig und in personaler Weise ins Weltgeschehen und ins Leben der Gläubigen eingreift, selbst wenn man nicht dezidiert dafür gebetet hat, und dass der Geist sich in den charismatischen Gaben oder den Gaben des Geistes manifestiert (die von Paulus in 1 Kor 12,4-7 aufgezählt werden).“

Yong fügt hinzu:

„Natürlich findet sich bei all dem, was in pfingstchristlichen Kreisen geschieht, auch manch phantasievolle Geschichte [...] und es ist nicht immer leicht, die Spreu vom Weizen zu trennen. Die Pfingstchristen sind mit der Spannung konfrontiert, dass sie einerseits eine eher traditionelle, übernatürliche Weltsicht vertreten, zu der zumindest einige fragwürdige Behauptungen zählen. Dies resultiert aus ihrem Ausschluss vom Austausch in wissenschaftlichen Kreisen. Auf der anderen Seite steht der Versuch, die pfingstchristlichen Bezeugungen in einem stärker lebensnahen Deutungsrahmen neu zu verstehen, um angemessen mit den harten naturwissenschaftlichen Anfragen an die Spiritualität und Erfahrung der Pfingstchristen umgehen zu können.“¹²

Diese Einschätzung unterstreicht die Dynamik der pfingstchristlichen theologischen Reflexionen über den Geist. Einerseits schließen sich pfingstchristliche theologische Arbeiten an die traditionelle Lehre vom Heiligen Geist und von der Trinität an, und für gewöhnlich verwenden sie auch Kategorien und Begriffe, die sie von anderen entlehnen. Andererseits bewegen sich Pfingstchristen aber auch jenseits traditioneller theologischer Denkweisen, und aufgrund ihrer besonderen, oben beschriebenen Spiritualität verschieben sie die Grenzlinien der Pneumatologie.

Die ersten wissenschaftlichen Pneumatologien von Pfingstchristen wurden nicht von Systematikern oder Dogmengeschichtlern verfasst, sondern von Exegeten. Da sie dem lukanischen Doppelwerk als dem Paradigma für pfingstchristliche Spiritualität und Ermächtigung sehr zugetan sind, überrascht es nicht, dass die Aufmerksamkeit der Forschung besonders diesem Teil des Neuen Testaments galt und gilt. Einer der Leitgedanken in der Arbeit des Kanadiers Roger Stronstad, *A Charismatic Theology of St. Luke*¹³, besteht in der Übertragung des charismatischen Geistes

Veli-Matti Kärkkäinen, geb. in Finnland, ist Professor für Systematische Theologie am Fuller Theological Seminary, Kalifornien. Er hat in Thailand gelebt und dort Theologie unterrichtet und ist Mitarbeiter des Ökumenischen Rats der Kirchen. Veröffentlichungen u.a.: *Toward a Pneumatological Theology. Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission* (with Amos Young, 2002); *One With God: Salvation as Deification and Justification* (2004); *The Trinity: Global Perspectives* (2007). Anschrift: 4910 Agnes Avenue, Temple City, CA 91780, USA. E-Mail: vmk@fuller.edu.

von Jesus auf die Jünger. Die Übertragung des Geistes an Pfingsten bedeutet, dass Jesu eigener Auftrag nun der Kirche übertragen wird. In Anlehnung an die missionarische Ausrichtung der Lukaserzählung entwirft der Amerikaner Robert Menzies die These, dass die Kirche aufgrund ihrer Annahme der Pfingstgabe eine prophetische Gemeinschaft der Ermächtigung zur Mission ist.¹⁴ Der Australier John Michael Penney hat die Suche nach einer besonderen pfingstchristlichen Pneumatologie um der Mission willen fortgeführt.¹⁵ Ein weiterer australischer Theologe, Andrew Lord, hat eine pfingstchristliche Pneumatologie entwickelt, die auch die eschatologische Perspektive einschließt.¹⁶

Pfingstchristliche Bibelausleger haben sich bis heute meist ausschließlich mit dem Neuen Testament beschäftigt. Der Kanadier Steven Studebaker fordert dazu auf, die Werke des Geistes im Ersten Testament zu untersuchen, vor allem die an dessen Beginn genannten.¹⁷ In ähnlicher Weise wenden sich die koreanischen Missionstheologen Wonsuk und Julie Ma dem Anfang der Bibel und damit den Schöpfungserzählungen zu, in denen der Geist Gottes als der Geist des Lebens wirkt. Dabei zeigt sich eine „Pneumatologie der Schöpfung Gottes“; erst danach lässt sich das Werk des „charismatischen Gottesgeistes“ beurteilen.¹⁸ Dies ist nur eine der vielversprechenden und anregenden neuen Entwicklungen, die sich im rapide wachsenden Bereich pfingstchristlicher wissenschaftlicher Reflexion über den Geist beobachten lassen.

Während das Thema unter Pfingstchristen schon lange bekannt ist, stellt die Art und Weise, in der es im jüngsten Werk des bekannten Systematikers Frank Macchia diskutiert wird, ein Novum dar.¹⁹ Macchia versucht, unter Aufnahme des prägnantesten Lehrinhalts der pfingstchristlichen Theologie, der Geisttaufe, nicht nur eine komplette Theologie der Geisttaufe, sondern auch einen theologischen Fokus zu entwickeln, unter dem eine allgemeine pfingstchristliche Theologie entworfen werden könnte. Für Macchia stellt die Geisttaufe in vollständiger und realer Weise ein Gemeinschaftserlebnis dar. Die Wendung hin zu einer Gemeinschaftstheologie ist ein dringend notwendiges Korrektiv gegenüber der Tendenz zur Überindividualisierung in den nachaufklärerischen Kulturen des globalen Nordens.²⁰ Macchia und einige andere pfingstchristliche Theologen haben vorgeschlagen, die Geisttaufe als „halbsakramentales“ Geschehen zu verstehen. Die Pfingstchristen würden durch die Geisttaufe auf ähnliche Weise der Gegenwart der Gnade Gottes versichert, wie das beim traditionellen Kirchenvolk durch die Sakramente geschieht.²¹

Anstelle eines Fazits: Neue Themen der pfingstchristlichen Pneumatologie

Viele neuere theologische Beiträge wenden sich dem ständig weiterwachsenden Bereich pfingstchristlicher Theologien des Geistes zu.²² Der Amerikaner Paul W. Lewis hat den Versuch unternommen, einen „pneumatologischen Zugang zur Tugendethik“ zu entwerfen; hierbei wird die Rolle des Geistes im Blick auf

ethische Fragen beleuchtet.²³ Ein solcherart umfassender Ansatz wird – auch in Verbindung mit gesellschaftspolitischen Realitäten – vor allem in Lateinamerika²⁴, aber auch andernorts²⁵ diskutiert. Nach Yong „zeigt diese Beschäftigung ein stärkeres Bewusstsein dafür, dass Erlösung nicht nur Jenseitserwartung ist, sondern auch eine Erfahrung im Diesseits, die sich in der materiellen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Dimension menschlichen Lebens zeigt“.²⁶

Es passt zum Bedürfnis, nicht nur aus dem ökumenischen Ghetto, sondern auch aus dem kulturellen Verhaftetsein auszubrechen, dass einige pfingstchristliche Theologen damit begonnen haben, ihre dynamische Sicht des Geistes mit den Naturwissenschaften zu verknüpfen. Dazu gehört auch das Problem der Schöpfung.²⁷ Ein Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist ein mehrjähriges Projekt, das vor einigen Jahren mit Unterstützung der John Templeton Foundation begonnen wurde und in dessen Rahmen eine wachsende Zahl von Publikationen erscheinen: „Pfingstchristliche Perspektiven des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Religion“.²⁸

Ein weiteres Forschungsfeld, das Probleme wie Chancen birgt, ist die Frage der Beziehung zwischen der pfingstchristlichen Sicht des Geistes und der Rolle des Geistes in den Religionen. Eine Reihe hochinteressanter Beiträge einer spezifisch pneumatologischen Theologie der Religionen ist derzeit im Entstehen.²⁹

Zweifellos werden die pfingstchristliche Theologie allgemein und die pfingstchristliche Theologie des Heiligen Geistes im Besonderen nun mündig. Zunehmendes Alter und Reife bringen jedoch auch Verpflichtungen mit sich; dazu zählt auch die permanente Aufgabe, Beziehungen zu anderen zu pflegen. Zum Glück bewegen sich die pfingstchristlichen Theologen der jüngeren Generation – die meist ihre Ausbildung bei Theologen anderer christlicher Traditionen genossen haben – gern unter Theologen und Christen jeglicher Couleur, und sie empfinden ökumenisches Arbeiten als Teil ihrer Berufung.

Auch müssen pfingstchristliche Theologen viel von den älteren Traditionen lernen. Zudem befinden sie sich in einer guten Position, um ihre eigenen Erkenntnisse zu kommunizieren. Der „ältere Bruder“ – die etablierten Kirchen – ist heute eher geneigt, auf das zu hören, was der „jüngere Bruder“ – manchmal ziemlich enthusiastisch – zu sagen hat. Dieser ist nun nicht mehr der vom rechten Weg abgekommene „verlorene Sohn“, sondern gehört zur Familie und sitzt mit am Tisch. So kann die wissenschaftliche Riege der Pfingstchristen jetzt das Feld mit beackern, auf dem vor ihm viele hervorragende Arbeiter tätig waren. Die Zukunft wird zeigen, wie es um die stetig wachsende ökumenische Zusammenarbeit bestellt ist und welche Ernte die gemeinsamen Bemühungen hervorbringen.

¹ Stanley M. Burgess/Eduard M. van der Maas (Hg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, revidierte Ausgabe, Grand Rapids 2002 (im Folgenden: NIDPCM).

² Einen guten Bericht hierzu gibt Russell P. Spittler, *Spirituality, Pentecostal and Charismatic*, in: NIDPCM, 1096-1102.

³ Das Standardwerk hierzu ist: Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, Grand Rapids 1987.

⁴ Howard M. Ervin, *Koinonia, Church and Sacraments: A Pentecostal Response*, unveröffentlichter Beitrag, gehalten beim International Roman Catholic-Pentecostal Dialogue in Venedig vom 1.-8. August 1987, 8-9.

⁵ Harvey Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Reading 1995, 81; siehe auch meinen Artikel *The Re-Turn of Religion in the New Millennium: Pentecostalisms and Postmodernities*, in: *Swedish Missiological Themes* 95 (2007), 469-496.

⁶ Diese Unterscheidung verdanke ich Kilian McDonnell OSB.

⁷ Siehe Daniel E. Albrecht, *Rites in the Spirit: A Ritual Approach to Pentecostal/Charismatic Spirituality*, Sheffield 1999.

⁸ Jean-Daniel Plüss, *Azusa and Other Myths: The Long and Winding Road from Experience to Stated Beliefs and Back*, in: *Pneuma* 15 (1993), 189-201, 191.

⁹ Siehe Frank Macchia, *Tongues as a Sign: Towards a Sacramental Understanding of Pentecostal Experience*, in: *Pneuma* 15 (1993), 61-76.

¹⁰ Siehe Opoku Onyinah, *Deliverance as a Way of Confronting Witchcraft in Contemporary Africa: Ghana as a Case Study*, in: Veli-Matti Kärkkäinen (Hg.), *The Spirit in the World: Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*, Grand Rapids 2009.

¹¹ Anm. der Ü.: In diesem Zusammenhang bezeichnet „orthodox“ die nicht-pfingstchristliche Lehre der etablierten Kirchen.

¹² Amos Yong, *The Spirit Hovers over the World: Toward a Typology of „Spirit“ in the Religion and Science Dialogue*, in: *The Digest: Transdisciplinary Approaches to Foundational Questions* 4 (2004/12), www.metanexus.net/digest/2004_10_27.htm (Zugriff am 21. August 2006).

¹³ Roger Stronstad, *A Charismatic Theology of St. Luke*, Peabody 1984.

¹⁴ Robert Menzies, *Empowered for Witness*, Sheffield 1994; ebenso von ihm: *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*, Sheffield 1991.

¹⁵ John Michael Penney, *The Missionary Emphasis of Lukan Pneumatology*, Sheffield 1997.

¹⁶ Andrew M. Lord, *Mission Eschatology: A Framework for Mission in the Spirit*, in: *Journal of Pentecostal Theology* 11 (1997), 111-124.

¹⁷ Steven M. Studebaker, *Christian Mission and the Religions as Participation in the Spirit of Pentecost*, in: Amos Yong/Clifton Clarke (Hg.), *The Wide Reach of the Spirit: Renewal and Theology of Mission in a Religiously Plural World*, Lexington 2011.

¹⁸ Julie C. Ma/Wonsuk Ma, *Mission in the Spirit: Towards a Pentecostal/Charismatic Missiology*, Oxford 2010, Kap. 2 und 3; vgl. auch Wonsuk Ma/Veli-Matti Kärkkäinen/Kwabena Asamoah-Gyadu (Hg.), *Edinburgh 2010: Pentecostal Mission: Its Past and Future*, Oxford 2011.

¹⁹ Frank Macchia, *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology*, Grand Rapids 2006.

²⁰ Ein anderer wichtiger Beitrag ist: Simon Chan, *Mother Church: Toward a Pentecostal Ecclesiology*, in: *Pneuma* 22 (2000), 177-208. Chan ist ein Theologe aus Singapur, der eine „ekklesiologische Pneumatologie“ entwickelt hat, deren Schwerpunkt die Gemeinschaft ist.

²¹ Macchia, *Tongues as a Sign*, aaO., 63.

²² Siehe auch meinen Artikel: *Pentecostalism and Pentecostal Theology in the Third Millennium: Taking Stock of Contemporary Global Situation*, in: Kärkkäinen (Hg.), *The Spirit in the World*, aaO., xiii-xiv; in diesem Band werden auch neue Schauplätze wie die koreanische Minjung-Theologie, die postkoloniale Auslegung der indischen Pfingstbewegung und die Geist-Welt sowie Dämonologie in afrikanischen Kontexten behandelt. Siehe auch Michael Welker (Hg.), *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism*, Grand Rapids 2006. Die Publikation dieser beiden Bände wurde von der John Templeton Foundation unterstützt.

²³ Paul W. Lewis, *Pneumatological Approach to Virtue Ethics*, in: *Asian Journal of Pentecostal Theology* 1 (1998), 42–61.

²⁴ Eldin Villafañe, *The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic*, Grand Rapids 1993; Douglas Petersen, *Not by Might Nor by Power: A Pentecostal Theology of Social Concern in Latin America*, Carlisle 1997.

²⁵ Michael Wilkinson/Steven Studebaker (Hg.), *A Liberating Spirit: Pentecostals and Social Action in North America*, Eugene 2010; Amos Yong, *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology*, Grand Rapids 2010.

²⁶ Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, aaO., 38–39.

²⁷ Siehe Paul Elbert, *Genesis 1 and the Spirit: A Narrative-Rhetorical Ancient Near Eastern Reading in Light of Modern Science*, in: *Journal of Pentecostal Theology* 15 (2006), 23–72.

²⁸ „Pentecostal Perspectives on the Science/Religion Dialogue“, zum Forschungsprogramm siehe <http://www.calvin.edu/scs/scienceandspirit/> (Zugriff am 21. Januar 2011); Amos Yong/James K. A. Smith (Hg.), *Science and the Spirit: A Pentecostal Engagement with the Sciences*, Bloomington 2010; Amos Yong (Hg.), *The Spirit Renews the Face of the Earth: Pentecostal Forays in Science and Theology of Creation*, Eugene 2009.

²⁹ Amos Yong, *Beyond the Impasse: Toward a Pneumatological Theology of Religions*, Grand Rapids 2003; ders., *Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*, Sheffield 2000; Tony Richie, *The Wide Reach of the Spirit: A Renewal Theology of Mission and Interreligious Encounter in Dialogue with Yves Congar*, in: *The Wide Reach of the Spirit: Renewal and Theology of Mission in a Religiously Plural World*, Lexington 2011.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Pneumatologien im Konflikt: „Klassisches Pfingstlertum“ und „Neupfingstlertum“ in Brasilien

Leonildo Silveira Campos

Dieser Beitrag will die Vorstellungen von Person, Funktion und Rolle des Heiligen Geistes vergleichen, wie sie einerseits im Pfingstlertum seit Anfang des 20. Jahrhunderts und andererseits bei denen zu finden sind, die man als „Neupfingstler“ betrachtet. Was ist mit den grundlegenden Glaubensüberzeugungen des Pfingstlertums im Lauf des 20. Jahrhunderts passiert? Welche Veränderungen sind in der Praxis, in der Theologie und in den Reden der Pfingstler wirksam? Welche Brüche und welche Kontinuitäten kann man innerhalb der Pfingstlerszenen vom Beginn des 20. bis zu Beginn des 21. Jahrhunderts feststellen?

Der Universalen Kirche des Reiches Gottes (*Igreja Universal do Reino de Deus* = IURD)¹, wo es wöchentlich eine Versammlung mit der suggestiven Bezeichnung „Erleichterungssitzung“ gibt, gilt dabei unsere besondere Aufmerksamkeit.²

In den Veröffentlichungen der IURD, auch in den Flugblättern, die auf den Straßen der wichtigsten Städte Brasiliens im Umlauf sind, bedient man sich einer besonderen Rhetorik. Auf einem dieser Flugblätter sieht man das Bild eines wilden Löwen, das von einem Bibelzitat kommentiert wird (Ri 14,4): „Der Geist des Herrn wird von mir Besitz ergreifen, und ich werde den Löwen zerreißen.“

Vor etwas weniger als hundert Jahren in den USA war die Redeweise der Pfingstler anders. Frank Bartleman (1871-1935)³, einem Augenzeugen, zufolge, nahmen die ersten modernen Pfingstler an Gebetsversammlungen teil, um hier die Erfahrung der Heiligung, der Wiedererweckung und der Geistaufe zu machen. Letzteres ist ein Phänomen, das durch die Erfahrung der Zungenrede Bestätigung findet. Sie hofften auf die Ausgießung des Geistes wie auf den letzten Regen vor der Ernte, denn vor der Wiederkunft Christi auf die Erde sollten die Prophezeiungen des Joel in Erfüllung gehen (Joel 3,1-5). Viele der ersten Pfingstler stammten ursprünglich aus den Holiness-Bewegungen und erhofften sich von der Geisterfahrung ein Instrument, um zur Heiligkeit zu gelangen.⁴

Wir werden uns diesem Thema in der Weise Max Webers annähern und zwei Idealtypen benutzen: das „klassische Pfingstlertum“ und das „Neupfingstlertum“. Doch auch dann bleiben die Schwierigkeiten der Klassifizierung der unterschiedlichen Typen von Pfingstlertum für den Forscher eine ständige Herausforderung. Wie kann man das, was es an Gemeinsamem in den zahlreichen Zwischenformen des Pfingstlertums gibt, auf einen Nenner bringen? Einige Experten des Pfingstlertums, das wir hier als „klassisch“ bezeichnen, fassen diese Botschaften in vier leicht zu behaltenden Basisaussagen zusammen: Jesus rettet, Jesus tauft (mit dem Heiligen Geist), Jesus heilt und Jesus kommt wieder.⁵

Schreibt das Pfingstlertum dem Heiligen Geist mehr als ein Jahrhundert, nachdem es in Erscheinung trat, immer noch dieselbe Macht zu, Wunder und Zeichen zu wirken? Ist es derselbe, der am Werk ist, wenn in den Schwachen die Kraft für das alltägliche, moderne, säkularisierte und von Problemen und Schwierigkeiten beladene Leben geweckt wird, die sie zur Praxis einer höheren christlichen Spiritualität anspornt? Unter welchen Schwächen leiden die Menschen, die in den Pfingstbewegungen „Ermächtigung“ und Selbstwertgefühl suchen? Welche Gleichförmigkeiten und sich durchhaltende Identitäten blieben letztlich – wenn auch verborgen – unter der Oberfläche desselben Diskurses übrig? Welche Pneumatologien inspirierten die Pfingstler im Lauf dieser Zeitspanne, die Vinson Synam⁶ zufolge aus dem 20. Jahrhundert das „Jahrhundert des Heiligen Geistes“ machten?

Was soll man tun, um die verschiedenen Formen des Pfingstlertums, die nach Topeka, Azusa Street oder Chicago entstanden sind, zu identifizieren, zu verstehen und zu vergleichen? Robert McAlister (1931-1993) schrieb, als er die biblische und theologische Grundlage des Pfingstlertums darlegte, dass es, „um das Pfingstlertum zu verstehen, nicht genügt, sein Glaubensbekenntnis zu lesen“.

Denn „das, was den Pfingstler von seinen Geschwistern in anderen Kirchen unterscheidet, ist nicht so sehr der dogmatische Glaubensinhalt als vielmehr seine Erfahrung mit Gott“⁷. Daher röhrt die interessante Hypothese von Ann Swidler, die Theologie der Pfingstler sei „eher ein Werkzeugkasten unterschiedlicher Ideen als ein festgefügtes dogmatisches Gebäude“⁸.

So gesehen entstand die Theologie der Pfingstler, insbesondere ihre Pneumatologie, aus der Notwendigkeit, *Wort* und *Erfahrung* einander anzunähern. Dieses Bemühen ermöglichte das Entstehen einer Weise, „im Geist zu denken“. Diesen Ausdruck - *Thinking in the Spirit* - hat Douglas Jacobsen geprägt, als er ihn als Titel eines Buches über die Theologien der Pfingstbewegung von Anfang des 20. Jahrhunderts wählte. Harvey Cox¹⁰ meint, die Theologie der Pfingstler sei eher in den Liedern, Gebeten, Predigten und mündlichen Zeugnissen in verstreuter Form zu finden als in Handbüchern und Kompendien. Walter Hollenweger¹¹ meint, das, was die Pfingstkirchen verbinde, sei keine Lehre, sondern eine religiöse Erfahrung. Daher röhrt der Vorschlag von Keith Warrington, eine Pfingsttheologie ausgehend von der Vorstellung der persönlichen und erfahrbaren Begegnung auszuarbeiten, die die Menschen innerhalb des Pfingstlertums mit dem Geist Gottes haben.¹²

Eine Frage verstummt jedoch nicht: Welchen Unterschied gibt es zwischen den „klassischen Pfingstlern“, die predigten und die Geisttaufe vollzogen und deren Beweggründe mystischer und missionarischer Natur waren, und den „Neupfingstlern“ in Brasilien, die, fasziniert von der „Theologie des Wohlstands“, die Hilfe des Heiligen Geistes herbeisehnen, um „den Löwen der Schwierigkeiten zu reißen“, die dem materiellen und alltäglichen Leben eigen sind?

I. Der Heilige Geist im „klassischen“ Pfingstlertum

Im Lauf der Geschichte des christlichen Denkens gab es stets unterschiedliche Sichtweisen der Person und Deutungen des Wirkens des Heiligen Geistes. Die dogmatischen Aussagen hatten, bevor sie starr festgelegt wurden, eine dynamische und bewegte Vorgeschichte. Solche Spannungen und Konflikte können schon in den ersten christlichen Texten, die dem Lukas zugeschrieben werden, in den Paulusbriefen, in den nicht in den Kanon aufgenommenen christlichen Schriften und in den Schriften der apostolischen Väter festgestellt werden. Gewiss ist das Vorhandensein einer Vielfalt von Sichtweisen ein Zeichen dafür, mit welchen Schwierigkeiten sich die Christen von Anfang an konfrontiert sahen, eine einzige Form des Glaubensbekenntnisses verpflichtend zu machen und sich auf eine Sprachregelung hinsichtlich des Wirkens von Gott-Vater, der Gottheit und Menschheit Jesu von Nazaret und des Heiligen Geistes zu verständigen.

Um die Zweifel zu beseitigen und eine Identität zu begründen, entstanden die ersten Glaubensbekenntnisse.¹³ Ausgeschlossen wurden damit die Gruppierungen, die als häretisch betrachtet wurden, unter ihnen Gnostiker und Montanisten. In den gnostischen Schriften erscheint der Geist als das weibliche Element: die

Gnade, das Schweigen, der Mutterschoß, die Mutter von allem oder die Sophia.¹⁴ Bereits die Montanisten protestierten gegen die Herabsetzung der Rolle der Charismen in der Kirche; sie stellten die Herausbildung einer religiösen Hierarchie, die Festlegung von Dogmen und Riten, die Fixierung des Schriftkanons und dessen Abschottung gegenüber neuen Offenbarungen in Frage. Montanus betrachtete solche als Bereicherung der Dynamik des Heiligen Geistes.

Andere Konflikte über die Person und das Wirken des Heiligen Geistes brachen während der Zeit der Herausbildung der Pfingsttheologie Ende des 19. Jahrhunderts aus. Viele dieser divergierenden Positionen können in den Schriften von Ruben A. Torrey (1856-1928), von Charles Parham (1873-1929), in den Aktivitäten von William Joseph Seymour (1870-1922) und in den theologischen Stellungnahmen des Ex-Baptisten William Durham (1873-1912) gefunden werden.¹⁵ Torrey, der ein Buch über die Geisttaufe schrieb, das von den Pfingstlern als sehr bedeutsam eingestuft wird, sah in den Phänomenen von Azusa Street keine Verbindung zu der von ihm vertretenen Pneumatologie.

Dasselbe passierte mit Parham, als er seinen alten Schüler Seymour in Texas besuchte. Angesichts des Durcheinanders und der Rassenvielfalt, die er in Los Angeles erlebte, zog er die Schlussfolgerung, dass dies nichts mit seiner Theorie im Zusammenhang mit der Geisttaufe, dem Zungenreden und physischen Phänomenen zu tun hatte. Neue Konflikte sollten aufgrund der Diskussionen um die Anzahl der Stationen entstehen, die ein Pfingstler zu durchlaufen habe: Sollten es zwei Etappen sein (Bekehrung und Geisttaufe) oder drei (Bekehrung, Heiligung und Geisttaufe)?¹⁶

Es gibt ein anderes Beispiel, das aus den internen Streitigkeiten der Pastoren der *Assembléias de Deus* (AD) hinsichtlich der Trinitätslehre herührt. Aufgrund der „neuen Frage“ entstanden die „Unisten“, die die Auffassung vertraten, die Taufe dürfe nur auf den Namen Jesu erfolgen. Die Verbreitung dieser Ideen veranlasste Tausende von Pfingstlern dazu, sich noch einmal taufen zu lassen. Im Jahr 1916 vollzog sich eine Spaltung innerhalb der AD, als 156 von 585 Pastoren aufgrund des Vorwurfs, die unistische Irrlehre zu vertreten, ausgeschlossen wurden.¹⁷

Im Lauf des 19. Jahrhunderts wurde das nordamerikanische theologische Denken von der Veröffentlichung von Büchern über den Heiligen Geist und die Geisttaufe geprägt.¹⁸ Segundo Dayton¹⁹ zufolge war eine Art „vor-pfingstlicher Brennstoff vorhanden, der lediglich eines Funkens bedurfte, um sich zu entzünden“. Die pfingstlerische Explosion von Anfang des 20. Jahrhunderts war ein *Zielpunkt*, an dem verschiedene Bewegungen zusammentrafen. Doch er wurde auch zum *Ausgangspunkt* Tausender von Bewegungen, die sich in der ganzen Welt verbreiteten. Isael de Araujo²⁰ fasst die Vielfalt des „klassischen“ Pfingstlertums gut zusammen: Es gibt die Pfingstler, die weiterhin die Heiligung als die zweite Segnung betonen; die Pfingstler, die auf dem „vollbrachten Werk“ bestanden und eine zweite Segnung in Abrede stellen; und die Pfingstler der Einzigkeit, die die Trinität leugnen und alles um den Sohn Gottes, Jesus Christus, als Zentrum aufbauen.

II. Der Heilige Geist im „Neupfingstlertum“

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts vollzog sich – ausgelöst von der Säkularisierung – ein Prozess des religiösen Wandels, der niemals endete. Er fand innerhalb eines Szenarios statt, in dem sich die Moderne selbst veränderte, und brachte ein „weltweites Pfingstlertum“ hervor, welches an einen solchen Kontext besser angepasst war und in Brasilien die Bezeichnung „Neupfingstlertum“ erhielt.²¹ Es ist vielfältig, weist in sich große Unterschiede auf und hat sehr wenig mit dem Modell gemein, das es vielleicht hinter sich gelassen hat. Wir können hier wenigstens zwei gute Beispiele für unterschiedliche Typen des Neupfingstlertums anführen. Auf der einen Seite haben wir die IURD und ihre hybriden Rituale, denen wir den größten Teil dieser Ausführungen widmen werden. Auf der anderen Seite gibt es den Synkretismus einer kleinen Pfingstkirche, der Apostolischen Kirche, die bis in die 1950er-Jahre ein Radioprogramm mit dem Titel „Die Stunde voller Wunder“ gestaltete.²²

Doch selbst in den „traditionellsten“ Pfingstbewegungen kann man sehr leicht Anzeichen von Synkretismus und hybriden Formen finden. Unter anderen hat Jean-Pierre Bastian²³ solche Phänomene untersucht, die in der Konsequenz die falsche Trennung des historischen Protestantismus zwischen christlichem Glauben und Kultur in Lateinamerika, Afrika und Asien hinter sich lassen. Für Bastian tendiert das Pfingstlertum in Lateinamerika dazu, zu den matriarchalischen Religionen mit indianischen, afrikanischen und katholischen Wurzeln zurückzukehren. Wenn diese Analyse zutreffend ist, dann können wir von Synkretismus bei den Neupfingstlern sprechen.²⁴ Was die IURD betrifft, so nähert sie sich unserer Auffassung nach viel stärker der Weltanschauung und den Gottesdiskursen der afrobrasiliianischen Kul- te, des Volkskatholizismus und des ländlichen Katholizismus als der protestantisch-pfingstlerischen Tradition Nordamerikas an. Von daher röhrt die Allgegenwart des Magischen und des Wunders in ihrer Weltanschauung.

Einige dieser Neupfingstler treten als „Feinde“ der Theologie auf. Sie geben vor, eine Religion „ohne Theologie“ zu vertreten und betrachten ihre Weise, Pfingstler zu sein, als die einzige, die die Energie des Geistes in genügendem Maß in sich trägt, um die Probleme der Menschen zu lösen. Edir Macedo, einer der Gründer der IURD, nimmt diese Haltung ein, um seine Leser aufzufordern, aus der „Gefangenschaft der Theologie“²⁵ auszubrechen. Doch wie kann man die Theologie ablehnen, ohne hierfür eine theologische Grundlage zu haben? Gemäß Robert McAlister gibt es

Leonildo Silveira Campos ist 64 Jahre alt, verheiratet, hat zwei Töchter und zwei Enkelkinder. Er studierte Theologie und Philosophie an der methodistischen Universität von São Paulo. Er hat einen Magistertitel im Fachbereich Unternehmensverwaltung und ist Doktor der Religionswissenschaften. Er veröffentlichte zahlreiche Beiträge über das Pfingstler- und Neupfingstlertum. Zurzeit ist er Professor im Postgraduiertenprogramm im Fachbereich Religionswissenschaften an der methodistischen Universität São Paulo in São Bernardo do Campo im Bundesstaat São Paulo. Anschrift: Universidade Metodista de São Paulo, Rua Alfeu Tavares 149, Rudge Ramos, São Bernardo do Campo CEP 09641-000, São Paulo, Brasilien. E-Mail: leonildo.campos@metodista.br.

eine Pfingsttheologie. Was ist das für eine Theologie und wie stellt sie sich selbst dar?

„Unsere Theologie befindet sich in ständigem Fluss. Sie wird formuliert und wieder neu formuliert in dem Maß, in dem der Heilige Geist den je tieferen Sinn der Heiligen Schriften offenbart [...] Wenn eine Theologie in ein System gegossen wird, bleibt sie stehen. Die Definitionen werden zu Streitpunkten [...] Der Beitrag der Pfingstler zur Kirche Jesu Christi ist keiner auf dem Gebiet der systematischen Theologie, [denn] die Pfingsterfahrung, die sich in den unterschiedlichsten kulturellen Situationen ereignet, lässt weder eine starre Formulierung des Credos noch der Praxis des Pfingstlertums zu.“²⁶

Welche Theologie formuliert die IURD? Ist es vielleicht eine „Nicht-Theologie“? Welche Rolle fällt dem Geist in deren Verkündigung zu? Welche Pneumatologie kann daraus entstehen, wenn man eine Anpassung an eine Theologie sucht, die sich prinzipiell als „im Gegensatz zur Welt“ befindlich definiert, die sich aber heute in die neoliberale Wirtschaftsordnung einfügt? Wir vertreten hier die Auffassung, dass es in der Theologie der IURD einige wichtige Punkte gibt, die bedeutende Konsequenzen hinsichtlich der Definition der Grenzen und des Wirkens des Geistes selbst nach sich ziehen: die zentrale Bedeutung des Leibes, die Gleichsetzung von Heilung und Heil, die Theologie des Wohlstands, die Theologie des Opfers.

1. Der Heilige Geist Gottes und der Leib

Der Leib mit seinen Eigenheiten und Bedürfnissen nimmt in den theologischen Aussagen der Pfingstler von Anfang der Pfingstbewegung an einen bedeutenden Platz ein. Diese Wertung, die in den Analysen nicht immer genug betont wird, prägt ihre Weltanschauung, ihre Theologie, ihre Eschatologie und ihre Pneumatologie. Insgesamt gibt es innerhalb des Neupfingstlertums der IURD eine übertriebene Betonung des Leibes, im Gegensatz zum klassischen Pfingstlertum, wo es auch eine Strömung gab, die eher die Seele und die von der leiblichen Dimension losgelösten geistlichen Werte betonte. Deshalb kann man die Verkündigung der IURD über Heilung, Exorzismus und Wohlergehen nicht analysieren, ohne auf die Voraussetzung Bezug zu nehmen, dass der Leib der Ort ist, an dem sich die physischen und spirituellen Kräfte begegnen.

Diese Aufwertung des Leibes im Neupfingstlertum mündet darin, dass man die Herausforderung annimmt, nach Heilung zu streben, den Leib schön und attraktiv zu machen, ihm Trost und Wohlbefinden zukommen und ihn die Gesundheit wiedererlangen zu lassen. Die Zeitung *Folha Universal*²⁷ enthält regelmäßig erscheinende Kolumnen über die weibliche Schönheit, über Gymnastik, über die am besten für die jeweilige Jahreszeit geeignete Mode, Kosmetiktipps, Ratschläge zur Verjüngung, Hygiene und dergleichen mehr.²⁸

2. Der Heilige Geist: die Heilung des Leibes und das Heil der Seele

Die Gleichsetzung der Heilung des Leibes mit der Heilung und dem Heil der Seele ist eine sehr starke theologische Überzeugung im weltweiten Pfingstlertum seit den ersten Jahrzehnten dieser Bewegung. In Brasilien gewinnen jene, die diese Botschaft verkünden, viele Anhänger. Es ist eine öffentlich bekannte und notorisiche Unfähigkeit des Staates zu verzeichnen, die Gesundheitsbedürfnisse der Bevölkerung zu befriedigen, insbesondere bei den ärmsten Bevölkerungsschichten. Auf der anderen Seite gibt es ein Misstrauen gegenüber den Fähigkeiten der Schulmedizin, alle Probleme zu lösen, und es ist mit hohen ökonomischen Kosten verbunden, sich wissenschaftlich mit der Krankheit auseinanderzusetzen.

Daher röhrt die Suche nach nichtkonventionellen Therapien, die seit dem 19. Jahrhundert an den Rand der Kultur gedrängt wurden. Die Schulmedizin reagierte darauf auf ihre Weise und beklagte den „Betrug“, die „Ausbeutung der Armen“ und die „illegalen Ausübung der Heilkunst“. In Brasilien wurde fast allen charismatischen Führern, die religiöse Bewegungen gegründet hatten, in deren Zentrum die Heilung steht, der Prozess wegen „Quacksalberei“ gemacht. Für die Neupfingstler und für die klassischen Pfingstler gleichermaßen geht die Heilung des Leibes mit der Heilung der Seele einher. Bald werden Sünde und Tod mit den Dämonen in Verbindung gebracht, und die Heilung wird, da sie von Gott kommt, auf göttliches Handeln durch sein Werkzeug, den Heiligen Geist, zurückgeführt. Im Neupfingstlertum hingegen sind Begriffe und Praktiken zu finden, die aus Naturheilverfahren kommen, welche von indianischen, orientalischen oder afrikanischen Kulturen ausgeübt werden, die man sich zu eigen macht; ihre Bezeichnungen werden geändert und ihre Praktiken kopiert.²⁹ So wird der Heilige Geist als die *Grundenergie* vorgestellt, die das Universum in Gang hält und die unter den Menschen sowie zwischen Mensch und Natur fließen muss und auf diese Weise Ungleichgewichte wie Krankheiten beseitigt. Diese Rückbindung an die Grundenergie vollzieht sich über die Bekehrung der Einzelnen und den Ausschluss dämonischer Elemente, welche die Schöpfung des guten Gottes pervertiert haben. Hier erlangt einer der ältesten Slogans der IURD eine besondere Bedeutung: „Wer die Universale Kirche aufsucht, der gelangt zum Geist der Schöpfung.“

3. Der Heilige Geist und die Theologie des Opfers

Die rasche Ausbreitung und hohe Akzeptanz der Verkündigung der IURD hat viele Forscher, unter anderem den methodistischen Theologen und Bischof Paulo Ayres Mattos³⁰, dazu veranlasst, Forschungen zu Zusammenhängen zwischen der Botschaft der IURD und okkulten Motiven der traditionellen brasilianischen und lateinamerikanischen Religiosität im „kollektiven Unbewussten“ oder im „Vorstellungsvermögen“ voranzutreiben. In dieser Perspektive stellt er sich die Frage nach der Entsprechung zwischen Glaubensüberzeugungen und Praktiken, die in der Volkskultur fest verankert sind, und Themen, die in der Theologie Macedos und in der Verkündigung dieser neupfingstlerischen Kirche betont werden.

Ayres Mattos hebt hervor, dass das theologische Kernstück der IURD die Theologie des Opfers bildet, die von den afrobrasilianischen Kulten und vom Volkskatholizismus inspiriert ist. Diese Theologie weist auf die Notwendigkeit hin, dass der Gläubige seinen Teil zum Bund mit Gott beiträgt, indem er seine Güter als Opfer darbietet, während Gott ihm die ersehnten Segenstaten garantiert. Das Opfer oder die für die Götter bestimmte Bezahlung, damit diese ihrerseits das gewünschte Objekt gewähren, ist wiederum ein integraler Bestandteil der magischen Weltsicht. Dank der Opferung des Heiligsten auf dem Altar Gottes (im Fall des kapitalistischen Menschen ist dies sein Geld) öffnen sich die Schleusen zur Gewährung dessen, was man erbeten hat.

Aber warum Aufopferung des Geldes? Lediglich, um das Geldeinnahmesystem zu stützen und weil man eine Kasse braucht, aus der zig Millionenprojekte finanziert werden?³¹ Das beantwortet die Frage zum Teil. Doch es ist nicht allein das. Für Macedo ist das Geld ein integraler Bestandteil des Lebens der Menschen heute – wie das Blut. Er sagt, so wie der Körper ohne Blut nicht auf den Beinen bleibt, so überlebt auch die Kirche nicht ohne Geld. Das Opfer des Geldes besiegt das Abkommen des Menschen mit Gott und vertreibt so den Teufel, der allein verantwortlich ist für alle Übel, die den Menschen befallen, indem es den Bund mit Gott bekräftigt, der die Menschen schuf, damit sie gesund, wohlhabend und glücklich seien.

Schlussfolgerung

Die Theologie der IURD weist eine kontinuierliche Verbindung mit der Volksreligiosität, mit der Magie und mit den Konsumwünschen auf. Doch diese Annäherung provoziert einen Bruch mit der traditionellen protestantischen Theologie, ja sogar mit den Lehren des klassischen Pfingstlertums. Deshalb bringen Richard Shaull und Waldo Cesar³² die Theologie der IURD mit dem Angebot einer „billigen Gnade“ in Verbindung. Dies bewirkt einen Bruch mit der traditionellsten protestantischen Soteriologie. Man muss noch anmerken, dass die übertriebenen Versprechen in gewissen neupfingstlerischen Kulten, zum Großteil solcher, die der Aufbesserung der Kirchenkasse dienten, Frustration und Enttäuschung erzeugt haben. Die Zahl der Menschen, die Paulo Romeiro die „von der Gnade Enttäuschten“ nannte, nimmt zu. In seinem Text stellt Romeiro die seelsorgerliche Betreuung vieler von der neupfingstlerischen Botschaft Enttäuschter als die große Herausforderung für die Kirchen dar, deren Verkündigung er für „ausgewogener“ hält.³³

Die Pfingstler scheinen indessen das Reden in fremden Zungen als untrügliches Zeichen aufgegeben zu haben. Die Glossolalie erscheint – insbesondere in den Medienshows einiger Apostel – zuweilen eher als schlechte Vortäuschung. In der Umfrage *Pew Forum* (2006) gaben nur 29 Prozent der brasilianischen Pfingstler an, bis zu einmal in der Woche in Zungen zu reden, während 50 Prozent sagten, sie hätten niemals im Leben in Zungen geredet. In derselben Untersuchung wird

festgestellt, dass das Zungenreden „keine allgemeine Praxis unter den Pfingstlern und Charismatikern darstellt“. Doch sie akzeptieren es ohne Weiteres, dass das Wirken des Geistes sehr viel mit dem Wohlstand (83 Prozent) und mit der Gesundheit (89 Prozent) zu tun hat.³⁴

Die hier angestellten Betrachtungen führen uns zur Schlussfolgerung, dass Glaubensüberzeugungen, dogmatische Lehrinhalte und Geisteshaltungen nicht einfach direkt vom Himmel fallen. Die Theologien sind Vorstellungsinhalte, die sich ähnlich verhalten wie andere kollektive Vorstellungen. Sie beeinflussen und sind ihrerseits beeinflusst von der Zeit, den historischen und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sich die Empfänger der Botschaft befinden, und von den Kämpfen der Protagonisten innerhalb eines religiösen Terrains. Die Pneumatologien reichen mit ihren Wurzeln natürlich an den historischen Moment ihrer Entstehung zurück. Ab da sind sie Veränderungen und Bedeutungsverschiebungen unterworfen, vor allem, wenn sie in andere Gesellschaften und Kulturen übertragen werden.

Dies war zum Beispiel der Fall, als die Apostolische Kirche die römisch-katholische Religiosität übernahm und eine „vierte“ Person in die Dreifaltigkeit integrierte.³⁵ Die Einführung dieser neuen Person stellt einen Synkretisierungsprozess dar, in dem der Heilige Geist mit der Jungfrau Maria, Iemanjá und Santa Vó Rosa („heilige Großmutter Rosa“ – eine Schöpfung der Apostolischen Kirche) in Verbindung gebracht wird.³⁶ Eine der offiziellen Website dieser Kirche entnommene Nachricht macht einige Charakteristika des Dargestellten deutlich:

„Die Apostolische Kirche gedenkt am 26. Oktober der Entrückung und des Sieges der heiligen Großmutter Rosa, die von Gott Vater, von Jesus, vom göttlichen Geist und von der heiligsten Jungfrau Maria die Krone der Königin des Himmels und des Tröstergeistes empfangen hat; diesen Dienst der Herrlichkeit und die Offenbarung einer neuen Prophetin wird Bruder Aldo beginnen, der von diesem Tag an zusammen mit der heiligen Großmutter Rosa die Apostolische Kirche leiten wird, die aus dem Heiligen Geist Gottes hervorging und Teil der Pläne Gottes für die Rettung und Erlösung der menschlichen Kreatur ist.“

Worauf steuert das brasilianische Pfingstlertum zu? Wir können verschiedene Möglichkeiten aufzeigen. Doch unter diesen gewinnt das Streben nach Unabhängigkeit von den nordamerikanischen theologischen Ursprüngen mittels einer Akkulturation der Botschaft an Bedeutung, die vom realen Leben der großen Massen so weit entfernt schien. Der Prozess der Globalisierung der Kulturen, das Entstehen eines vom Markt diktierten Lebensstils und die Etablierung der Postmoderne haben hier für neuen Wind gesorgt, der das Schiff der religiösen Bewegungen in eine andere Richtung treibt. Wird es der „Ermächtigung“ des Geistes und der prophetischen Schöpferkraft gelingen, solchen Bewegungen Orientierung zu geben? In welche Richtung? Wie immer dem auch sei, eine Rückkehr in die Vergangenheit wird sich in dem Maß als unmöglich erweisen, in dem die Brücken abgebrochen sind.

¹ Die IURD wurde im Jahr 1977 in Rio de Janeiro gegründet. Diese Kirche ist innerhalb des religiösen Szenarios Brasiliens sehr deutlich präsent. Bei der Volkszählung des Jahres 2000 wurde sie als drittgrößte evangelische Denomination des Landes ausgewiesen. Sie ist Eigentümerin bzw. kontrolliert eine Kette von neunzig TV-Stationen. Ihre Grundzüge wurden analysiert von Leonildo S. Campos, *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*, Petrópolis 1997, und von Ari P. Oro u.a. (Hg.), *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*, São Paulo 2003.

² Der Ausdruck „Erleichterungssitzung“ geht auf den Wortschatz der Umbanda zurück (einer Mischung aus Katholizismus, einem Spiritualismus Kardec'scher Prägung und einigen Prisen afrobrasilianischer Kulte). In der IURD spricht man nicht vom „Kult“ des Exorzismus oder der Stärkung des Glaubens der Menschen in der Kraft des Geistes, sondern man verwendet den Ausdruck „Sitzung“, der seinen Ursprung im Kardec'schen Spiritualismus und in der Umbanda hat. Bei dieser Sitzung versucht man, negative oder dämonische Züge aus dem Leben des Gläubigen zu entfernen. Damit bewirkt man eine „Ermächtigung“, die aus dem von den Pastoren vorgeschlagenen Exorzismus entsteht.

³ Vgl. Frank Bartleman, *Azusa Street*, New Kensington 1982.

⁴ Vgl. Vinson Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*, Grand Rapids 1971.

⁵ Die vier Punkte, in denen der Glaube der Pfingstler zusammengefasst werden kann, wurde durch verschiedene pfingstlerische Theologen und leitende Persönlichkeiten populär gemacht. Die Gründerin der International Church of Foursquare Gospel, Aimee McPherson, fasste sie folgendermaßen zusammen: Jesus rettet uns gemäß Joh 3,16. Er tauft uns mit dem Heiligen Geist gemäß Apg 2,4. Er heilt unseren Leib gemäß Jak 5,14-15. Und Jesus wird wiederkommen und uns bei sich aufnehmen gemäß 1 Thess 4,16-17 (so zu finden bei Donald Dayton, *Raízes teológicas del pentecostalismo*, Buenos Aires 1991).

⁶ Vinson Synan, *The Century of the Holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal*, Nashville 2001.

⁷ Robert McAlister, *A experiência pentecostal*, Rio de Janeiro 1977, 11.

⁸ Ann Swidler, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, in: *American Sociological Review* 51 (1986), 273-286.

⁹ Douglas Jacobsen, *Thinking in the Spirit. Theologies of the early Pentecostal movement*, Indianapolis 2003.

¹⁰ Harvey Cox, *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, New York 1994, 71 und 201.

¹¹ Walter Hollenweger, *Von Azusa Street zum Toronto-Phänomen. Geschichtliche Wurzeln der Pfingstbewegung*, in: *CONCILIIUM* 32 (1996), 209-216.

¹² Keith Warrington, *Pentecostal Theology - A Theology of Encounter*, London 2008.

¹³ Wir merken hier an, dass in den ersten Formulierungen des Glaubensbekenntnisses der Heilige Geist nicht außer Acht gelassen wurde. So erscheint er im apostolischen Glaubensbekenntnis („Ich glaube an den Heiligen Geist“) und im nizänischen Glaubensbekenntnis „Ich glaube an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der vom Vater [und vom Sohn] ausgeht und mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht wird. Er hat durch die Propheten gesprochen.“) Dieser Impuls, Credos zu entwickeln, fand bei den Pfingstlern durch „Erklärungen von Grundsätzen“ seinen Ausdruck. Seymour war der Erste, der dies unternahm. Danach machten es die Assembléias de Deus. In Brasilien entwickelte selbst die Christliche Kongregation ihre Glaubensgrundsätze.

¹⁴ In der Johannes-Apkryphe fiel Johannes nach der Kreuzigung Jesu in eine schwere Agonie, die dank einer tiefen mystischen Erfahrung überwunden wurde, in der Gott sich ihm mit den folgenden Worten offenbarte: „Warum zweifelst du, und warum hast du Angst? Ich bin der, der [mit dir ist] für immer. Ich [bin der Vater]; Ich bin die Mutter; Ich bin der Sohn.“ Vgl. Elaine Pagels, *Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien*, Frankfurt am Main 1985.

¹⁵ Douglas Jacobsen hat theologische Schriften zusammengetragen, die von der ersten Generation von Pfingstlern verfasst wurden. Texte von einigen der hier Erwähnten tauchen in diesem Werk auf: Douglas Jacobsen (Hg.), *A Reader in Pentecostal Theology - Voices From the First Generation*, Bloomington 2006. Vom Zentrum William Durhams in Chicago, das eine Ausstrahlung besaß, kamen die ersten Pioniere des Pfingstlertums nach Brasilien (Francescon, Berg und Vingren).

¹⁶ Stanley M. Burgess/Eduard M. van der Maas (Hg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, erweiterte Auflage, Grand Rapids 2002.

¹⁷ Israel de Araujo, *Dicionário do movimento pentecostal*, Rio de Janeiro 2007, 614.

¹⁸ In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts können wir nach Donald Dayton (*Raízes teológicas*, aaO., 124) folgende Bücher finden, die zur Herausbildung einer vorpfingstlerischen Pneumatologie beitragen: Phoebe Palmer, *The Promise of the Father* (1859), Asa Mahan, *The Baptism of the Holy Ghost* (1870); S. A. Keen, *Pentecostal Paper: Or the Gift of the Holy Ghost* (1895); R. A. Torrey, *The Baptism with the Holy Spirit* (1895), Seth Cook Rees, *The Ideal Pentecostal Church* (1897), Charles Fowler, *Back to Pentecost* (1900).

¹⁹ Dayton, *The Promise of the Father*, aaO., 124.

²⁰ de Araujo, *Dicionário*, aaO., 615.

²¹ Eine bedeutende Anzahl brasilianischer Forscher entschied sich für den Ausdruck „Neupfingstlertum“ zur Bezeichnung der neuen Bewegungen, die die moralischen, dogmatischen und sogar die sehr engen Grenzen gegenüber Medien und Politik überwinden. Man muss insgesamt im Auge behalten, dass wir es mit einem Begriff zu tun haben, der in Brasilien auf eine sehr besondere Weise aufgefasst wird.

²² Die Apostolische Kirche ist eine kleine brasilianische Pfingstkirche, die in den 1950er-Jahren von einem ehemaligen Diakon der Presbyterianischen Kirche in São Paulo gegründet wurde. Im Lauf der Zeit und selbst noch vor dem Tod des Gründers eignete sich die Kirche eine andere Auffassung von der Trinitätslehre an und fügte der Dreifaltigkeit in der Gestalt einer neuen Heiligen, der heiligen Großmutter Rosa, eine weibliche Seite hinzu.

²³ Jean-Pierre Bastian (Hg.), *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine - Amérique latine*, Paris 2001.

²⁴ Vgl. die Diskussion, wie sie Leonardo Boff hinsichtlich des Christentums führt, das er als Laboratorium eines grandiosen Synkretismus betrachtet: Leonardo Boff, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Gütersloh 2009, vor allem 196ff. Bereits Visser't Hooft (1900-1985), der Generalsekretär des Weltrates der Kirchen von 1948-1966, schrieb mit *No other Name: the Choice Between Syncretism and Christian Universalism*, London 1963, ein interessantes Buch über die Herausforderung, die die Wellen des Synkretismus im Lauf der Geschichte für die Erhaltung eines reinen und unversehrten Christentums darstellten.

²⁵ Edir Macedo, *A libertação da Teologia*, Rio de Janeiro ¹⁰1997, 15 und 127.

²⁶ McAlister, *A experiência pentecostal*, aaO., 63-64.

²⁷ Wochenzeitung der IURD mit einer Auflage von mehr als 2,5 Millionen Exemplaren.

²⁸ In Belo Horizonte hat die neupfingstlerische Kirche Batista da Lagoinha neben ihrem Gotteshaus ein Fitness-Zentrum, das allein an den Sonntagen fünfzigtausend Menschen frequentieren.

²⁹ Die Pfingstler bringen Überbleibsel alter schamanischer Praktiken in die Städte und meinen, damit den Weisungen Christi gehorsam zu sein: „Treibt Dämonen aus und heilt Kranke.“

³⁰ Vgl. Paulo Ayres Mattos, *Algumas observações preliminares sobre a Teologia do Sacrifício do Bispo Edir Macedo da Igreja Universal do Reino de Deus*, in: Simpósio 10/4, Jahrgang XXXVII/48 (November 2008).

³¹ Im Jahr 2010 begann die IURD mit dem Bau einer Fantasiekopie des salomonischen Tempels. Auf einer Fläche von 28.000 km² wird ein architektonisches Monument gebaut, das zig Millionen Dollar kosten wird.

³² Richard Shaull/Waldo Cesar, *O pentecostalismo e o futuro das igrejas cristãs*, Petrópolis 1999.

³³ Paulo Romeiro, *Deceptionados com a graça: esperança doutrinaria na igreja brasileira*, São Paulo 1999.

³⁴ The Pew Forum on Religion & Public Life, Oktober 2006.

³⁵ Im Lauf der Jahre 1960 bis 1970 vollzog sich ein bedeutsamer Wandel: Eine fromme alte Frau, die der Kirche angehörte und verstorben war, wurde unter dem Namen „Santa Vô Rosa“ (heilige Großmutter Rosa) „heiliggesprochen“. Von da an wurden die Gläubigen „im Namen des Vaters, des Sohnes, des Heiligen Geistes und der heiligen Großmutter Rosa“ gesegnet. Auf diese Weise wurde in diese Pfingstkirche das „weibliche Antlitz Gottes“ eingeführt, und man verband in synkretistischer Weise die Jungfrau Maria mit dem Tröstergeist.

³⁶ Vgl. www.apostolica.com.br. Auf dieser Website treffen die Verantwortlichen der Apostolischen Kirche, die keine anderen sind als deren Gründer, der Bischof Eurico de Matos Coutinho und seine Frau, in einer Botschaft (Botschaft zum Fest des Tröstergeistes) vom 25. 10. 2007 Aussagen (hier teilweise wiedergegeben), die jeden evangelischen Christen oder Neupfingstler verblüffen würden.

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

Der Geist und die Zeichen dieser Zeit

Das Erbe, die Gültigkeit und die Zukunft einer theologischen Wahrnehmung

Virginia R. Azcuy

„Der Wind weht, wo er will, und du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht. So ist es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist.“ (Joh 3,8) Mit diesen Worten lädt Jesus Nikodemus ein, von neuem geboren zu werden. Um die Zeichen Gottes in den Zeichen dieser Zeit wahrnehmen zu

können, müssen wir aufmerksam auf das Wehen von Gottes Geist in der Geschichte hören sowie auf die Bereitschaft zur Umkehr, die die Evangelisierung anstößt. Der Geist lotet alles aus, bis hin zu Gottes Tiefen, und diejenigen, die ihn willkommen heißen, sind in der Lage, Gottes Sache kennenzulernen und entsprechend der Geisteshaltung Christi zu beurteilen (1 Kor 2,10b; 12ff). Seine kreative Anwesenheit in der Welt setzt die menschlichen Subjekte in Bewegung; er bewegt die Freiheit der Gläubigen und ihre Antworten auf die Zeichen Gottes in den Kontingenzerfahrungen der Zeit. Eine Theologie, die die Zeichen der Zeit in den historischen Ereignissen lesen will, muss Hand in Hand mit dem Geist unterwegs sein – mit scharfsichtiger Weisheit und prophetischem Instinkt, Beharrlichkeit im Dialog sowie getragen von der Perspektive der Gemeinschaft.

In den lateinamerikanischen Ländern des Südens wie auch in anderen Kontexten stellt sich diese Frage nach den „Zeichen *dieser* Zeit“ immer wieder neu.¹ Man versucht dem gesamtkirchlichen Erbe treu zu bleiben, man erforscht die Gültigkeit und die Aufgabe einer Theologie der Zeichen der Zeit und bedenkt die historische Offenbarung Gottes in einer pluralen Topologie dieser Zeichen. Diese hermeneutische Aufgabe, in ihren vielfältigen Varianten, ist angesichts der Krise, die die katholische Kirche durchfährt, von großer Aktualität und dringend notwendig. Der Geist Gottes zeigt sich in den Zeugnissen und im Leben derer, die auf ihn antworten und die seine Interpreten sind. Die Ereignisse und ihre Zeugen sind in der geheimnisvollen Art und Weise, auf die Gott zu den Menschen spricht, untrennbar miteinander verbunden. Diejenigen, die seine Stimme hören und seine Zeichen wahrnehmen können, können neu geboren werden und Gottes Sache beurteilen.

I. Die Zeichen der Zeit unter der Führung des Heiligen Geistes wahrnehmen

Die Bedeutung des Begriffs „Zeichen der Zeit“ erhellt sich ausgehend von seinem Gebrauch bei Johannes XXIII. und Paul VI. sowie während des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Zeichen der Zeit sind bedeutende Ereignisse allgemeiner Art, die häufig auftreten und deshalb die Geschichte geprägt haben. Sie lösen Besinnung und Mitgefühl, Hoffnung und Orientierung in einer bestimmten Epoche aus und schaffen so die Grundlage für einen Konsens oder eine allgemeine Zustimmungsfähigkeit. Es sind Zeichen in der Geschichte, die Auswirkung auf die menschliche Freiheit haben, weil sie zeigen, dass es gerechtere und würdigere Lebensformen geben kann. Sie erlangen ihre Bedeutung nicht von außen, von den Lesenden, sondern weil sie selbst inkarnierter Ausdruck der historischen Wirklichkeit sind.

Die Zeichen der Zeit brauchen eine Kirche, die interpretiert und im fortwährenden Dialog mit ihrer Zeit steht, aber auch bereit ist, von dieser zu lernen. Sie sollte fähig sein, sich beständig im Dienst der Verkündigung des Evangeliums zu erneuern (GS 4, 44; LG 8c). Um die Zeichen der Zeit zu *identifizieren*, gibt es

einige Kriterien: dass sie das Charakteristische und die ganz eigenen Kennzeichen einer Epoche festhalten, dass sie Hinweise auf bessere Zeiten geben, dass die davon Angesprochenen sich einig sind und dass sie unumkehrbar sind. Um festzustellen, welche Ereignisse Zeichen der Zeit sein könnten, verbindet der christliche Glaube die theologische Lektüre mit anderen Wissenschaften und dem kulturellen Volkswissen. Das interdisziplinäre Gespräch und der seelsorgliche Dialog der Gläubigen, die je unterschiedliche Lebensformen verfolgen, sind unentbehrlich für die Herausforderung, die eine Lektüre der komplexen menschlichen und sozialen Phänomene der konkreten Wirklichkeit darstellt. Die Ereignisse, Erfordernisse und Wünsche der heutigen Zeit wahrzunehmen ist eine Aufgabe des ganzen Gottesvolkes unter der Führung des Heiligen Geistes (GS 11). Die *gläubige Interpretation* der Zeichen der Zeit ist der Versuch, über die Objektivität der historischen Phänomene hinaus die Anfragen zu entdecken, welche *die menschliche Freiheit, der kirchliche Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums sowie Sein Geist* uns stellen. Die Theologie dient der Wahrnehmung der Zeichen Gottes in den Zeichen der Zeit, weil sie um das *fundamentale Zeichen, das Leben Christi*, weiß (Mt 16,3; Lk 12,54-56). Jesus Christus ist „*das Zeichen der Zeichen*, das die Zeichen Gottes in Anbetracht des Glaubens verständlich macht“². Die Zeichen der Zeit zu interpretieren bedeutet zu wissen, „*was gerade jetzt zu tun ist, damit die von Jesus angekündigten Zeiten Wirklichkeit werden*“³. Die Lektüre der Zeichen der Zeit, welche das Zweite Vatikanische Konzil für die Kirche eingefordert hat, impliziert, die Verkündigung des Evangeliums mit der historischen Situation der Adressaten und Adressatinnen zu verbinden. Diese Verbindung erfordert Respekt vor dem Anderssein, aber auch den Auftrag, das Evangelium in der heutigen Zeit *hörbar zu machen*, zu berücksichtigen.⁴

II. Die lateinamerikanische Rezeption des Erbes des universal-katholischen Lehramtes

Die Worte Marie-Dominique Chenus beim Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils haben sich für Lateinamerika als prophetisch erwiesen: „Der Ausdruck [der Zeichen der Zeit] scheint sich heute, auf sensationelle Art und Weise, zu einer der fundamentalen Kategorien der neu entstehenden Theologien zu entwickeln, um die Beziehungen der Kirche und der Welt zu definieren.“⁵ Für Paul VI. waren die Veränderungen der modernen Welt sowie ihre Merkmale - Wandel, Komplexität, Widerspruch und Angst - ein wichtiges Zeichen der Zeit, das die Kirche des Konzils zur Stellungnahme aufforderte. Vor dem Hintergrund des Zweiten Vatikanischen Konzils beschäftigte sich die II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellin 1968 mit dem Thema „Die Kirche und die aktuellen Veränderungen in Lateinamerika“. Die gelebte Kollegialität der Bischöfe ließ damals ein neues kirchliches Bewusstsein erwachsen: „Jetzt ist der Augenblick, mit schöpferischem Sinn die Aktion zu entwickeln, die es zu verwirklichen gilt und die mit der Kühnheit des Geistes und

der Ausgewogenheit Gottes zu Ende geführt werden soll.⁶ Es ging darum, das Zweite Vatikanische Konzil nicht bloß umzusetzen, sondern es ausgehend von der sozialgeschichtlichen Situation Lateinamerikas zu interpretieren. Das Dilemma oder der problematische Punkt Medellins lag nicht so sehr in der Wahrnehmung des besonderen Zeichens *jener Zeiten*, sprich der Unterwicklung, sondern in der Art und Weise, auf die das Streben nach Gerechtigkeit und die Wege, um diese zu erlangen, als Bewegungen des Geistes wahrgenommen wurden. Aufgrund der historischen Erfahrungen waren politische Klugheit oder pastorale Weisheit gefragt, um zu einem praktischen Urteil über angemessene Entscheidungen gelangen zu können.⁷

Denjenigen, die an der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín teilnahmen, war bewusst, dass sie eine neue pastorale Methode auf den Weg gebracht hatten und dass es sich dabei insofern um ein neues Pfingsten handelte, als dass ein neues prophetisches Bewusstsein entstanden war, das die Kirche des Alten Kontinents aufgeweckt hatte. In Bezug auf die Zeichen der Zeit in Medellín bemerkte McGrath: „Man könnte auf den ersten Blick sagen, dass das bedeutendste Zeichen der Zeit auf unserem Kontinent die Sorge um die Entwicklung ist, und würde auch stimmen. Aber es handelt sich um ein zusammengesetztes Zeichen, das die Konsequenz aus anderen Zeichen ist, die wir benannt haben [der Wandel, die Aufwertung des Persönlichen und des Zeitlichen und die globale Sichtweise], und nur auf dem Hintergrund dieser Zeichen wird es verständlich.“⁸

Zweifellos hat man in Lateinamerika die Wirklichkeit der Armen und die Armut als *vorrangiges* Zeichen der Zeit hervorgehoben. Es handelt sich um ein einzigartiges Merkmal der Pastoral und der Theologie unserer Kirchen. Dennoch versuchte man, den Blick nicht vor dem Neuen im Handeln Gottes in der Geschichte zu verschließen: „Die Theologie der Befreiung braucht ihre Methode nicht zu verraten und nicht vor dem neuen Geist verschließen, um sicher zu gehen, dass heute und für immer die Armen die Adressaten des Evangeliums sind.“⁹ Die Entwicklungen in der lateinamerikanischen Theologie und die weltweite Verbreitung des Befreiungsparadigmas in andere Kontexte zeigen, welches Wachstum und welchen prophetischen Charakter diese haben, ohne die Kraft einer *vorrangigen* Option für die Armen zu verlieren. Die neuen Subjekte, die im geschichtlichen und kirchlichen Bewusstsein an Bedeutung gewinnen, sind die Frauen, die Indigenen, die Afrikanischstämmigen, die gefährdeten Kinder etc.

III. Die Gültigkeit und die Aufgabe einer Theologie der Zeichen *dieser* Zeit

Anlässlich des 40-jährigen Jubiläums des Zweiten Vatikanischen Konzils haben verschiedene Projekte und Publikationen die Idee vorangetrieben, die Theologie der Zeichen der Zeit zu vertiefen, um den Herausforderungen zu begegnen, die den Kirchen und ihrem Auftrag heute gestellt sind. Darunter möchte ich noch-

mals den Weg hervorheben, der vom theologischen Zentrum Manuel Larraín (CTML), das 2005 in Chile gegründet wurde, begonnen und durch die prophetische Vision Msgr. Larraíns angeregt wurde. Manuel Larraín nahm sich der verheißungsvollen Aufgabe der Aktualisierung der Zeichen *dieser* Zeit an und verkündete, dass das Konzil an der lateinamerikanischen Kirche „vorbeigehe“, wenn wir in Lateinamerika nicht unsere eigenen Zeichen der Zeit beachteten.

Juan Noemi sieht eine erste Schwierigkeit darin, nicht nur die Herausforderung von *Gaudium et Spes* - die Geschichte als theologischen Ort - anzunehmen, sondern gleichzeitig die methodologischen Mängel, wie z.B. die Gegenüberstellung von empirischer und theologischer Diagnose, zu überwinden.¹⁰ Eine theologische Lektüre der Zeichen der Zeit geht davon aus, dass Gott eingreift und in der Geschichte handelt, d.h. sie trennt die Heilsgeschichte nicht von der Weltgeschichte, sondern sucht nach dem Theologischen *im* Geschichtlichen. Die Theologie der Zeichen der Zeit ist auf diese Weise eine Theologie der Geschichte, eine *interpretatio temporis*, denn das Handeln Gottes geschieht in der Geschichte, und die Theologie sucht das Handeln und die Leidenschaft Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist zu entdecken.¹¹ Die Theologie übernimmt eine hermeneutische Funktion, um den versteckten göttlichen Sinn in den geschichtlichen Ereignissen, die als Zeichen der Zeit wahrgenommen werden, zu entdecken. Sie sucht nach Sinn inmitten anderer Bedeutungen derselben Wirklichkeit und in den Bedeutungen selbst. Die ganze Wirklichkeit und jede menschliche Wirklichkeit vermittelten göttlichen Sinn. Der Weg jedes Mannes und jeder Frau zu Gott ist sinnhaft. Auf dieselbe Art und Weise geben gewisse Zeichen nicht Zeugnis von Gott, sondern verhindern sein Handeln und müssen deshalb aufgezeigt werden, um uns nicht von Gott, der das Leben der Menschen will, zu trennen.

Ist eine bestimmte Spiritualität, eine Methode für diese Theologie vonnöten? Das Institut CTML ist als ein Ort des Gesprächs, der Reflexion und der multi-/interdisziplinären Forschung gegründet worden, um eine Theologie zu entwickeln, die die Inkulturation des Evangeliums im Wandel der Zeit bekunden kann. Diese Theologie soll helfen, die Kirche in ihrer geschichtlichen Situation wahrzunehmen, um schließlich angemessene pastorale Handlungen entwickeln zu können. Im Zuge dieser interpretativen Lektüre der Zeichen unter der Führung des Heiligen Geistes sind das Subjekt (wer?) und das Objekt der reflexiven Handlung (die Zeichen) plural. Es ist eine bereichernde Aufgabe, den theologischen Gehalt der Ereignisse zu entdecken, wenn sie gemeinsam getragen wird und Frucht des interdisziplinären Dialogs ist, sodass die unterschiedlichen Facetten der historischen Phänomene mit größerer Genauigkeit ergründet werden können. Laien und Priester, Frauen und Männer, Theologen „von der Straße“ ebenso wie professionelle erhalten die Weisheit des Heiligen Geistes, um ihr Leben nach Christus auszurichten.

Nach einer Erkundungsphase entschied man sich hinsichtlich der Objekte der Interpretation, einige vorrangige konkrete Zeichen vier Arbeitsgruppen zuzuordnen: Katholiken in der Demokratie, die Fähigkeit des Evangeliums zur Integra-

tion und Inklusion, die Veränderungen des Religiösen und das Gedächtnis der Inkulturation des Evangeliums. Angesichts der damit verbundenen Frage nach dem Ort, von dem aus gesprochen wird, bleibt die Perspektive des CTML eingeschränkt - schließlich handelt es sich um einen historisch-nationalen Kontext und eine bestimmte Zeit, nämlich um den Raum des lateinamerikanischen Landes Chile und um eine größtenteils akademische oder universitäre Personengruppe. Und doch drücken diese Begrenzungen gleichzeitig die Notwendigkeit und den Wunsch nach einer größeren Öffnung aus. Man hält fest: „Es handelt sich nicht um einen linearen, sukzessiven Prozess, wie ihn die klassische Methode des ‚Sehen, Urteilen, Handeln‘ nahelegt; wir gehen vielmehr immer von unseren Urteilen, Vorurteilen, Glaubensvorstellungen aus und urteilen immer von einer bestimmten Praxis her.“¹² Es handelt sich letztlich um das Heranreifen einer methodischen Sprache hermeneutischer Art, die als Rahmen für eine interdisziplinäre Praxis dienen könnte.¹³

Eine andere grundlegende und schwierige Frage, die eine Theologie der Zeichen der Zeit klären muss, liegt in der Notwendigkeit, eine Kriteriologie zu entwickeln, die es erlaubt, zwischen den Zeichen der heilbringenden Gegenwart Gottes oder ihrer Verneinung zu unterscheiden. Für Christen ist *das* Kriterium für Gott, für den Menschen und für die Welt die Person Jesu Christi und die Ankunft seines Reichen. Jesus Christus ist *das* Zeichen der Zeit im Singular, in dessen Licht man die Zeichen der Zeit im Plural wahrnehmen kann.¹⁴ Um das Modell Christi zur Beurteilung von authentisch spirituellen Handlungen heranziehen zu können, braucht es aus methodologischer Sicht konkrete Verortungen im Kategorialen, Kriterien oder Prinzipien, anhand derer das Handeln Gottes in den menschlichen Handlungen der Menschen erkannt werden kann. Für Eduardo Silva sind Freiheit und Brüderlichkeit strukturierende Prinzipien des christlichen Glaubens, die es uns ermöglichen, die Variablen der Gesellschaftsanalyse in jedem Moment zu hierarchisieren und abzuwägen. Diese Prinzipien verschärfen sich, wenn man die Spannung hinzuzählt, die zwischen Gleichheit und Verschiedenheit erzeugt wird. Es handelt sich also um vier operative fundamentale Kriterien und ihre wechselseitigen Auswirkungen.

IV. Überlegungen zu einer „pluralen Topologie“ der Zeichen

Eine Theologie, die auf den Zeichen der Zeit beruht, muss sich ihre eigene Kartographie erdenken und erarbeiten. Da die Frage nach den Zeichen *dieser* Zeit nur schwer umfassend zu beantworten ist, müssen Prioritäten, Optionen und Etappen sowie konkrete Lokalisierungen formuliert werden. Eine theoretische Hilfe leistet sicherlich das Konzept einer „pluralen Topologie“ der Zeichen der Zeit von Sander, das die *unterschiedlichen* Orte der *einen* Heilsaussage Gottes in der Geschichte ausdrückt.¹⁵ Die Zeichen der Zeit zeigen, dass an Gottes Ort in der Geschichte Pluralität gefordert ist, um die vielen Zeichen der Zeit und die eine

Heilsgeschichte zu vereinen. Es wird notwendig, „den Glauben an die Anwesenheit und die Führung des Heiligen Geistes in der Geschichte als grundlegende Vermutung einer Theologie der Geschichte zu vertiefen, auch wenn dieser im christlichen Westen kaum ausreichend artikuliert worden ist“.¹⁶ In der Praxis lädt die Tatsache, dass die „plurale Topologie“ der Zeichen allgemein gültig ist, dazu ein, lokale und provisorische Studien zu verfolgen, die jedoch notgedrungen nur Teilespekte behandeln können. Eine *lateinamerikanische* Theologie der Zeichen der Zeit bestimmt sich zunächst durch die räumliche Dimension, durch den Ort oder die Orte, an denen sie ihre Lektüre situiert, und in der Art und Weise, wie sie sich auf konkrete Phänomene bezieht. Die Theologie der Zeichen *dieser* Zeit nimmt auf diesem Wege nicht nur die Merkmale einer Epoche wahr, sondern versucht auch, eine notwendige topologische Standortbestimmung sowie eine verortete Interpretation vorzunehmen. Sie ist in dieser Hinsicht mit den kontextuellen Theologien verwandt. Zu Recht weist Eduardo Silva darauf hin, dass das Lateinamerikanische und Kontextuelle der Theologie der Befreiung provisorischen Charakter habe. Gleichzeitig halte die Theologie der Befreiung entschieden daran fest, der Wirklichkeit nicht den Rücken zuzukehren. So liege ausgerechnet im Provisorischen die Kraft ihrer Gültigkeit.¹⁷

Es ist immer wieder verheißungsvoll, wie sich eine Lektüre der Zeichen der Zeit *auf dem Weg*, sowohl in katholisch-theologischen Initiativen als auch in Projekten der Schwesterkirchen und sicherlich auch über den christlich-konfessionellen Horizont hinaus, wie z.B. im Fall von Sozialstudien und -praktiken, mehr oder weniger bewusst und ernsthaft entfaltet. Vor dem Hintergrund einer pluralen Topologie möchte ich drei bedeutsame Phänomene verdeutlichen, die das wachsende Interesse der Theologie am Dialog mit anderen Disziplinen geweckt haben. Das erste Phänomen ist die Urbanisierung, die zum einen die Qualität eines Zeichens der Zeit besitzt, aber auch ein Schauplatz sein kann, um andere Zeichen wahrzunehmen.¹⁸ Die Theologie der Stadt verstärkt die folgende unstrittige Herausforderung: In der ersten Hälfte des 21. Jahrhunderts wird unsere Welt den symbolischen Punkt erreichen, an dem mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung in urbanen Siedlungen leben wird. Die Ziele einer Theologie der Stadt, so die *Urban Theology Group*, eine interdisziplinäre Forschungsgruppe im Dienst der anglikanischen Kirche von Canterbury, sind denen einer Theologie der Zeichen der Zeit ähnlich: das Wehen des anwesenden Geistes in der Kreativität der Kulturen neu zu beleben, moralische wie spirituelle Probleme und Möglichkeiten hinsichtlich eines sich wandelnden religiösen Kontextes zu ermitteln und das Leben Gottes im Innern der alltäglichen Kämpfe von Christen in der Liturgie, in der Spiritualität und in der Glaubensgeschichte zu ergründen.¹⁹ Für die Ortskirchen, die den Seelsorgeauftrag im urbanen Bereich innehaben, sind die Stadtgebiete öffentliche Beobachtungsstationen, um die Zeichen der Zeit wahrzunehmen.

Schon vor einigen Jahren widmete Josef Sudbrack der Spiritualität als Zeichen der Zeit einen Artikel und behandelte die Ausbreitung des Phänomens.²⁰ Dass es sich um ein wichtiges Phänomen handelt, gilt nicht nur innerhalb der spirituellen Theologie und der Studien der Spiritualität, sondern in allen Disziplinen, die sich

mit dem Phänomen der Religiosität befassen, wie z.B. der Religionsssoziologie und unlängst der Spiritualitätssoziologie. Ich möchte das Phänomen deshalb als ein zweites Beispiel anfügen. Als Zeichen dieser Zeit ist es von anderen Ereignissen und religiösen Wünschen durchzogen: von der De-Institutionalisierung der Religion und von Verschiebungsprozessen, die sich zwischen einer traditionellen Spiritualität und einer Spiritualität, die einer diffusen und eklektischen Mystik nahe steht, bewegen; von der Säkularisierung, die einige selbst als ein Zeichen der Zeit ansehen, weil sie den Anstoß zu einer notwendigen Neuordnung des Glaubens gibt – entlang der Kennzeichen der Individualisierung, Privatisierung und Autonomie der religiösen Sphäre.

Bei der Topologie der Zeichen dieser Zeit handelt es sich um ein zentrales Thema, denn „eine theologische Interpretation der Gegenwart entwickelt sich, indem historische Phänomene und subjektive Erfahrungen aus einer Perspektive der Wertschätzung und im Lichte des göttlichen Wortes beschrieben werden und ihre Bedeutung in Bezug auf den Mehrwert an Freiheit und Brüderlichkeit ermessen wird“²¹. So wird deutlich, dass es angesichts des schnellen Zuwachses an Spiritualitätsformen einer behutsamen Unterscheidungsfähigkeit bedarf. Schließlich ist es nicht möglich, von einer christlichen Spiritualität ohne Christus zu sprechen, obwohl es andere Spiritualitätsformen und Transzendenzerfahrungen geben kann. „Weiche Mystiken“ öffnen das Subjekt für eine geringere Transzendenz, d.h. für die unsichtbare oder versteckte Seite des eigenen menschlichen Bewusstseins und für den nicht objektivierbaren Charakter des Kosmos, in dem das Subjekt lebt. Die wahrhaft christliche Erfahrung wird durch die absolute und persönliche Transzendenz charakterisiert, auf die sie verweist, und durch die Beziehung zu anderen, *den Geschwistern, Nächsten und Fremden*.²² In der Wahrnehmung der Zeichen dieser Zeit wird die Spiritualität ihre Weisheit und Heilsbedeutsamkeit in der Geschichte vorweisen und unter Beweis stellen können.

Ein drittes bedeutendes Phänomen, das nach einer kollektiv-theologischen Wahrnehmung verlangt, ist die sogenannte „Frauenfrage“. Dass die Würde der Frau ein Zeichen der Zeit sei, wurde vom päpstlichen Lehramt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und von der prophetischen Stimme des Zweiten Vatikanischen Konzils verkündet (siehe AA 9, GS 49, 52, LG 32). Die Reichweite dieses Zeichens für das Christentum und für das ganze menschliche Geschlecht wird in den eindringlichen Worten Margit Eckholts zum Ausdruck gebracht, ohne die Frauen sei keine Kirche zu machen. Es sei notwendig,

Virginia Azcuy, Dr. theol., ist Professorin an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Argentiniens in Buenos Aires, Argentinien, und Wissenschaftlerin am Theologischen Zentrum Manuel Larraín in Santiago de Chile. Sie leitet für Teologanda das Studien-, Forschungs- und Publikationsprogramm und ist Vizepräsidentin der Argentinischen Gesellschaft für Theologie sowie Präsidentin von ICALA, dem Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland für die wissenschaftliche Förderung von Frauen in Lateinamerika. Auf Deutsch ist von ihr erhältlich: *Citizenship – Biographien – Institutionen: Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft* (zus. mit Margit Eckholt, Münster 2009); Anschrift: Cafayate 4267, C1439FUE, Buenos Aires, Argentinien. E-Mail: vrazcuy@yahoo.com.ar.

dies als Zeichen der Zeit wahrzunehmen.²³ Wie ist es möglich, anders darüber zu sprechen, hinsichtlich der Tatsache, dass so viele Frauen die katholische Kirche verlassen, weil sie keinen Raum für Beteiligung und Entscheidungen erhalten, trotz der ihnen zustehenden Würde als Töchter Gottes. Auch müssen wir die Wirklichkeit vieler anderer Frauen und Kinder sehen, die weltweit unter Unterdrückung, Ausbeutung und Gewalt leiden und diese bekämpfen. Das, was die Sozialwissenschaften Ungleichheit des Geschlechts nennen, könnte aus der Sicht des christlichen Glaubens als geschichtliche Ungerechtigkeit oder strukturelle Sünde *interpretiert* werden. Sie ruft alle Menschen zur Gerechtigkeit, auch die Frauen (vgl. GS 29). Die große Anzahl theologischer Publikationen von Frauen, die im Gespräch mit feministischen Studien und Geschlechterstudien sind, zeigt, dass von dieser Perspektive zunehmend Gebrauch gemacht wird, um die Ereignisse, Anforderungen und Bestrebungen dieser Zeit wahrzunehmen.²⁴ Margit Eckholt und Saskia Wendel halten fest, dass die Frauenfrage nicht von anderen Zeichen der Zeit wie Armut und Migration, Umweltverschmutzung, Dialog mit den Kulturen und Religionen zu trennen sei.²⁵ Gemeinsam mit anderen Personen und verwundeten Gruppen, Mehr- und Minderheiten stellt der theologische Ort der Frauen eine wirkliche Herausforderung dar, um die Zeichen dieser Zeit in einer Kirche, die noch immer das Antlitz einer hierarchischen, klerikalen und männlichen Identität hat, wahrzunehmen.²⁶ Die Verkündigung des Evangeliums kann in Zeiten, in denen der Wunsch nach Gleichheit und der Respekt gegenüber der Diversität prägend sind, die Würde der Frauen nicht implizit als christologische Glaubenswahrheit relativieren. Es bleibt ein wunder Punkt, der die kirchliche Glaubwürdigkeit heute in Frage stellt.

V. Die Zukunft einer theologischen Wahrnehmung

Die Lektüre der Zeichen der Zeit ist verbunden mit den radikalen Anforderungen des Evangeliums und erfordert deshalb, dass die Wahrnehmung von Einsatzbereitschaft getragen wird. Jesus sprach zu Nikodemus: „Wundere dich nicht, dass ich dir sagte: Ihr müsst von neuem geboren werden.“ (Joh 3,7) Eine Theologie, die sich aus einer pluralen Topologie der Zeichen der Zeit zusammensetzt, überdenkt unablässig ihre Fundamente, ihre Interpretationskriterien und ihre Vereinbarkeit mit Gottes Erlösungsgeschehen in der Geschichte. In kirchlich schwierigen Zeiten kann die theologische Wahrnehmung einen unentbehrlichen Dienst für die pastorale Bekehrung, für den Schritt von alten Strukturen zu missionarischen Erneuerungsprozessen, bedeuten. Wir sind gefragt, in den Zeichen *dieser* Zeit aufmerksam auf das Wort zu hören und wahrzunehmen, „was der Geist den Gemeinden sagt“ (Off 2,29), um von neuem in diese Geschichte geboren zu werden.²⁷

¹ Ich verweise an dieser Stelle auf das Programm der „Theologie der lateinamerikanischen Zeichen dieser Zeit“ des theologischen Zentrums Manuel Larraín (CTML). Siehe: www.uc.cl/

facteo/centromanuellarrain. Vgl. Fernando Berrios/Jorge Costadoat/Diego García (Hg.), *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, Santiago de Chile 2008. Zitiert als: *Signos*.

² Carlos M. Galli, *Aportes para la interpretación teológica de los signos de los tiempos*, in: Sociedad Argentina de Teología (Hg.), *La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires 2004, 247–252, 250.

³ José Comblin, *Die Zeichen der Zeit*, in: CONCILIUM 41 (2005), 412–424, 416.

⁴ Vgl. Christoph Theobald, *Lire les signes de temps*, in: Études 406 (2007), 197–212.

⁵ Marie-Dominique Chenu, *Los signos de los tiempos*, in: Carlos Schickendantz (Hg.), *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*, Córdoba/Argentinien 2005, 83–101, 85. Original: *Les signes de temps*, in: Nouvelle Revue Théologique 97 (1965), 29–39.

⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils*. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín 24. 8. bis 6. 9. 1968 (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1970, Einleitung zu den Entschlüsse: Präsenz der Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas, Nr. 3.

⁷ Vgl. Lucio Gera, *Teología de los procesos históricos y de la vida de las personas*, in: Virginia R. Azcuy/José Carlos Caamaño/Carlos M. Galli (Hg.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, Bd. 2, Buenos Aires 2007, 869–890, 888f.

⁸ Marcos McGrath, *Los signos de los tiempos en América Latina hoy*, in: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, Bd. 2, México 1976, 73–100, 97.

⁹ Jorge Costadoat, *Los signos de los tiempos en la teología de la liberación*, in: *Signos*, aaO., 131–148, 145.

¹⁰ Vgl. Juan Noemí, *En búsqueda de una teología de los „signos de los tiempos“*, in: *Signos*, aaO., 83–98, 85.

¹¹ Vgl. Peter Hünermann, *La acción de Dios en la historia. Teología como interpretatio temporis*, in: José Oscar Beozzo/Peter Hünermann/Carlos Schickendantz (Hg.), *Nuevas pobrezas e identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, Córdoba/Argentinien 2006, 17–59.

¹² Eduardo Silva, *Auscultar los signos del tiempo presente*, in: *Teología y Vida* 46 (2005), 582–614, 584.

¹³ Vgl. Anne Fortin-Melkevik, *Die Methoden der Theologie und interdisziplinäres Denken*, in: CONCILIUM 30 (1994), 546–553.

¹⁴ Vgl. Hans-Joachim Sander, *Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit*, in: Peter Hünermann/Bernd J. Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 5: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 134–147, 142.

¹⁵ Vgl. Sander, *Das singuläre Geschichtshandeln Gottes*, aaO., 134–147.

¹⁶ Noemí, *En búsqueda*, aaO., 93. (Herv. d. Autors)

¹⁷ Vgl. Eduardo Silva, *Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Validez, límites y porvenir de una hermenéutica teológica del Concilio*, in: *Teología y Vida* 50 (2009), 41–58, 57.

¹⁸ Vgl. Kathryn Tanner, *Spirit in the Cities. Searching for the Soul in the Urban Landscape*, Minneapolis 2004, ix–xv.

¹⁹ Vgl. Michael Northcott (Hg.), *Urban Theology. A Reader*, London/Herndon 1998.

²⁰ Vgl. Josef Sudbrack, *Spiritualität - Modewort oder Zeichen der Zeit? Ein Kapitel moderner Pneumatologie*, in: *Geist und Leben* 71 (1998), 198–211, 204ff.

²¹ Vgl. Eduardo Silva, *Catolicismo social: porvenir de una tradición en crisis*, in: Fernando Berriós/Jorge Costadoat/Diego García (Hg.), *Catolicismo social chileno. Desarrollo, crisis y actualidad*, Santiago de Chile 2009, 411–464, 446.

²² Vgl. Instituto Superior de Pastoral, *Espiritualidad cristiana en tiempos de crisis*. VI Semana de Estudios de Teología Pastoral, Estella 1996, 119–158, 126ff.

²³ Margit Eckholt, „*Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen!*“ *Ein Zeichen der Zeit endlich wahrnehmen*, in: Peter Hünermann (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 103–115.

²⁴ Die argentinische Theologinnenvereinigung Teologanda gibt das mehrbändige Publikationsprojekt „*Mujeres haciendo teología*“ heraus: Virginia R. Azcuy/Gabriela M. Di Renzo/Celina Lérta (Hg.), *Diccionario de Obras de Autoras. En América Latina, el Caribe y EE.UU.*, Buenos Aires 2007 (Bd. 1); Virginia R. Azcuy/Marcela Mazzini/Nancy Raimondo (Hg.), *Antología de Textos de Autoras*, Buenos Aires 2008 (Bd. 2); Virginia R. Azcuy/Mercedes García Bachmann/Celina Lérta (Hg.), *Estudios de Obras de Autoras*, Buenos Aires 2009 (Bd. 3); Virginia R. Azcuy/Nancy Bedford/Marta Palacio (Hg.), *Hitos y Cruces del camino*, Buenos Aires 2011 (Bd. 4).

²⁵ Margit Eckholt/Saskia Wendel, *Aggiornamento in Zeiten der Krise. Theologinnen fragen nach Macht und Ermächtigung in der Kirche*, in: *Herder Korrespondenz* 65 (2011), 82–87, 86.

²⁶ Vgl. Piero Coda, *Cruzar el umbral de la reciprocidad*, in: *Criterio* 2308 (2005), 491–493.

²⁷ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Aparecida 2007. Schlussdokument der V. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik* (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007, Nr. 366.

Aus dem Spanischen übersetzt von Miriam Leidinger

Der Geist als schöpferisches Wort in Afrika

Laurenti Magesa

In der Geschichte des Judentums und Christentums wird der Geist Gottes mithilfe unterschiedlicher Bilder dargestellt, unter anderem als Wind, Lebenshauch, Taube oder sogar als Feuer. In der späteren griechisch-römischen und westlichen Theologie wird derselbe Geist sinnbildlich als Liebe oder Offenbarer Gottes, als Heiligmachender, als Geist der Wahrheit oder schließlich als der Heilige Geist bezeichnet. Und in der propositionalen Theologie der Väter wird der Geist zur dritten Person der Dreifaltigkeit. Das Bild, das aus afrikanischer Sicht alle

anderen am besten zusammenfasst und integriert, ist jedoch das vom Geist Gottes als Schöpfergeist. Gleichzeitig scheint dies in den hebräischen ebenso wie in den christlichen Schriften auch die wichtigste Darstellung des Geistes zu sein.

Die Botschaft der hebräischen und christlichen Schriften

Zu Beginn ihrer theologischen Darstellung der Geschichte Israels vermittelt die hebräische Bibel den Eindruck, dass *durch den als Wort wirkenden göttlichen Geist Ordnung aus dem Chaos entsteht*. Im Buch Genesis (1,2) wird das uranfängliche Chaos je nach Übersetzung als „formlos und leer“ oder „wüst und öde“, als „Finsternis“, „Tiefe“ oder als turbulente „Urflut“ beschrieben. Der präexistente Geist Gottes „überschwebt“ oder beherrscht dieses Chaos. Als Wort aus Gottes Mund schafft der Geist Form aus Formlosigkeit, Licht aus Finsternis und Gerichtetheit aus Unordnung. Die Erschaffung der Welt geschieht durch das göttliche Geist-Wort.

Das bedeutet, dass der als Wort hervorgehende Geist Gottes *etwas* – oder die Schöpfung – aus *nichts* materialisiert. Das Wort, das in der Erzählung mit dem göttlichen Geist gleichgesetzt wird, handelt selbst als göttliche Autorität. Es hat, oder besser: es *ist* Macht, die Dasein ins Sein ruft. Mit derselben Autorität handelt das Geist-Wort, das nun schlicht als „Hauch“ (*rûach*) bezeichnet wird, um der formlosen und leblosen Erdmasse (*’ādāmâh*) Form und Leben zu geben, und bringt eine lebende menschliche Person hervor: Adam, die Krone der Schöpfung. Die Assoziation zwischen dem Geist Gottes und dem göttlichen Wort bei Erschaffung der menschlichen Person (Gen 2,7) ist unverkennbar. In beiden Schöpfungsberichten (Gen 1,26 und 2,18) lesen wir, dass Gott seine schöpferische Tätigkeit mit dem Wort vorwegnimmt: „Dann sprach Gott“.

Die Schöpferwortdynamik des göttlichen Geistes setzt sich in der gesamten hebräischen Bibel fort: Um die Gunst Gottes zu erlangen, muss Israel gemäß den göttlichen Geboten Gottes Wort hören und danach leben, denn nur so identifiziert Israel sich mit seinem letzten Daseinszweck: der göttlichen Existenz. Wie ein Mantra kehrt diese Formel in der hebräischen Bibel wieder: Wenn ihr auf meine *Stimme*, mein *Wort*, meine *Gebote* hört, werdet ihr mein Volk sein und ich werde euer Gott sein (z.B. Jer 7,23.11,7; Ex 24,3; Lev 26,3; Dtn 11,27). Dadurch, dass das Volk auf Gottes Wort hört, kann Gott unter den Israeliten leben und das Volk bei Gott sein, weil eben durch ihren Gehorsam dem Wort gegenüber der göttliche Geist unter ihnen ist und sie beständig erneuert. Die Botschaft der prophetischen und der Weisheitsliteratur ist dieselbe: Auf den Geist Gottes, das heißt auf die Worte der Propheten und der Weisen, die Gottes Sprachrohr sind, zu hören ist die Voraussetzung für ein gutes Leben.

Der Prolog des Johannesevangeliums in der christlichen Bibel setzt den schöpferischen göttlichen Geist mit Jesus, dem uranfänglichen Wort, gleich. Jesus ist das Wort, das bei Gott war, ehe das Universum ins Dasein gerufen wurde. Jesus,

das Wort Gottes, *war* Gott, so zumindest sieht es Johannes. Ohne dieses Wort hätte es weder Ordnung noch Licht noch Sinn gegeben; das Chaos hätte regiert, und die Schöpfung hätte nicht stattgefunden. Das göttliche Wort, der aktive Geist oder Anfang in und von Gott trägt auch hier die Konnotation von Macht. Einmal ausgesprochen, kehrt Gottes Wort nicht leer zurück; es wirkt so, wie es wirken soll.

Eugene H. Peterson formuliert es so: „In bewusster Parallele zu den Eingangsworten des Buchs Genesis stellt Johannes Gott als denjenigen dar, der das Heil [...] in der Person Jesu ins Dasein *spricht*.“¹ Genau wie Gott in der hebräischen Bibel „spricht Jesus das Wort, und es geschieht: Vergebung und Gericht, Heilung und Erleuchtung, Barmherzigkeit und Gnade, Freude und Liebe, Freiheit und Auferstehung. Alles Zerbrochene und Gefallene, Sündige und Kranke [wird in Jesus] durch Gottes gesprochenes Wort ins Heil gerufen.“²

Jesu Geist als Wort ist ein Verb, das Absicht und Tat zugleich anzeigt. Auch wenn die Ausdrucksweise der Mentalität der griechischen Philosophie entspricht, fasst diese Formulierung des Johannesevangeliums im Hinblick auf die Rolle des Gottesworts das theologische Verständnis des göttlichen Geistes in der hebräischen wie auch in der christlichen Schrift gut zusammen. Wie in der hebräischen Bibel hat das Wort, das in der christlichen Bibel Jesus ist, den Sendungsauftrag, das Universum neu zu schaffen, Licht in die Finsternis, Ordnung ins Chaos und Leben in den Abgrund des Todes zu bringen (vgl. Kol 1,15-20). Das, was Jesus als Wort atmet, ist nichts anderes als der göttliche Geist. Sein Wort ist identisch mit ihm selbst; es lehrt, erleuchtet und macht lebendig. Das wird an den Wirkungen dieses Geist-Worts in der christlichen Gemeinde erkennbar, die der heilige Paulus in seinem Galaterbrief teilweise aufzählt (5,22-23).³

Lassen Sie mich dies anhand einiger weniger relevanter Stellen aus dem Neuen Testament veranschaulichen: Jesus heilt durch sein Wort (z.B. Mt 8,5-13; Mk 3,1-6; Lk 6,6-11), beruhigt die stürmischen Fluten (Mk 4,35-41), erweckt Tote (Joh 11,43-44), treibt Dämonen aus (Mt 8,28-34) und schenkt sich selbst dem Vater zurück (Lk 23,46). Anders ausgedrückt: Das Wort Jesu ist Leben schaffend und Leben neu schaffend. Es ist dasselbe Wort - sein Geist -, das Jesus seiner Kirche als unvergängliches Erbe hinterlässt, als er aus dieser Welt geht. „Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen“, beruhigt er seine Jünger. „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,18.26). Das Wort ist das grundlegende Element des Sendungsauftrags der Kirche, der im Wesentlichen der Sendungsauftrag Gottes ist und den Jüngern erteilt wird: „Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; [...] und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“ (Mt 28,19-20; ebenso Apg 1,8).

Grundlagen der indigenen afrikanischen Spiritualität

Die indigene Religiosität bzw. Spiritualität der schwarzafrikanischen Völker südlich der Sahara hat „eine tiefe Affinität“ zu dieser biblischen Sichtweise.⁴ Das, was die indigene afrikanische Religiosität ausmacht, kreist um etwas, das wir vielleicht als eine „spirituelle Achse“ des Daseins beschreiben könnten. Von diesem Blickpunkt her betrachtet wird der integrierende Bestandteil aller geschaffenen Realität als eine allgegenwärtige spirituelle Kraft verstanden, die auch als Lebenskraft, Lebensenergie oder Vitalität bekannt ist. Das elementarste und wichtigste Merkmal dieses indigen-afrikanischen philosophischen und religiösen Denkens ist die Vorstellung, dass jeder einzelne Schöpfungsaspekt seine eigene Lebensenergie besitzt. Auch wenn sie ihrer Stärke nach absteigend - von der mächtigsten, nämlich der göttlichen Kraft über spirituelle Energien wie etwa die der Vorfahren bis hinunter zu den Menschen, den Lebewesen und den nicht belebten Seinsformen - geordnet sind, sind doch alle Aspekte der Lebenskraft in der Schöpfung wichtig, unverzichtbar und aufeinander bezogen. Ihr Ineinander greifen macht das Leben des gesamten Universums erst möglich.

Der zentrale Zweck dieser miteinander vernetzten Kräfte ist der Mensch. In der indigen-afrikanischen Spiritualität sind alle Kräfte im Universum direkt auf den Erhalt des menschlichen Lebens hingeordnet; sie existieren, um ihm zu dienen.⁵ Diese Auffassung führt zu der moralischen Überzeugung, dass eine herzlose Behandlung irgendeines Bestandteils der Schöpfung durch den Menschen die göttliche Ordnung zu stören droht und folglich das menschliche Leben in Gefahr bringt. Naturkatastrophen werden unweigerlich unter diesem Blickwinkel interpretiert und auf eine - vor langer Zeit oder unlängst geschehene - Störung der göttlichen Ordnung durch Menschen zurückgeführt. Da das menschliche Leben von den harmonischen Beziehungen innerhalb der gesamten geschaffenen Wirklichkeit abhängt, ist die Harmonie in der Schöpfung eine zentrale Forderung des guten Lebens und ihr Erhalt die primäre spirituelle Verantwortung der Menschheit. Die Menschen als die einzigen moralischen Akteure im Universum sollten danach streben, die Harmonie zwischen der unsichtbaren oder überirdischen Welt, wo Gott und die Geister wohnen, und der sichtbaren und irdischen Welt, wo die Menschen und die anderen lebenden und unbelebten Seinsformen wohnen, aufrechtzuerhalten. Ein

Laurenti Magesa, geb. 1946 in Tansania, Promotion in Philosophie an der Universität von Ottawa, Kanada, Promotion in Theologie an der Universität St. Paul, Kanada, ist Priester der Diözese Musoma in Tansania. Gegenwärtig unterrichtet er Afrikanische Theologie am Hekima College der Jesuit School of Theology und am Tangaza College, die beide zur Katholischen Universität des Östlichen Afrikas in Nairobi, Kenia, gehören. Veröffentlichungen u.a.: Anatomy of Inculturation: Transforming the Church in Africa (2004); Ethik des Lebens. Die afrikanische Kultur der Gemeinschaft (2007); African Religion in the Dialogue Debate: From Intolerance to Coexistence (2011). Anschrift: Hekima College, Faculty of Theology, P.O. Box 21215-00505, Nairobi, Kenia. E-Mail: magesapd@yahoo.com.

solches moralisches Verhalten des Menschen bringt alle nur denkbaren Segnungen hervor.

Unverzichtbar für das Verständnis des moralischen Verhaltens in der indigenen afrikanischen Spiritualität ist die Rolle des Worts. Das Wort ist nicht nur der Ausdruck des Geistes; es ist vielmehr selbst Geist oder Hauch und damit Kraft, Energie oder Macht. Es kann bauen und zerstören. Darin liegt sowohl seine Chance als auch sein Risiko: Einmal geäußert – verbal, durch Gesten oder auch nur auf der Ebene der Intention – lässt sich das Wort nicht so ohne Weiteres zurücknehmen. Wie die ausgerupften Federn eines Huhns wird das geäußerte Wort vom Wind davon getragen und kann nicht einfach wieder eingefangen werden. Das heißt, dass das in Eintracht gesprochene oder beabsichtigte Wort Segen bringt. Das achtlos im Zorn oder in böser Absicht gesprochene Wort dagegen kann den gemeinschaftlichen Beziehungen und damit auch der universellen Harmonie ganz allgemein schweren Schaden zufügen. Um es noch einmal zu sagen: Alles hängt davon ab, in welchem Geist das Wort geäußert wird.

Eine deutliche Veranschaulichung der Macht und Rolle des Wortes in der Gesellschaft ist die afrikanische Vorstellung von Hexerei. Hexerei gilt in Afrika als das äußerste Böse, das personifizierte Unmoralische schlechthin. Hexerei aber ist letztlich nichts anderes als das böse, böswillige und boshafte Wort. Wenn ein Mensch ein Wort zu dem Zweck äußert oder intendiert, harmonische Beziehungen zu zerstören und so die Gemeinschaft ins Chaos zu stürzen, ist sein Verhalten zutiefst antisozial und der Inbegriff der Niedertracht. Er oder sie ist eine Hexe oder ein Hexer, eine durch und durch böse Person, die Dinge beabsichtigt, die Menschen nicht tun sollten. Wer sich hexerischer, unmoralischer Mittel bedient, durchtrennt *ipso facto* seine Bindungen an die Gesellschaft und verurteilt sich selbst gewissermaßen und tatsächlich zum Tod. Denn ohne Gemeinschaft hört eine Person auf zu existieren. In der schwarzafrkanischen *Ubuntu*-Philosophie ist eine Person nur durch ihre Beziehungen zu anderen eine Person. Bei den südafrikanischen Zulu und Xhosa gibt es dafür einen Spruch: „*Umntu ngumuntu ngabantu*“ (eine Person ist Person durch andere Personen). Dieser Satz ist in verschiedenen Variationen in ganz Schwarzafrika verbreitet.

Dasselbe meint auch die bekannte Formulierung des kenianischen Theologen John Mbiti: „Ich bin, weil wir sind; und deshalb, weil wir sind, bin ich.“⁶ Diese Kernüberzeugung wurzelt in dem Glauben, dass „die Existenz des Individuellen die Existenz des Gemeinschaftlichen ist; und wo das Individuum im physischen Sinne stirbt, gibt es doch seine sozial-legale Existenz nicht auf, denn das ‚Wir‘ lebt weiter für das ‚Ich‘.“⁷ Dieser Glaube ist religiöser Natur; er definiert das Individuum im Verhältnis zu den verschiedenen Ebenen von Gemeinschaft in der afrikanischen Weltanschauung. Es lässt sich als „*je/avec*“ [Ich / mit] beschreiben, „wo das Subjekt sich in der Dominanz der Beziehung durch gemeinsame gemeinschaftliche Wurzeln einerseits und durch seine Handlungsoptionen andererseits wiederbehauptet“⁸. Eine Person ist nicht nur auf die Lebenden, sondern auch auf die Ahnen und auf die Gemeinschaft der Güter seines Clans oder seiner ethnischen Gruppe bezogen. Dies setzt, wie Walter van Beek und Thomas Blakely

schreiben, „einen Anthropozentrismus voraus, der direkt auf die Person, die Gemeinschaft [...] und die Welt insgesamt gerichtet ist. Wenn das jeweils Andere nicht unbedingt menschlich ist, wird er oder sie vermenschlicht.“⁹ Diese Beziehungen bestimmen das diesseitige und das jenseitige Schicksal eines Individuums. Letztlich wird damit suggeriert, dass „die Person, die man wird, indem man sich menschlich verhält, ein Ahne ist, der Respekt und Ehrerbietung verdient. Diejenigen, die das Ubuntu-Prinzip ihr Leben lang aufrechterhalten, werden im Tod zur Einheit mit den Noch-Lebenden gelangen.“¹⁰

Einheit auf allen Ebenen der Gemeinschaft jedoch wird durch das Wort in seinen alltäglichen wie auch in seinen rituellen Formen erlangt. „Afrikaner glauben, dass man das Wort, wenn man es hört, zugleich auch isst und trinkt. Daher ist es wichtig, wie das Wort verdaut wird, um wieder neu in die Gemeinschaft eingebracht zu werden.“¹¹ Der Geist der Gemeinschaft wird somit durch das Wort bestimmt. Beim *Palaver* beispielsweise, der bewusst und zu einem bestimmten Zweck geplanten Unterredung der miteinander versammelten Mitglieder der Gemeinschaft, muss man sein Wort „kauen“. Das bedeutet, dass man sein Wort, ehe man es äußert, einer umfassenden Prüfung unterziehen muss, anders ausgedrückt: Man muss den Geist ergründen, der das jeweilige Wort ausmacht - denn dieser Geist, um es noch einmal zu sagen, besitzt die angeborene Macht, zu bauen oder zu zerstören.¹²

Die Identität des Geistes im afrikanischen Christentum

Die große Mehrheit der afrikanischen Christen hat die Notwendigkeit von Beziehungen und die Vorstellung von der Macht des Worts als Hauptperspektive ihres Daseins beibehalten. Die christliche Spiritualität in Afrika geht direkt aus dieser indigenen Weltsicht hervor, anders ausgedrückt: Die indigen-afrikanische Art, die Wirklichkeit zu sehen und zu verstehen, bestimmt und formt die afrikanische christliche Spiritualität. Die heutige christliche Spiritualität in Afrika oder zumindest im volkstümlichen afrikanischen Christentum ist sehr viel tiefer in der traditionellen afrikanischen Religiosität verwurzelt, als es auf den ersten Blick vielleicht den Anschein hat.¹³ Obwohl das westliche Missionschristentum während der letzten 150 Jahre seines Evangelisierungsprojekts alles daran gesetzt hat, diesen spontanen Inkulturationsprozess zu untergraben und zu verurteilen, ist es ihm nicht gelungen, ihn aus dem tiefen religiösen Bewusstsein der Menschen herauszureißen. Zwar haben sich unter dem Einfluss des Christentums gewisse äußerliche religiöse Ausdrucksformen und sogar Verhaltensweisen geändert, doch bei näherem Hinsehen erweisen sich diese Veränderungen in der Regel als nebensächlich und nicht selten auch als vorübergehend. Die Grundlage der christlichen Spiritualität in Afrika ist und bleibt die als der Geist identifizierte Macht des Wortes, die die Faser der Gemeinschaft und des menschlichen Miteinanders aufbaut oder zerstört.

Nach wie vor basiert die Spiritualität afrikanischer Christen auf der Auffassung, dass das, was in der Gemeinschaft geschieht, den moralischen Zustand des weiter gefassten Universums anzeigt und repräsentiert. Es bestimmt auch die Beziehung zwischen der Person in der Gemeinschaft und Gott. Das bedeutet, dass Harmonie oder Disharmonie innerhalb der menschlichen Gemeinschaft sich zwangsläufig im Universum spiegeln und direkt auf die Lebensqualität der Menschheit auswirken. Thomas Berrys Überzeugung hinsichtlich der stofflichen Welt deckt sich mit den tiefsten Überzeugungen der Afrikaner im Hinblick auf das materielle Universum, das in ihren Augen eine religiöse Bedeutung hat: „Die natürliche Welt ist die mütterliche Quelle unseres Seins“, so Berry, „[sie] ist die größere, geheiligte Gemeinschaft, der wir angehören. Sich dieser Gemeinschaft zu entfremden heißt, an all dem arm zu werden, was uns menschlich macht.“¹⁴ Doch es ist, wie schon gesagt, das Wort, das die menschlichen Beziehungen prägt und deshalb Ordnung und Harmonie entweder erhält oder zerstört. Bujo erklärt, dass das Wort, von diesem Standpunkt aus betrachtet, „Leben oder Tod bedeutet – es ist Arznei oder Gift. Doch es hängt vom Sprecher ab, ob das Wort Leben oder Tod bringt.“¹⁵

Von ihrer indigenen Spiritualität her verstehen afrikanische Christen das gesprochene oder beabsichtigte Wort leicht als das aktive Prinzip oder den Geist im Leben der Gemeinschaft und des Universums, besser gesagt: Das aktive Prinzip oder der Geist in der Gemeinschaft und dem Universum ist das Wort. Für afrikanische Christen ist es dieses Prinzip, das im positiven Sinne als der Heilige Geist gesehen wird, das versöhnt, lebendig macht und Wahrheit und Licht garantiert. Der Geist wirkt im Universum durch das alltägliche oder rituelle Wort, um die Harmonie oder die moralische Ordnung aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen. Vor diesem Hintergrund werden Handlungen, die Nichtafrikanern vielleicht gewöhnlich und in moralischer Hinsicht wertfrei erscheinen – wie Gruß, Sozialisierung, Rede, Gesang und Tanz – für Afrikaner in ihren Implikationen fast ebenso wichtig wie formelle Rituale. Es ist aus Platzgründen an dieser Stelle nicht möglich, diese Aspekte der Macht des Geist-Worts ausführlich zu erläutern, aber lassen Sie uns kurz auf die allgemeine Ausrichtung eingehen, die sie enthalten und die sie abbilden sollen.

Einen Gruß zurückzuhalten oder nicht zu erwideren ist unter vielen afrikanischen Christen eine ernste Angelegenheit. Es bedeutet, den Lebensgeist zurückzuhalten, denn im Austausch der Grußworte erkennen die Beteiligten die Existenz des jeweils anderen als Geschenk an. Einen Gruß zurückzuhalten oder nicht zu erwideren ist daher gleichbedeutend damit, dem Gegenüber den Tod zu wünschen. Es kann als ein ebenso gravierendes Übel betrachtet werden wie Hexerei, denn Hexerei ist ihrem Wesen nach genau das: Man wünscht den Tod auf einen anderen herab. Es ist der böse Gebrauch des Wortes, ob gesprochen oder nicht. In der volkstümlichen afrikanisch-christlichen Spiritualität hat das Grüßen noch immer denselben Stellenwert wie in den indigenen Religionen. Die Perspektive ist in beiden spirituellen Ausrichtungen dieselbe. Beide messen dem Wort als dem Geist des Lebens Bedeutung bei. Am deutlichsten lässt sich diese Bedeutung des

Wortes jedoch daran erkennen, wie afrikanische Christen - nicht anders als der Rest der afrikanischen Bevölkerung - die Fähigkeit bewerten, das Wort im Gespräch, im Lied, im Tanz und im Ritual zu handhaben. Wer diese Fähigkeit hat, ist in der Regel hochgeachtet.

Ein Beispiel sind die Führungspositionen innerhalb der Kirchen. Christliche Gläubige in ganz Afrika - das zeigt eine sorgfältige Beobachtung - erwarten von ihren Würdenträgern, dass sie Leben anregen und wecken, und zwar nicht nur das Leben in der Kirche oder das „religiöse“ Leben, sondern das Leben im Allgemeinen: das kosmische Leben. Üblicherweise erwarten afrikanische Christen dies nicht auf einer materiellen Ebene - sie wissen, dass das unmöglich ist -, sondern in Gestalt des kraftgebenden Geists, der mit der Lebenskraft des Worts kommt, des Geist-Worts, das inmitten der alltäglichen Belange tröstet und verjüngt. Der phänomenale Erfolg, den die pfingstlichen und andere am Geist-Wort ausgerichteten christlichen Kirchen heute in allen Regionen Schwarzafrikas zu verzeichnen haben, ist ein beredtes Zeugnis für die Sehnsucht der Allgemeinheit nach dem Geist als Wort.

Natürlich sind nicht anders als in den indigenen afrikanischen Traditionen Musik und Tanz und alle Arten von körperlichen Ausdrucksmitteln, die das Wort begleiten, ebenfalls eine Form von Sprache und werden oft auch als solche verwendet. Im formellen Ritual ist die Kenntnis der richtigen Worte und der richtigen Gegenstände eine unerlässliche Voraussetzung für die Gültigkeit und Wirksamkeit des Rituals. So wird die Wirksamkeit der Sakramente im afrikanischen Katholizismus zum Beispiel als das Ergebnis einer Kombination aus der Verwendung der richtigen Worte und der Verwendung der richtigen Gegenstände aufgefasst. Neben den Sakramenten sind auch die Sakramentalien im volkstümlichen Katholizismus sehr beliebt und machen einen beträchtlichen Teil des priesterlichen Dienstes aus. Der Segen des Priesters, der darin besteht, dass dieser über dem betreffenden Gegenstand (Wasser, Rosenkranz, Kruzifix oder Heiligenbild) *die richtigen Worte spricht*, garantiert die wirksame Gegenwart des Schutzgeistes in diesem Gegenstand, der somit benutzt werden kann, um das Leben zu stärken.

Implikationen der Vorstellung vom Geist als Wort

Nach der Auffassung von Eugene Peterson sollte der christliche Glaube, wonach Jesus „nicht nur das Wort Gottes spricht [...], sondern das Wort Gottes ist“, uns bewusstmachen,

„dass unsere Worte wichtiger sind als wir je vermutet haben. Das Wort ‚Ich glaube‘ bezeichnet zum Beispiel den Unterschied zwischen Leben und Tod. Unsere Worte verleihen unseren Gesprächen mit Jesus Würde und Ernst. Denn Jesus zwingt uns seine Heilslösung nicht auf; er erzählt das Heil ins Sein, und zwar auf dem Wege bedächtiger Unterhaltung, vertrauter persönlicher Beziehungen, mitfühlender Reaktio-

nen, leidenschaftlichen Gebets und [...] eines aufopferungsvollen Todes. Wir bewegen uns nicht einfach so von solchen Worten weg.“¹⁶

Die universale christliche „Hoffnung“, so der spirituelle Schriftsteller Diarmuid Ó Murchú, „erwächst aus der Überzeugung, dass der lebendige Geist Gottes alles in der Schöpfung durchtränkt und begibt.“¹⁷ Was wir also als „Gott, den Heiligen Geist“ bezeichnen und anrufen, ist tatsächlich das Prinzip, die Macht, die Kraft oder die Energie, die „alles Sein beseelt und trägt und beständig neue Möglichkeiten des Gebärens und Blühens hervorbringt.“¹⁸ Und genau dieses Prinzip, Gott, den Heiligen Geist, identifiziert die afrikanische Tradition mit dem schöpferischen Wort, das nicht nur Macht hat, sondern selbst die Energie ist, die das Miteinander in der Gemeinschaft und die allgemeine Harmonie festigt und belebt. Für Afrikaner kann das Wort jedoch auch Ausdruck des Bösen Geistes sein, der die Gemeinschaft und Harmonie zu zerstören vermag. Persönliche oder gemeinschaftliche Segnungen oder Unglück und Leid hängen dieser Wahrnehmung zufolge weitgehend davon ab, wie das Wort gebraucht wird.

Schluss

Die jüdisch-christliche Bibeltradition vom göttlichen Geist als dem grundlegenden schöpferischen und erhaltenden Prinzip allen Daseins, die wir weiter oben erläutert haben, ist unbestreitbar in die indigen-afrikanische Vorstellung vom Wort, das auch Geist ist und die Macht hat, aufzubauen oder zu zerstören, eingeflossen und von dieser assimiliert worden. Wir haben es hier mit einem Beispiel für die Selbstoffenbarung Gottes in der afrikanischen Kultur zu tun – eine Selbstoffenbarung, die unabhängig von biblischen oder anderen Einflüssen geschieht. Theologisch und pastoral gesehen könnte die indigen-afrikanische Vorstellung vom Wort deshalb im afrikanischen Christentum als Grundlage für eine sinnvolle Katechese über Gott, den Heiligen Geist, herangezogen werden.

¹ So Eugene H. Peterson in seiner Version der Bibel, *Introduction: John*, in: *The Message: The Bible in Contemporary Language*, Colorado Springs 2002, 1914.

² Ebd.

³ Im selben Brief zählt der heilige Paulus auch ihre Gegenteile auf (Gal 5,19-21).

⁴ Bénézet Bujo, *Foundations of an African Ethic: Beyond the Universal Claims of Western Morality*, New York 2001, 151.

⁵ Eine ausführlichere Darstellung bietet Laurenti Magesa, *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life*, Maryknoll, NY 1997, 35-76.

⁶ John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Oxford 1989, 141.

⁷ Mbiti, *African Religions*, aaO., 141.

⁸ Walter E. A. van Beek/Thomas D. Blakely, *Introduction*, in: Thomas D. Blakely et al., *Religion in Africa: Experience & Expression*, London 1994, 19.

⁹ Ebd.

¹⁰ Internet: [http://en.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_\(philosophy\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_(philosophy)) (20. November 2010).

¹¹ Bujo, *Foundations*, aaO., 46.

¹² Ebd., 45–63. Vgl. auch Jak 3,1–12, Spr 11,9a; 15,4.

¹³ Vgl. Evan M. Zuesse, *Perseverance and Transmutation in African Traditional Religions*, in: Jacob K. Olupona (Hg.), *African Traditional Religions in Contemporary Society*, St. Paul/MN 1991, 170–171.

¹⁴ Zitiert nach Diarmuid Ó Murchú, *Reclaiming Spirituality: A New Spiritual Framework for Today's World*, New York 1998, 35.

¹⁵ Bujo, *Foundations*, aaO., 46.

¹⁶ Peterson, *The Message*, aaO., 1914.

¹⁷ Diarmuid Ó Murchú, *Ancestral Grace: Meeting God in Our Human Story*, Maryknoll/NY 2008, 216.

¹⁸ Ebd.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Erfahrung und Verständnis des Geistes in Südamerika

Diego Irarrázaval

Das Volk, das sich abmüht, um zu überleben und im Hier und Heute voranzukommen, hat ständigen Kontakt zu spirituellen Kräften. Im Lauf der letzten Jahrzehnte dachte man verstärkt über pfingstlerische Ausdrucksformen und auch über die Gegenwart des Geistes im Universum nach. In Teilen der städtischen Bevölkerung und innerhalb der aufsteigenden Mittelschicht verbreiten sich neupfingstlerische Haltungen, die das Spirituelle oftmals auf eine Ware reduzieren, im Übermaß. Phänomenologisch betrachtet treten deutlich zwei Pole hervor: Einerseits sind dies marginalisierte Menschen, die mithilfe unterschiedlicher Glaubensweisen mit Macht ausgestattet werden, und andererseits die große Masse von Individuen, die von einer sozio-spirituellen Fluchtbewegung erfasst sind. Zwischen diesen beiden Polen entfaltet sich ein breites Spektrum von Verhaltensweisen, die Anlass für unterschiedliche Deutungen sind.

Zum traditionellen Glauben an vitale Kräfte in seinen unterschiedlichen Formen gesellen sich heute die einflussreiche spirituelle Ökologie, eine Vielzahl auf das eigene Selbst bezogener Therapieformen und die sakralisierte Technologie. Andererseits hat die befreiungstheologische Strömung in Lateinamerika und der Karibik Erfahrungen des Geistes begrifflich erfasst. Dazu kommt die sich selbst so

bezeichnende Pfingsttheologie (welche für innergeschichtliche Veränderung eintritt).

In diesem Beitrag werden unterschiedliche Phänomene und Denkweisen untersucht. Hierzu fordert die Frohe Botschaft selbst auf. Auf unserem Kontinent nimmt die Kirche erneut „die Geister“ wahr, „die über die ganze Erde ausgesandt sind“ (Offb 5,6). Das Pfingstereignis wird heute einer neuen Deutung unterzogen, und man erkennt Charismen im Verhalten des einfachen Volkes. Darüber hinaus zielen viele katholische Aktivitäten auf die „persönliche Begegnung mit dem Herrn“ ab. Hier gibt es Berührungspunkte mit pfingstlerischen Ausdrucksweisen.

Das lateinamerikanische Christentum erfuhr eine Neubelebung sowohl durch eine neue Aufmerksamkeit für das Wort als auch für den Geist. Während des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts wuchs das Vertrauen in den Geist, und gleichzeitig verbreiten sich verschiedene Formen von Geisterglauben. Paradoxerweise geht dies Hand in Hand mit der massiven Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Strukturen, mit der Faszination, die Technik und Wissenschaft ausüben, und mit der Suche nach innerer Erfüllung.

I. Spirituelle Energie im Alltag

In alltäglicher Weise nehmen die Menschen heilige Kräfte wahr, die ihrer eigenen Logik folgen. Jedes Phänomen verdient samt seiner kulturellen Kodierung eine theologische Beurteilung. Die Bewertung im Lichte des Wortes ermöglicht es uns abzuwägen, welche Energien Leben schenken und welche zugrunde richten und zerstören. Inmitten der Mehrdeutigkeiten vernimmt man die Schreie der Geschöpfe Gottes. Die marginalisierten Menschen sehnen sich nach solidarischer Emanzipation, sie vollziehen Riten, die sie ermächtigen, sie bringen ihre eigene Weisheit hervor und geben der fremden Weisheit eine neue Gestalt. Im alltäglichen Geschehen - das für gewöhnlich keine religiösen Etikettierungen aufweist - wird der Geist spürbar; dank des *sensus fidei*.

Tatsächlich umfängt die Liebe Gottes die Menschheit, und es ist wahr, „dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (*Gaudium et spes*, 22).¹ Ange- sichts des materialistischen Dramas heute erschallt der Ruf nach dem Geist von Neuem, und in entmenschlichten Kontexten findet „die Botschaft der Befreiung durch das Wirken des Geistes“² Widerhall.

Wenn man das Verständnis von den Alltagsenergien, von Formen der Öko-spiritualität und jeglicher Suche nach persönlicher Erfüllung betrachtet, dann stellt sich die Frage: Welche von ihnen sind Zeichen der christlichen Liebe und des Schöpfers des Lebens? Wie viele Zeichen des Werkes der Liebe gibt es hier, und was hingegen ist Zeichen des personalen und historischen Bösen? Für eine gute Ausarbeitung dessen sind wissenschaftliche Strenge und die Weisheit der einfachen Leute gleichermaßen unverzichtbar. Dies ergibt einen Hinweis darauf,

ob das, was dem Geist zugeschrieben wird, der zunehmenden Menschwerdung dient oder nicht.

1. Vermittlungen am Rand der Gesellschaft

Was ist der Ausgangspunkt? Die Überzeugung, dass der Geist in Schöpfung und Geschichte weht, wo er will. Die Erzählungen des Evangeliums zeigen ihn ohne eigenes Gesicht oder eigene Stimme, aber in einer konkreten und unbegrenzten Dynamik. In Lateinamerika gibt es ein breites Spektrum von Phänomenen, die Zeichen des Geistes darstellen, obwohl sie unwichtig zu sein scheinen. Nicht nur personalistische Kategorien bringen uns Gott näher.

In den Randzonen der Gesellschaft wird die Gegenwart Gottes in der Weise von diffusen und vielfältigen Kontakten mit dem Heiligen verstanden. Dies wurde wissenschaftlich gründlich untersucht. Ich möchte die Eigenschaften des Animismus in traditionellen Kulturen und die spirituelle Empfänglichkeit bei postmodernen Menschen hervorheben. Was zuweilen als animistisch abqualifiziert wird, ist in Wirklichkeit ein alltäglicher Kontakt mit dem Heiligen, ist ein liebevolles Gedenken, das der Gewalt entgegenwirkt, ist magisches Tun, um zu überleben. Heute finden viele dank einer Bandbreite an Spiritualitäten Sinn im Leben, und sie empfinden Wertschätzung für die fruchtbare Stille und die Dimension der Feier. Mit unterschiedlichen Metaphern bietet man den Schmerzen und dem grundstürzenden Tod die Stirn.

Ebenfalls in den Randzonen der Gesellschaft gedeihen ein objektives und subjektives Denken. Auf der einen Seite haben wir Rituale, Vereinigungen, Objekte, Strukturen, Prozesse. Man versteht den Kontakt mit heiligen Kräften in der Natur, die voller Energien ist, und in der Geschichte mithilfe lebendiger Vorfahren (dies wird unzulänglich als Totenkult bezeichnet). Auf der anderen Seite gibt es eine Überfülle von subjektiven Empfindungen, Zeugnisse einer heiligen Innerlichkeit und transzenter Bande des Menschen. Vieles an den Glaubensüberzeugungen und den Riten am Rand der Gesellschaft steht im Dienst der Freiheit des Geistes.

Es ist nicht leicht, eine christliche Deutung dieser ambivalenten Ereignisse und Empfindungen vorzunehmen. Die soziokulturellen und spirituellen Elemente werden im Licht des Wortes und des kirchlichen Lehramtes erwogen. Die biblische Reflexion unterscheidet nicht nur in klassischer Weise die guten und bösen Geister. Sie prüft auch Ausdrucksformen des Geistes im säkularen Alltag. Dies setzt voraus, dass man innerhalb unseres Kontextes ein breites Spektrum an Vermittlungen des Wirkens des Geistes Christi ins Auge fasst. Dies bedeutet nicht, jedes beliebige Phänomen zu sakralisieren. Unter bestimmten Umständen gibt es Verhaltensweisen, die entmenschlichen. Die Lektüre des Wortes Gottes führt zu einer vorsichtigen Anerkenntnis dessen, welche Erfahrungen eher zu mehr Menschlichkeit führen und welche nicht.

2. Das Heilige in alten und in zeitgenössischen Kulturen

Allgemein gesprochen ist das Heilige von der zeitgenössischen Gesellschaft mit ihrer Individualisierung und ihrem Streben nach Autonomie, dem Streben nach irdischem Erfolg und nach unmittelbarer Lustbefriedigung geprägt. Die humanistische Haltung sakralisiert die Innerlichkeit, die persönliche Wahl in Bezug auf die Transzendenz und die Selbsthilfetherapien. Es tauchen andere Verständnisweisen mit eher modernen Zügen auf: der Spiritismus, die Esoterik, der Reinkarnationsglaube. Obwohl es sich hierbei nicht um Vermittlungen handelt, die uns den Geist verstehen lassen, so handelt es sich dennoch um bestimmte Aneignungsformen des Spirituellen, insbesondere innerhalb der Mittelschicht und bei den Gebildeten. Andererseits unterstützen die Kirchen das Subjektive mithilfe von charismatischen Programmen und spiritualistischen Ausdrucksformen.

Die Sinnkodierungen sind noch komplexer aufgrund des städtischen Zusammenlebens, der Migrationsbewegungen, der Interkulturalität mittels Informationstechnologie, der Vermarktung von Vorstellungen in den Medien und mittels säkularer Kulte. Die Liebe zu Superhelden (die Kinder, Jugendliche und Erwachsene gleichermaßen in ihren Bann ziehen), zum Sport als Ware und zu postmodernen Mythologien nimmt zu.³ Die Glaubensreflexion muss sich mit traditionellen guten und bösen Kräften auseinandersetzen und auch den Götzencharakter von Phänomenen der Moderne, insbesondere der Wunder der Technik, kritisch erwägen. Auch die Umwelt als Quelle von Sinn wird deutlich sichtbar.

Verschiedene Traditionen finden in neuer Gestalt Eingang in die Reflexion über den Geist heute. Sie werden in unterschiedlicher Weise verstanden und thematisiert: Die Mehrheit der Menschen in den Städten bewegt sich zwischen dem Konkreten, Alltäglichen und den spirituellen Kräften. Diese werden in der Tradition der Maya als *nahual* und *musiq'ak* angerufen. Die Bewohner der Amazonas-region nennen sie *Herrinnen* (des Wassers, des Baumes, des Mais etc.); und sie werden von den Andenvölkern unter den Namen *ajayu* und *sumak kawsay*, von der afroamerikanischen Bevölkerung als *axé* und von den Mapuche im Süden des Kontinents [in Argentinien und Chile; Anm. d. Übers.] als *newen* und *kümen fele* angerufen. Jede einzelne dieser Bezeichnungen hat ihre spirituelle Logik. Andererseits gibt es Wesen, die Schrecken einflößen und die Bevölkerung spalten (durch Zauber und Hexerei). Dies ist etwas völlig anderes als heilige Kräfte, die jede einzelne Person ermächtigen und ihr Würde verleihen. Letztlich verleihen diese Kräfte der inkulturierten Aufnahme der christlichen Botschaft Farbe und Geschmack.

In Situationen der Marginalisierung werden die Menschen durch jene traditionellen Energien und auch durch die entstehende Sakralisierung des Individuellen ermächtigt. Auf diese Weise werden die autonome Vernunft und der Anthropozentrismus, der so bezeichnend für die Eliten ist, überwunden. Und der rationale und ichbezogene Parameter in den abendländischen Theologien wird bestritten. Ein solches pneumatisches Denken fordert auch die theologische Erneuerung Lateinamerikas heraus, die sich gegen die volkstümlichen Symbole gesträubt hat. Andererseits begünstigt ein solches Denken die Inkulturation

des Glaubens an Kräfte, die das Volk ermächtigen und die auf ihre Weise auf den Geist verweisen.

II. Aus einer befreienden Perspektive: Quellen, Orte, Begrenzungen

Auf dem gesamten Kontinent gibt es eine Überfülle von Weisheit in Bezug auf im Alltagsgeschehen wirkmächtige Energien. Sie wird heute noch durch das ökologische Denken, durch feministische Beiträge und durch das interkulturelle und interreligiöse Moment verstärkt. Diese Weisheit ist vielstimmig, sie umfasst reichhaltige Glaubensüberzeugungen und Rituale, die das in der säkularen Sphäre marginalisierte Volk ermächtigen. Hoffentlich wird dies von der südamerikanischen Pneumatologie berücksichtigt. Die kritische Auseinandersetzung mit diesen Energien braucht orientierende Anhaltspunkte, die uns das Evangelium bietet. Die Frohe Botschaft ermutigt die Menschheit auf ihren spirituellen Wegen.

1. Anhaltspunkte aus dem Evangelium und der Glaubenslehre

Die theologische Arbeit besteht darin, die Wirklichkeit im Licht des Evangeliums der Liebe und der kirchlichen Glaubenslehre zu prüfen. In Lateinamerika gibt es zwei Prioritäten: die Anerkennung von Zeichen der Zeit (Lk 12,54-56; Mt 16,1-4), die zu spiritueller Weisheit führen, und die Konfrontation mit der Verabsolutierung von Phänomenen der Moderne.

Paulus erläutert, dass die Liebe Einsicht und Verständnis mit sich bringe, damit wir „reich an der Frucht der Gerechtigkeit“ seien, „die Christus gibt“ (Phil 1,9-11). Das heißt, es geht darum, Zeichen der Liebe und der Gerechtigkeit auszumachen. Der Geist lädt die Menschen vor allem dazu ein, Gott als *Abba* anzuerkennen (Röm 8,15-16), sich die Sendung Jesu zu eigen zu machen (Joh 14,26) und den Bedürfnissen der Menschen in liebevoller Zuneigung zu entsprechen (1 Kor 13f). Dank des Geistes ist es möglich, alles zu prüfen und das Gute zu behalten (1 Thess 5,21), das Gute vom Schlechten zu unterscheiden (Hebr 5,14), die Geister zu prüfen, um zu sehen, ob sie von Gott kommen, und um die Wahrheit vom Irrtum zu unterscheiden (1 Joh 4,1-6). All dies stärkt die südamerikanische Pneumatologie, damit sie gegenüber traditionellen Glaubens-

Diego Irarrázaval CSC, geb. 1942 in Chile, ist Priester und Professor an der Universidad Católica Silva Henríquez, einer Universität der Salesianer in Santiago de Chile. Von 1981 bis 2004 leitete er das Instituto de Estudios Aymaras in Peru. Von 2001 bis 2006 war er Präsident der EATWOT (Ökumenische Vereinigung von TheologInnen der Dritten Welt). Sein Interesse gilt vor allem Themen der Inkulturation des Glaubens und der Volksreligiosität. Veröffentlichungen u.a.: Religión del pobre y liberación (1978); Teología en la fe del pueblo (1999); De baixo e de dentro (2007). Für CONCILIOUM schrieb er zuletzt über „Kolonialität und Andersheit“ in Heft 1/2009. Anschrift: Casilla 8, Correo 59, Santiago, Chile. E-Mail: diegoira@hotmail.com.

überzeugungen und persönlichen Therapieformen, gegenüber dem pfingstlerischen Fanatismus und jeglicher theologischer Produktion Vorsicht walten lasse. Die Kreativität in der zweiten Hälfte des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist bewundernswert. Es gibt auch Mängel und Defizite, die es zu korrigieren gilt. Zum Beispiel: die Trennung von Christologie und pfingstlicher Weisheit, zwischen Fundamentaltheologie und dem *sensus fidei* des Gottesvolkes. Dessen konkrete und verändernde Energien wurden für gewöhnlich aus der systematischen Reflexion ausgeblendet. Um einen kritischen Dialog über die spirituellen Erfahrungswelten des einfachen Volkes zu führen, muss man sich eine Askese des Zuhörens aneignen, und die intellektuelle Elite muss mit den Wortführern dieser Weisheitstraditionen zusammenarbeiten.

Einen methodischen Schlüssel stellt das intensive Hören auf die Stimmen des armen Volkes dar, um unsere Zeit richtig zu erfassen: „Es ist jedoch Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören“ (*Gaudium et spes*, 44). Diese Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ist nicht selbstbezogen; vielmehr ist die Kirche hier Sakrament für die Welt und in vorrangiger Weise für die Armen.

Das lateinamerikanische Lehramt (Aparecida 2007) hat in jüngster Zeit das Wirken des Geistes in den Jüngern und der kirchlichen Gemeinschaft (Nr. 149, 151–153, 155, 157, 171, 222, 241, 246–247, 251, 262, 267, 311, 366), im ökumenischen und interreligiösen Dialog (Nr. 230–232, 236) und im Dienst am Leben (Nr. 347–348, 363, 367, 374, 447, 547, 551) betont.⁴ Mir scheint, dass die Pneumatologie dem Tun der Kirche und den menschlichen Ereignissen Aufmerksamkeit schenkt. Es handelt sich also um zwei einander ergänzende Dimensionen. Andererseits muss man die Alltagsheiligkeit des Volkes kritisch wahrnehmen und auf spirituelle Zeichen in der Gemeinschaft und beim Einzelnen, im gesellschaftlichen und persönlichen Bereich, in der Wirtschaft, der Kultur, im lokalen und globalen Kontext hören.

In dieser Hinsicht ist die Auseinandersetzung zwischen einer sozialen Theologie und der charismatischen Reflexion von Bedeutung. Auf Kongressen für den gesamten Kontinent stellt man für gewöhnlich den Gegensatz zwischen Geschichte und Subjektivität heraus und diskutiert darüber, wo die Gegenwart des Geistes zu finden ist.⁵ Eine große Herausforderung besteht darin, über die Praxis und das Charismatische nachzudenken. Die Basisgemeinden können sich dazu befähigen, die Gegenwart des Geistes im Alltagsgeschehen und im gesamten Universum zu erkennen.

2. Südamerikanische Pneumatologie

Obwohl die diesbezügliche Forschungsarbeit nicht sehr umfangreich ist, gibt es implizite Weisen, das Wirken des Geistes zu betrachten: gemeinsame Schriftleitung, der Geist im Prozess der Inkulturation, der interkulturelle Dialog, die Ökothеologie, die feministische Theologie und das charismatische Element in der Kirche. Es gibt auch größere Arbeiten.⁶ Seit den Siebzigerjahren erschienen

Arbeiten über die Spiritualität der Befreiung, in den Achtzigerjahren begann die systematische Durchdringung und bis in die Neunzigerjahre erfuhr das Nachdenken über das Pfingstereignis eine Konsolidierung.

Diese Arbeiten sind ein Widerhall des spirituellen Weges des Volkes, seiner Bereitschaft zu Liebe und Solidarität und der Dankbarkeit Gott gegenüber. Es gibt auch Gaben des Geistes in der Mystik der Gerechtigkeit und der Achtsamkeit gegenüber der Schöpfung, in den Gebräuchen der autochthonen Bevölkerung und der Mestizen und in der Qualität der Riten und der Weisheitstradition. Viele Menschen in Lateinamerika lassen den abendländischen Anthropozentrismus hinter sich und werden empfänglich für die spirituellen Energien des Universums. José Comblin⁷ denkt über den Geist im Universum und in der Gemeinschaft der Kirche nach, und zwar ausgehend von der Praxis, der Freiheit, der Gemeinschaft, dem Wort und dem Alltagsleben. Leonardo Boff wendet sich der von Gottes Gegenwart durchdrungenen Erde und dem Universum mit seinen spirituellen Energien zu, die zur Dreieinigkeit des christlichen Bekenntnisses hinführen.⁸ Víctor Codina erläutert die christliche Spiritualität in der Weise des Symbols und genuin kirchlich. Die Jüngerschaft im Geist müsste die gesamte Reflexion prägen.⁹ In Entsprechung zur christologischen Erneuerung in Lateinamerika entdeckt auch die Pneumatologie das Geheimnis Gottes von unten her. Auf diese Weise wird die Methode neu gewählt.

Die Pfingsttheologie tritt in Dialog mit den Humanwissenschaften, sie trägt ökumenische Züge und wendet sich in vielfacher Weise der historischen Verantwortung zu.¹⁰ Die evangelischen Traditionen verbinden unterschiedliche Weisen, das Wort und das Wirken des Geistes zu verstehen, miteinander. Hinsichtlich von Prozessen der Neubelebung gehen einige Traditionen apologetisch, andere kritisch vor. Dem Geist schreibt man die Überwindung der modernen soziokulturellen Stresssituationen zu. Ein Problem, dem man sich stellt, lautet: „Warum konvertieren einerseits so viele Lateinamerikaner und bleiben andererseits nur so kurze Zeit in der Pfingstkirche?“¹¹

Eine andere Weise der intensiven Erfahrung bzw. des Verständnisses des Geistes stellt die katholische charismatische Erneuerung dar. Zu ihren katechetischen Veröffentlichungen kommt die Evangelisierung der Massen mithilfe der Medien. Ein Beispiel ist der Priester Jonas Abib, der Gründer der Gemeinschaft „Neues Lied“ und des größten katholischen Internet-Fernsehkanals Brasiliens.¹² Seine charismatische Theologie der Erlösung wird mithilfe von Musik und der Botschaft des Evangeliums in Liedform verbreitet.

Andererseits gibt es ein regelrechtes Aufblühen von neupfingstlerischen Formen und Veranstaltungen. Es handelt sich dabei um einen Markt von Festivals und Segensfeiern, von Messen, an denen Wunder feilgeboten werden, und von einlullenden Riten. Eine Auseinandersetzung mit dem Evangelium fehlt dabei. Mit frommen Slogans gewinnt man über Radio, Fernsehen und Internet neue Anhänger. Nicht nur Arme, auch Teile der Mittelschicht und Unternehmerkreise eignen sich neupfingstlerische Praktiken an. Die ausgegrenzte Bevölkerung wird mit mehr oder weniger magischen Prozeduren in Schach gehalten. Besonders tun

sich die *Iglesia del Reino de Dios* („Kirche des Reiches Gottes“) und weitere Heilsagenturen hervor.¹³ Es sind psycho-physiologische und soziopolitische Komponenten im Spiel. Die klassischen Elemente wie Bibelstudium, das Zungenreden und die Suche nach dem persönlichen Heil im Jenseits treten in den Hintergrund. Das Wichtigste ist, sich wohl zu fühlen und im materiellen Sinne erfolgreich zu sein. Der christliche Geist wird umgedeutet in Gesundheit und Wohlstand.¹⁴ Es werden Gebetsfestivals veranstaltet, bei denen die Bibel kaum eine Rolle spielt, umso mehr aber die Show (vgl. z.B. die Kampagnen von Luis Palau), interaktive Botschaften über Massenmedien und die Überwindung von Krankheiten. Der neupfingstlerische postmoderne Enthusiasmus ist konfessionsübergreifend und verändert das lateinamerikanische Christentum.

Ich fasse das Gesagte zusammen: Das Nachdenken über den Geist – sowohl innerhalb einer befreienden Perspektive als auch in den Wissenschaften und bei pfingstlerischen Theologen – ist vielversprechend, wenn es auch quantitativ nicht stark in Erscheinung tritt. Die Christologie erfährt durch pneumatische und ökospirituelle Elemente eine Verstärkung. Andererseits springen die katholische charismatische Erneuerung und neupfingstlerische Einstellungen ins Auge. Man sagt, dass 30 Prozent der Christen weltweit über charismatische Erfahrung verfügen.

III. Zum Schluss

Die Pneumatologie, die jahrhundertelang in Vergessenheit geraten und totgeschwiegen war, lebt heute in Basisgemeinden wieder auf und wird von Glaubensüberzeugungen genährt, die menschliche und kosmische Energien im Blick haben. Diese Symbolik wird im Licht des Wortes und unter dem Kriterium der Übereinstimmung mit dem Geist des Herrn geprüft. Auch die Arbeit in befreigungstheologischer Perspektive und die sogenannte Pfingsttheologie springen ins Auge. Andererseits wendet man sich gegen den Spiritualismus, der im postmodernen Gewand daherkommt, und gegen die komplexe Sakralisierung des Marktes und des Individuums.

Das Wort erfuhr seit dem 16. Jahrhundert mit der Reformation, die sich über die christlichen Länder ausbreitete, eine Aufwertung und bediente sich der modernen und nordatlantischen Vernunft. Im 20. Jahrhundert wurde die Pneumatologie aufgrund von verschiedenen evangelikalen Wellen und der katholischen charismatischen Erneuerung gestärkt. Insbesondere das, was in Amerika und Afrika passiert, zieht die Aufmerksamkeit auf sich. Heute verbreiten sich neupfingstlerische Strömungen immer mehr, und es gibt eine Begeisterung für den Spiritualismus.

Diese Vielstimmigkeit der Erfahrungen stellt ein südamerikanisches pfingstlerisches Panorama dar, das die Konfessionsgrenzen überschreitet. Darüber hinaus gibt es eine Großökumene des Geistes (die den Kampf mit der schlechten Gesellschaftsordnung aufnimmt). All dies gedeiht in Basisgemeinden und auch in

Bewegungen für das Gebet und die Glaubenspraxis innerhalb der Mittel- und Oberschicht. Die Mission nach Aparecida bekämpft „morsch gewordene Strukturen“ (Aparecida, 365) und ist aufmerksam für das, was der Geist den Kirchen mithilfe der Zeichen der Zeit sagt (Aparecida, 366).

Die christologische Erneuerung in Lateinamerika hat das Reich Gottes und die Jüngerschaft ausgehend von den Armen betont. Nun wird das Thema des Verhältnisses von Reich Gottes und Geist wieder aufgenommen. Im Johannesevangelium umfasst der Geist die gesamte Wirklichkeit (in ähnlicher Weise, wie dies auf das Reich Gottes zutrifft). Die paulinische Lehre legt den Akzent mehr auf den Geist als auf das Reich Gottes, und die Kraft erweist sich in dem, was schwach ist (1 Kor 1,26-2,16). Dem Zweiten Vatikanischen Konzil zufolge findet das Evangelium dank des Geistes in der Kirche und in der Welt Widerhall (*Dei Verbum*, 8). Die schöne Kraft der Liebe durchdringt die Gemeinschaft der Kirche, die Geschichte und den Kosmos.

Das schwache Volk Gottes ist in seiner pneumatischen Weisheit Sakrament des Heils der Menschen. Dies setzt voraus, Denkschemata und Wirtschaftssysteme zu überwinden, die uns von der spirituellen Weisheit des einfachen Volkes entfernen. Diese Weisheit trägt christliche und trinitarische Züge. Und sie hat auch andere Sinngehalte. „In einer Gott bekannten Weise [...] sind sie dem österlichen Geheimnis [...] verbunden“ (*Gaudium et spes*, 22). Heute wird hoffentlich das der Erfahrung entspringende Verständnis der spirituellen Energien auf der einen Seite mit der neu entstehenden lateinamerikanischen Pneumatologie andererseits verbunden. Diese Verbindung begünstigt unsere Realität, die unter Geburtswehen stöhnt und der auch zerbrechliche Gewissheiten Grenzen setzen.

¹ Das Zweite Vatikanische Konzil verortet die Pneumatologie in der Kirche und in der Welt. Die Liebe (der Geist) Gottes lenkt und schmückt die Kirche (*Lumen Gentium*, 4), begründet den *sensus fidei*, die Dienstämter, die Sakramente und die Gnadengaben (*Lumen Gentium*, 12), erfüllt den Erdkreis und dessen unablässige Veränderung (*Gaudium et spes*, 11 und 41), stärkt die Hoffnungen der Menschen (*Gaudium et spes*, 38) und verbindet alle dem österlichen Geheimnis (*Gaudium et spes*, 22).

² Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et Vivificantem* über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 71), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1986, hier 60. Text im Internet unter: www.vatican.va/edocs/DEU0130/_INDEX.HTM

³ Vgl. Iuri Andreas Reblin, *Para o alto e avante*, Porto Alegre 2008, 110-111; Gerhard Vinnai, *El fútbol como ideología*, Mexico 1986. Einen globalen Überblick bieten: Martín Hopenhayn, *América latina desigual y descentrada*, Buenos Aires 2005, 130-131; Nestor García, *Diferentes, desiguales, desconectados*, Barcelona 2005.

⁴ Die Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik 2007* (Stimmen der Weltkirche, 41), Bonn 2007 (im Text zitiert als „Aparecida“).

⁵ Vgl. Mario Fabri dos Anjos (Hg.), *Experiencia religiosa: risco o aventura*, São Paulo 1998; ders. (Hg.), *Sob o fogo do Espírito*, São Paulo 1998. Hier wird die Debatte über „Kriterien der Zuordnung menschlicher Erfahrungen und entsprechender Phänomene zum Heiligen Geist“ geführt und es werden Fragen rund um das Neupfingstlertum und die katholische charismati-

sche Erneuerung als zeitgenössische Orte der Erfahrung des Geistes aufgeworfen; vgl. Fabri dos Anjos (Hg.), *Sob o fogo do Espírito*, aaO., 4.

⁶ Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, München/Mainz 1986; João B. Libânia, *Os carismas na igreja do terceiro milenio*, São Paulo 2007; Segundo Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*, Madrid 1980; Juan Carlos Scannone, *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika*, Düsseldorf 1992; Jon Sobrino, *Spiritualität und Nachfolge Jesu*, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 2, Luzern 1995, 1087–1114; José Comblin, *Der Heilige Geist*, Düsseldorf 1988; ders.; *O Espírito Santo no mundo*, São Paulo 2009; Ivone Gebara, *Teología ecofeminista*, São Paulo 1997; Víctor Codina, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, Santander 1994; ders.; *No extingáis el Espíritu. Una iniciación a la Pneumatología*, Santander 2008; Leonardo Boff, *Unser Haus, die Erde. Den Schrei der Unterdrückten hören*, Düsseldorf 1996; ders., *Die Erde ist uns anvertraut. Eine ökologische Spiritualität*, Kevelaer 2010; ders., *Sehnsucht nach dem Unendlichen. Spirituell leben*, Kevelaer 2011; R. Ferraro/C. Galli (Hg.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires 1998. Zur charismatischen Bewegung vgl. die Pionierleistung von Heribert Mühlen, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens: Charisma, Geist, Befreiung*, München 1974.

⁷ Vgl. dazu Comblin, *Der Heilige Geist*, aaO., 85–103.

⁸ Vgl. Boff, *Unser Haus, die Erde*, aaO., die Kapitel „Der Geist schläft im Stein ...“ – Der Geist wohnt im Kosmos“ und „Ökospiritualität: Fühlen, lieben und denken wie die Erde“, 252–275 bzw. 295–318.

⁹ Vom Persönlichen und Historischen bis zum Dogmatischen und Mystagogischen vgl. Codina, *Creo en el Espíritu Santo*, aaO., 11–27; 235–250.

¹⁰ Zur entstehenden Pfingsttheologie vgl. Bernardo Campos, *Experiencia del Espíritu*, Quito 2002; Daniel Chiquete/Luis Orellana (Hg.), *Voces del pentecostalismo latinoamericano. Identidad, teología e historia*, Concepción, Bd. 1: 2003, Bde. 2 und 3: 2009. In anderen Kontexten: Veli-Matti Kärkkäinen (Hg.), *The Spirit in the World: Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*, Grand Rapids 2009.

¹¹ Wilma Wells in: Chiquete/Orellana (Hg.), *Voces del pentecostalismo latinoamericana*, Bd. 3, aaO., 173.

¹² Vgl. www.cancionnueva.com.es. Hier findet sich auch das internationale Programm seit 1997.

¹³ Vgl. Leonildo Campos, *Teatro, templo e mercado*, Petrópolis 1997; Ari Pedro Oro u.a., *Igreja Universal do Reino de Deus*, São Paulo 2003; Martín Ocaña, *Los bánceros de Dios*, Lima 2002.

¹⁴ In der neupfingstlerischen Theologie findet man den Widerhall der postmodernen Individualität, des Marktes, des geistlichen Kampfes gegen heutige Dämonen und der Gewissheit des Wohlstands; vgl. dazu Ocaña, *Los bánceros de Dios*, aaO., 13; 99–151; 198–204.

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

Der Geist des Herrn erfüllt das All

Eine Reflexion aus Lateinamerika

 Víctor Codina

Wir sind an eine soziopolitische Lesart der historischen Ereignisse gewöhnt. Die Medien haben eine horizontale Sichtweise der Geschichte so stark in uns verankert, dass es uns Mühe abverlangt, die Ebene der Chronologie zu verlassen und uns zu fragen, ob es etwas Tieferliegendes gibt, das die Geschichte voranbringt. Selbst wir Christen können dieser Versuchung nicht entrinnen. Die gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bewegungen erscheinen uns fremd und unserem Glauben äußerlich, ja sie sind uns sogar verdächtig, wenn sie nicht aus der Kirche selbst hervorgegangen sind und wenn deren Protagonisten keine bekennenden Christen oder auch nur religiös sind.

Warum hat die Kirche die Französische Revolution, die Befreiung der lateinamerikanischen Völker aus der kolonialen Herrschaft Spaniens und Portugals, die sozialistischen Strömungen, die Befreiungsbewegungen, die Lateinamerika seit 1959 bis heute in Unruhe versetzen, die Bewegungen der Indigenas und Afroamerikaner, der Frauen und der Jugendlichen, der Homosexuellen, der Verteidiger der Menschenrechte, der Befürworter des interreligiösen Dialogs und auch der Umweltschützer und Pazifisten argwöhnisch beäugt?

Die Ursachen für diese Situation sind vielfältig und können nicht auf eine einzige reduziert werden, doch wir können feststellen, dass eine der Hauptursachen die theoretische und praktische Vernachlässigung der Pneumatologie, der Theologie des Heiligen Geistes, ist.

Die aktuelle Krise der Kirche hat viel mit diesem Vergessen des Geistes zu tun: Die Kirche ist eine juridische, in sich geschlossene, sich selbst genügende, triumphalistische und starre Institution geworden – von einer Klerikerkaste beherrscht, die sich gegenüber dem Ruf des Geistes als taub erweist.

Die Kirche gleicht eher einer Organisation, einem transnationalen Unternehmen, das Werbung für seine Produkte betreibt, und nicht so sehr einem fortdauernden Pfingstereignis, einem Sakrament der trinitarischen Gemeinschaft, das uns zugleich vermenschlicht und vergöttlicht. Ist es da verwunderlich, dass es eine heimliche Abfallbewegung vieler Christen gibt, dass der Glaube unabhängig von der Kirchenzugehörigkeit wächst, dass sich viele Jugendliche und Frauen der Kirche entfremden, dass andere sich ihre Dogmen und moralischen Grundsätze nicht zu eigen machen?

Die beiden Hände des Vaters

Das bekannte Diktum des Irenäus von Lyon, dass uns der Vater mittels der Hand des Sohnes schafft und mittels der Hand des Geistes leitet¹, kann uns helfen, dieses Problem schärfer zu erfassen. Die Hand des Sohnes hat in sichtbarer Weise in Jesus von Nazaret Menschengestalt angenommen. Sie wurde innerhalb geografischer und historischer Bezüge gegenwärtig, und ihre Sendung setzt sich mittels der sichtbaren Kirche fort. Die Hand des Sohnes ist uns durch die Erzählungen der Evangelien über Jesus von Nazaret sehr vertraut. Dies hat das christliche Leben als Nachfolge Jesu geprägt und definiert.

Im Gegensatz dazu ist uns die Hand des Geistes nicht so vertraut, denn sie ist unsichtbar, anonym, lautlos, und sie nimmt keinerlei fleischliche Gestalt an, obwohl sie das Wirken Jesu innerhalb der Zeit vorbereitet, leitet und fortsetzt und ihm von innen her Lebendigkeit verleiht: Sie treibt Einzelne, Gruppen, Gemeinden, Bewegungen an und orientiert sie auf die endzeitliche Fülle des Reiches Gottes hin. Da das Handeln des Geistes keinerlei konkrete fleischliche Gestalt annimmt, ist es gewöhnlich in den Begrenzungen, Irrtümern und Sünden der Menschen verborgen.

Diese Hand ist für uns geheimnisvoller, obwohl die Heilige Schrift vom Buch Genesis (Gen 1,2) bis zur Offenbarung des Johannes (Offb 22,17) von der lebenspendenden Gegenwart der *ruach* spricht – vom Schöpfergeist, dem Atem des Lebens, der das All durchdringt (Weis 1,7), der Richter, Propheten und Weise erweckt, der Jesus aus dem Schoß Marias hervorgehen lässt (Lk 1,35), der ihn zum Messias salbt (Mk 1,10), der ihn in seiner Sendung leitet (Lk 4,18), der ihn von den Toten auferweckt und ihn zum lebenspendenden Adam werden lässt (1 Kor 15,45). Dieser Geist lässt die Gemeinschaft der Kirche entstehen (Apg 2,4), lenkt diese Kirche die Zeiten hindurch (Joh 14,16-17.26) und verleiht ihr hierarchische und charismatische Gaben (1 Kor 12,4-11; Eph 4,11-13.30).

Beide Hände befinden sich keineswegs im Gegensatz zueinander, sie greifen vielmehr ineinander und beteiligen sich gemeinsam am Plan des Vaters, dem Reich Gottes. Der Geist ist der Geist Jesu, und Jesus sendet seinen Geist aus. Die Beziehung zwischen Jesus und dem Geist ist ein Teilaспект der geheimnishaften innertrinitarischen *Perichoresis*, der liebenden *koinonia ad intra* und *ad extra*.²

Beim Konzil von Konstantinopel (381) bekräftigte die Kirche, dass der Heilige Geist Herr und Lebensspender ist und dass ihm die gleiche Ehre und Herrlichkeit zukommt wie dem Vater und dem Sohn, doch im Lauf der Zeit hat die Kirche den Geist in den engen Bereich der innersten und persönlichsten Dimensionen verwiesen.

Der mittelalterliche Hymnus *Veni Sancte Spiritus*³ beschreibt das Wirken des Geistes im Herzen der Gläubigen in dichterischer Sprache: Er ist Vater der Armen, ein angenehmer Gast der Seele, Erholung in der Arbeit, Freude inmitten unserer Wehklagen, Gesundheit für das kranke Herz, Reinheit, die jeglichen Makel entfernt, innere Wärme, Leitstern auf dem Weg. Die Pneumatologie scheint sich auf die Innerlichkeit, auf die Mystik zu beschränken.

Die spirituelle Tradition hat die Lehre der sieben Gaben des Geistes im Anschluss an Jes 11,1-2 entwickelt, doch dabei vergessen, dass es um messianische, politische Gaben geht, damit der zukünftige Messias, ein Nachkomme Davids, den Armen Recht und Gerechtigkeit widerfahren (Jes 11, 3-4) und eine neue Welt ohne Gewalt entstehen lässt, in der der Wolf mit dem Lamm zusammen weidet und das Kind mit der Natter spielt (Jes 11,6-8). Mit der Zeit wurde der Geist auf die Hierarchie beschränkt, die mittels ihres Lehramtes und mittels der Sakramente das Volk heiligt. Selbst Yves Congar konzentriert sich in seinem klassischen Werk über den Heiligen Geist darauf, dessen Wirken in der Person des Getauften und in der Kirche zu betrachten - obwohl er ein Kapitel Joachim von Fiore und seinem gesellschaftspolitischen Erbe widmet.⁴

Es verwundert nicht, dass Nikos Nissiotis aus der orthodoxen Kirche die westliche lateinische Christenheit des „Christomonismus“ und der Tatsache bezichtigt, dass sie ihre Theologie und ihr Leben allein um Christus herum strukturiert, ohne die Gegenwart des Geistes in angemessener Weise zu würdigen.⁵ Dieser Reduktionismus erklärt auch den Argwohn, den sie jeder Bewegung entgegenbringt, welche von der Basis der Kirche her entsteht, und der umso größer ist, wenn diese Bewegung ihren Ursprung außerhalb des kirchlichen Milieus hat. Dies hat zum herrschenden Schisma zwischen Kirche und Moderne, zwischen Kirche und säkularer Zivilgesellschaft geführt.

Glücklicherweise hat das Zweite Vatikanische Konzil nicht nur die Dimension des Geistes in der gesamten Kirche wieder zur Geltung gebracht (*Lumen Gentium*, 4), sondern auf Anregungen der Lehre Papst Johannes' XXIII. über die Zeichen der Zeit ein neues Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft in die Wege geleitet, indem es aufzeigte, dass die in der Gesellschaft gegenwärtige Kirche die Zeichen der Gegenwart des Geistes wahrnehmen muss:

„Im Glauben daran, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind.“ (*Gaudium et spes*, 11; vgl. 4 und 44)

Dies ermöglicht uns eine neue Hermeneutik zur Deutung der Wirklichkeit, es ermöglicht uns, vom *chrónos* des zeitlichen Verlaufs zum heilbringenden *kairós* überzugehen, in den historischen Ereignissen einige wahrhaftige theologische Orte zu erkennen, in denen sich die Gegenwart des Geistes des Herrn

Victor Codina SJ, geb. 1931 in Barcelona, Spanien, studierte Philosophie und Theologie in Barcelona, Innsbruck, Rom und Paris. Er war zwanzig Jahre lang Professor der Theologie in Barcelona und lebt seit 1982 in Bolivien, wo er an der Katholischen Universität Boliviens in Cochabamba unterrichtet hat. Veröffentlichungen u.a.: *Creo en el Espíritu Santo* (Santander 1994), *Los caminos del Oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental* (Santander 1997), *Para comprender la eclesiología desde América Latina* (Estella 2008), *No extingáis el Espíritu. Una iniciación a la Pneumatología* (Santander 2008), *Una Iglesia Nazarena. Teología desde los insignificantes* (Santander 2010). Seine Kommentare und Beobachtungen füllen seinen Blog im Internet: www.cristianismejusticia.net/bloc/?author=166&lang=es. Anschrift: Casilla 2175, Cochabamba, Bolivia. E-Mail: victorcodina@yahoo.es.

zeigt, der nicht nur über die Kirche, sondern über alles Fleisch ausgegossen ist (Apg 2,17).

Ein Vulkanausbruch des Geistes in Lateinamerika und der Karibik

Lateinamerika, ein armer und christlicher Kontinent gleichermaßen, hat in den letzten Jahrzehnten einen wahren Vulkanausbruch des Geistes erlebt, wie es einige Theologen ausdrücken. Das seit Jahrhunderten arme, marginalisierte und ausgegrenzte Volk, die Indigenas und die Nachfahren der afrikanischen Sklaven, die Bauern, die Jugendlichen, die Frauen begannen, ihre Stimme zu erheben und innerhalb der Geschichte aus ihrem Schatten hervorzutreten. Der schlafende Riese ist erwacht.

In ganz Lateinamerika entstanden soziale und politische Bewegungen unterschiedlicher Art, deren Gemeinsamkeit jedoch darin besteht, dass sie sich als Protest gegen die herrschende Ordnung verstehen und vernehmbar eine neue Welt einfordern, in der Gerechtigkeit und Gleichheit herrschen. Es ist eine tiefe Sehnsucht, sich vom Kolonialismus zu befreien, gegen die Diktaturen zu kämpfen, befreiende Regierungen zu unterstützen und für sie zu stimmen und - wie auf dem Weltsozialforum - laut zu bekennen, dass „eine andere Welt möglich ist“.

Die Generalversammlung in Medellín (1968), die eine Relektüre des Zweiten Vatikanischen Konzils vom lateinamerikanischen Kontext her unternahm, bestätigt, dass Lateinamerika im Zeichen der Veränderung und der Entwicklung am Anfang einer neuen historischen Epoche steht, und fügt hinzu: „In der Tat dürfen wir Christen nicht nachlassen, die Gegenwart Gottes, der den ganzen Menschen, Seele und Leib, erlösen will, vorauszuahnen. Am endgültigen Tage der Errettung wird Gott auch unsere Leiber auferwecken, um deren Erlösung wir heute seufzen, die wir die Erstlingsgabe des Geistes besitzen.“⁶ (Röm 8,22)

Und im Jahr 1979 rufen die in Puebla versammelten Bischöfe aus: „Der Geist, der den Erdkreis erfüllte, schloss auch all das ein, was an Gutem in den präkolumbianischen Kulturen vorhanden war. Er selbst half ihnen, das Evangelium zu empfangen, und er weckt noch heute in unseren Völkern die Sehnsucht nach befreiender Erlösung. Daher ist es notwendig, seine echte Präsenz in der Geschichte des Kontinents zu entdecken.“⁷

Dieser Geist, der in diesen gesellschaftlichen und politischen Prozessen gegenwärtig wird, ist der Geist der Armen, der *anawim*, der Adressaten der Seligpreisungen bei Matthäus (Mt 5,3-12) und Lukas (Lk 6,20-26), derer, die von Gott erwählt wurden, um die Starken und Mächtigen zu beschämen (1 Kor 1,26-2,16), derer, von denen Maria im *Magnificat* singt (Lk 1,51-53). Es ist der Geist, der Jesus salbte, damit er den Armen die Frohe Botschaft verkünde und den Gefangenen die Freiheit bringe (Lk 4,18), der Geist, der Jesus jubeln und den Vater preisen lässt, da er die Angelegenheiten des Reiches Gottes den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber geoffenbart hat (Lk 10,21).

Doch diese Gegenwart des Geistes in den sozialen und politischen Bewegungen hat in Lateinamerika eine ganz besondere Gestalt angenommen. Wenn der Dialog der modernen, westlichen und europäischen Welt mit der sogenannten zweiten Aufklärung (Feuerbach, Marx ...) zu atheistischen Revolutionen und dazu geführt hat, dass die Religion als das Opium des Volkes galt, so wurden im Gegensatz dazu die sozialen Bewegungen in Lateinamerika im Allgemeinen von Gruppen angeführt, die der christlichen Tradition angehören. Auf diese Weise erhalten diese revolutionären Prozesse (mit Ausnahme von Kuba) eine religiöse, ja christliche Bedeutung, was dazu führte, dass der Einbruch der Armen in die Gesellschaft auch einen starken Einfluss auf die Kirche hatte. Die Kirche Lateinamerikas, die jahrhundertelang ein Ableger der Kirchen Spaniens und Portugals gewesen war und deren Theologie ein bloßer Widerhall der europäischen war, beginnt nun, aus ihrer eigenen Quelle zu trinken (G. Gutiérrez)⁸ - einer Quelle, die von den Tränen und auch vom Blut der Märtyrer gespeist wird. Es waren die Armen, die die Gesellschaft, die Kirche und die Theologie in Lateinamerika tatsächlich erneuert haben.

Der Geist, der diesen Prozess der gesellschaftlichen und politischen Befreiung in Gang gesetzt hat, ist auch jener Geist, der eine wahrhaftige Ekklesiogenese (L. Boff)⁹ bewirkt hat, das heißt eine neue Art, Kirche zu sein und zu leben, eine nazarenische, arme, bescheidene und österliche Kirche.

Es entstanden neue Charismen unter den Laien, Männern und Frauen gleichermaßen, die sich in der Pastoral, in der Katechese, als Verkünder des Wortes im Dienst am Volk engagieren.

Es entsteht ein neues Bild vom Bischof und vom Priester; sie sind dem Volk nahe, sie sind Diener der Allerärmsten und treten in die Fußstapfen der großen Bischöfe, der „Verteidiger der Indios“ der ersten Evangelisierung. Sie sind echte Hirten und Väter des Glaubens, wahrhaftige heilige Väter Lateinamerikas, wie z.B. Dom Hélder Câmara, Padín, Mendes de Almeida, Aloisio Lorscheider (Brasilien); Oscar Romero (El Salvador); Méndez Arceo, Laguno, Samuel Ruiz (Mexiko); Landázuri (Peru); Angelelli, Pironio (Argentinien); Larraín, Silva Henríquez (Chile); Manrique (Bolivien) ... Dieser Liste müsste man noch einige ehemalige Bischöfe hinzufügen wie Pedro Casaldáliga, Paulo Evaristo Arns, Antonio Pires, Piña, Marañón.

Das Ordensleben, wie es von der CLAR (*Confederación Latinoamericana de Religiosos/as*; Vereinigung der lateinamerikanischen Ordensleute) gefördert wird, hat einen Exodus vom Zentrum an die Peripherie bewirkt. Ordensleute begeben sich aufs Land und an die Peripherie der Städte (in Favelas, Elendsviertel, neue Siedlungen ...), sie gehen zu den Bauern, Indigenas und Bergarbeitern und lassen sich auf deren Lebensweise ein.

Die Volksreligiosität mit ihren Prozessionen, Segnungen und Festen hat sich vielerorts in den Prozess der Befreiung der Kirche und des Volkes eingefügt.

Die Bibel wurde dem Volk zurückgegeben, vor allem den Kirchlichen Basisgemeinden, die eine neue Weise, Kirche zu sein, darstellen. Sie sind die strukturierende Keimzelle der Kirche und der Förderung der menschlichen Entwicklung.

Wir fügen diesen Tatsachen als besonderes Kennzeichen dieser Jahrzehnte das Martyrium hinzu. Es betraf nicht nur Bischöfe (Oscar Romero, Enrique Ángel Angeletti, Juan José Gerardi ...), sondern auch Priester, Ordensleute (Luis Espinal, Ignacio Ellacuría, Alice Dumont, Ita Ford, Dorothy Kazel ...) und eine ganze Schar von anonymen und unschuldigen Märtyrern, die ermordet wurden, weil sie den Glauben und die Gerechtigkeit verteidigten. Es ist eine neue befreiende Spiritualität entstanden, die im Prozess der Befreiung selbst kontemplativ ist. Es versteht sich von selbst, dass die Theologie diese gesellschaftliche, kirchliche und spirituelle Realität reflektiert hat und dass sie einen spezifisch lateinamerikanischen Denkansatz hervorgebracht hat: die Theologie der Befreiung, in der die Armen einen bevorzugten theologischen Ort darstellen.¹⁰ Obwohl diese Theologie die Pneumatologie bisher nur anfangs entfaltet hat, ist die lateinamerikanische Theologie dennoch in den Prozess des Vulkanausbruchs des Geistes einbezogen, der den gesamten Kontinent erfasst.¹¹

Weizen und Unkraut

Natürlich lebt nicht ganz Lateinamerika innerhalb dieses Milieus der Befreiung, und die lateinamerikanische Befreiung ist auch nicht frei von Problemen, Spannungen und Herausforderungen. In dieser Hinsicht ist es wichtig, das in Erinnerung zu rufen, was wir zuvor gesagt haben: dass der Geist sich nämlich in keinerlei Gestalt inkarniert, sondern dass er, wenn er auch von innen her antreibt, für gewöhnlich mit Ideologien, Irrtümern, Begrenzungen und Sünden der Menschen vermengt ist. Dies setzt ein weitgehendes Bemühen um die Unterscheidung der Zeichen der Zeit voraus, wie uns *Gaudium et spes* in Erinnerung ruft (vgl. die Artikel 4, 11 und 44).

Vom frühen Mönchtum bis zu Ignatius von Loyola bietet uns die spirituelle Tradition der Kirche ein breites Spektrum von Elementen für die Unterscheidung der Geister an. Sie betont vor allem die innere Haltung der Aufrichtigkeit und spirituellen Freiheit sowie die Früchte des Geistes. Bei Letzterem stützt sie sich auf die paulinischen Aussagen über die Früchte des Geistes im Gegensatz zu den Früchten des Fleisches (Gal 5,19–23). Wir können diese Zeichen in der Weise zusammenfassen, dass wir sagen: Der Geist bringt Leben und Freude hervor, das Fleisch hingegen führt zum Tod.

Doch sowohl die biblische als auch die spirituelle Tradition scheint stärker auf die Unterscheidung der inneren Früchte und Zeichen und nicht so sehr auf die gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen und historischen hin orientiert zu sein. Von der pneumatologischen Erfahrung Lateinamerikas her betrachten wir es als dringend notwendig, diese Haltungen und Früchte auf die gesellschaftlichen und kollektiven Dimensionen unseres Daseins hin zu beziehen und eine gemeinschaftliche Unterscheidung der Geister zu entwickeln. All das, was Freude, Leben und Frieden im Volk und besonders unter den Armen hervorbringt, kommt vom Geist. Und umgekehrt: Alles, was den Tod bringt, ist nicht vom Geist des Herrn.

Zusammenfassend könnten wir sagen: Der wahre Geist zeigt sich im Licht des Lebens Jesu von Nazaret, seines Kreuzes und seiner Auferstehung. Jeder Geist, der dem widerstreitet, ist nicht vom Herrn, er ist vom Antichrist, wie es im ersten Johannesbrief heißt (1 Joh 4,3).

All das hat eine Haltung der klaren Unterscheidungsfähigkeit hinsichtlich der sozialen und politischen Bewegungen zur Voraussetzung, die sowohl deren naive Heiligsprechung als auch deren voreilige Verteufelung vermeidet. In diesem Sinne kann das Gleichnis vom Weizen und vom Unkraut erhelltend für diese Aufgabe sein (Mt 13,24-30). Der Herr warnt uns davor, dass wir überstürzt handeln und möglicherweise zusammen mit dem Unkraut auch den Weizen ausreißen. Auch Paulus ermahnt uns, den Geist nicht auszulöschen (1 Thess 5,19).

Wenn man dies für die Situation Lateinamerikas übersetzt, dann steht es außer Frage, dass diese gesellschaftlichen und politischen Prozesse, so sehr sie auch auf Gerechtigkeit und Gleichheit hin orientiert sind, im Gebrauch ihrer Mittel mit den gewöhnlichen schlechten Elementen von Überheblichkeit, autoritärem Gehabe, Ausgrenzungen, Korruption, Ineffizienz, Gewalt, Manipulation, mangelndem Respekt für die Meinungsfreiheit, Überstürzung, Unfähigkeit und mangelnder Kompetenz vermengt sind.

Vielleicht sollten wir an dieser Vermengung von Weizen und Unkraut nicht Anstoß nehmen, denn dasselbe passiert auch innerhalb der Kirche, trotz deren besonderer Verbindung zum Geist. Petrus ist der Fels (Mt 16,18) und zugleich der Stein des Anstoßes, der Satan (Mt 16,23), auch wenn für gewöhnlich nur der erste Teil zitiert wird. Die Kirchenväter sprechen von der Kirche als *casta mere-trix*, als keuscher Hure, heilig und Sünderin zugleich. Die Kirchengeschichte spricht diesbezüglich wahrlich Bände. Die aktuellen Skandale, in die bedeutende Mitglieder der Kirche verwickelt sind, lassen uns demütiger und vorsichtiger werden, wenn wir von der Kirche sprechen, und sie stimmen uns verständnisvoller im Hinblick auf die Gesellschaft. Deshalb dürfen wir uns auch nicht wundern, dass es in diesen gesellschaftlichen Prozessen Unreinheiten und Verschmutzungen gibt. Es kommt darauf an zu sehen, ob es sich um einen schlechten Baum handelt, der schlechte Früchte trägt (Mt 7,17-19), oder einfach um den Weizen, der zusammen mit dem Unkraut gedeiht.

In diesem Sinne ist es bedauerlich, dass die Kirche als Institution - das betrifft sowohl die zentralen Schaltstellen im Vatikan als auch oftmals die Mitglieder der Hierarchie in den Ortskirchen - den sozialen und kirchlichen Prozessen Lateinamerikas gegenüber eine Grundhaltung des radikalen Verdachts eingenommen hat. Man sah stets ein Wiederaufflammen des Marxismus, eine Reduktion des Reichen Gottes auf die soziopolitische Ebene, einen Rückfall in einen innerweltlichen und millenaristischen Messianismus, Populismus, die Gefahr, dass eine Volkskirche neben der hierarchischen errichtet wird ... wohingegen die offizielle Kirche oftmals angesichts von Diktaturen und angesichts ultrakonservativer kirchlicher Einstellungen geschwiegen hat. Die Prozesse in Lateinamerika sind weder eine Kopie noch eine Verlängerung dessen, was im kommunistischen Osteuropa vor sich ging.

Die vatikanischen Instruktionen über die Befreiungstheologie (1984 und 1986)¹² zeugen von tiefem Misstrauen gegenüber den lateinamerikanischen Theologen. Die Basisgemeinden machten sich in ihren Augen verdächtig; Befreiungstheologen wurden nicht nur verhört, sondern auch verurteilt; Experimente der Erneuerung wie etwa die indigenen Diakone in Chiapas wurden unterbunden; Bischöfe, die den Befreiungsprozess unterstützten, wurden ermahnt; die lateinamerikanischen Märtyrer werden nicht als echte Märtyrer angesehen, sondern als Opfer ihrer eigenen politischen Entscheidungen, und deshalb erfährt deren Heiligkeit keine offizielle Anerkennung. Liturgiefeiern, die sich in die Vorstellungswelt der Afrikaner einfügen, wurden verboten; auf die gegenüber dem Wandel aufgeschlossenen Bischöfe folgten konservative, die die gesamte pastorale Arbeit ihrer Vorgänger wieder zunichte machen; die aktuelle „indianische Theologie“ wird mit viel Angst beäugt, und man weigert sich, sie Theologie zu nennen, weil sie sich nicht den westlichen Vorgaben für theologische Traktate fügt ...

Was verbirgt sich hinter all dem? Ein Mangel an Unterscheidungsfähigkeit, eine mangelhafte Pneumatologie, ein verborgener, aber dennoch vorhandener „Christomonismus“, eine Angst vor dem Geist, die Tatsache, dass man nicht darauf vertraut, dass der Geist den Erdkreis erfüllt (Weish 1,7), dass er vor den Missionaren kommt und Kulturen, Religionen und Bewegungen fruchtbar werden lässt. Man sollte von den offiziellen Instanzen der Kirche eine Aufforderung zur Unterscheidung der Geister, einen erläuternden und gemeinschaftlichen Dialog erwarten, aber keine voreilige und von Vorurteilen geleitete Verurteilung und auch keine Haltung der Angst und Panik angesichts der Neuheit des Geistes, welche die Gefahr mit sich bringt, den Weizen zusammen mit dem Unkraut auszureißen. Glauben wir wirklich an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der durch die Propheten gesprochen hat?

Ein Blick in die Zukunft

Sicherlich befinden wir uns nicht mehr in den Siebziger- und Achtzigerjahren. Die Menschheit sieht sich von einer neuen Problematik heimgesucht, von einem weltweiten Tsunami, der die gesellschaftlichen, politischen und religiösen Institutionen erschüttert. Die Kirche macht eine harte Winterperiode durch. Auf die zweite Aufklärung (Kampf gegen die Ungerechtigkeit und Armut ...) folgt eine sogenannte dritte Aufklärung, die die Andersheit, die Differenzen, die Vielfalt, die anderen, den Anderen wiederentdeckt. Es taucht die Problematik der unterschiedlichen Kulturen, des religiösen Pluralismus, der Frau, der Indigenas, der Ökologie, der Sexualität, der Affektivität, des Vergnügens, des Symbolischen, des Durstes nach religiöser Erfahrung auf ... inmitten eines Klimas der Vieldeutigkeiten der nebulösen Esoterik des New Age.

Dieser epochale Wandel veranlasst uns zum Nachdenken und dazu, zu sehen, welche Dinge aus der Vergangenheit es zu bewahren und zu verstärken gilt (zum Beispiel den Kampf für die Gerechtigkeit und die Option für die Armen) und

welchen neuen Dimensionen man sich öffnen muss. Auch hier muss man unterscheiden, was vom Geist ist und was nicht. Vom Geist ist keineswegs ein übertriebener hedonistischer und konsumistischer Individualismus, ein Bruch mit der Tradition, ein Relativismus „à la carte“ ... Doch sehr wohl vom Geist ist all das, was die Annahme des Lebens, des Leibes, der Sexualität, der Kulturen, des interreligiösen Dialogs, der Verteidigung der Erde, den Respekt vor und die Förderung der Frau, das Hören auf die Jugendlichen bedingt und so all das wiedergewinnt, was Solidarität, Mitleid, Verteidigung des bedrohten Lebens, Spiritualität der Nachfolge Jesu von Nazaret, einen Sinn für die Kirche und für die Gemeinschaft mit der Gesamtkirche ausmacht.

Wir wissen nicht, was uns die Zukunft bringen wird - weder auf gesellschaftlicher noch auf kirchlicher Ebene. Wir können uns auch die neuen Szenarien nicht vorstellen, durch die die künftigen Generationen hindurch müssen. Sehr wohl steht aber fest, dass der Geist des Herrn über alle Rückschläge hinaus, die es bei den konkreten Umsetzungsversuchen in Gesellschaft und Kirche geben mag, weiterhin am Werk sein wird, dass er Leben spendet, das Antlitz der Erde erneuert und so der Reich-Gottes-Absicht Jesu neue Impulse verleiht und die Kirche und die Geschichte zur endzeitlichen Fülle hin leitet.

All die Erfahrung des Geistes, die uns in Lateinamerika in jenen Jahren zuteil geworden ist, gibt uns das Vertrauen, um an eine bessere Zukunft zu denken und diese zu erhoffen, denn der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis und überrascht uns stets mit seiner Neuheit und seiner unerschöpflichen Lebenskraft. Mit Johannes XXIII. distanzieren wir uns von den „Unglückspropheten“, denn wir glauben und hoffen, dass der Vater uns weiterhin liebevoll begleitet: mit der Hand Jesu von Nazaret und mit der Hand des Geistes, so, wie er es auch bisher getan hat.

¹ Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses* IV 38, 3; V 1,3; 6, 1; 28,4.

² Wir wollen hier nicht den Streit um das *Filioque* (der Geist geht aus dem Vater und dem Sohn hervor) und die ökumenischen Ergänzungsversuche vertiefen (zum Beispiel durch das *Spirituque*, also: Der Sohn ist vom Vater und vom Geist gezeugt). Ich verweise hierfür lediglich auf mein Buch *Los caminos del Oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental*, Santander 1997, 77-100.

³ Diese Pfingstsequenz nannte man auch die „goldene Sequenz“. Sie stammt aus dem 13. Jahrhundert und wird heute meist Stephan Langton, dem Kardinalerbischof von Canterbury (um 1220) zugeschrieben. Eine andere Tradition weist Papst Innozenz III. (um 1216) als Verfasser aus. Der Text findet sich im katholischen Gesangbuch der deutschsprachigen Diözesen, dem „Gotteslob“, auf Lateinisch und Deutsch unter den Nummern 243 und 244 (Anm. d. Übers.).

⁴ Yves Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg i. Br. 1991.

⁵ Nikos Nissiotis im Sammelband *L'Esprit Saint*, Genf 1993, 91.

⁶ Einleitung, Nr. 5, in: Die Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche, 8), Bonn 1979.

⁷ Puebla 201, aaO.

⁸ Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, München/Maintz 1986.

⁹ Vgl. zur „Ekklesiogenese“ neuerdings: Leonardo Boff, *Die Kirche neu erfinden*, Ostfildern 2011. (Anm. d. Übers.)

¹⁰ Vgl. Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, 2 Bde., Luzern 1995. Dieses Werk stellt die lateinamerikanische Antwort auf das europäische *Mysterium Salutis* dar: Johannes Feiner/Magnus Löhr (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln 1965 ff.

¹¹ José Comblin, *Der Heilige Geist*, in: Ellacuría/Sobrino, *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, aaO., 611–634.

¹² Die Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 57), Bonn 1984; dies. (Hg.), *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und Befreiung* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 70), Bonn 1986.

¹³ So wiedergegeben in: Andrea Riccardi, *Die turbulente Eröffnung der Arbeiten*, in: Giuseppe Alberigo/Klaus Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 1959-1965, Bd. II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Interessio Oktober 1962-September 1963*, Mainz/Leuven 2000, 18. Der gesamte Text der Rede findet sich in der authentischen Fassung auf Deutsch in: Walbert Bühlmann, *Johannes XXIII. Der schmerzliche Weg eines Papstes*, Mainz 1996.

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

„Dominum et vivificantem“, gelesen aus heutiger Sicht

Paul D. Murray

Die Enzyklika *Dominum et vivificantem* (DeV)¹, die am Pfingstfest des Jahres 1986 veröffentlicht wurde, war die fünfte Enzyklika im Pontifikat Johannes Pauls II. und die dritte, die sich mit einem im engeren Sinne dogmatischen Thema befasste. Die erste, *Redemptor Hominis* („Erlöser des Menschen“, 1979), widmete sich dem zentralen Thema und Herzstück dessen, was er lehrte und bezeugte und als Auftrag seines Pontifikats begriff. Darauf aufbauend handelte die zweite, *Dives in Misericordia* (1980), von Gottes grenzenloser Barmherzigkeit in Christus. Und, in Anlehnung an die Credoformel von dem, „der Herr ist und lebendig macht“ (DeV 1), befasst sich schließlich DeV mit der dritten Person der Dreifaltigkeit, dem „Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt“. DeV bewegt sich auf derselben Linie wie die beiden ersten dogmatischen Enzykliken und stellt den Geist als denjenigen dar, der in der Subjektivität der menschlichen Person „das Ereignis unserer Erlösung“ wirkt, „das sich im Sohn vollzogen hat“ (DeV 2, vgl. auch 24, 58 *et passim*). Eine gewisse Aufmerksamkeit gilt auch dem Handeln des Geistes – und in einer etwas deutlicheren Sprache verschiedenen Bewegungen, die als diesem Handeln konträr wahrgenommen werden (DeV 56f) – sowohl in der Schöpfungsordnung (DeV 50, 52) als auch auf historischer Ebene (DeV 53) sowie in den interpersonalen und strukturellen Dimensionen des menschlichen Lebens (DeV 60). Primär liegt der Schwerpunkt jedoch auf der personalen und inneren Verwandlung der „Welt des Menschen von innen her, vom Innern der Herzen und der Gewissen“ (DeV 59, vgl. auch DeV 60).

DeV gehört zu der verhältnismäßig kleinen Anzahl moderner päpstlicher Trakte über den Heiligen Geist (neben *Divinum Illud Munus* von Leo XIII., 1897, und *Mystici Corporis* von Pius XII., 1943) und ist gleichsam eine Reaktion auf den Appell Pauls VI., der „ein neues Studium und eine neue Verehrung des Heiligen Geistes [...] als notwendige Ergänzung der Lehre des Konzils“ betrachtete.² Damit verfolgte *DeV* zweierlei Absichten, nämlich erstens, „aus der Tiefe des konziliaren Erbes“ zu schöpfen, da das Konzil seinerseits im Geist wurzelt, der die „Quelle und treibende Kraft für die Erneuerung der Kirche“ ist; und zweitens den Weg für das damals noch bevorstehende „große Jubiläum“ zu bereiten, „welches den Übergang vom zweiten zum dritten christlichen Jahrtausend besonders kennzeichnen soll“ (*DeV*2, vgl. auch 26,49–54).

DeV gliedert sich in drei Hauptteile, die ihrerseits jeweils wieder aus Unterabschnitten bestehen: I. Der Geist des Vaters und des Sohnes, ein Geschenk an die Kirche; II. Der Geist, der die Welt ihrer Sünde überführt; III. Der Geist, der lebendig macht. Der vorliegende Überblick und Kommentar wird sich nacheinander mit jedem dieser drei Abschnitte beschäftigen.

I. Der Geist des Vaters und des Sohnes, ein Geschenk an die Kirche

Der erste Abschnitt von Teil I kreist um die johanneische Geistlehre und insbesondere um die Kapitel 14 und 16 des Johannesevangeliums. Der Geist ist der „andere Beistand“, der „Geist der Wahrheit“, den Jesus als Hilfsmittel versprochen hat, damit sein Werk fortgesetzt werden kann (Joh 14,16, vgl. *DeV*3). Damit wird von Anfang an angedeutet, dass der Geist ein Handlungsprinzip ist, dessen Form in Jesus geoffenbart worden ist. Der Geist ist derjenige, der „euch alles lehren und euch an alles erinnern [wird], was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26, vgl. *DeV*4), was Frische und zugleich Kontinuität in der Form ankündigt.

Damit aber dieser frische Hauch sich nicht in eine eigenmächtige Projektion unserer eigenen Wünsche verkehrt, wird auf eine nicht ganz klar ausdefinierte Weise betont, dass „der Heilige Geist [...] bewirken [soll], dass in der Kirche stets dieselbe Wahrheit, wie die Apostel sie von ihrem Meister gehört haben, fortlebt.“ In den Aposteln findet das Zeugnis des Geistes seinen primären Ausdruck (*DeV* 5, vgl. auch *DeV*40). Über die apostolische Gemeinschaft im weiteren Sinne und über die Stellung der Frauen, die die ersten Zeuginnen der Auferstehung waren, erfahren wir wenig. Implizit wird damit gesagt, dass die Garantie und die Mittel dafür, den Geist richtig zu erkennen, in erster Linie durch die Kontinuität der apostolischen Funktion in der Kirche gegeben ist, die ihrerseits wiederum durch Weihe und Firmung vermittelt wird (*DeV* 25). In diesem Zusammenhang stoßen wir auf eine ungewöhnliche Interpretation von Joh 16,12f, wo davon die Rede ist, dass der Geist „euch in die ganze Wahrheit führen wird“. Normalerweise versteht man dies so, dass der Geist die Kirche in Kontexten, die man im 1. Jahrhundert einfach noch nicht vorhersehen konnte, in Kontinuität mit der Christus

geoffenbarten Wahrheit zu neuen, frischen Inhalten führen wird. *DeV* bezieht dieses Wort dagegen in einer ganz eigenen Sichtweise auf die „Entäußerung Christi [...] am Kreuz“: eine Wahrheit, die die Apostel zu diesem Zeitpunkt noch nicht ertragen konnten (*DeV* 6; 22).

Während die anfängliche Darstellung der aus der Schrift abgeleiteten Identität des – vom Vater und vom Sohn ausgesandten – Geistes etwas passiv und unselbstständig anmutet (*DeV* 8), verweist die Enzyklika als ganze, wenn auch mit einer gewissen Beiläufigkeit, auf die treibende und verwandelnde Kraft des Geistes bei der Schöpfung (*DeV* 34), in der Weltgeschichte und insbesondere in der Heilsgeschichte (*DeV* 53), bei der Verkündigung (*DeV* 16; 49–51), bei der Versuchung und der gesamten Sendung Jesu (*DeV* 15–20), bei der Auferstehung (*DeV* 16; 22; 50) und bei der Auslotung der verborgenen Tiefen Gottes (1 Kor 2,10, vgl. *DeV* 10; 32; 34; 36; 37; 39; 40).

Ein besonderer Akzent liegt auf der kausalen Wechselwirkung zwischen der Ankunft des Heiligen Geistes und dem Fortgehen Jesu durch das Kreuz (*DeV* 11; 13; 14; 22; 24, vgl. auch *DeV* 63): Jesus gibt den Geist, der sein Leben bis in den Tod hinein geformt hat, „um den Preis seines ‚Fortgehens‘: [...] gewissermaßen durch die Wunden seiner Kreuzigung“ (*DeV* 24). In diese trinitarische Dynamik der lebenspendenden Selbsthingabe und Liebe werden wir durch das Initiationssakrament der Taufe eingeführt (*DeV* 9f); diese Dynamik bildet auch die tiefere Logik der überströmenden Selbstmitteilung Gottes in Schöpfung und Erlösung (*DeV* 11–14); und sie wird, was diesen letztgenannten Aspekt betrifft, insofern noch intensiviert, als sie in ihrer endgültigen historischen Manifestation, nämlich dem Leben und Sterben Jesu, alles, was gegen sie ist, zu umfangen und zu überwinden vermag und uns somit neu in das Leben Gottes hinein ausrichtet (*DeV* 14; 42).

II. Der Geist, der die Welt ihrer Sünde überführt

Dieser zentrale Gedanke, dass das Wirken des Geistes und der Erlösungstod Jesu untrennbar miteinander verbunden sind, wird im zweiten Hauptteil der Enzyklika entwickelt und angewendet. Das „der Sünde überführen“ (vgl. Joh 16,7), das die Enzyklika wie ein Leitmotiv durchzieht und diesen Teil strukturiert (*DeV* 27–48, vgl. auch *DeV* 7), hat „nicht die bloße Anklage der Welt“ und „noch weniger ihre Verdammung“ zum Ziel, sondern will von der Vergebung der Sünden und der Möglichkeit überzeugen, sie zu überwinden (*DeV* 31, vgl. auch *DeV* 55). Die primäre Kategorie, unter der die Sünde hier verstanden wird, ist die des Ungehorsams (*DeV* 33; 36f) als einer tragischen Abkehr von der lebendigen Wahrheit Gottes, die von der grundverkehrten Annahme und Selbsttäuschung ausgeht, der Mensch müsse, um frei zu sein, Gott ablehnen, obwohl der doch als absolut gute Gabe tatsächlich die einzige wahre Quelle und einzige mögliche Erfüllung dieser menschlichen Freiheit ist (*DeV* 37f, vgl. auch *DeV* 60). Der Geist also „überführt der Sünde“, indem er die Wirklichkeit der grenzenlosen Liebe Gottes in Christus

zeigt und sie der Sünde mit ihrer tragischen Fehl wahrnehmung der Dinge gegenüberstellt (*DeV* 39, vgl. auch *DeV* 42). So verstanden kann die „Lästerung gegen den Heiligen Geist“ nicht aufgrund irgendeines letztinstanzlichen göttlichen Urteilsspruchs, sondern schlicht deshalb nicht vergeben werden, weil sie *de facto* in der Zurückweisung der einzigen Kraft besteht, die die Neuausrichtung auf das Heil hin bewirken kann (*DeV* 46ff).

III. Der Geist, der lebendig macht

Im dritten Abschnitt bezeichnet *DeV* das damals noch bevorstehende Jubiläum des Jahres 2000 als ein sowohl christologisches als auch pneumatologisches Fest. Das Ereignis der Inkarnation, das mit dem neuen Jahrtausend gefeiert wird, „wurde ‚gewirkt‘ durch jenen Geist, der [...] im absoluten Geheimnis des dreieinigen Gottes das ungeschaffene Geschenk, [...] die ewige Quelle allen Schenkens [...] ist sowie [...] Subjekt der Selbstmitteilung Gottes in der Gnadenordnung“ (*DeV* 50). Überdies hat dieses Ereignis „eine kosmische Bedeutung“, die die gesamte Schöpfungsordnung betrifft, weil in dieser besonderen menschlichen Natur Jesu allem „was ‚Fleisch‘ ist: der ganzen Menschheit, der ganzen sichtbaren und materiellen Welt“ die Aufnahme in Gott zuteil wird (*DeV* 50). In diesem Sinne „wird die Schöpfung durch die Menschwerdung vervollkommen und [...] von den Kräften der Erlösung durchdrungen, die die Menschheit und alles Geschaffene erfassen“ (*DeV* 52). *DeV* zufolge werden diese Kräfte jedoch in besonders wirkungsvoller und bevorzugter Weise durch die Sakramente der Kirche vermittelt, die das erlösende Wirken und Leben Christi bis hin zu seinem Sterben und Auferstehen, mit dem der Geist letztlich ausgegossen wird, vergegenwärtigen (genaugenommen „neu gegenwärtig setzen“) (*DeV* 63). Diese verwandelnde Bewegung des Geistes, des „göttlichen Lebenshauchs“, ist „in seiner einfachsten und gewöhnlichsten Form im Gebet“ zugänglich (*DeV* 65). Maria ist das beständige und vollkommene Modell dieses betenden Wartens auf den Geist, und so, wie sich in den Anfängen die Jerusalemer Gemeinde um sie scharte, ist die Kirche „immer im Abendmahlssaal, sie trägt ihn im Herzen“ (*DeV* 66). Spirituell gesehen ist Pfingsten der Alltag der Kirche.

Schlussbetrachtung

DeV ist das vollständigste und kreativste lehramtliche Dokument über den Heiligen Geist. Tief in der Schrift verwurzelt (vgl. hierzu Wackers Beitrag zum vorliegenden Heft) und auch der Patristik verpflichtet, behandelt die Enzyklika den Geist nicht einfach unter der Kategorie der Gegenwart, sondern als die treibende und verwandelnde Kraft Gottes (vgl. Kärkkäinens Beitrag), in der das Leben Jesu seinen Ursprung fand, sich entfaltete, in den Tod hinein ausgegossen wurde und damit wiederum als Leben der Kirche und tiefste Vollendung der Schöpfung

mitgeteilt wurde (vgl. die Beiträge von Edwards und Johnson). Über die charismatische Begabung der gesamten Kirche, die nicht einfach durch die apostolische Ordnung garantiert und letztlich legitimiert wird, sondern in der Taufe wurzelt, gäbe es mehr zu sagen. Größere Aufmerksamkeit verdient auch die Art, wie die Strukturen und Prozesse der Kirche als Träger dieser lebendigen charismatischen Begabung eingesetzt werden und deshalb immer für den erneuernden Hauch des Geistes aufgeschlossen bleiben müssen, der das Leben der Kirche hervorbringt, trägt und vollendet (vgl. den Beitrag von Sesboüé). Zudem wäre es hilfreich gewesen, nicht nur die Beziehung zwischen dem Geist und dem Opfertod Jesu so stark zu betonen, sondern im Ausgleich dazu auch das Profil der Kirche als der Gemeinschaft der Auferstehung zu schärfen. Doch all das sind nur Ergänzungen und Erweiterungen einer wirklich reichen Darstellung über „den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt“. In Wahrheit sind wir immer die Kirche des Pfingsttages (*DeV* 66). Möge der Geist, in dem die Kirche geboren wurde, der Geist, in dem wir getauft sind, der uns hält und vorantreibt, uns einem neuen Leben der Personen, Strukturen und Prozesse entgegenführen. Komm, Herr, Heiliger Geist, sei bei uns und erneuere dein Volk, damit wir im Seufzen und Leiden der Schöpfung Zeichen für dein Licht, dein Leben und deine Liebe sind!

Paul D. Murray ist Professor für Systematische Theologie am Department für Theologie und Religion der Universität Durham. Dort ist er außerdem der Gründungsdirektor des Centre for Catholic Studies. Schwerpunkte seiner Arbeit sind derzeit Fundamentaltheologie, Ekklesiologie und Ökumene. Veröffentlichungen u.a.: *Reason, Truth and Theology in Pragmatist Perspective* (2004); *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Ecumenism* (als Herausgeber, 2008). Für CONCILIIUM schrieb er zuletzt über „Die Notwendigkeit einer integrierten Amtstheologie im heutigen Katholizismus“ in Heft 1/2010. Anschrift: Centre for Catholic Studies, Abbey House, Palace Green, Durham DH1 3RS, Großbritannien.

E-Mail: paul.murray@durham.ac.uk.

¹ Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et Vivificantem* über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 71), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1986. Text im Internet unter: www.vatican.va/edocs/DEU0130/_INDEX.HTM

² Papst Paul VI., Generalaudienz vom 6. Juni 1973: „Insegnamenti di Paolo VI“, XI (1973) 477; deutsche Fassung zitiert nach *DeV* 2.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Ein Weiser und Prophet: José Comblin (1923–2011)

Luiz Carlos Susin und Jon Sobrino

José Comblin war gerade im Landesinneren von Brasiliens Nordosten, wo er bei einem Fortbildungstreffen von Basisgemeindeleitern mitwirkte. Dort hörte sein Herz auf zu schlagen. Er vollendete damit in völliger Kohärenz ein Pilgerleben als Theologe für das Evangelium der Armen. Er hinterlässt eine lange Bibliografie, die 68 Bücher und 309 Artikel umfasst. Dazu kommen Vorträge und Interviews, die in ganz Lateinamerika veröffentlicht wurden und Verbreitung fanden.¹

Luiz Carlos Susin: In Brasilien

In erster Linie war José ein „Erzvater“ unter den Kirchlichen Basisgemeinden und in der Art und Weise, Theologie aus der Perspektive der Befreiung der Armen gemäß dem Evangelium zu betreiben. Wie ein abrahamitischer Erzvater verließ er bereits in jungen Jahren sein Heimatland Belgien. Nach seiner Promotion in Leuven und drei Jahren Seelsorge in einer Pfarrei in seiner Heimat wanderte er im Geist von *Fidei Donum* von Pius XII. nach Lateinamerika aus, während sein Bruder, ebenfalls Priester, nach Afrika ging. Einige Jahre wirkte er als Lehrer und Ausbilder am Seminar und als geistlicher Assistent der Katholischen Aktion in São Paulo. Damals schon kritisierte er die Katholische Aktion als „langen Arm“ des Klerus und wegen deren Methode, die „von oben nach unten“ hinabstieg, und so finden wir ihn Ende der Siebzigerjahre an der Seite von Dom Hélder Câmara in Recife.

Mit sanfter, fast schüchterner Stimme und stets mit einem humorvollen Lächeln engagierte sich Comblin in allen Etappen der Entwicklung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Kritisch setzte er sich mit der „Theologie der Entwicklung“ auseinander. Angesichts von Militärdiktaturen und politischer Konflikte schrieb er über die „Theologie der Revolution“ und untersuchte deren Möglichkeiten in kritischer Weise. Seite an Seite mit Gustavo Gutiérrez begleitete und beriet er einige Bischöfe in Medellín, der berühmtesten Versammlung der Bischöfe nach dem Konzil, und machte sich in profunder Weise die „Theologie der Befreiung“ zu eigen. Er trug dazu bei, ihre Methode zu entwickeln, ihren theologischen Ort zu bestimmen, ihre Hermeneutik der Evangeliumsauslegung auszuarbeiten und ihren praktischen Ort im Leben des Volkes und an der Basis der Kirche zu etablieren.

Unter den Erzvätern der Befreiungstheologie ist Comblin einer derer, die in Europa oder Nordamerika geboren wurden, vom missionarischen Geist beseelt nach Lateinamerika kamen und sich dort als ausgeprägter „lateinamerikanisch“ erwiesen als die hier Geborenen. Es gibt zahlreiche Beispiele von Menschen, die wie er einen geografischen und sozialen Standortwechsel vollzogen haben, aus dem nicht nur ein pastoraler, sondern auch ein theologischer, kirchlicher, ja sogar mystischer Ortswechsel wurde. Bei den armen Gemeinden, in der Ausbildung des Klerus, bei den Vorlesungen an Universitäten, bei Diözesanversammlungen, bei den vielen akademischen Stätten, an denen er Vorträge hielt, war er vom Interesse am Leben des Volkes und am Evangelium und dessen Kraft, die Armen zu befreien, getragen. Seine kritische Sichtweise der Kirche hatte hier ihren Ausgangspunkt.

An zweiter Stelle war José Comblin ein „Lehrer“. Er schrieb und sprach über die unterschiedlichsten Themen, um die Gesellschaft und den Menschen, das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in historischer Perspektive und die Forderungen des Evangeliums an die Kirche hinsichtlich dieses Verhältnisses zu verstehen. Doch vor allem liebte er das zirkuläre Verhältnis zwischen dem Evangelium und den Armen. Seine Analysen erforderten viel Lesearbeit. Diese leistete er überall und unter allen Umständen, aber er widmete sich auch sehr stark dem Gespräch. Dabei zeigte er ein lebendiges Interesse am Leben seiner Gesprächspartner - ob diese nun wichtige Kirchenleute, Akademiker oder Leute aus den Stadtvierteln des einfachen Volkes waren, wo er stets Quartier bezog. Comblin wurde zur gefragten Autorität, was die Analysen des internationalen und nationalen Kontextes betraf, und zwar auf allen Ebenen: wirtschaftlich, politisch, kulturell, kirchlich und theologisch. Das war bei fast allen der jährlichen Kongresse der Gesellschaft für Theologie und Religionswissenschaften Brasiliens, aber auch in anderen Ländern, wie etwa regelmäßig in Chile, der Fall. Seine Analysen ließen dem allgemeinen Verständnis der Ereignisse voraus und bereiteten seine Leser und Zuhörer auf das vor, was sich demnächst ereignen und sich entwickeln sollte. Deshalb war er innerhalb der Theologie der Befreiung ein anspruchsvoller Lehrer. Drittens war José Comblin ein „Prophet“. Aufgrund seiner Kriterien für die theologische Arbeit in Übereinstimmung mit der Frohen Botschaft für die Armen geriet er auch ins Zentrum der politischen und innerkirchlichen Konflikte Lateinamerikas, wobei er niemals seine sanfte Stimme und seine ruhige Art zu denken verlor. Die Organisation „Tradition, Familie und Privateigentum“² verlangte öffentlich seine Vertreibung aus dem Land. Nachdem er unzählige Male bedroht worden war, wurde er schließlich von der brasilianischen Militärdiktatur im Jahr 1970 aus dem Land gejagt und ließ sich in Chile nieder. Damals schrieb er über eines der Probleme, die die von der Diktatur heimgesuchten lateinamerikanischen Länder am meisten bewegten: die Doktrin der Nationalen Sicherheit und deren Ungerechtigkeiten. Als er im Jahr 1980 von der Diktatur in Chile des Landes verwiesen wurde, obwohl er in diesem Land sehr zurückhaltend gewesen war, kehrte er nach Brasilien zurück, das sich gerade von der Diktatur zu emanzipieren begann.

An der Seite Dom Hélder Câmaras ertrug er Unverständnis und ständiges Leid, auch vonseiten der Kirche, die das Theologische Institut Recifes schloss und die Methode der Priesterausbildung in dieser Region damit verhinderte. Comblin machte mit der „Theologie der Hacke“³ weiter und bot in diesem Sinne zahlreiche pastoraltheologische Kurse an, um Diener des Wortes aus dem Volk sowie Basisgemeindeleiter auszubilden. Er wandte dabei eine Methode an, die der von Paulo Freire und Ivan Illich ähnelte.

Er war kein verbitterter Prophet, und denen, die sich über den repressiven Neokonservatismus der kirchlichen Behörden beklagten, pflegte er humorvoll zu antworten: Es bleibt immer ein sehr großer Platz für die Kreativität der Evangeliumsverkündigung am Rand der Institutionen. Er empfand sich tatsächlich als privilegiert, da er auf keine formalen Verbindungen mit der akademischen und klerikalen Welt angewiesen war, obwohl er die Theologie zur akademischen Ernsthaftigkeit aufforderte. Doch er behauptete mit Nachdruck, dass im Umfeld formaler Institutionen die besten Prophetien toter Buchstabe blieben.

Vor kurzer Zeit wechselte er im Alter von mehr als achtzig Jahren von neuem seinen Wohnort und lebte in der Diözese des prophetischen Bischofs im halbtrockenen Landesinneren des Bundesstaates Bahia. Er sagte, ihm als Diözesanpriester stünde es gut an, den Tod in der Nähe eines prophetischen Bischofs zu erwarten. Und er schrieb über das Verhältnis von Religion und Glauben, die kirchliche Situation, die von wenig Glauben und allzu viel religiösem Apparat gekennzeichnet sei, und über die Notwendigkeit der Kirche, einen starken Glauben mit einer einfachen Religion zu verbinden. Nicht in genau demselben Sinne, wie Karl Barth oder Jacques Ellul zwischen Glaube und Religion radikal unterschieden, sondern in der Weise eines christlichen Propheten, eines Priesters, der mitten im einfachen Volk zu Hause war und der Wertschätzung für die Religion der einfachen Leute gerade aufgrund des großen Glaubens empfand, von dem die einfachen Menschen getragen sind. Er lobte Dom Hélder, aber wir wussten, dass er an dem, wozu sich Dom Hélder entwickelte, seinen Anteil hatte. Die Ehrentitel sind nicht so sehr Grabinschriften als vielmehr Erbe: Erzvater, Lehrer, christlicher Prophet.

Jon Sobrino: In El Salvador

Oscar Beozzo nennt ihn „Meister“, Leonardo Boff „eine Herausforderung für die akademische Intelligenz“, Henrique Alvez einen „unruhigen und anspruchsvollen Führer in der Art der alten Propheten, der stets unsere Widersprüchlichkeiten hinsichtlich der Treue zu Gottes bevorzugten Kindern aufdeckt“. Für mich war er ein radikaler Christ, einer, der ohne viel Aufhebens in der Nachfolge des Evangeliums stand. Er war immer frei, um sich im Einklang mit Jesus von Nazaret und dessen Gott zu befinden. Er war ein Intellektueller, ein Theologe mit Leib und Seele, hatte eine natürliche Abneigung, vom politisch Korrekten her zu denken, und er war ein Analytiker, wie es ihn nicht oft gibt: mit der Fähigkeit, das Wesen

der Wirklichkeit zu erfassen. Von ihm hörte ich das, was mit dem Pontifikat Johannes Pauls II. an die oberste Stelle rückte: Ablehnung des Christentums der Befreiung, Unterstützung einer jeden rechtsorientierten Bewegung und die Ausgrenzung der Basisgemeinden. Ich hörte seine Prophezeiungen über die Medienflut in der Verkündigung des Evangeliums, die Betonung der Feierlichkeit und des göttlichen Schauspiels in der Pastoral, die die katholische Kirche durchdrungen haben. Und er hatte recht. Er hegte darüber hinaus das Vertrauen, dass „es möglich ist, dass ein zweites Medellín hereinbricht“. Was können wir von El Salvador aus noch hinzufügen? Kleinigkeiten, aber von großer Bedeutung.

Comblin nahm am ersten internationalen theologischen Kongress an der UCA (Zentralamerikanische Universität in San Salvador) im Jahr 2005 teil. Er sprach über „die lateinamerikanischen Kirchenväter“ - einer seiner Begriffe, die inzwischen klassisch geworden sind. Und er regte an, die Schriften der Kirchenväter zu veröffentlichen. Er beglückwünschte die UCA dazu, dass sie eine kritische Edition der Schriften Oscar Romeros publizierte. Persönlich unterstützte er stets mit ganzer Hingabe die Bischöfe des Volkes. Er stand Dom Hélder sehr nahe, er lebte viele Jahre mit Dom José Maria Pires und zuletzt mit Dom Capio zusammen.

Im Jahr 2010 kam er zum letzten Mal nach El Salvador, um am zweiten theologischen Kongress teilzunehmen. Er sprach unverzagt über ein heikles und wichtiges Thema: Das Christentum ist Glaube und kommt vom Evangelium her. Die Religion schaffen wir selbst. Es ist unvermeidlich, sich - auf kritische Weise - innerhalb der Religion zu bewegen, aber wir müssen im Geist der Seligpreisungen aus dem Glauben heraus leben. Und sein Antwortbrief auf unsere Einladung war bewegend: „Natürlich nehme ich die Einladung an. Aber alles hängt von einem Umstand ab. Ich werde 87 Jahre alt, und ich weiß nicht, ob ich diesen Geburtstag auf dieser Erde oder im Fegefeuer feiere. Der Herr hat es mir noch nicht mitgeteilt.“

In El Salvador haben die Worte, die Comblin jahrzehntelang immer wieder gesprochen hat, einen bis heute besonders eindrucksvollen Klang. „Tatsache ist, dass sich die Welt in Unterdrücker und Unterdrückte teilt. Die Ersteren sind Minderheiten, die Letzteren die großen Mehrheiten.“ Es gibt keine Globalisierung. Die Menschheit erfährt keine Angleichung der Unterschiede und schon gar nicht wird sie geschwisterlicher, nein, sie ist nach wie vor in gegensätzliche Lager gespalten. Und er machte auf das Defizit von Aparecida aufmerksam, wo versäumt wurde, diesen Konflikt innerhalb der Christologie zum zentralen Ausgangspunkt zu machen.

Innerhalb dieser vom Gegensatz durchzogenen Wirklichkeit forderte Comblin

Luiz Carlos Susin OFMCap, geb. 1949 in Caxias do Sul, Brasilien, Dr. theol., unterrichtet an der Päpstlichen Universität von Rio Grande do Sul sowie an der Franziskaner-Hochschule für Theologie und Spiritualität, beide in Porto Alegre, Brasilien. Anschrift: Facultade de Teologia, Av. Ipiranga 6681, 90619-900 Porto Alegre/RS, Brasilien. E-Mail: lcsusin@pucrs.br.

Jon Sobrino SJ, geb. 1938 in Barcelona, ist Professor der Theologie und Direktor des Zentrums Monseñor Romero an der Zentralamerikanischen Universität (UCA) in San Salvador. Anschrift: Universidad Centroamericana, Apartado 01-168, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

beharrlich den Primat der Armen ein. Es ist wichtig, das in Erinnerung zu rufen. In El Salvador war für ihn die Welt der Armen immer das Erste. Er war in Perquín, einem Ort, der während des Krieges schlimm heimgesucht worden war, wo sein Freund Rogelio Ponseele arbeitet, und in Bajo Lempa, wo sein Freund Pedro Leclercq arbeitet. Von dieser Realität her verstand ich seine programmatischen Worte: „In den Medien wird von den Armen immer in negativer Weise gesprochen. Man spricht von ihnen als denjenigen, die keine Güter, keine Kultur und nichts zu essen haben. Von außen betrachtet ist die Welt der Armen nichts als Negativität. Doch von innen her gesehen enthält die Welt der Armen Lebenskraft, sie kämpfen um das Überleben, sie erfinden Tätigkeiten im informellen Sektor und bauen eine andere Zivilisation auf, die von Solidarität und von Menschen geprägt ist, die sich gegenseitig als gleichwertig anerkennen. Und diese Zivilisation hat ihre eigenen Ausdrucksweisen, auch in der Kunst und Poesie.“ Als er seinen achtzigsten Geburtstag feierte, war ich in São Paulo und hörte ihn da sagen: „Glauben zu haben ist sehr einfach. Man muss nur die Armen anschauen.“ Ich erinnerte mich an seine Aufenthalte bei uns.

Ich glaube, dass er auch deshalb nach El Salvador kam, um bei Bischof Oscar Romero zu sein. Nach dem Kongress gingen wir in den Dom, um zum Gedenken an Romero die Eucharistie zu feiern, und ich konnte ihn diskret beobachten. Am Ende der Predigt sagte Comblin trocken: Amen. Es war der aufrichtige, freie und vom Evangelium geprägte Comblin. Doch mich überraschte seine fromme Hingabe. Obwohl er weit vom Altar entfernt stand, nahm er gesammelt an der Liturgie teil, mit Albe und Stola bekleidet. Er antwortete als schlichtes Gemeindemitglied, betete das Vaterunser Hand in Hand mit den anderen und gab den Menschen um ihn den Friedensgruß. Bischof Romero und die Gegenwart Gottes riefen in ihm Frömmigkeit wach.

Er starb mit einem Schreiber in der Hand und bei klarem Verstand, und auch im Gehen, wenn auch schleppend. In der UCA hatte man schon bemerkt, dass er schlechter beisammen war. Aber er hielt durch. Und das erinnerte mich an eine andere Eucharistiefeier, die wir in Mexiko im Jahr 1992 beginnen. Er hielt die Hostie in der Hand, bot sie uns dar und sprach dabei: „Auf dass uns der Leib Christi bis zum letzten Kampf begleiten möge.“

José Comblin ist an vielen Orten gewesen. In Brasilien und Chile ist er von den Diktaturen verfolgt und vertrieben worden. Er hat viele Gemeinden begleitet. Er hat an vielen Kongressen teilgenommen. Er hat unzählige Bücher und Artikel geschrieben. Er hat viele Vorträge gehalten. Und dies tat er bis ins Alter von achtundachtzig Jahren. In El Salvador kommt uns Bischof Romero in den Sinn: Die Zeit seines Wirkens war sehr kurz, sie währte nur drei Jahre. Aber es stand dasselbe im Mittelpunkt: „Bis zum letzten Kampf“. Das ist es, was José Comblin uns hinterlassen hat.

¹ Sein letzter Beitrag für CONCILIUM wurde im Heft 5/2009 (45. Jahrgang) veröffentlicht. Es war der Eröffnungsbeitrag zum Themenheft „Kirchenväter Lateinamerikas“.

² Die aktuellen Erben der religiösen Einstellung dieser ultrarechten Organisation sind die

„Heralde des Evangeliums“, die Papst Benedikt XVI. nach Informationen des Kardinals von São Paulo, Bischof Odilo Scherer, in seinem Interviewband *Das Licht der Welt* (Freiburg 2010) positiv würdigt.

³ Bei der „Teologia da enxada“ (wörtlich übersetzt: „Theologie der Hacke“) handelte es sich um ein völlig neues Konzept der Theologen- und Priesterausbildung: Die Studenten nahmen an Leben und Arbeit der ansässigen Bevölkerung teil, die ihren Lebensunterhalt vor allem im Zuckerrohranbau verdiente (daher die Bezeichnung), und die theologische Ausbildung bestand genau in der theologischen Reflexion und denkerischen Durchdringung dieser konkreten Lebenswirklichkeit. (Anm. d. Übers.)

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

Geist, Spiritualität, Mystik

Johann Baptist Metz: Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg u.a. 2011, 259 S., € 24,95

Die Gabe des Heiligen Geistes, schreibt Johann Baptist Metz in seinem neuen Buch, „ist vor allem auch dies: Fähigkeit zur Unterbrechung und Mut, die Schmerz- und Ohnmachtserfahrungen solcher Unterbrechungen zu tragen“. Das liest man sonst kaum in Aufsätzen und Büchern über den Heiligen Geist: dass dieser uns nicht bloß beflügelt und bestätigt, sondern uns unterbricht. Doch was war Pfingsten anderes als die große Unterbrechung der verbliebenen Anhängerinnen und Anhänger Jesu in ihren Arrangements mit der sie umgebenden und bedrängenden Herrschaft? Und was sollte der Geist Gottes heute anderes tun als uns verunsichern und unterbrechen in unserer Anpassung an eine Welt, deren größte Sorge nicht die täglichen Hungertoten sind, sondern die weitere wirtschaftliche Stabilität? Nicht von Begeisterung und Inspiration hätte die Pneumatologie in erster Linie zu reden, sondern von den durchaus vernehmbaren Schreien der Menschen, von ihren Leiden und vom Widerstand.

Mit seinem neuen Buch greift Metz ein in die populär gewordene Rede von der „Spiritualität“, die gegenüber einem als erstarrt wahrgenommenen Kirchenglauben mehr Lebendigkeit, „neue“ Religiosität und Erfahrung verspricht. Doch weit davon entfernt, den Modebegriff unwillig vom Tisch zu wischen, gibt Metz ihm stattdessen ein ganz und gar christliches Profil: In wenigen Strichen zeigt er, wie untrennbar in den biblischen Traditionen die Frage nach Gott mit der Frage nach der Gerechtigkeit verknüpft ist. Nicht zuerst nach der eigenen Rettung und Erlösung fragen diese Traditionen; nicht den Sündern, sondern den Leidenden gilt Jesu Zuwendung, und nicht um private Sinnzusagen geht es, wenn die Bibel

von „Heil“ spricht, sondern um die große „Gottesgerechtigkeit“, die empfindlich ist für Unrecht und Unterdrückung. Darin will das Christentum einüben: in die Wahrnehmung der leidenden Anderen, in ein „Wachen, Aufwachen, die Augen öffnen“, in eine Praxis der Solidarität. Das ist eine Spiritualität, die nichts Selbstzentriertes an sich hat, für die es keine Trennung von Politischem und Privatem gibt, von Aktion und Kontemplation. Mystik, die „besondere Erfahrungsnähe gegenüber Gott“, ist hier eine „Mystik der offenen Augen“, eine Mystik mitten im Alltag. Sie begegnet Gott weniger in der stillen Versenkung als in den Antlitzen der Bedürftigen, Leidenden und um ihr Leben Gebrachten. Und diese Mystik schenkt keine Ruhe der Weltenthobenheit, sondern die Erfahrung der Geschwisterschaft der Kinder Gottes, eine Erfahrung, die unruhig bleibt, solange der Schmerz auch nur eines der Antlitze der Geschwister zeichnet.

Es ist faszinierend, wie schlicht und geradlinig Metz das Grundmotiv des christlichen Glaubens darstellen kann, ohne auch nur in einem Halbsatz zu spekulativer oder metaphysischer Theologie Zuflucht zu nehmen. Das Christentum ist in seinem Kern etwas radikal Einfaches: eine Regung der tätigen Mitmenschlichkeit in der Hoffnung auf die verheiße Gerechtigkeit Gottes.

Diesen Grundgedanken spielt Metz in seinem Buch in verschiedenen Zusammenhängen, mithilfe von alten und neuen Texten, durch: mit Blick auf die apokalyptischen Traditionen der Bibel, auf die globalisierte Welt, auf die Bedürfnisbefriedigungsgesellschaften voller Vergesslichkeit und Apathie, auf die Aufgabe der Kirchen usw. (Sehr erfreulich ist, dass u.a. seine eindrucksvollen biblischen Ostermeditationen aus den 1970er Jahren in diesem Band wieder zugänglich sind.) Sein Denken ist dabei beständig kreisend, etliche Kernbegriffe kommen immer wieder vor, alle Einzelthemen werden immer wieder an die Eckpunkte zurückgebunden. Das mag bisweilen redundant anmuten, ist aber in der Metz eigenen Denkbewegung völlig stimmig. Es ist kein Zufall, dass Metz seine Arbeiten „Texte“ nennt – und es gibt vielleicht in der christlich-theologischen Literatur nichts Vergleichbares. Das sind keine Aufsätze, die Material diskutieren oder argumentieren; Metz doziert und erläutert nicht. Er denkt und fragt und meditiert. Er sucht das mitdenkende Gegenüber, das sich auf seine langen Ketten von Fragen einlässt, um sie mit eigenen Assoziationen zu verbinden und so in ein Zusammen-Denken mit dem Autor einzutreten, der mehr Fragen hat als Antworten, aber vor allem treu, ja beinahe störrisch festhält an der fundamentalsten Wahrheit des Christseins: der Compassion.

Norbert Reck

Felix Senn: *Der Geist, die Hoffnung und die Kirche. Pneumatologie, Eschatologie, Ekklesiologie* (Studiengang Theologie, Band VI,3), Theologischer Verlag Zürich 2009, 346 S., € 30,00

Der Band *Der Geist, die Hoffnung und die Kirche* von Felix Senn eröffnet die neue Reihe „Studiengang Theologie“, die auf den berufsbegleitenden vierjährigen Stu-

diengang der Schweizer katholischen Bildungsinstitution theologiekurse.ch zurückgeht. Dieses Buch lässt sich als ökumenischer Beitrag zur Wiederentdeckung der Pneumatologie und der eschatologischen Ekklesiologie würdigen. Felix Senn stellt zu Recht „das pneumatologische Defizit der abendländischen Theologie“ (9) fest und bejaht somit die konstruktive Kritik der orthodoxen Theologie zur Überwindung des Christomonismus. Sein Buch ist ein willkommener Beitrag zur Überwindung der „Geistvergessenheit“ der westlichen Kirche, d.h. des „Mauerblümchen-Daseins“ der Pneumatologie (27).

Senn entfaltet somit eine biblisch begründete Lehre vom Heiligen Geist als *ruach Jahwe*, als „Lebensprinzip, als dynamische, bewegende, prophetische, rettende, umwandelnde und verbindende Kraft des Lebens, als Leben spendende und Leben fördernde Kraft Gottes“ (37). Anhand des Neuen Testamentes beschreibt er den Heiligen Geist als Parakleten (Tröster) (45), der auf Jesus Christus ruht (41). Neutestamentlich begründet Senn nicht nur die pneumatologische Christologie, sondern auch die pneumatologische Anthropologie. „Die ‚Einwohnung‘ des Geistes ist für Paulus so zentral, dass sie den ganzen Menschen verwandelt und fortan bestimmt und ihn vollständig auf den auferweckten Christus hin ausrichtet.“ (51)

Senn berücksichtigt auch die dogmengeschichtliche Entwicklung der Pneumatologie. Er unterscheidet zwischen der westkirchlichen, psychologischen Trinitätslehre und der ostkirchlichen, sozialen Trinitätslehre, welche den Vater als Ursprung und Quelle der Gottheit ansieht (62f). Der Abschnitt über das *Filioque* ist relativ kurz, sodass hier nicht alle Probleme analysiert werden. Senn erwähnt lediglich die „Unterbewertung der Pneumatologie“ (65), nicht jedoch, dass das *Filioque* zur modalistischen und binitarischen Neigung der westlichen Theologie, sowie zur Unterstützung des Individualismus geführt hat. Unberücksichtigt bleibt auch die kirchenrechtliche Kritik am *Filioque* als nachträgliche Einfügung in den Bekenntnistext eines ökumenischen Konzils.

Im Abschnitt zur Gnadenlehre zeigt Senn, dass die Gnade primär als „ungeschaffene Gnade“ (69) verstanden werden soll. Die universale Selbstmitteilung des Heiligen Geistes bzw. die ungeschaffene Gnade sieht er wie Karl Rahner als Existential eines jeden Menschen (80). In dieser Einwohnung des Geistes im Menschen liegt der Grund für die theologische, unantastbare Dignität des Menschen: „Wenn in jedem Menschen der Heilige Geist lebt und wirkt, dann bedeutet dies eine ungeheure Aufwertung aller Menschen.“ (90) Die Einwohnung des Heiligen Geistes hat auch eine egalitäre Tendenz und „bewirkt eine Gleichwertigkeit und Gleichrangigkeit unter den Menschen“ (91). Diese Wahrnehmung des Anderen als „Tempel des Heiligen Geistes“ ermöglicht die Steigerung der gesellschaftlichen Kommunikation: „Der andere wird mir so zur Offenbarung von Gottes Geist. Die Begegnung hat eine mystische Tiefendimension.“ (101)

Dem Verfasser gelingt es, die Bedeutung und die Rolle der Mystik des Alltags zu unterstreichen. Jedoch glaube ich nicht, dass die Methode der Mystik „zweitrangig“ ist (95). Man kann nicht das Herzensgebet mit Mantra, Zenmeditation und Sufismus gleichsetzen (siehe S. 95). Die christliche Mystik zeichnet sich durch

ihren trinitarischen und personalen Charakter aus und setzt den Akzent auf die interpersonale Kommunikation zwischen dem Menschen und Gott.

Eine weitere Schwierigkeit sehe ich in der pneumatologischen Christologie des Verfassers. Senn scheint die „Christologie von oben“ gar nicht ernst zu nehmen und landet deshalb bei theologisch äußerst fraglichen Aussagen, z.B.: „Die Pneumatologie, die Theologie des Heiligen Geistes, ist auch denkbar und sinnvoll unabhängig von jeder Christologie und unabhängig von Jesus.“ (85) Eine solche Annahme wäre leicht zu vermeiden, wenn man die Rolle Jesu Christi in der Offenbarung des Geistes berücksichtigt hätte. Auch die Trinitätstheologie wäre hier sehr hilfreich gewesen, da der Sohn Gottes niemals ohne den Heiligen Geist und ohne den Vater ist und gedacht werden kann. Die Schöpfung, die Erlösung und die Heiligung/Vollendung der Welt sind ein trinitarisches Werk. Aus diesem Grund kann man dem Heiligen Geist keine „grundlegendere und universalere“ Rolle im Offenbarungsgeschehen zusprechen als Jesus Christus (87). Es sei hier an Irenäus von Lyon erinnert, der bezüglich des Heilswirkens Christi schrieb, dass der Sohn Gottes Mensch geworden ist, „damit der Mensch den Geist Gottes umarme und eingehe in die Herrlichkeit des Vaters“.

Im zweiten Traktat über die „Hoffnung in Gottes Reich – Skizze der Eschatologie“ wendet sich Senn der christlichen Eschatologie zu. Dabei unterstreicht er „die eschatologische Struktur der jüdisch-christlichen Botschaft“ (121f). Seine Analyse der Eschatologie lässt sich als ökumenisch bezeichnen, da er die evangelischen Eschatologien von Karl Barth, Rudolf Bultmann, Oscar Cullmann, Paul Tillich und Jürgen Moltmann gleichberechtigt behandelt. Mit Karl Barth stellt Senn fest, dass das „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun“ hat (154). Seine Aufmerksamkeit widmet er u.a. der biblischen Eschatologie, sowie den Fragen nach dem christlichen Verständnis des Todes (174f), der Auferstehung (182f) und nach der Allversöhnung (203f).

In dem Traktat über die Ekklesiologie zeigt er, dass die Kirche nicht nur als Institution zu verstehen ist, sondern auch als pneumatologische Gemeinschaft „im Horizont des Reiches Gottes“ (222f). Die Ekklesiologie hat somit einen existentiellen Aspekt, weil sie das „Sakrament des Geistes Jesu Christi“ (226f) darstellt. Senn skizziert dabei auch die Ekklesiologien des Neuen Testaments (261f) und bietet anschließend einen Einblick in die Dogmen- und Theologiegeschichte (269f). Er unterscheidet zwischen Grundeigenschaften (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität) und Grundvollzügen der Kirche (Verkündigung, Liturgie, Diakonie und Koinonia). Senn beschließt seine Ekklesiologie mit Überlegungen über die „pastorale Strategie der Kirche in Richtung Reich Gottes“ (312f).

Trotz meiner oben geäußerten Kritik möchte ich auf die ökumenische Bedeutung, die Originalität und die Leistung dieses Werkes hinweisen. Man kann dieses Buch als einen ausgezeichneten Beitrag zur Wiederentdeckung der Pneumatologie und der Eschatologie beschreiben. Das Buch ist trotz der schwierigen Themen der theologischen Traktate übersichtlich, leicht verständlich, sodass ich es gerne

allen Theologie-Interessierten empfehlen möchte. Dieses Werk von Felix Senn wird außerdem den Ansprüchen der neuen Reihe *Studiengang Theologie*, fundierte, qualitative und gut verständliche Einblicke in den aktuellen Stand der Theologie anzubieten, mehr als gerecht.

Daniel Munteanu

Hermann Lichtenberger/Jürgen Moltmann/Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), Mystik heute. Anfragen und Perspektiven, Neukirchener Verlag: Neunkirchen-Vluyn 2011, 100 S., € 19,90

Mystik heute ist das Ergebnis eines Symposiums, das am 26. und 27. Juni 2009 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen stattfand und durch die Elisabeth-und-Jürgen-Moltmann-Stiftung gefördert wurde. In der Einführung macht Jürgen Moltmann auf die Bedeutung der Mystik in der heutigen Gesellschaft und vor allem auf die Wiederentdeckung der Frauenmystik aufmerksam (9f). Die christliche Mystik als Vermittlung zur Unmittelbarkeit zeichnet sich durch die personale Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott aus, wobei der Einwohnung Gottes im Menschen die menschliche Einwohnung in Gott entspricht. „Beide ‚Einwohnungen‘ gehören in einer christlichen Mystik zusammen.“ (11)

Elisabeth Moltmann-Wendel spricht über die „Mystik als Herausforderung Feministischer Theologie“ und stellt die Frage nach der Verbindung zwischen der feministischen Theologie und der Christusmystik. Wenn die Christusmystik verloren geht, dann wird die Vorstellung „in Christus“ mit „Gemeinschaft“ übersetzt. Dadurch geht jedoch die personale Frömmigkeit verloren (13f). Ein weiteres Problem der feministischen Mystik erkennt sie in der „Entpersonalisierung der Gottesgemeinschaft“: „[D]as zentrale Problem der feministischen Theologie [ist]: die fragile, immer wieder zur Seite gedrängte, unbewältigte Christologie, ohne die aber auch die christliche Mystik nicht zu denken ist.“ (15)

Moltmann-Wendel analysiert die feministische Mystik von Dorothee Sölle und Carol Christ. Bei Sölle stellt sie eine Widerstandsmystik innerhalb einer politischen Theologie fest, die weder Frauen- noch Christusmystik sei (21). Carol Christ betont in ihrer Theologie die Bedeutung des Körpers und der Leiblichkeit und stellt einen „verkörperte[n], eingebettete[n] Mystizismus“ vor, der die Welt und alle Körper als Körper Gottes ansieht (22f). Diese Mystik unterscheidet sich von der Askese und der Weltflucht durch die „tiefe Freude und Akzeptanz von Leben, Alltag und Tod“.

Moltmann-Wendel schlägt eine Christusmystik vor, in welcher das personale Ich-Du-Verhältnis von Gott und Mensch zentral bleibt. Die feministische Theologie darf den christlichen Glauben nicht entpersonalisieren, „aus Angst, ihn patriarchal festzulegen“ (24). Grundlagen der feministischen Mystik sollen die persönliche Spiritualität und die positive Wahrnehmung des Körpers und der Leiblichkeit sein. Diese weltorientierte Mystik löst uns nicht auf, sondern macht

uns frei und selbständige, indem sie „uns daran erinnert, dass wir bei unserem Namen und in unserer Einzigartigkeit gerufen sind“ (25).

Sybille C. Fritsch-Oppermann widmet sich dem Thema „Weibliche Mystik in den Religionen“ und versteht dabei die „Mystik als Religion in Statu nascendi“ (30). Die weibliche Mystik als Widerstand gegen Unterdrückung und Marginalisierung vollzieht sich zwischen *contemplatio* und *actio* (27f). Mystik ist die Lehre vom Weg der Verbindung (*unio*) mit dem Göttlichen (30). Fritsch-Oppermann zeigt die Berührungspunkte zwischen der feministischen Mystik und der islamischen Mystik von Rabia al Adawiyya (32f) sowie der kabalistischen Mystik von Simone Weil (35). Sie schließt ihre Überlegungen mit der Frage nach einer mystischen Ethik und Hermeneutik ab (36f).

Ursula King schreibt über die „Weibliche Mystik neu hinterfragt“. Die Mystik als Erkenntnis Gottes aus Erfahrung (*cognitio Dei experimentalis*) basiert auf dem Einssein mit Gott durch die tiefste Liebe und Vereinigung (42). Ursula King versteht das Gebiet der mystischen Erfahrung als „oft die einzige Möglichkeit für Frauen, den Weg der geistigen Freiheit [...] einzuschlagen“, sodass die Frauenmystik eine „wirkliche ‚Gegentradition‘ zum offiziellen Christentum“ wurde (43). King erwähnt unter den Gestalten der Frauenmystik Roswitha von Gandersheim, Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg und die Beginen, Hadewijch von Antwerpen, Birgitta von Schweden, Katharina von Siena, Teresa von Avila und Juliana von Norwich (ebd.).

In ihrem Aufsatz analysiert Ursula King die Mystik von Juliana von Norwich, welche ins Zentrum ihrer Schriften die „Mutterschaft Gottes“ und das mütterliche Erbarmen Christi stellte (45). Ihre Christusmystik basiert auf einem tiefen Gottesvertrauen, dass wir in der unendlichen Liebe Gottes eingebettet sind (46). King bezieht sich dabei auf Kari Elisabeth Borresen, Grace Jantzen, Mary Grey, Beverly Lanzetta und Molmann-Wendel. In ihren Abschlussbemerkungen stellt sie fest, dass die Mystik von heute „als Weg nach innen ganz eng mit dem Weg nach außen“ verbunden wird, „mit einer von der Mystik beeinflussten Handlung und Tat [...], vor allem in der Suche nach einer gerechteren, friedvoller Gesellschaft und Welt“ (53).

Der Titel des Aufsatzes von Hermann Lichtenberger lautet „Die Mystik des Apostels Paulus - Albert Schweitzer Reconsidered“. Lichtenberger zeigt, dass Schweitzer die paulinische Mystik als Christusmystik verstand, weil der Mensch nur durch Christus in Beziehung zu Gott treten könne (60f). Diese Christusmystik ist eschatologisch-kosmologisch und partizipatorisch zugleich. Durch die Taufe werden die Getauften nicht nur mit Christus, sondern auch untereinander ein Leib (63). Lichtenberger untermauert die Verbindung zwischen der Mystik des Seins in Christo und der Ethik des „Gestorben- und Auferstandenseins mit Christo“ (67) und betont dabei den Gedanken der Partizipation, d.h. der Teilnahme an Christus (71f).

Einen besonders interdisziplinären Aufsatz, welcher das Buch abschließt, liefert der Tübinger Theologe Dietmar Mieth zum Thema „Braucht man Christus zur Mystik?“. Diesen Aufsatz widmet er der Frage nach dem Absolutheitsanspruch

der christlichen Mystik bzw. nach der Christus-Bezogenheit religiöser Mystik im Allgemeinen. Zur Veranschaulichung der Frage „Welchen Christus braucht man zur christlichen Mystik?“ bezieht sich Mieth auf Marguerite Porets und Meister Eckharts Mystik (vgl. auch CONCILIUM Heft 3/2011). Der Aufsatz endet mit einem spannenden „experimentellen Anhang“: „Christus für Muslime? Eine mögliche Antwort Eckharts“.

Sehr gerne möchte ich dieses Buch jedem Theologen und jeder Theologin und allen Theologie-Interessierten ans Herz legen. Es bietet eine komplexe und kompetente Analyse der feministischen Mystik und der christlichen Mystik insgesamt. Mir persönlich fehlt jedoch die ostkirchliche Perspektive der christlichen Mystik, welche in unserem ökumenischen Zeitalter nicht unberücksichtigt bleiben darf. Dieses Buch regt auf jeden Fall zum Nachdenken an und zeichnet sich durch ein sinnvolles Potential zur christlichen Orientierung in der heutigen Welt aus. Christliche Mystik gehört zur christlichen Identität und kann nicht nur zur Befreiung, sondern auch zur Transformation des Menschen und der Gesellschaft beitragen.

Daniel Munteanu

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Zu diesem Heft

Ökonomie und Religion: Zwei Seiten derselben Medaille?

Luiz Carlos Susin und Erik Borgman

Die im Jahr 2008 ausgebrochene Finanz- und Wirtschaftskrise und die darauf folgenden Wirtschaftskrisen bislang prosperierender Ökonomien im Westen sind ein neuerlicher Anstoß für das Nachdenken über das herrschende Wirtschaftssystem, den Kapitalismus, und dessen Anfälligkeiten. Zur Widersprüchlichkeit des Systems, das neue Arme und neue soziale Ungleichheit erzeugt und weltweit die Ökologie gefährdet, gesellt sich nun eine tiefe innere Vertrauenskrise. Diese „Vertrauenskrise“ erinnert daran, dass zum Funktionieren der Ökonomie Glaubensanteile gehören. Es gibt auch eine Verknüpfung von Ökonomie und Soteriologie: Nach der „Heilsökonomie“ (Eusebius von Caesarea) und der „Wirtschaft als Rettung“ (Max Weber) deuten nun die aufeinanderfolgenden Krisen und die Versuche der Staaten, den Banken und Privatinvestitionen beizuspringen, auf die unabdingbare Notwendigkeit der „Rettung der Ökonomie“ (Patrick Viveret) hin. Ist dies die Wirtschaftsform, die heil und heilsam sein muss? Was oder wen will man retten, wenn man die Ökonomie retten will? Und wer ist der Heilsbringer, der „Messias“ der Wirtschaft? Der Neoliberalismus versuchte getreu seiner Auffassung vom „Minimalstaat“ die Intervention des Staates in das Wirtschaftsgeschehen möglichst zu reduzieren, und nun wird der Staat dazu aufgefordert, die Protagonisten der liberalen Ökonomie mithilfe öffentlicher Gelder oder mithilfe des Beitrags aller zu retten. Die Verbindung von Ökonomie und Religion ist kein typisch „westliches“ Merkmal. Im Gegenteil, die Rationalität der Moderne ver-

suchte, diese in vormodernen Kulturen miteinander verbundenen oder symbiotisch aufeinander bezogenen Sphären zu trennen. Dennoch weisen selbst im Westen Ökonomie und Religion - in diesem Fall das Christentum - viele Schnittstellen und ein Verhältnis gegenseitiger Durchdringung von Dogmen und Mystik auf.

Die Kirche hat sich in ihrem Lehramt immer stärker im Bereich der Ökonomie zur Geltung gebracht, indem sie diese zu einem wichtigen Bestandteil ihrer Soziallehre machte. Es stellt sich jedoch eine methodologische Frage: Wenn man die Ökonomie lediglich innerhalb der Sittenlehre und vor allem von einem Standpunkt außerhalb des Systems her behandelt, dann kann dies den Eindruck erwecken, idealistisch, ja sogar überheblich und heuchlerisch zu sein. Nicht nur die Praxis hat diese Ineffektivität deutlich gemacht, sondern bereits die theoretische Herangehensweise selbst. Das Verständnis der Ökonomie mithilfe von soteriologischen, messianischen, pneumatologischen, also theologischen Kategorien hat ein neues Licht auf diese Verknüpfung von Ökonomie und Religion geworfen. Und umgekehrt haben die in der Religion vorgefundenen Kategorien und Regeln der Ökonomie und die häufige Vorwegnahme dessen in der Religion, was sich später in der Ökonomie, selbst in säkularisierter Form, als wirkungsvoll erwies, in jüngster Zeit auch Einfluss auf das Verständnis von Religion ausgeübt. Schließlich können die mimetische Nachahmung und die Symbiose auch in den am stärksten säkularisierten Gesellschaften die Wurzel der Vertrauenskrise in der Wirtschaft wie auch der Vertrauenskrise in der Religion und spezifischer noch der Krise des Vertrauens in die Wirksamkeit beider bilden.

Deshalb widmet sich diese Ausgabe von CONCILIUM diesen Schnittstellen und Verbindungen von Ökonomie und Religion nicht einfach nur vom Standpunkt ethischer Forderungen aus, welche die Religion, das Christentum und die Kirchen an die Ökonomie richten und ihr eingeben können bzw. müssen, sondern sie reflektiert die theologischen Implikationen dieses Verhältnisses. Das Thema ist für das Christentum insofern relevant, als es eine Religion der Inkarnation darstellt, welche die Ökonomie von „unserem täglichen Brot“ als dem Brot der Gerechtigkeit und dem eucharistischen Brot, letztlich der Tischgemeinschaft des Reiches Gottes her mit einbezieht.

In diesem CONCILIUM-Heft wird die Theologie ausschließlich interdisziplinär und transdisziplinär entwickelt. Der Beitrag von *Jung Mo Sung* bietet eine ausführliche theoretische Einleitung zu den Schnittstellen zwischen Ökonomie und Religion. Darauf folgt der Beitrag von *Erik Borgmann*, in dem Wirtschaft und Religion in den Bezugsrahmen der gesellschaftlichen Beziehungen gestellt werden. Diesen beiden einleitenden Beiträgen folgen zwei Aufsätze von *Enrique Dussel* und *Javier María Iguíñiz Echeverría*, in denen die Verbindung von Eucharistie und Ökonomie aufgezeigt bzw. dargestellt wird, wie Wirtschaftswissenschaftler vom Format etwa eines Amartya Sen mit Realitätssinn dazu beitragen können, die Armut zu überwinden und den wahrhaften Reichtum, nämlich die Freiheit, zu vermehren. Überraschende interdisziplinäre Beiträge liegen auch mit den Aufsätzen der Wirtschaftswissenschaftlerin *Elena Lasida* und des Bibelwissenschaft-

lers *Néstor Míguez* vor. Erstere entfaltet eine Sichtweise der Ökonomie mittels der biblischen Kategorien des Bundesschlusses und der Verheißung; Letzterer untersucht das Verhältnis von Gnade und Ökonomie bei Paulus. Bereits Augustinus befand sich an einer entscheidenden Wegkreuzung von Kirchengeschichte und römischer Gesellschaft, was zu einem neuen und realistischen Verhältnis zu den Gütern führte. Dieses wird hier von *Mathijs Lamberigts* reflektiert. Angesichts des heutigen Bemühens, ein patriarchalisch geprägtes Christentum zu überwinden, kann man im Beitrag von *Ina Praetorius* einen feministischen Blick auf die Ökonomie finden. Darauf folgt ein Beitrag von *Johan Verstraeten*, der das heutige offizielle Denken der katholischen Kirche über die Ökonomie ausgehend vom *Kompendium der Soziallehre der Kirche* und der Enzyklika *Caritas in veritate* reflektiert. Schließlich bietet uns *Hilari Raguer Suñer* einen kreativen theoretisch-praktischen Beitrag zur Ökonomie der Welt innerhalb der Ökonomie Gottes.

Das *Theologische Forum* eröffnen wir mit einem Bericht *Norbert Recks* von einem Besuch in der Region des ehemaligen Jugoslawien und mit der Initiative einer neuen Theologengeneration, die den Mut hat, sich mit den „gefährlichen Erinnerungen“ der Konflikte zu beschäftigen, die noch aufgearbeitet werden müssen. Und zwei Situationen bedürfen noch einer ekklesiologischen Reflexion: In Kuba hat die Forschungsarbeit *Brenda Carranzas* und ihres Teams das üppige Gedeihen und einen gewissen offiziellen Status der afrokubanischen Riten aufgezeigt. Mit einer anderen Situation konfrontiert uns der Bericht von *Victoria Eulalia Carrasco* aus der ecuadorianischen Provinz Sucumbíos. Hier befinden sich zwei Modelle von Kirche, ein konziliares und ein vorkonziliares, in Konflikt miteinander, was zu Verletzungen führt. Dies sind Situationen, die zu denken geben, und Denken tut oftmals weh. Möge es sich dabei um Geburtswehen handeln.

Für hilfreiche Anregungen zur Gestaltung dieser Ausgabe von *CONCILIUM* möchten wir folgenden Personen unseren Dank aussprechen: Enrique Dussel, Marcio Fabri, Rosino Gibellini, Hille Haker, Ottmar John, Bruno Kern, *Mathijs Lamberigts*, Solange Lefebvre, Eleonora Masini, Eloi Messi Metogo, Enzo Pace, *Hilari Raguer Suñer*, Jung Mo Sung, Elaine Wainwright und Natalie Watson.

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

Thema: Ökonomie und Religion

Religion und Ökonomie: Schnittstellen

Jung Mo Sung

Religion und Ökonomie stehen in einer unvermeidlichen Beziehung zueinander. Selbst Kirchen oder Gemeinden, die diese Beziehung leugnen, müssen Rechnungen bezahlen, Einkäufe tätigen, arbeiten oder Schenkungen entgegennehmen. Ebenso finden wir auf dem Gebiet der Ökonomie viele Bezüge zu Religion und Theologie. Wir werden hier drei grundlegende Positionen zum Verhältnis zwischen Religion bzw. Theologie und Ökonomie vorstellen, wobei wir der theologischen Perspektive den Vorrang einräumen.

I. Religion und Ökonomie als voneinander getrennte Sphären

Wir finden sowohl unter den Ökonomen und Sozialwissenschaftlern als auch auf religiöser Seite Vertreter der Auffassung, dass es seit der Entzauberung und Säkularisierung der modernen Welt keine wesentliche Beziehung zwischen Religion und Ökonomie gebe oder geben dürfe. Beidestellten einen autonomen und unabhängigen Bereich im Hinblick auf den jeweils anderen dar. Die Ökonomie beschäftige sich mit den materiellen Fragen des menschlichen Lebens, während die Religion sich ausschließlich spirituellen Fragen und Fragen des Seelenheils widmen dürfe.

Diese moderne Sichtweise, die die Religion radikal von der Ökonomie trennt, findet ihren Widerhall in der dualistischen Anthropologie (mit ihrem Gegensatz von Seele und Leib), die im Inneren des Christentums und auch anderer Religionen verankert ist. Daher röhrt die Stärke dieser Auffassung.

Doch diese radikale Trennung reduziert die Religion und in unserem Fall die christlichen Kirchen auf eine sehr bescheidene Rolle innerhalb der Gesellschaft, denn die meisten gesellschaftlichen Fragen haben mit Ökonomie zu tun. Die große Ausnahme bildet ganz offensichtlich das Thema Sexualität, an dem Teile der Kirche aktiv Anteil nehmen, die sich nicht in ökonomischen Angelegenheiten engagieren.

Der Ökonomie gibt diese Trennung das Gefühl, sich von religiösen Lehren und der Ethik emanzipiert zu haben und zum Ziel gelangt zu sein, aus der Wirtschaft ein sich selbst regulierendes Gebilde gemacht zu haben. Das heißt, dass diese nur noch den Regeln der Ökonomie selbst unterworfen sei, ohne Einmischung oder Regulierung vonseiten irgendeines ihr äußerlichen Systems wie Politik, Ethik oder Religion.

Doch die großen „Gründerväter“ der modernen Gesellschaftswissenschaften dachten keineswegs so. Karl Marx zum Beispiel sagte, dass der Reichtum der kapitalistischen Gesellschaften wie eine große Ansammlung von Waren erscheine. Diese Ware sei „auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding. Ihre Analyse ergibt, dass sie ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken“¹.

Max Weber wiederum sagt: „[...] wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute [...] Heute aber ist es religiöser ‚Alltag‘. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“² Mit der Entzauberung der Welt erscheinen die Götter nun in Gestalt von unpersönlichen Mächten der Gesetze des Marktes und fordern nach wie vor Menschenopfer.

Es gibt auch zeitgenössische Wirtschaftswissenschaftler wie etwa den Nobelpreisträger Joseph Stiglitz, die theologische Kategorien benutzen, um viel von dem auf den Punkt zu bringen, was innerhalb der Ökonomie heute vor sich geht. Nachdem Stiglitz ausgeführt hat, dass der IWF und die Weltbank einen Marktfundamentalismus propagieren, sagt er: „Diejenigen, die sich für die Regeln einsetzten, die zu der Katastrophe führten, waren *durch ihren Glauben an freie Märkte so verblendet*, dass sie die Probleme, die durch dieses blinde Vertrauen entstanden, nicht erkannten.“³

II. Kritik der Ökonomie ausgehend von religiösen Werten oder Lehraussagen

Wenn auch etliche Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler die Wirksamkeit religiöser und theologischer Aspekte innerhalb der Ökonomie (sowohl im Sinne der Wissenschaft von der Wirtschaft als auch im Sinne des realen Wirtschaftsprozesses selbst) erkennen, sind es Vertreter der Theologie, die dieses Verhältnis am stärksten herausgearbeitet haben. Unter ihnen gibt es jene, die die Wirtschaft „von außerhalb“ der Sphäre der Ökonomie, ausgehend von theologisch-ethischen Werten, kritisieren. Diese Gruppe kann wiederum in zwei Untergruppen eingeteilt werden.

Für die erste Untergruppe kann stellvertretend die Soziallehre der Kirche, insbesondere der katholischen Kirche, stehen, die ökonomische und gesellschaftliche Fragen wie den Kapitalismus, die Armut und die soziale Ungerechtigkeit für gewöhnlich als nicht-theologische Themen behandelt, lediglich als einen Bereich, auf den die aus der theologischen Doktrin hergeleitete Soziallehre angewandt wird. Auf diese Weise versucht die Kirche von einem Standort außerhalb der Ökonomie, einem Standort, der als ein „höherer“ gilt, die Ökonomen, die Regierenden und die Protagonisten ökonomischer Institutionen darüber zu belehren, wie die Ökonomie sein muss, um der „Offenbarung“ zu entsprechen, die die Kirche von Gott empfangen hat.

Die Argumentation setzt im Allgemeinen dabei an, dass Symptome wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Probleme aufgezeigt und ausgehend von der Bibel und der theologischen Tradition, insbesondere der offiziellen Lehrdokumente der Soziallehre, Verbesserungen oder Lösungswege vorgeschlagen werden. Ein Merkmal dieser Art von Haltung, die kein Alleinstellungsmerkmal der katholischen Kirche ist, besteht darin, dass man die grundlegenden logischen Gesetzmäßigkeiten des Wirtschaftssystems nicht allzu sehr in Betracht zieht. Das heißt, man nimmt nicht zur Kenntnis, dass die Funktionslogik der modernen Wirtschaftssysteme nicht dieselbe ist wie die der Wirtschaftssysteme aus den vormodernen Zeiten der Bibel oder der Kirchenväter. Und man nimmt nicht zur Kenntnis, dass die Wirtschaft nach einer Logik funktioniert, die anders geartet ist als die religiöse oder dogmatische Logik. Damit sind die Vorschläge der kirchlichen Soziallehre für die Mehrzahl der in der Wirtschaft Tätigen, die von anderen Prinzipien her denken, unverständlich und auf die Welt der „realen“ Ökonomie nicht anwendbar.

Die zweite Untergruppe setzt sich aus Theologinnen und Theologen zusammen, deren Gesellschaftskritik religiös motiviert ist, die die Ökonomie zu einem theologischen Thema machen und die moderne Ökonomie - bewusst oder unbewusst - von einer Schlüsselaussage Max Webers her verstehen: Die Moderne als Übergang vom religiösen Zeitalter, welches die „Heilsökonomie“ organisierte, zum „Heil durch die Ökonomie“. Diese Untergruppe erkennt, dass sich die moderne Welt, ob nun in ihrer liberal-kapitalistischen oder in ihrer kommunistisch-marxistischen Ausdrucksgestalt, als Schlüssel zum Heil darstellt und damit

in Konkurrenz zum Heil tritt, wie es die Religionen der vormodernen Welt verkünden.

Das Problem besteht darin, dass dieser Gegensatz zwischen zwei Arten von „Heil“ als ein Konkurrenzverhältnis betrachtet wird. Damit stünde also die „Heilsökonomie“ der christlichen Theologie im Streit mit dem „Heil durch die Ökonomie“. Es wäre wie ein Kampf zwischen dem wahren Gott gegen den falschen Gott der Marktwirtschaft (da das kommunistische System in der heutigen Welt nicht mehr sehr bedeutsam ist). Die Kritik am Götzendienst des Marktes, das heißt an der Heilsverheißung durch die Gesetze des Marktes, kann auf diese Weise zu einer Kritik des Marktes oder der Ökonomie als solcher werden. Mit anderen Worten: Man versteht das Wirtschaftssystem bereits als ein Problem an sich für das Heil der Menschen und für die soziale Gerechtigkeit.

Dieser Denkansatz führt Einzelne und Kirchen dazu, ein Gesellschaftssystem ohne Probleme, ohne Grenzen und Widersprüche zu suchen, wie sie allen Wirtschaftssystemen anhaften. Es ist so, als würde mit der neuen, erst zu errichtenden Gesellschaft die Möglichkeit einer „Heilsökonomie“ entstehen, die uns von der Ökonomie selbst, wie wir sie heute kennen, befreien würde. Deshalb hat ein großer Theologe von internationalem Rang vor einiger Zeit im Internet einen kleinen Text publiziert, der eine Art Manifest darstellt. Darin heißt es, dass wir von unserem jetzigen materiellen Kapital zum spirituellen Kapital übergehen müssten:

„Das materielle Kapital ist begrenzt und erschöpft sich. Das spirituelle Kapital ist unbegrenzt und unerschöpflich. Es gibt keine Grenzen für die Liebe, das Mitleid, die Achtsamkeit, die Kreativität - alles nicht greifbare Wirklichkeiten, die das spirituelle Kapital ausmachen [...] Wenn der Antrieb des materiellen Kapitals die instrumentelle Vernunft ist, so ist der des spirituellen Kapitals die Vernunft des Herzens und die empfindsame Vernunft, die das gesellschaftliche Leben und die Produktion organisieren werden. In der Vernunft des Herzens sind die Werte verankert. Aus ihr nährt sich das spirituelle Leben, denn sie bringt die Werke des Geistes hervor, auf die wir weiter oben Bezug genommen haben: die Liebe, die Solidarität und die Transzendenz [...] Der nächste Schritt wäre also der folgende: das unerschöpfliche spirituelle Kapital zu entdecken und das Leben, die Produktion, die Gesellschaft und den Alltag davon ausgehend zu organisieren. Dann wird die Ökonomie im Dienst des Lebens stehen, und das Leben wird von den Werten der Freude und der Selbstverwirklichung durchdrungen sein: eine wahre Alternative zum herrschenden Paradigma.“

Vielleicht hat der Autor den Text, da er im Internet publiziert wurde, selbst nicht mehr kritisch durchgesehen. Deshalb nennen wir hier auch seinen Namen nicht. Doch dieses Manifest ist bezeichnend für eine wichtige Strömung unter den Kritikern des heutigen weltweiten Systems. Diese Strömung schlägt eine neue Gesellschaft vor, und zwar so neu, dass sie frei von den Widersprüchen und Grenzen der Ökonomie ist, wie wir sie kennen.

Das Problem besteht darin: Sobald die Produktionsfaktoren nicht mehr begrenzt

oder knapp sind, werden sie nicht mehr als ökonomische Güter betrachtet. Die Produktion des materiellen Lebens mittels eines unerschöpflichen spirituellen Kapitals zu organisieren, das nicht durch knappe materielle Güter begrenzt ist, heißt, eine von der Ökonomie befreite Gesellschaft zu begründen. Sobald wir es mit knappen Gütern zu tun haben, haben wir es sowohl in der Produktion als auch in der Verteilung der für das konkrete Leben der Menschen und für die Befriedigung der - unbegrenzten - Bedürfnisse notwendigen Güter mit Konflikten und Widersprüchen zu tun.

Im Grunde schlägt diese Sichtweise eine „Heilsökonomie“ vor, die uns aus den der Ökonomie selbst innewohnenden Widersprüchen und Problemen befreit. Das heißt, es geht um eine „Heilsökonomie“, die uns „von der Ökonomie heilt“.

Was haben diese beiden Untergruppen gemeinsam? Sie denken über die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Probleme von einem Standpunkt außerhalb des Systems von Produktion und Distribution (des Wirtschaftssystems also) aus nach und wollen unter Berufung auf religiöse oder spirituelle Werte eine neue Ökonomie schaffen, ohne dabei die Dynamik, die Grenzen und die innere Logik der Ökonomie, wie wir sie kennen, in Betracht zu ziehen.

III. Religion und Ökonomie ausgehend von der Reproduktion des konkreten Lebens

Die dritte Tendenz lässt sich innerhalb der zweiten Gruppe derer ausmachen, die eine innere Beziehung zwischen Theologie und Ökonomie annehmen. Im Unterschied zur vorhergehenden Gruppe, die von der Religion bzw. der Theologie ausgeht, um die Sphäre der Ökonomie zu kritisieren, nimmt nun diese Gruppe den Begriff der Produktion und Reproduktion des Lebens zu ihrem Ausgangspunkt, der sowohl der Religion als auch der Ökonomie vorausliegt.⁴

Das Leben wird nicht als eine zu erhaltende oder gegen die Kräfte des Todes zu verteidigende Substanz aufgefasst, sondern als ein Merkmal der Lebewesen, das mittels Produktion und Konsum materieller Güter reproduziert werden muss. Diese Produktion und Reproduktion des Lebens vollzieht sich mittels und innerhalb des Gesellschaftssystems, das die wirtschaftliche, gesellschaftliche, politische, kulturelle und spirituelle Dimension umfasst.

Zum besseren Verständnis müssen wir uns in Erinnerung rufen, dass alle Gesellschaften zwei grundlegenden Aspekten der Reproduktion des Lebens innerhalb der Gesellschaft in angemessener Weise gerecht werden müssen: a) den technischen und operativen Fragen der Produktion wenigstens eines Minimums an materiellen Gütern und Symbolen, die zur Reproduktion des Lebens der Glieder der Gesellschaft notwendig sind; b) dem Sinn des Lebens sowie den gesellschaftlichen und moralischen Werten, die die Gesellschaft insgesamt teilt.

In vielen christlichen Gemeinden betont man die Frage der gerechtesten Verteilung der Wirtschaftsgüter. Doch man muss daran erinnern, dass das Leben auch die Produktion der materiellen Güter voraussetzt und dass die Produktionsweise

das Verteilungssystem der Güter und Reichtümer bedingt. Selbst wenn eine Gemeinschaft oder Gesellschaft über ein ausreichend gerechtes System der Verteilung des Reichtums verfügte, gäbe es Hunger, wenn die Produktionskapazität das notwendige Minimum unterschritte, zum Beispiel aufgrund technischer Mängel, aufgrund einer Knappheit an Rohstoffen, der Umweltkrise oder des Fehlens einer ausreichenden Menge von Produktionsmitteln und Energie. Die ökonomische Effizienz wird auf diese Weise zu einer Frage auf Leben und Tod.

Ein anderes grundlegendes Thema ist die Koordination der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Niemandem gelingt es, alles für sein Überleben Notwendige zu produzieren. Deshalb wird die Gesamtheit der notwendigen Arbeit mit anderen Mitgliedern der Gemeinschaft geteilt. Und in dem Maß, in dem die für die Reproduktion des Lebens notwendige Arbeit gesellschaftlich aufgeteilt wird, entsteht die Notwendigkeit der Koordination von Teilbereichen dieser Arbeit. Das heißt, jeder Arbeitsprozess muss mit anderen verbunden werden, und alle zusammen müssen ein System bilden, das angemessen funktioniert.

Wenn die Gesellschaft immer größer wird und die technische Entwicklung voranschreitet, werden diese Arbeitsteilung und auch deren Koordination immer komplexer. In den kleinen Gemeinschaften der Antike konnte diese Koordination zum Beispiel durch den Ältestenrat erfolgen, doch in der heutigen Welt erweist sich eine so einfache und gemeinschaftliche Koordination als unmöglich. Heute ist das Bezugssystem nicht mehr das eigene Land, sondern die Weltwirtschaft. Jedes einzelne Land bildet ein Subsystem innerhalb des globalen Systems, und zwischen den einzelnen Ländern besteht ein Verhältnis der wechselseitigen Abhängigkeit, wobei sich die reichsten und mächtigsten Länder die entscheidendsten und einflussreichsten Positionen gesichert haben.

Die Konfrontation zwischen Kapitalismus und Kommunismus, die das vergangene Jahrhundert geprägt hat, kann als ein Streit um zwei unterschiedliche Arten der Koordination der gesellschaftlichen Arbeitsteilung verstanden werden: freier Markt im Kapitalismus und zentrale staatliche Planung im Kommunismus. Innerhalb der heutigen globalisierten Wirtschaft erweist sich der Markt als der Hauptkoordinator der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Menschen und Unternehmen bieten diejenigen Dienstleistungen an oder produzieren die Güter, die die Konsumenten am Markt wünschen. Die materiellen Güter und die Mehrzahl der notwendigen Dienstleistungen werden auf diese Weise auf dem Markt gekauft. Aus dem Markt ausgeschlossen zu

*Jung Mo Sung, geb. 1957 in Südkorea, lebt seit 1966 in Brasilien. Er studierte Theologie und Philosophie und ist Professor der Religionswissenschaften an der methodistischen Universität von São Paulo. Neben zahlreichen Zeitschriftenartikeln verfasste er bislang sechzehn Bücher, die teilweise ins Englische und Spanische übersetzt wurden. Zu erwähnen sind vor allem: *Beyond the Spirit of Empire* (zus. mit J. Rieger und N. Miguez, 2009); *Desire, Market, and Religion* (2007); *The Subject, Capitalism, and Religion* (2011); *Deus em nós: o reinado que acontece no amor solidário aos pobres* (zus. mit Hugo Assmann, 2010). Für CONCILIJUM schrieb er zuletzt über „Das Böse in der Ideologie des freien Marktes“ in Heft 5/1997. Anschrift: Rua Humberto I, 254, Apto. 121-A, 04018-030 São Paulo/SP, Brasilien. E-Mail: jung@uol.com.br.*

sein bedeutet, keinen Zugang zu den Bedingungen für ein Leben in Würde zu haben.

Die Lösung der technischen und operativen Aspekte des Produktionsprozesses, der Verteilung der wirtschaftlichen Güter und der Koordination der gesellschaftlichen Arbeitsteilung reicht allerdings nicht aus, um ein gutes Funktionieren der Gesellschaft zu gewährleisten. Es ist auch notwendig, dass die Gesellschaft in angemessener Weise mit folgenden Herausforderungen umgeht: a) einen Sinn des Lebens zu schaffen und gesellschaftlich zu etablieren, der dafür sorgt, dass die Glieder der Gesellschaft einer gemeinsamen Richtung folgen; b) gesellschaftliche und moralische Werte hervorzubringen und zu etablieren, die dafür sorgen, dass die Glieder der Gesellschaft als Wirtschaftssubjekte in Übereinstimmung mit der Dynamik des herrschenden Wirtschafts- und Gesellschaftssystems leben und handeln; c) religiöse und/oder säkulare Ideologien hervorzubringen und zu etablieren, die dafür sorgen, dass die Individuen die ungleiche Verteilung von Macht, Reichtum, Wissen und gesellschaftlicher Anerkennung akzeptieren, und d) die Wünsche der Individuen so zu formen, dass sie einem gleichen Muster von begehrten Objekten folgen. Die Weltwirtschaft wäre ohne die Herausbildung eines globalen Konsumentenmarktes nicht möglich, der seinerseits wiederum eines „weltweiten Musters von Bedürfnissen“ bedarf, welches dafür sorgt, dass die Konsumenten dieselben Arten von Waren wollen.

Zusammengefasst lässt sich sagen: Die neue globale Ökonomie bedarf einer Spiritualität, die einen Lebenssinn verleiht, gemeinsame moralische Werte her vorbringt, Ungleichheiten rechtfertigt und den gleichen Typ einer Struktur des Begehrens der Teilnehmer am globalen Markt gewährleistet.

Wenn wir diese beiden einander ergänzenden Aspekte (den technisch-operativen und den Sinn des Lebens bzw. die Werte) des gesellschaftlichen Lebens betrachten, dann erkennen wir klarer, dass das Verhältnis von Ökonomie und Religion kein bloß theoretisches Problem ist, sondern etwas Konkretes, das sich im Inneren des Prozesses der Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens in allen Gesellschaften vollzieht.

IV. Kritik des Götzendienstes des Marktes und seiner Spiritualität

Innerhalb dieser letztgenannten theologischen Denkströmung waren es Autoren wie Franz Hinkelammert, Hugo Assmann und Enrique Dussel, die eine originelle Kritik am heute dominierenden System der kapitalistischen Marktwirtschaft entwickelt haben. Es handelt sich dabei nicht um eine bloß ethische oder theologische Kritik an der Ökonomie „von einem Standpunkt außerhalb ihrer“ unter Rückgriff auf die Bibel oder die theologische Tradition, um über die ökonomische Realität, die man mithilfe der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften analysiert hat, zu „urteilen“. Es ist eine Kritik des Systems des Marktes (was etwas anderes ist als Gesellschaftssysteme, die auch über Märkte verfügen) vom Begriff des Götzendienstes her.

Um diese theologische Kritik der Ökonomie zu verstehen, muss man klarstellen, dass sich Götzendifenst in diesem Zusammenhang nicht auf den Kult oder die Anbetung von Objekten - Götzen - anstelle Gottes beschränkt, die alle Materialität transzendierte. Letztlich ist in der Bibel die Kritik an Fragen, die wir heute als religiös bezeichnen, immer mit dem konkreten Leben der Menschen und des Volkes verbunden. Hugo Assmann sagt: „Götzen sind Götter der Unterdrückung. In der Bibel verbindet sich der Begriff ‚Götze‘ oder ‚Götzendifenst‘ unmittelbar mit der Manipulation religiöser Symbole, mittels deren Menschen unterworfen, unterdrückende Situationen gerechtfertigt und Mächte, die das Zusammenleben und dessen Strukturen beherrschen, unterstützt werden sollen [...] Wenn wir von Götzendifenst und von ‚perversen Theologien‘ in der Wirtschaft sprechen, bewegt uns die Sorge um das Opfer von Menschen, wie idolatrische Konzeptionen der ökonomischen Prozesse es rechtfertigen.“⁵

Und wie werden heute Menschenopfer dargebracht? Es ist klar, dass dies nicht in Form von religiösen Ritualen der Antike geschieht, doch wie kein anderer als Max Weber behauptete, finden weiterhin Menschenopfer statt: nicht mehr im Namen persönlicher Gottheiten, sondern im Namen der unpersönlichen Kräfte des Marktes. Es genügt, sich Reden von Wirtschaftswissenschaftlern anzuhören, die „notwendige Opfer“ rechtfertigen, die die Gesetze des Marktes fordern. Klar ist auch, dass die Geopferten nicht die Reichen, sondern die Armen sind, die Ineffizienten, die als „Sünder“ betrachtet werden. Diese Opfer sind nicht einfach zu beobachten, denn während Diktaturen direkt im Namen von Staatsinteressen töten, lässt das System der Marktwirtschaft die „Ineffizienten“ einfach nicht weiter am Leben.

Diese Menschenopfer und auch die Aufopferung der Umwelt, die im Namen des Fortschritts aufgrund des Wirtschaftswachstums gerechtfertigt werden, sind eine Erfindung der modernen Welt. Mit dem modernen „Fortschritts“-Begriff schuf man auch eine neue Anthropologie, die die vollkommene Befriedigung der menschlichen Wünsche (bis hin zur ewigen Jugend) zu erfüllen verspricht, ja sogar fordert. Wie aber kann die Reduktion des Menschen auf die Verteidigung seines eigenen Interesses, was man auch Egoismus nennt, einen Fortschritt hervorbringen, der in der Lage ist, „Gemeinwohl“ zu erzeugen? Die Antwort darauf wurde von Adam Smith geliefert und später von den Neoliberalen radikaliert: Die „unsichtbare Hand“ des Marktes sei diese Macht der Vorsehung, die die Einzelegoismen auf dem Markt in den gesellschaftlichen Wohlstand für alle verwandelt. Und genau deshalb spricht man von der Notwendigkeit des „Glaubens an den Markt“.⁶

Man muss deutlich klarstellen, dass diese Kritik am Götzendifenst des Marktes keine Kritik am Markt an sich bedeutet oder für eine Wirtschaft ohne Markt eintreten will. Denn es ist nicht möglich, ein großes und komplexes Wirtschaftssystem ohne Marktbeziehungen zu organisieren. Es geht vielmehr um eine Kritik an der *Verabsolutierung* des Marktes, der zur Forderung nach Menschenopfern und zu ihrer Rechtfertigung im Namen der Marktgesetze führt. Dies führt uns zum Vorschlag einer Gesellschaft, in der es den Markt gibt und in der der Staat

und die Zivilgesellschaft im Hinblick auf soziale und ökologische Ziele in die Wirtschaft eingreifen und sie regulieren.

Diese Kritik stellt nicht bloß eine soziale oder „strukturalistische“ Kritik dar, sie ist vielmehr eine theologische Kritik, die auch mit Subjektivität und Spiritualität zu tun hat. Über die Kritik am Götzendienst des Marktes hinaus kritisiert sie auch die perverse, fetischistische Spiritualität, die dieses System am Laufen hält. Assmann und Hinkelammert sagen dazu: „Der Götzendienst ist ein Akt der Gegenseitigkeit zwischen dem Götzendienner und dem Götzen. Man könnte einwenden, dies sei nicht möglich, denn der Götze sei eine Sache, ein Objekt, es fehle ihm daher an der Qualität des Subjektseins. Wenn dem so wäre, dann hätte der Götze überhaupt keine reale Macht, er könnte im Akt der Gegenseitigkeit mit dem Götzendienner keinerlei Macht ausüben. Doch wie wir gesehen haben, vollzieht sich im Kapitalismus genau diese Umkehrung: Die Dinge werden zu Subjekten und die Subjekte zu Sachen. Die ‚Fetischismustheorie‘ ist im Grunde eine Erklärung für die fremde Macht der Dinge über die Personen.“⁷

Diese Art von theologischer Kritik vertieft religiöse bzw. theologische Themen, die selbst Sozialwissenschaftler und in der Wirtschaft Tätige dazu anregen, ökonomische Verhaltensweisen und Theorien zu analysieren. Über die zu Beginn erwähnten Beispiele hinaus können wir Roberto Campos, einen bedeutenden brasilianischen Wirtschaftsminister, zitieren, der während der Militärdiktatur schrieb: „Die Modernisierung hat eine grausame Mystik der Entwicklung und des Kultes der Effizienz zur Voraussetzung.“⁸ Grausam deshalb, weil sie die Opferung der Ineffizienten voraussetzt, und Mystik, weil es einer spirituellen Kraft bedarf, um ein solches gesellschaftliches Vorhaben ohne Gewissensbisse voranzutreiben.

Wenn man den spirituellen, mystischen und idolatrischen Charakter des derzeitigen weltweiten Marktsystems entlarvt, dann ist es möglich, den Grund dafür zu verstehen, dass dieses weltweite „Imperium“ eine solche Faszination auf die Weltbevölkerung ausübt. Im Unterschied zu den vorangegangenen Imperien wie etwa dem Römischen Reich oder dem britischen Kolonialimperium, die auf der Grundlage von Gewalt andere Nationen eroberten und ihre Herrschaft über sie aufrechterhielten, verfügt das aktuelle Imperium über eine Anziehungskraft und hält sich aufgrund von Faszination und der „gewichtigen Bedeutung“ seiner wirtschaftlichen Macht an der Herrschaft. Götzen verlangen nicht nur Opfer und verbreiten nicht nur Angst, sondern sie üben auch Faszination aus und wirken anziehend.⁹ Die Angst bezieht sich heute darauf, aus dem Weltmarkt ausgeschlossen zu werden.

Angesichts dieser Angst muss man den Satz Jesu in Erinnerung rufen: „Ihr Kleingläubigen, warum habt ihr Angst?“ (Mt 8,25) Es geht also darum, die Angst zu überwinden, die uns lähmt oder uns auf eine ideale, jedoch unwirkliche Welt verweist, um für eine menschlichere und gerechtere Welt zu kämpfen - trotz aller Widersprüche, Grenzen und Konflikte, die allen Gesellschaftssystemen innewohnen.

Von den unterschiedlichen Arten, das Verhältnis zwischen Religion und

Ökonomie heute zu sehen, scheint mir dieser theologische Zugang der nützlichste nicht nur für die Glaubensgemeinschaften, sondern auch für all jene zu sein, die die Art und Weise besser verstehen wollen, wie heute Herrschaft und Ausbeutung vor sich gehen, und vor allem deren mystisch-theologischen Kern begreifen wollen. Es ist eine Weise, Theologie zu treiben, die sich innerhalb einer sehr breiten Debatte verortet, ohne dabei ihre Identität als Theologie preiszugeben.

¹ Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 1 (MEW 23), Frankfurt am Main 1976, 85.

² Max Weber, *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf* (Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden, Bd. 17), Tübingen 1992, 100–101.

³ Joseph Stiglitz, *Im freien Fall. Vom Versagen der Märkte zur Neuordnung der Weltwirtschaft*, München 2010, 303 (Hervorhebung von mir).

⁴ Die wichtigsten Namen in diesem Zusammenhang sind: Franz Hinkelammert, Hugo Assmann, Enrique Dussel und Julio de Santa Ana.

⁵ Hugo Assmann/Franz Hinkelammert, *Götze Markt* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1992, 10.

⁶ Zum Glauben an den Markt vgl. z.B. Jung Mo Sung, *The Subject, Capitalism, and Religion: Horizons of Hope in Complex Societies*, New York 2011.

⁷ Hugo Assmann/Franz Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia* (Coleção Teologia e Liberdade, Bd. 5), São Paulo 1989, 410. [Diese Textpassage ist in der in Anmerkung 5 zitierten deutschen Ausgabe, die gekürzt wurde, nicht enthalten; Anm. d. Übers.]

⁸ Roberto Campos, *Além do cotidiano*, Rio de Janeiro 1985, 54.

⁹ Zu Politik, Subjektivität und Transzendenz des heutigen Imperiums und den Alternativen vgl. Néstor Míguez/Joerg Rieger/Jung Mo Sung, *Beyond the Spirit of Empire*, London 2009.

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

Die kapitalistische Ökonomie und der Gott der Nächstenliebe

Einige theologische Überlegungen

Erik Borgman

Gleich zahlreichen anderen Pfarrern und Pfarrerinnen hat Rowan Williams, Erzbischof von Canterbury und Primas der Anglikanischen Gemeinschaft, am 16. November 2008 über das Gleichnis von den Talenten gepredigt.¹ Dem Verfas-

ser des Matthäusevangeliums zufolge sagte Jesus seinen Jüngern, das Reich Gottes sei

„wie ein Mann, der ins Ausland reiste, seinen Knechten Anweisungen erteilte und ihnen sein Vermögen anvertraute. Einem gab er fünf Talente, einem anderen zwei, und einem dritten eines [...]. Der Mann, der fünf Talente erhalten hatte, ging sofort hin und handelte damit und erwirtschaftete noch fünf hinzu. Der Mann, der zwei Talente erhalten hatte, erwirtschaftete noch zwei hinzu. Doch der Mann, der eines erhalten hatte, ging und grub ein Loch in den Boden und versteckte das Geld seines Herrn.“ (Matthäus 25,14-18)

Die beiden, die Profit erzielt haben, werden reich belohnt; derjenige, der nur dafür Sorge getragen hat, dass sein Vermögen sicher aufbewahrt wurde, muss sein Geld demjenigen mit den fünf Talenten geben, der bereits fünf weitere dazubekommen hat. „Denn dem, der hat, wird dazugegeben werden, und er wird mehr als genug haben; doch jedem, der nichts hat, wird auch noch das, was er hat, weggenommen werden“ (Vers 29). Bei dieser Pointe hat man fast zwangsläufig ein ungutes Gefühl.

Als er diese Predigt hielt, war Williams bewusst, dass das volle Ausmaß und die möglichen Folgen einer globalen Wirtschaftskrise erst nach und nach zutage traten. Aus dem Gleichnis von den Talenten leitet Williams eine überraschende Einsicht in den Charakter des Geldes und damit in die Wirtschaft als Ganzes her. Der Knecht, der das ihm anvertraute Geld vergrub, hat nach Williams nicht verstanden, dass ihm eine *Beziehung* anvertraut wurde. Durch Jesu Verkündigung des Reiches Gottes empfangen die Menschen eine neue Beziehung zu Gott und zueinander. Eine Beziehung lässt sich *per definitionem* nicht isolieren; man kann sie nicht aufrechterhalten, indem man sie separiert. Relationalität, Verbundenheit kann nicht entweder investiert oder nicht investiert werden, wie es das Gleichnis unter Verwendung des Bildes vom Geld zunächst anzudeuten scheint und wie es der dritte Knecht offensichtlich auch annimmt. Relationalität, Verbundenheit existiert nur, indem man sie investiert. Dies geschieht durch Formen von Verbundenheit und Bindung, in denen alle Beteiligten zugleich Gebende und Empfangende sind. Darin liegt die Botschaft des Gleichnisses.

Williams vertritt die Auffassung, dass uns das Gleichnis mithin etwas Wichtiges über die derzeitige Wirtschaftskrise zu sagen hat, indem es wirtschaftliches Handeln zur Metapher für etwas macht, das mehr ist als Ökonomie. In Diskussionen mit Menschen aus der Wirtschaft sei ihm häufig aufgefallen, wie sehr diese auf das Erzielen von Profit ausgerichtet seien. Sie seien kaum dazu zu bewegen, ihre Aufmerksamkeit auf Beziehungen zu richten, und sie seien fast nicht dazu bereit, sich die notwendige Zeit zu nehmen, um mit wirklich engagierten Menschen erfolgreich ein Geschäft aufzubauen. Allein die finanziellen Resultate zählten, und diese müssten sofort erzielt werden. Der Erzbischof schließt daraus:

„Also hat das doppelte Problem - das Fehlen von Beziehung und die Reduzierung der aufgewendeten Zeit - die irreale, destruktive Welt der Spekulation geschaffen, die das Leben zahlreicher Menschen zerstört hat, zu denen viele der bedürftigsten und schwächsten Menschen in unserer Gesellschaft und in aller Welt zählen.“

Erik
Borgman

Hier wird, so denke ich, ein wichtiger Gedanke zum Ausdruck gebracht, dem ich in diesem Artikel etwas weiter nachgehen möchte.

Die Abkehr von moralisierender und totalisierender Kritik

Meiner Ansicht nach eröffnet dieser Gedanke einen Weg, Ökonomie und Wirtschaftswissenschaften theologisch zu verstehen. Dieses Verständnis steht den gegenwärtigen Wirtschaftsbeziehungen und ihrer Logik kritisch gegenüber. Allerdings geschieht dies auf andere Weise als bei der großen Entzauberung des Kapitalismus durch Theologen in den 1980er und frühen 1990er Jahren.² In meiner Sicht brauchen wir eine andere Kritik der derzeitigen Ökonomie als die, in der die Ökonomie nur als institutionalisierte Habgier erscheint, die die ärmeren Regionen der Welt unbarmherzig ausbeutet und die natürlichen Ressourcen hemmungslos zerstört. Wie notwendig die Veränderungen sind, belegen die exorbitanten Gehälter in der Finanzwelt, der enorme Unterschied zwischen Arm und Reich sowie der voranschreitende Raubbau an der Erde und ihrer Intaktheit - der Erde, auf der eigentlich das gute Leben in Fülle Gestalt annehmen soll. Wie aber Schmerzen nicht anzeigen, worin ihre Ursache liegt oder wie man diese am besten bekämpft, so leistet auch die moralische Entrüstung keinen Beitrag zur Aufklärung dessen, was tatsächlich geschieht oder wie Veränderungen herbeigeführt werden können. Nach Auffassung des deutschen Kommunikationswissenschaftlers Norbert Bolz besteht die Gefahr, dass Theologen die Vorstellung vom Kapitalismus als einer umfassenden Totalität dazu benutzen, ihre eigene Disziplin durch die Kritik daran zu legitimieren.³

Dabei ist es keineswegs so, dass die Analyse des Kapitalismus kein Problem wäre. Das Problem allerdings besteht darin, dass es schlicht keinen Raum „au-

Erik P. N. M. Borgman, geb. 1957 in Amsterdam, studierte Philosophie und Theologie, schrieb seine Dissertation über die verschiedenen Formen der Befreiungstheologie und deren Beziehung zur westlichen akademischen Theologie (1990) und ist Professor für Systematische Theologie sowie die Theologie der Religion unter besonderer Berücksichtigung des Christentums an der Universität von Tilburg in den Niederlanden. Er ist Laiendominikaner, verheiratet und hat zwei Töchter. Sein besonderes Interesse gilt der Beziehung zwischen Theologie, Religion und der Kultur der Gegenwart. Veröffentlichungen u.a.: *Dominican Spirituality: An Exploration* (2002); *Edward Schillebeeckx: a Theologian in His History*, Bd. 1: *A Catholic Theology of Culture* (2003); *Literary Canons and Religious Identity* (zus. mit B. Philipsen, 2004). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt einen Nachruf auf Edward Schillebeeckx in Heft 1/2010. Anschrift: Departement Religiewetenschappen en theologie, kamer D 146, Postbus 90153, 5000 LE Tilburg, Niederlande. E-Mail: E.P.N.M. Borgman@uvt.nl.

ßerhalb“ des Kapitalismus gibt, auch nicht für Chronisten oder Kritiker. Der heutige Kapitalismus ist keine Vorstellung, die man aus moralischen Gründen befürworten oder ablehnen könnte. Er ist ein praktiziertes System, das uns fortwährend handeln lässt und das durch unsere Handlungen bestätigt wird.

Der deutsch-jüdische Philosoph Walter Benjamin (1892-1940) hat den Kapitalismus als „eine reine Kultreligion“ bezeichnet. Nach Benjamin ist der Kapitalismus eine Religion, weil er die gleichen Sorgen, Ängste und Befürchtungen anspricht wie die Religionen. Kapitalismus, so schrieb Benjamin, ist „vielleicht die extremste [Kultreligion], die es je gegeben hat“, weil er über keine Lehren verfüge, an die man glauben müsse. Er bestehe aus der reinen Tat. Das Produzieren, Verkaufen, Kaufen und Verbrauchen sei ein permanenter Kult, der sich selbst durch die reibungslose Weise legitimiere, in der er funktioniere.⁴ Dazu gehört auch, dass sich die Wirklichkeit des Kapitalismus mit moralischer Kritik oder rein theoretischen Analysen nicht erfassen lässt. Der Kapitalismus begründet sich nicht auf theoretische Weise, sondern durch die Praxis. Selbst den radikalsten Theoretikern und Aktivisten ist es nicht möglich, die eigene Beteiligung daran zu beenden und weiterzuleben. Wie gelangen sie an Lebensmittel außer durch den Markt, wie reisen sie, wo wohnen sie und womit kleiden sie sich? Wie werden die Daten für ihre Analysen gesammelt und abgerufen, wie funktionieren die Computer, und wie werden die Büros an den Universitäten geheizt und gereinigt? Ich würde sogar sagen: Gerade die Vorstellung, es könnte möglich sein, keinen Anteil zu haben an der Situation, in der man sich befindet, die Vorstellung, man könnte fähig sein, einen Schritt hinaus zu tun und nur durch den Willen zur Veränderung eine Verbindung mit der Situation einzugehen, wird durch den Kapitalismus verstärkt, wenn nicht gar durch ihn erzeugt. Es ist der ultimative Traum des einzelnen Konsumenten: vollkommen frei zu sein, das zu bekommen und zu tun, was immer man will - aus dem einzigen Grund, dass man es will.⁵

An anderer Stelle schreibt Walter Benjamin, dass unsere Generation die Erfahrung gemacht habe, dass der Kapitalismus keines natürlichen Todes sterben werde.⁶ Ist dies das untrügliche Zeichen dafür, dass der Kapitalismus totalitär ist? Im Marxismus gibt es eine Tradition, in der diese Ansicht vertreten wird. Im *Kommunistischen Manifest* hat Karl Marx (1818-1883) die radikale Kapitalismuskritik im Proletariat verortet. Als Arbeiterklasse spiele das Proletariat die Schlüsselrolle bei der kapitalistischen Wohlstandsproduktion, doch es sei ebenso die unterdrückte und ausgebeutete Klasse, die nichts zu verlieren habe als ihre Ketten. Das Proletariat würde mit der Revolution beginnen, die den Kapitalismus abschafft.⁷ Demgegenüber war Wladimir Iljitsch Lenin (1870-1924) der Ansicht, dass alle Menschen in einer kapitalistischen Gesellschaft vom kapitalistischen System und seiner Ideologie verblendet seien. Lenin verkündete, dass sie der Kommunistischen Partei bedürften, die sie über ihre wirkliche Situation aufklären und sie zu Revolutionären machen würde.⁸ Dieser Denkrichtung folgend hielt Georg Lukács (1885-1971) die gesellschaftliche Wirklichkeit für eine abgeschlossene Totalität, an der die Beteiligten naturgemäß nur Anteil haben könnten, ohne sie jemals wirklich zu erkennen oder zu verstehen und schon gar nicht

zu kritisieren. Die Arbeiterklasse würde nur dann mit der Revolution beginnen, wenn ihr ihre objektive Lage in der von Marx entwickelten wissenschaftlichen Analyse des Kapitalismus mit Hilfe der Propaganda erklärt würde.⁹

Es ist unschwer zu erkennen, wie dies nahezu unausweichlich zu einer totalitären Position führt. In dieser Sicht hat die Kommunistische Partei immer und erklärtermaßen Recht, weil sie als einzige den Zugang zur wissenschaftlichen und objektiven und darum entscheidenden Wahrheit über die Gesellschaft hat. Die Erfahrungen einfacher Menschen sind fehlgeleitet, und die Beschäftigung mit ihnen lohnt sich nicht, weil sie vom kapitalistischen System hervorgebracht und deshalb *per definitionem* mit Fehlern behaftet sind.

Die Hinwendung zu einem inkarnatorischen Ansatz

Meines Erachtens verfolgt das Christentum einen grundsätzlich anderen Ansatz. Auch wenn nicht klar ist, wie man den Kapitalismus analysieren und kritisieren kann, so führt doch die inkarnatorische Sichtweise des Christentums zu der Überzeugung, dass Erkenntnisse über die Gesellschaft *nicht* dadurch gewonnen werden können, dass man sich aus ihr zurückzieht. Wenn die Liebe Gottes zur Welt dazu geführt hat, dass er ihr seine verletzliche Präsenz in der Gestalt Jesu Christi zum Geschenk gemacht hat, dann kann die christliche Reaktion auf keinen Fall in der *Abstraktion* vom Konkreten bestehen. Die Antwort sollte vielmehr in der Suche nach mehr Konkretion liegen. Der Ausgangspunkt hierfür ist gerade die Überzeugung, dass etwas mit dem Kapitalismus grundsätzlich nicht stimmt. Diese Überzeugung beruht auf der Erfahrung und der Einsicht in das, was vor sich geht und was der Fall ist. Was auch immer der Kapitalismus ist – keinesfalls ist er ein geschlossenes System, das alle Formen des Widerstands, der Kritik und der kritischen Analyse von vornherein effektiv ausschließen würde.

An dieser Stelle kommt Rowan Williams ins Spiel. In Anschluss an eine sehr alte Denktradition über die Sünde weist er darauf hin, dass das Problem des Kapitalismus darin bestehe, die Relationalität außer Acht zu lassen. Der Kapitalismus basiert auf Beziehungen, Bindungen und Verbindungen zwischen Menschen. Für diese ist er allerdings blind, und er leugnet sie sogar vehement. Ein typisches Beispiel hierfür ist der Lieblingspruch der früheren englischen Premierministerin Margaret Thatcher: „So etwas wie Gesellschaft gibt es nicht“: Der Individualismus ist die Ideologie des Kapitalismus. Diese Ideologie steht allerdings immer schon im Widerspruch zum Verhalten der Menschen, und sie wird durch das in Frage gestellt, wonach sich die Menschen ganz offensichtlich sehnen. Wie auch immer man die jüngsten Tendenzen zum Populismus, zur Fremdenfeindlichkeit und zum Schutz einer vermeintlichen Leitkultur – wie sie zumindest in der ganzen westlichen Welt festzustellen sind – bewertet, so lassen sie doch eindeutig *nicht* auf einen tiefgreifenden Individualismus schließen. Man kann wohl behaupten, dass Menschen im Populismus ein Gefühl der Zugehörigkeit finden: als Heilmittel gegen die Tendenz des Kapitalismus, sie zu einsamen und isolierten

Individuen in einer leeren Welt zu machen. Damit soll natürlich nicht der höchst problematische und gewalttätige Charakter der populistischen Ideologie bestritten werden. Ich halte es jedoch für wichtig, dass wir den Protest verstehen, der in dem liegt, was ansonsten einfach als Ausbruch reaktionärer Ressentiments erscheint.¹⁰

Erzbischof Williams vertrat in seiner Predigt vom 16. November 2008 die Auffassung, dass Geld ein verborgener Ausdruck von Gemeinschaft ist. Damit schließt er sich an die Tradition der mittelalterlichen Mystikerin Katharina von Siena (1347–1380) an. In der sich damals entwickelnden Marktwirtschaft und in der zunehmenden Arbeitsteilung sah sie einen Ausdruck des göttlichen Willens, weil diese Entwicklung die wechselseitige Abhängigkeit aller Menschen fördere. Einer ihrer Visionen zufolge hatte sich Gott mit folgenden Worten an Katharina gewandt:

„Damit ihr also in der äußeren Tat wie in der inneren Neigung die Liebe übt, hat meine Vorsehung nicht dem Einzelnen und jedem Menschen für sich all das Wissen und die Kunst verliehen, die für das gesamte Menschendasein erforderlich sind, sondern der eine kann dies, der andere jenes, sodass einer sich in seiner Not an den andern halten kann. [...] Hätte ich nicht jedem alles geben können? Natürlich, aber meine Vorsehung wollte, dass der eine sich vor dem anderen demütige und beide gezwungen seien, die Nächstenliebe sowohl der Tat wie der Neigung nach zu üben.“¹¹

Indem sie Waren und Dienstleistungen tauschen – mit anderen Worten: indem sie auf dem Markt Handel treiben –, tragen Menschen füreinander Sorge, und auf diese Weise sind sie ein Zeichen und ein Spiegel der Liebe Gottes und erweisen sich als Gottes Ebenbilder.

Der entscheidende Punkt ist dabei jedoch, dass der Kapitalismus für diesen grundlegenden Aspekt der Ökonomie blind ist: dass sie die Möglichkeit bietet, dass sich Menschen umeinander kümmern und mit dem Lebensnotwendigen versorgen. Und das führt zu bedrohlichen Situationen: einerseits für die Menschen am Rande der Gesellschaft – was offensichtlich ist, seit es den Kapitalismus gibt –, andererseits, wie die derzeitige Schuldenkrise zeigt, auch für die Gesellschaft und ihre Ökonomie insgesamt.

Wie Karl Marx bereits vor gut 125 Jahren gezeigt hat, ist diese Blindheit eng mit der ambivalenten Funktion des Geldes im Kapitalismus verknüpft.

Wer nur über Geld verfügt in einer Situation, in der bestimmte lebenswichtige Güter knapp sind, wird schnell entdecken, dass – wie Papst Benedikt XVI. etwas unbedacht zu Beginn der derzeitigen Finanzkrise sagte – Geld „nichts“ ist.¹² Nur wirkliche Dinge mit einem wirklichen Wert für das Leben der Menschen – um den Hunger zu stillen, vor Kälte zu schützen, Ideen zu verbreiten – sind wirklich etwas. Marx hat allerdings auch gezeigt, dass die Menschen, die nur über Eigentum, aber nicht über Geld verfügen, in einer kapitalistischen Marktwirtschaft entdecken werden, dass nur Geld wirklich real ist. Der Schuster mit einem Lager voller Schuhe wird Hunger leiden, solange er nicht einige seiner

Schuhe verkauft und Geld einnimmt, um Essen zu kaufen. Der Arbeiter kann nur dann von seiner Arbeit leben, wenn ihn jemand beschäftigt und entlohnt. Der Eigentümer einer Fabrik voller Maschinen, der über die notwendigen Rohstoffe verfügt, kann die Arbeiter nur gegen Geld beschäftigen. In solchen Situationen ist Geld eine höchst reale Sache.

Der Marx'schen Analyse zufolge trennt das Geld den Tauschwert von Gütern scheinbar von ihrem Gebrauchswert. Es macht sie zu Waren, die zu einem bestimmten Preis erworben und verkauft werden können. Doch Tauschwert und Gebrauchswert gehören untrennbar zusammen. Der Grund dafür, etwas kaufen zu wollen, ist der angenommene Gebrauchswert eines Gutes. Im Bereich der Ökonomie erscheinen Güter jedoch allesamt nur als Waren, die einen bestimmten Tauschwert repräsentieren. Anders gesagt: Im Produktionsprozess scheint nur der Tauschwert eine Bedeutung zu besitzen – bis aus irgendeinem Grund niemand mehr willens oder in der Lage ist, die Güter zu kaufen, und dann wird das Geld unversehens zu nichts. Dann wird deutlich, dass Güter letztlich keine Waren sind, die zum Verkauf hergestellt werden, sondern dass sie Dinge sind, die Menschen haben möchten, weil diese ihnen helfen, ihr Leben zu führen.¹³ Die Kreditverknappung im Jahr 2008 scheint durch die sträfliche Vernachlässigung der Tatsache ausgelöst worden zu sein, dass Güter letztlich zum Gebrauch dienen, und dass sie deshalb einen Tauschwert besitzen, weil sie nützlich sind. Eine Ökonomie, die im Übermaß unnütze Produkte herstellt, hat letztendlich keinen Bestand. Dabei können diese Produkte „wirkliche“ Dinge sein oder auch – wie im Fall der Kreditkrise – Finanzkonstruktionen, die Menschen zu der irrgen Annahme verleiten, sie könnten sich ein Haus leisten, das sie faktisch aber nicht bezahlen können.

Ein gesellschaftliches Verständnis der Ökonomie

Hieraus zieht George Soros, der amerikanische Geschäftsmann und Beobachter der Finanzmärkte, die Konsequenz, dass es keinen Sinn hat zu versuchen, das Vertrauen in die Wirtschaft einfach wiederherzustellen – was grob gesagt seit 2008 versucht wird. Seiner Ansicht nach wären wir gut beraten, stattdessen den Wert des Geldes an den Finanzmärkten sowie die Werte von Anleihen und Aktien nicht mehr als etwas zu betrachten, das manipuliert werden kann. So sehr sich auch einige darum bemühen – der Markt lässt sich nicht in ein geschlossenes, selbsterreferentielles System verwandeln. Er kann nur Ausdruck unseres kollektiven Wissens von der Realwirtschaft sein, wenn auch weitgehend unbewusst: von der Ökonomie der Menschen, die kaufen, verkaufen und Sachen besitzen, um ihr Leben zu gestalten. Deshalb kann man die berechtigte Frage stellen, ob uns das derzeitige ökonomische System wirklich mit Wissen versorgt, oder ob es uns nur eine Illusion vorgaukelt – bis die Illusion als solche entlarvt wird und es zur Krise kommt. Wichtig ist es, Mechanismen zu entwickeln, die das Finanzsystem enger an die Realwirtschaft von Produktion und Verbrauch binden, an den Austausch

von Gütern und Dienstleistungen und an die Bedürfnisse der Menschen sowie deren Fähigkeit, diese zu befriedigen.¹⁴ Mit anderen Worten: Es ist wichtig, dass der Gebrauchswert nicht hinter den geheimnisvollen Mechanismen des Tauschwertes verborgen bleibt, sondern dass ein gutes Leben für alle Menschen wieder zum ausdrücklichen Ziel der Ökonomie wird. Im Sinne Katharinas von Siena sollten wir nicht nur Nächstenliebe praktizieren, indem wir uns *im Tun* um einander kümmern - was man unmöglich nicht tun kann, denn das würde man nicht überleben -, sondern auch *im Wollen*.

Damit würden wir dann der Ökonomie wieder eine Rolle beim Aufbau einer guten Gesellschaft zuweisen und sie in erster Linie als „politische Ökonomie“ verstehen. Das würde notwendigerweise mit dem Abschied von der Illusion beginnen, dass die Ökonomie ein Bereich mit eigenen Gesetzen sei, vergleichbar etwa den Naturgesetzen. Die Wirtschaftswissenschaften, die sich mit der Erforschung der Ökonomie befassen, sind keine exakte Wissenschaft, sondern sollten als praktische Gesellschaftswissenschaft verstanden werden. Das ist - implizit oder explizit - auch das Verständnis von Ökonomie und Wirtschaftswissenschaften in der katholischen Soziallehre.¹⁵ Lange Zeit hat die Mehrzahl der Wirtschaftswissenschaftler dieses Verständnis ihrer Disziplin abgelehnt, doch es sieht danach aus, dass sich hieran etwas ändert. Grundlagen, Aufgaben, Verantwortlichkeit und Ziel dieses Wissenschaftszweigs werden gegenwärtig stark diskutiert.¹⁶ Mir scheint, dass dies uns Theologen und Theologinnen die Möglichkeit bietet, uns in diese Debatte einzumischen und so konkret wie möglich zu zeigen, dass in der Ehrfurcht vor dem Gott der Nächstenliebe der Anfang der Weisheit einer Gesellschaft besteht (vgl. Sprichwörter 9,10).

¹ Die Predigt des Erzbischofs von Canterbury lässt sich nachlesen unter: www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/958/archbishops-sermon-at-birmingham-cathedral.

² Vgl. vor allem Arend Th. van Leeuwen, *De nacht van het kapitaal: Door het oerwoud van de economie naar de bronnen van de burgerlijke religie*, Nijmegen 1984; Franz J. Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus*, Münster 1986; Hugo Assmann/Franz J. Hinkelammert, *Götze Markt*, Düsseldorf 1992.

³ Vgl. Norbert Bolz, *Der Kapitalismus - eine Erfindung von Theologen?* in: Dirk Baecker (Hg.), *Kapitalismus als Religion*, Berlin 2003, 187-208.

⁴ Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion* (1921), in: (Hg.), ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. VI, Frankfurt am Main 1985, 100-103.

⁵ Siehe Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, Frankfurt am Main 2008 (1900), 297-386. Benjamin ist von Simmels Werk stark beeinflusst.

⁶ Walter Benjamin, *Das Passagenwerk*, Frankfurt am Main 1982, 819: „Die Erfahrung unserer Generation: dass der Kapitalismus keines natürlichen Todes sterben wird“.

⁷ Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), in: Marx-Engels-Werke Bd. IV, Berlin 1959, 459-493.

⁸ Wladimir I. Lenin, *Was tun?* (1902), in: ders., *Werke*, Bd. 5, 355-549 bzw. unter www.marxists.org/deutsch/archiv/lenin/1902/wastun/.

⁹ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt 1980 (1923).

¹⁰ In meiner Heimat, den Niederlanden, wird intensiv darüber diskutiert, wie mit der populistischen und antiislamischen „Partij voor de Vrijheid“ (Partei für die Freiheit) des zuvor konservativ-liberalen Politikers Geert Wilders umgegangen werden soll, die bei den letzten Parlamentswahlen starke Zuwächse zu verzeichnen hatte und den Umfragen zufolge noch weiter wächst.

¹¹ Caterina von Siena, *Gespräch von Gottes Vorsehung*, übertragen von Ellen Sommer-von Seckendorff und Cornelia Capol, Einsiedeln 4¹⁹⁹³, 123 [Rechtschreibung korrigiert]. Zum Hintergrund siehe Suzanne Noffke, *Catherine of Siena. Vision through a Distant Eye*, Collegeville 1996; Giuliana Cavallini, *Catherine of Siena*, London/New York 1998; Hanno Helbling, *Katharina von Siena. Mystik und Politik*, München 2000; F. Thomas Luongo, *The Saintly Politics of Catherine of Siena*, Ithaca 2005.

¹² Meditation von Papst Benedikt XVI. bei der ersten Arbeitssitzung der XII. Ordentlichen Versammlung der Bischofsynode am 6. Oktober 2008; siehe: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081006_sinodo_ge.html.

¹³ Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Band 1: Der Produktionsprozess des Kapitals (= Marx-Engels-Werke Band XXIII), Berlin 1962 (1864), vor allem 49-160; Terrell Carver, *The Postmodern Marx*, University Park 1998, 37-47; Samuel Hollander, *The Economics of Karl Marx. Analysis and Application*, Cambridge 2008, 236-246.

¹⁴ Vgl. George Soros, *Die Analyse der Finanzkrise ... und was sie für Sie bedeutet - weltweit*, München 2009.

¹⁵ Der Gründungsvater der Universität von Tilburg, an der ich arbeite, der Priester und Wirtschaftswissenschaftler Jos Cobbenhagen (1893-1954), hat sich in den späten 1920er sowie in den 1940er und 1950er Jahren explizit für ein solches Verständnis der Wirtschaftswissenschaften ausgesprochen.

¹⁶ Siehe beispielsweise Diane Coyle, *The Soulful Science: What Economists Really Do and Why It Matters*, Princeton/Oxford 2007. Zu den Versuchen, „Glück“ und „gutes Leben“ in die Wirtschaftswissenschaften einzubinden, vgl. Bruno S. Frey/Alois Stutzer, *Happiness and Economics*, Princeton/Oxford 2002; ders./ders., *What can Economists Learn from Happiness Research?* in: *Journal of Economic Literature* 40 (2002), 402-435; David G. Blanchflower/Andrew J. Oswald, *Well-being over Time in Britain and the USA*, in: *Journal of Public Economics* 88 (2004), 1359-1386; ders./ders., *Money, Sex, and Happiness: An Empirical Study*, in: *Scandinavian Journal for Economics* 106 (2004), 393-416; Richard Layard, *Happiness: Lessons from a New Science*, New York 2005 (deutsch: *Die glückliche Gesellschaft: Kurswechsel für Politik und Wirtschaft*, Frankfurt am Main 2005). Siehe auch www.happyplanetindex.org.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Ökonomie und Eucharistie

Enrique Dussel

Es mag seltsam erscheinen, die Begriffe „Ökonomie“ und „Eucharistie“ miteinander in Verbindung zu bringen, doch wie ich bereits vor einigen Jahren¹ dargelegt habe, stehen sie in einem wesenhaften Verhältnis zueinander. Genau das wollen wir hier aufzeigen, indem wir auf die ältesten Traditionen Bezug nehmen – und auf den Kern der Theologie der Befreiung.

I. Wesensstruktur der Ökonomie

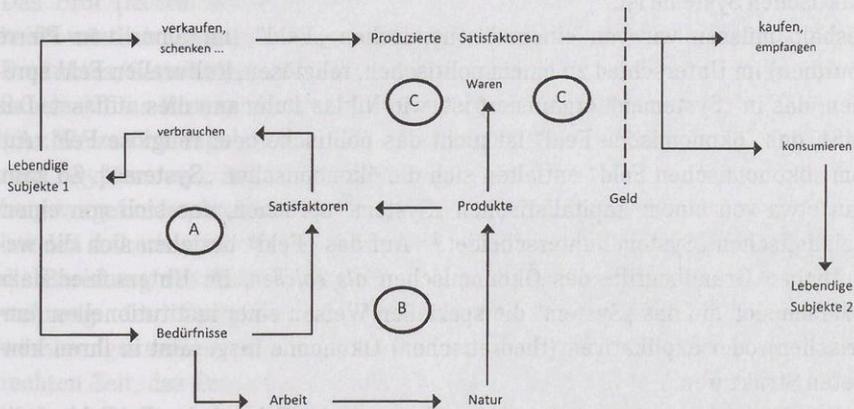
Es ist bekannt, dass sich das Wort „Ökonomie“ aus den griechischen Wortbestandteilen *oikos* (Haus, Wohnung, Familie, Heimat ...) und *nómos* (Gesetz oder Verwaltung) zusammensetzt. Für Aristoteles war die Ökonomie im präzisen Sinne die „Verwaltung der Güter der Familie“² im Unterschied zur *chrematistis* (Gewinn), wovon sich die Chrematistik herleitet, die Kunst des Erwerbs von Reichtum (in seiner pervertierten Form ist es die Kunst, „Geld aus Geld“ zu erwerben).³ Theologisch sprach man mit der *oikonomía theou*⁴ das gesamte Thema der „Regierung“ Gottes im Hinblick auf Kosmos und Geschichte an: die *Verwaltung* der Schöpfung. Im Verlauf eines Jahrhunderte währenden Prozesses erfuhr der Begriff eine Säkularisierung, bis er gegen Ende des 18. Jahrhunderts seine aktuelle Bedeutung im Sinne einer Wissenschaft oder Praxis bekam, die als ein Teilgebiet der Ethik nach und nach Autonomie erlangte, insbesondere aufgrund der Positionen von Bernard Mandeville und Adam Smith. In diesem letzten Sinne besteht die „Ökonomie“ aus einer komplexen zwischenmenschlichen und technischen Beziehung, die wir hier in knapper Form skizzieren möchten.

Die unmittelbaren Beziehungen zwischen Subjekten (*von Person zu Person*) und mehr noch das „von Angesicht zu Angesicht“ (als präzise semitische Kategorie⁵) bilden die *praktische Beziehung*⁶ schlechthin. Bei den praktischen Beziehungen kann es sich also um Geschlechterbeziehungen (Mann - Frau), um pädagogische Beziehungen (Lehrer - Schüler), um politische Beziehungen (Bürger - Bürger) usw. handeln. Diese praktischen Beziehungen können die Gestalt von „Dienst“ oder „Arbeit“ (*avoda* auf Hebräisch, *diakonia* auf Griechisch) oder von „Herrschaft“ annehmen (dies macht das Wesen der Sünde und des Götzendienstes aus), wenn der Andere als Instrument oder Mittel der Unterdrückung konstituiert wird: wenn Kain den Abel tötet oder wenn Adam vom „Baum des Lebens“ isst, in der Absicht, Gott zu werden und die anderen Menschen zu seinen Dienern, Untergebenen und zu von ihm Beherrschten zu machen.

Im Unterschied dazu wird die Beziehung zwischen *Person und Natur* mittels der verändernden Aktion der Arbeit *produktive* oder *technische* Beziehung genannt. Der Mensch muss wie jedes andere Lebewesen auch seine Bedürfnisse befriedigen (essen, trinken, sich kleiden, wohnen ...). Wenn die „Satisfaktoren“⁷ von der Natur selbst produziert werden, dann muss der Mensch sie lediglich einsammeln (die pflanzlichen Nahrungsmittel) oder jagen (die Tiere). Wenn sie sich als knapp erweisen, muss sie der Mensch selbst *produzieren*. Diese Aktivität nennen wir *Arbeit*. Aristoteles und Karl Marx stellten fest, dass die nützlichen Gegenstände einen *Gebrauchswert* (in Bezug auf die Bedürfnisse: einen Nutzen) haben; doch die produzierten Dinge haben nun einen Wert, der im Prozess des Austauschs, wenn sie mit anderen Produkten ins Verhältnis gesetzt werden, als *Tauschwert* in Erscheinung tritt. (Die Dinge dienen nicht nur zur Befriedigung von Bedürfnissen, sondern darüber hinaus zum Austausch mit anderen, durch andere Arbeit von anderen Menschen produzierten Gütern.) Lediglich in diesem Fall betreten wir die Ebene der Ökonomie.

Schema

Konsumtiver Zyklus (A), Produktiver Zyklus (B) und Ökonomischer Zyklus (C)



Der Unterschied zwischen dem konsumtiven Zyklus⁸ (A im Schema) (Bedürfnis - Satisfaktor - Konsum) und dem produktiven Zyklus (B) (Bedürfnis - Arbeit - Produkt - Satisfaktor - Konsum) besteht darin, dass das *produktive* oder *poietische* Verhältnis des Menschen zur Natur die Entstehung des Produktes als des Satisfaktors (der sich innerhalb der Natur erschöpft hat⁹) zum unmittelbaren Ziel hat. Dieser Satisfaktor ist die Vermittlung für die konsumtive Beziehung (Konsum des Satisfaktors).

Doch im Lauf der Jungsteinzeit tauschen die Produktionsgemeinschaften, die Clans, das Produkt ihrer Arbeit (C) (niemals als *freie Individuen*, wie Adam Smith oder John Locke mit der absurden und irrealen Konstruktion ihres „Naturzustandes“ meinten). Auf diese Weise erhält das Produkt eine neue Art von Wert (auf den bereits Aristoteles und Karl Marx hinwiesen): den *Tauschwert*. In diesem Fall haben wir es im eigentlichen Sinne mit der „Ökonomie“ zu tun. Es handelt sich

um eine komplexe intersubjektive Beziehung, welche die produktive oder technische Beziehung der Produktion von Satisfaktoren durch Arbeit der praktischen zwischenmenschlichen Beziehung unterordnet (die „lebendigen Subjekte“ 1 setzen sich ins Verhältnis zu den „lebendigen Subjekten“ 2). Auf diese Weise können sie das Produkt der Arbeit dem Anderen schenken, als Opfergabe darbringen, verkaufen, es umgekehrt vom Anderen kaufen ... Wir befinden uns in der Sphäre des *iustitia ad alterum est* („Die Gerechtigkeit ist ein Verhältnis zum Anderen“, sagten die klassischen Autoren).

Die Ökonomie ist also wesentlich eine zweifache *praktisch-produktive Beziehung*¹⁰:

a) Die Beziehung zwischen Personen ist durch das Produkt vermittelt, und dieses ist b) das Produkt des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur. Wir werden noch sehen, dass dies die Möglichkeit eines *sakralen* Verhältnisses beinhaltet, das nicht einfach nur *praktischer* Natur ist, sondern die *objektiven* Erfordernisse der kosmischen, materiellen und kulturellen Vermittlung, d.h. die gesamte empirische Wirklichkeit, mit umfasst. Es ist nicht bloß eine innerliche intersubjektive Beziehung, sondern in gleichem Maße eine empirische, wie sie dem realen physischen Leben des Menschen eigen ist, das in der starken Bedeutung von X. Zubiri das kritische Kriterium aller Geschichte, aller Bereiche, aller konkreten praktischen Systeme ist.

Deshalb müssen wir von einem ökonomischen „Feld“ (im Sinne von Pierre Bourdieu) im Unterschied zu einem politischen, religiösen, kulturellen Feld sprechen, das in „Systemen“ organisiert ist, wie Niklas Luhmann dies auffasst. Das heißt, das „ökonomische Feld“ ist nicht das politische oder religiöse Feld. Auf dem „ökonomischen Feld“ entfalten sich die ökonomischen „Systeme“. So kann man etwa von einem kapitalistischen „System“ sprechen, das sich von einem sozialistischen „System“ unterscheidet.¹¹ Auf das „Feld“ beziehen sich die wesentlichen Grundbegriffe des Ökonomischen *als solchen*. Im Unterschied dazu beziehen sich auf das „System“ die speziellen Weisen einer institutionellen (empirischen) oder explikativen (theoretischen) Ökonomie insgesamt in ihren konkreten Strukturen.

Es sei darauf hingewiesen, dass das „ökonomische Feld“ (wie alle Felder) die anderen Felder überlappt und sie dabei nicht *in absoluter Weise*, aber im Sinne einer „determinierten determinierenden Determination“ *materiell* in einer Aufwärtsspirale festlegt (d.h. durch seinen unmittelbaren Bezug zur Reproduktion und zum Wachstum des empirischen menschlichen Lebens: „Ich hatte Hunger, und du gabst mir zu essen“ [Mt 25,35]).¹²

II. Die Eucharistie

Eine geheime Bitte im Geist, die sich an den Anderen richtet - das ist eine *praktische* Beziehung. Auf diese Weise befand sich Mose „von Angesicht zu Angesicht“ vor Gott (Ex 33,11). Es ist ein nicht vermitteltes, unmittelbares Verhältnis wie im *Schir Haschirim*: „Er küsse mich mit den Küssen seines Mun-

des!“ (Hld 1,2) Es ist das Mund-zu-Mund, das Haut-an-Haut, das Emmanuel Levinas uns entdecken lehrte. Es ist die *Begegnung* mit der Exteriorität des Anderen als unendliche Verantwortung.

Der *Ritus* ist nichts Geringeres als eine Bitte (denn er enthält sie), aber er ist etwas Komplexeres. Er ist nicht nur ein *praktisches* Verhältnis zwischen zweien oder vielen (wie in der Versammlung der Herausgerufenen, der *ekklesia*), sondern auch eine durch *produktive, poietische* Momente vermittelte praktische Beziehung. Im Offertorium der traditionellen, auch katholischen Eucharistiefeier ist von der „Frucht der Arbeit und der Erde“ in Bezug auf die eucharistischen Gaben Brot und Wein die Rede. Die „Frucht“ ist das Produkt, der Satisfaktor (das Brot: *Wirklichkeit* der Objektivierung der lebendigen Subjektivität des Arbeiters und *Symbol* des Konsumproduktes par excellence im östlichen Mittelmeerraum seit ältester Zeit und in anderen Weizenkulturen). Der Tote wurde vor dem Endgericht des Osiris im Tempel von Ma'at vorstellig und rief, um seine persönliche Auferstehung zu erlangen, Worte, die im 125. Kapitel des *Ägyptischen Totenbuches* (mehr als 2000 Jahre vor Mt 25) enthalten sind: „Brot gab ich dem Hungrigen, Wasser dem Dürstenden, Kleider dem Nackten, ein Fährboot dem Schifflosen.“¹³

Das Brot (*lechem* auf Hebräisch; der Geburtsort Jesu von Nazaret, Betlehem, heißt wörtlich übersetzt: „Haus des Brotes“) ist Wirklichkeit und Symbol des Produktes/Satisfaktors (das Zentrum des produktiv-konsumtiven Zyklus B im Schema). Das Brot ist das Produkt der Arbeit; man findet es nicht in der Natur (der Weizen ist dagegen sehr wohl vor seiner kulturellen „Domestizierung“ von den Ägyptern am Nil Jahrtausende lang vorgefunden worden). Das Brot hat den Ackerbau zur Voraussetzung: die Bereitung des Feldes, die Aufbewahrung des Saatgutes, die Bewässerungsanäle, die Ernte zur rechten Zeit, das Dreschen, das Brotbacken in dafür geeigneten Öfen etc.) Es ist ein technisch-produktives Verhältnis. Beim Offertorium wird liturgisch richtig verkündigt: „*Frucht* der *Arbeit* und der *Erde*“. Es stellt so den Beginn des produktiv-konsumtiven Dreiecksverhältnisses dar: Arbeit - Natur - Produkt/Konsum.

Dieses notwendige technisch-produktive Verhältnis ist für den Ritus erforderlich, denn er wird mittels eines realen (kulturellen, kultischen) Objektes vollzogen. Doch der Ritus besteht über dieses produktive Moment hinaus aus einem komplexeren Akt oder einer komplexeren Beziehung.

Zunächst bezieht sich der Ritus auf Texte, die von vergangenen Ereignissen

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. Seit 1969 ist er Mitarbeiter und Autor von CONCILIO. Veröffentlichungen u.a.: *Prophétie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika* (1989); *Ética del Discurso y Ética de la Liberación* (zus. mit Karl-Otto Apel, 2005); *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998); *Política de la Liberación*, 2 Bde. (2007, 2009). Für CONCILIO schrieb er zuletzt „Der Katholizismus in Lateinamerika und der Karibik“ in Heft 2/2009. Anschrift: Heliotropo 29-Casa B, 04330 Coyoacán, DF, Mexiko. E-Mail: dussamb@servidor.unam.mx. Homepage: www.enriquedussel.org.

handeln, welche den gegenwärtigen ähneln und in denen deren Aktualität entdeckt werden muss. Das heißt, es handelt sich um einen Deutungshorizont, in dem das „Hier“ und „Jetzt“ der Gegenwart vom „Hier“ und „Jetzt“ der neu gelesenen Vergangenheit aus entdeckt wird (wie ein „Bild“, würde Walter Benjamin sagen). Der wesentliche eucharistische Bezugspunkt ist das „Ereignis“¹⁴ des Pascha, des „Ganges“ durch die Wüste der befreiten Sklaven, d.h. der aufgrund der Zahlung von *Lösegeld* Befreiten. Diese *Situation* ist, wie man leicht einsieht, gleichermaßen ökonomisch: Jemand zahlt mit Geld oder mit einem stellvertretenden Opfer (der „Knecht Jahwes“) die Befreiung des Sklaven. Und zwar des Sklaven – das dürfen wir nicht vergessen –, der ein *Produktionsmittel* für Waren in einem wirtschaftlichen Sklavenhaltersystem war. Der *Ritus* der Eucharistie erweckt bei jeder Eucharistiefeier dieses befreiende *Ereignis* zu neuem Leben. Deshalb wies Walter Benjamin (und noch viel mehr die Befreiungstheologie) mit Recht darauf hin, dass die Geschichte von diesen Momenten der *Erlösung* aus gedeutet werden müsse: „Dies ist das Blut des Bundes, das für die vielen vergossen wird zur Vergebung [Erlösung] der Sünden.“ (Mt 26,28) Das „Hier“ und „Jetzt“ des erlösenden Aktes der Vergangenheit erfüllt den *Loskauf* in der Gegenwart mit neuem Leben, und zwar als die Aufforderung, die *heutigen* Sklaven (auch innerhalb der empirischen, gegenwärtigen, historisch realen Wirtschaftssysteme) zu befreien.

An zweiter Stelle ist der Ritus eine objektive praktische und empirische Beziehung im Hinblick auf eine andere Person, zumal ja ausgerufen wird: „Wir bringen dir dieses Brot als Opfergabe dar [...]“ (liturgisches Gebet zur Gabenbereitung). Das ist ein illokutionärer Sprechakt („dir“), dessen Inhalt darin besteht, auf dem Feld des Heiligen etwas „zu trennen“: ein „Darbringen“, „Schenken“ oder „Weihen“. J. Austin würde sagen, es handle sich dabei darum, „Akte mit Worten auszuführen“.¹⁶ In der Tat ist es eine Handlung oder eine *praktische* Beziehung: zwischen der Person oder Gemeinde und dem Anderen, ihrem Gott (eine Beziehung zwischen „lebendigen Subjekten 1“ mit einem „lebendigen Subjekt 2“ des Schemas). Doch es handelt sich nicht nur um einen illokutionären Akt oder eine Sprachhandlung (*praktisch*), sondern darüber hinaus ist dies ein Akt oder eine Beziehung *praktisch-produktiver* Natur wie im Fall der Ökonomie, d.h. analog zu diesem Typ. Und das ist nicht erstaunlich, denn der Ritus – man denke an die alten Opfer – bezieht den Kosmos, das gemeinschaftliche historische Ereignis, die Gesamtheit der Wirklichkeit mit ein, um einen Akt der Versöhnung und Wiederherstellung der Harmonie zu vollziehen. Diese Harmonie geht dem *Ritus* voraus und ist dessen Bedingung, wie uns die Propheten in Erinnerung rufen: „Opfer von *unrechtem* Gut sind unrein; die Opfergaben der Frevler finden kein Gefallen.“ (Jesus Sirach 34,21) Die Ungerechtigkeit ist ein Laster auf dem Feld der Ökonomie. Die „Opfergabe“ ist eine Handlung auf dem Feld der Religion. Der Prophet, der die Felder unterscheidet, aber dem das Verhältnis der hierarchisch abgestuften Würde der beiden Felder bewusst ist, macht die „Gerechtigkeit“ zur Bedingung für die „Opfergabe“. Das empirisch Ökonomische ist die entscheidende Determinante des Religiösen und der Feier. Dies verlangt von uns Schlussfol-

gerungen. In der Deutung der einen Geschichte als Ort des Aufbaues des Reiches Gottes durch den Propheten ist das ökonomische Feld bereits heilig. Ein religiöses Feld, das zum Fetisch gemacht, totalisiert wurde und dem Götzendiffert verfallen ist, muss von der objektiven Wirklichkeit des ökonomischen Feldes her korrigiert, verurteilt und kritisiert werden. Dieses ökonomische Feld ist der heilige Horizont, da es ein unmittelbarer Bezugspunkt für die Behauptung und das Wachstum des menschlichen Lebens ist, und zwar des Lebens, das unsere Ähnlichkeit mit dem Leben Gottes ausmacht, welches die absolute Instanz eines jeden eschatologischen Urteils bildet.¹⁷

Das *sacramentum* ist das Heilige, das vom Alltag und der heidnischen bzw. säkularen Welt Getrennte, das sich ausschließlich dem Göttlichen weiht, (analog) für den göttlichen *Konsum* da ist. Diese Weihe empirischer produktiver Momente an das Göttliche wird zum ethischen Kriterium für die Beurteilung des menschlichen Tuns in Bezug auf die institutionellen historischen Systeme. Das dem Göttlichen geweihte Produkt (Brot) zeigt sehr gut den Sinn einer jeden Produktion, einer jeden Beziehung zu den Geschöpfen (des natürlichen Kosmos ebenso wie der kulturellen, ökonomischen, politischen etc. Produktion). Der Sinn der Dinge und Produkte hat als Ziel und Finalität den Anderen, Gott, die Gemeinschaft jenseits des Egoismus der liberalen individualistischen Metaphysik und der Konkurrenz auf dem kapitalistischen Markt. Dies ist als die Behauptung des Vorranges des menschlichen und göttlichen Lebens, der Gemeinschaft, ein ständiges Korrektiv einer jeglichen Praxis.

Die ökonomische Struktur der Eucharistie zeigt die Fülle des *Ritus*, denn der gemeinschaftliche Akt verläuft direkt in die Richtung der Alterität (auf den Anderen, die Anderen zu); dabei geht es nicht nur um die *inneren* Akte des ethischen Bewusstseins, sondern gleichermaßen um die Richtigkeit der Objektivität und Realität der systemisch-empirischen Folgen der menschlichen Handlungen. Es geht nicht nur um die Moralität des „guten Willens“, sondern darum, die historische Legitimität der Handlungen und Institutionen gemäß einer realen physischen Ordnung wirksam werden zu lassen. Das Reich Gottes wird nicht dadurch aufgebaut, dass man ruft: „Herr, Herr!“ (Dies wäre lediglich die notwendige Bitte, aber sie *genügt nicht*.) Nein, dazu gehört es auch, „den Willen meines Vaters zu tun“ (Mt 7,21). Der *Wille* spricht zu uns über die Kausalität einer objektiven, realen, empirischen Ordnung. Diese kritische realistische Objektivität ist das Wesen der Sakramentalität, die eine (analoge) ökonomische Struktur mit einschließt. Andernfalls verfeile man einem Idealismus der Innerlichkeit, dem es am „Sich-Hineinbegeben“ in die historische Realität mangelt. Dieser Idealismus ist so typisch für viele fragmentarische, postmoderne „Spiritualitäten“.

III. Die kritisch-messianische Funktion der ökonomischen Struktur der Eucharistie

Der Ritus aktualisiert also sein kritisches Potential jedes Mal, wenn man ihn von Neuem in Gemeinschaft feiert, an jedem Ort und zu jeder Zeit. Dieser Ritus ist eine Erneuerung der „gegenwärtigen Zeit“ (das „*en to nun kairo*“ des Paulus in Röm 3,26) als ein „Ereignis“, das den *Ort* und die *Zeit* durch den Einbruch des Messianischen in ein empirisches System der Ungerechtigkeit - nicht nur der ökonomischen, aber in erster Linie der ökonomischen aufgrund der größeren strukturellen Nähe zum Ritus der Eucharistie - verändert. Das System erscheint dem Eucharistiefeiernden als ein nach den Kriterien der Gerechtigkeit zu veränderndes (in diesem Übergang vom *chrónos* als der alltäglichen Zeit zum paulinischen *kairós* als der messianischen Zeit der Gefahr, die Walter Benjamin treffsicher ahnt).

Ich möchte auf ein Beispiel dieser messianischen historischen „Ereignisse“ zu sprechen kommen, auf das ich in meinen Arbeiten schon oft Bezug genommen habe, wenngleich ich bei jeder neuerlichen Beschäftigung damit eine neue Bedeutung entdecke. Und deshalb ist es möglich, dieses Ereignis von Neuem so zu lesen, als wäre es das erste Mal. Bartolomé de las Casas musste im Jahr 1514, ganz am Ursprung jenes Phänomens, das wir die Moderne nennen, in der Karibik - denn *dort*¹⁹ entstanden die moderne Theologie und Philosophie, nämlich aus dem Zusammentreffen eines Europa an der Peripherie der arabisch-muslimischen Welt mit einer neuen, transatlantischen Welt, die Europa selbst neu definierte - den Ritus der Eucharistie in der kleinen Ortschaft Sant Espiritus²⁰ auf der Insel Kuba auf die Bitte des Gouverneurs Diego Velázquez feiern. Das messianische *Ereignis* entstand beim Lesen eines Textes, der einen Widerspruch offenbarte, der bislang unentdeckt war. Es geht um das Aufeinandertreffen der *Bedeutung* der Feier des Ritus der Eucharistie mit der ökonomischen *Situation*, die durch die europäische Herrschaft des entstehenden Kolonialismus geschaffen wurde. Der Ritus wirft aufgrund seiner kritischen Struktur (die Bedeutung des *Brotes*, das bei der Feier dargebracht wird) ein Licht auf die empirische, historisch reale ökonomische Ungerechtigkeit, unter der der amerikanische Indio aufgrund des *Encomienda*-Systems²¹ - das den Beginn des heute noch herrschenden modernen Kapitalismus darstellt - leidet.

„*Da [...] aufgrund wachsender Habgier immer mehr von ihnen starben, beunruhigte sich der schon erwähnte Kleriker Bartolomé de las Casas [...], der wie die anderen mit der Ausbeutung seiner Landgüter eifrig beschäftigt war, der Indios seines repartamento²² in die Minen, auf Goldsuche und in die Aussaat schickte [...]*“ (262)

Es geht um den *Ort*, den Bartolomé de las Casas in diesem ökonomischen System der kolonialen Ausbeutung einnahm, welches fünfhundert Jahre lang währte. Doch als Priester musste er den eucharistischen *Ritus* vollziehen.

„[...] beschloss dieser zum Pfingstfest, sein Haus zu verlassen, [...] um ihnen [den anderen Conquistadoren] die Messe zu lesen und über jenes Fest zu predigen. Als er die Predigten studierte [...], begann er mit sich selbst über jene Stellen der Hl. Schrift nachzudenken, und wenn ich es nicht vergessen habe, war die aus dem Buch Jesus Sirach 34,21-27 die wichtigste und vorrangigste.“ (262)

Es geht also um einen Text aus dem Buch Jesus Sirach (34,21-27²³). Die historische Erzählung zeigt uns genau die kritisch-messianische Funktion der Eucharistie (rituelles religiöses Feld) im Hinblick auf das ökonomische Feld auf. Der in der Liturgie verlesene Bibeltext lautete:

„Wer ein Opfer von dem Gute eines Armen darbringt, gleicht dem, der den Sohn angesichts seines eigenen Vaters schlachtet. Brot der Dürftigen ist das Leben der Armen; wer sie um dasselbe bringt, ist ein Blutmensch.“ (34, 24-25: 262-263)

Und er fährt fort:

„Nach einigen Tagen, die er in diesem Nachdenken verbrachte und sich Tag für Tag mehr durch das bestätigt sah, was er bezüglich des Rechtes [Forderung der Gerechtigkeit, die sich im liturgischen Text entdecken lässt] las und hinsichtlich der Praxis beobachtete, indem er das eine [den Ritus] mit dem anderen [der empirischen ökonomischen Struktur] verband, kam er zu der Auffassung, von derselben Wahrheit überzeugt, dass all das, was man in diesem Westindien [und später in den bis heute durch Kolonialismus und Neokolonialismus ausgebeuteten Ländern Afrikas und Asiens] an den Indios verbrach, unrecht und tyrannisch sei.“ (265)

Er entdeckte hier die Unmöglichkeit, die Eucharistie zu feiern, die die Ungerechtigkeit in der Produktion des Brotes der Feier selbst offenbarte. Was zuvor das - auf unrechte Weise geraubte - Brot der Ökonomie war, war ungeeignet oder blutbefleckt. Es war nicht geeignet für die Darbringung als Opfergabe, es sei denn, man würde in etwa das Folgende dabei proklamieren: „Nimm hin, o Vater, dieses den Armen geraubte Brot, das mit ihrem Blut befleckt ist, d.h.: Ich bringe dir als Opfergabe den Leib deines Sohnes (des armen Indio), den ich in deiner Gegenwart ermorde!“ Der Vater weist diesen Mord an seinem geliebten Sohn erschrocken von sich: „Der Allerhöchste nimmt die Opfergaben der Räuber nicht an, noch vergibt er ihnen ihre Sünde aufgrund ihrer vielen Opfer.“ (Sir 34,23) Und um noch klarer auf die ökonomische Struktur der empirischen Ebene der Sünde zu verweisen, die nicht mit der ökonomischen Struktur der Eucharistie vereinbar ist, fügt er noch hinzu: „Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt; Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält.“ (Sir 34,26)

Doch die Handlungen auf dem Feld der Ökonomie sind nicht nur die Bedingung der Möglichkeit eines rechten eucharistischen Ritus, sondern in sich bereits sakramentale, heilige Vollzüge, die als rituelle oder liturgische Handlungen fungieren:

„Viele Opfer bringt dar, wer das Gesetz [Feld der empirischen Ökonomie] befolgt; Heilsopfer [religiös-rituelles Feld] spendet, wer die Gebote hält. Speiseopfer [religiöse Feier] bringt dar, wer Liebe erweist [ökonomisches Feld]. Dankopfer spendet, wer Almosen gibt.“ (Sir 35,1-3)

Und Bartolomé de las Casas schreibt das Ende seiner Erzählung, mit der er seine *Historia de las Indias* abschließt, die wir kommentiert haben, indem er die Wirkung seiner Predigt bei den Europäern schildert, da der Widerspruch zwischen dem ökonomischen System und der Eucharistiefeier aufgedeckt wird:

„Alle waren erstaunt und sogar erschrocken über das, was er sagte, einige zerknirscht, andere glaubten, sie träumten, als sie solche Neuigkeiten hörten, dass sie nämlich nicht ohne Sünde die Indios in ihren Diensten halten könnten; sie glaubten dies ebenso wenig, wie wenn man ihnen gesagt hätte, sie dürften sich der Arbeitstiere nicht bedienen.“ (266)

Diese Tatsachen aus der Frühzeit der Moderne, des Kolonialismus und der ursprünglichen Akkumulation des Kapitalismus (mehr als zwanzigtausend Tonnen Silber wurden allein im 16. Jahrhundert aus Lateinamerika herausgeholt, d.h. geraubt, und in Europa profitierte man davon) blieben bis heute für eine Theologie der Eucharistie als theologische Grundlage der Ökonomie unbeachtet.

Im Jahr 1550 setzte der erste Bischof des späteren Bolivien in gleicher Weise das Feld der Ökonomie und das neue ökonomische System mit dem Feld des Ritus und dem neuen rituellen Götzendienst, der seinem „neuen Gott“ Menschenopfer darbrachte, ins Verhältnis und rief aus:

„Vor vier Jahren entdeckte man, um dieses Land endgültig preiszugeben, einen Höllenschlund, in den jedes Jahr eine große Schar von Menschen eingeht, die die Gier der Spanier ihrem Gott opfert²⁴, und es ist eine Silbermine²⁵, die Potosí genannt wird.“²⁶

Wie man sehen kann, hat dieser Bischof im Sinne einer guten traditionellen Theologie und einer Theologie der Befreiung die *liturgische Struktur der Ökonomie* und ihre Verwandlung zum Fetisch klar verstanden. Die Opferung und Tötung von Hunderttausenden Indios in den Minen, um Silber zu gewinnen (eine ökonomische Ware²⁷, die nach Europa, zunächst nach Spanien und von dort nach Flandern verbracht wurde, um ihre lange Reise in China zu beenden), stellte einen ökonomischen Prozess dar, der aber dem Dominikanerbischof zufolge *Menschenopfer*, vor den Augen des *Vaters* geschlachtete *Söhne*, beinhaltete: ein blutriüstiger Götze, der genau so, wie sich der phönizische Moloch von den erstgeborenen Söhnen ernährte – ein Gesetz, das Abraham aus Liebe zu seinem Sohn Isaak nicht erfüllte – auf dem Opferaltar des kapitalistischen und kolonialistischen Marktes, welcher im christlichen und modernen Europa errichtet wurde, Menschenopfer fordert.

Wir haben es heute mit dem Triumph eines erbarmungslosen Kapitalismus zu tun - insbesondere in den am meisten entwickelten Ländern wie den europäischen und den USA, und besonders durch das Handeln des transnationalen Finanzkapitals -, der ganze Länder opfert (auch europäische, wie zum Beispiel Griechenland, obwohl er jahrhundertelang die koloniale Peripherie ausbeutete, die er in der Folge arm machte und deren Unterentwicklung er produzierte, um die Betrügereien zu kompensieren, die eine transnationale Bürokratie begangen hat). Er manifestiert sich in der weltweiten Bankenkrise und Krise der Produktion, aus der es ihm nicht zu entrinnen gelingt. In dieser Situation muss die Theologie von Neuem das kapitalistische ökonomische System, dessen Rationalität in der Vermehrung der Profitrate begründet ist, mit dem eucharistischen Kult ins Verhältnis setzen, der als Bedingung seiner Feier die qualitative Vermehrung des menschlichen Lebens auf dem Planeten fordert: das *Brot der Gerechtigkeit*, das Leben verleiht. Die Notwendigkeit einer theologischen Kritik der herrschenden Weltwirtschaft springt von einer prophetischen, kritischen, realistischen Eucharistietheologie her ins Auge.

¹ Vgl. Enrique Dussel, *Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit*, in: CONCILIIUM 18 (1982), 120-129.

² Aristoteles, *Politika* I,2, 1253 b 1 ff.

³ Ebd., 1,3, 1256 a 1 ff.

⁴ Vgl. Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Berlin 2010, 32ff (Kap. 2).

⁵ Vgl. mein Buch *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989; auch Kap. 4.1 in meinem Buch *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 1998. In einem Beitrag für CONCILIIUM haben wir schon vor vielen Jahren diese Thematik entfaltet: Enrique Dussel, *Herrschaft - Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs*, in: CONCILIIUM 10 (1974), 396-407.

⁶ Für Aristoteles betrifft *praxis* die zwischenmenschliche Beziehung. Die *poiesis* betrifft das Verhältnis des Menschen zur Natur, und die entsprechende Tugend ist die *tékne* (vgl. *Nikomachische Ethik*, VI, 1140 a 22).

⁷ „Satisfaktor“ ist ein Gegenstand, der der Befriedigung von Bedürfnissen dient.

⁸ Der direkt den „Konsum“ betrifft.

⁹ Das heißt, der Jäger findet keine Jagdbeute mehr und wird zum Hirten. Der Sammler von Wurzeln kann diese nicht ohne großen Aufwand bekommen und wird zum Ackerbauern.

¹⁰ Vgl. Dussel, *Philosophie der Befreiung*, aaO., Kap. 4, Abschnitt 4.

¹¹ Zu diesen Unterscheidungen vgl. Enrique Dussel, *20 tesis de política. Siglo XXI*, Mexiko-Stadt 2006, These 1; ders., *Política de la liberación.*, Bd. 2: Arquitectónica, Madrid 2009, 267 ff.

¹² Vgl. Enrique Dussel, *La production théorique de Marx. Un commentaire des „Grundrisse“*, Paris 2009, Kap. 1, 19.

¹³ *Das Totenbuch der Ägypter*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Erich Hornung, Darmstadt 1990, 240.

¹⁴ Man möge „Ereignis“ in dem Sinne verstehen, wie es Alain Badiou tut: Alain Badiou, *Das Sein und das Ereignis*, Berlin 2005.

¹⁵ Das *to peri pollon* (hebr.: *rabim*) ist eschatologisch zu verstehen und erinnert uns an den

Erlösungsakt oder die „Zahlung“ des Lösegelds durch den Gottesknecht aus Deuterojesaja, der sein Volk erlöst: „Mein gerechter Knecht (*habdi*) wird die Vielen (*lerabim*) rechtfertigen (*zadik*).“ (Jes 53,11) Vgl. Enrique Dussel, *Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahwe*, Anhang: *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969, 140-141.

¹⁶ Vgl. John L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to Do Things with Words)*, Ditzingen 2009.

¹⁷ Vgl. die Werke von Michel Henry, insbesondere *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000.

¹⁸ Vgl. Dussel, *Ética de la liberación*, aaO., die Kapitel 1 und 4.

¹⁹ Dieser Ort ist es, an dem sich die *Situation* einstellt, welche den Einbruch des *Jetzt* des messianischen „Ereignisses“ ermöglicht.

²⁰ Bartolomé de Las Casas, *Werkauswahl*, Bd. 2: *Historische und ethnographische Schriften*, hg. von Mariano Delgado, Paderborn 1995 (Die Seitenzahlen nach den Zitaten beziehen sich auf diese Ausgabe; Anm. d. Übers.)

²¹ Unentgeltliche Feldarbeit, Arbeit in den Minen und in anderen Funktionen, welche die Indios unter der despotischen Herrschaft der Conquistadoren verrichten mussten, was zur vollständigen Auslöschung der indianischen Bevölkerung in der Karibik führte.

²² Jedem Conquistador wurde eine bestimmte Anzahl von Indios zugewiesen, die die ihnen von den Europäern befohlene Arbeit umsonst verrichteten.

²³ Vgl. Patrick W. Skehan/Alexander A. di Lella (Hg.), *The Wisdom of Ben Sira*, New York 1987, 411ff.

²⁴ Wir befinden uns hier auf dem rituell-religiösen Feld.

²⁵ Nun geht es um das ökonomische Feld.

²⁶ Domingo de Santo Tomás, *Brief vom 1. Juli 1550*, in: Archivo General de Indias (Sevilla), 313. Vgl. mein Buch *El episcopado latinoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, 9 Bde., Cuernavaca 1969-1971.

²⁷ Der mexikanische Bischof Juan de Medina y Rincón schrieb in einem Brief vom 13. Oktober 1583: „Das Silber, das hier herausgeholt wird und in diese Reiche geht, ist mit dem Blut der Indios geweiht und in ihre Häute verpackt.“ (Archivo General de Indias, Sevilla, Mexiko, 374) Nicht vergessen sei, dass Jesus Sirach lehrte: „Wer den gerechten Lohn vorenthält, vergießt Blut.“ (Sir 34,27) Karl Marx seinerseits bezeichnete - in strengem Sinne der symbolischen, prophetischen und semitischen Bedeutung - den „Tauschwert“ mit der biblischen Metapher des „geronnenen Blutes“, und die „Zirkulation des Wertes“ nannte er im Kapital „Blutzirkulation“. Vgl. dazu mein Buch: *Las metáforas teológicas de Marx*, Caracas 2007. (Dieses Buch ist nicht ins Deutsche übersetzt. Eine kurze Darstellung von Dussels diesbezüglichen Überlegungen findet sich in: Enrique Dussel, *Die theologischen Metaphern bei Marx*, in: Ilseger Fink/Cornelia Hildebrandt [Hg.], *Kämpfe für eine solidarische Welt. Theologie der Befreiung und demokratischer Sozialismus im Dialog* [Papers der Rosa-Luxemburg-Stiftung], Berlin 2010, 32-53; Anm. d. Übers.). Wie weit ist die sogenannte Kirchliche Soziallehre von diesen prophetischen, biblischen und kritischen Wahrheiten entfernt!

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

Wirtschaft und Entwicklung als Freiheit

Javier María Iguíñiz Echeverría*

Im vorliegenden Beitrag werden wir die wichtigsten Aspekte der von Amartya Sen vertretenen Sichtweise vorstellen, die Entwicklung als Erweiterung der Freiheit, das heißt als Befreiung begreift. Auch wenn der Schwerpunkt auf dem Dialog zwischen besagtem Ansatz und dem ökonomischen Entwicklungsbegriff liegen wird, wollen wir im ersten Teil eine eher allgemeine Einführung geben.

I. Einige intellektuelle Wurzeln des „Capability Approach“ (Ansatz der Verwirklichungschancen)

Sens Sicht auf Entwicklung schöpft aus einer Vielzahl von Quellen. Er selbst bezeichnet sich oft als von Aristoteles, Smith und Marx inspiriert.¹ Auch der Einfluss von Rawls², mit dem er sich heftig auseinandersetzt, ist weithin anerkannt, und es ist ferner darauf hingewiesen worden, dass er Kant und Mill einiges verdankt.³ Wir wollen nun in aller gebotenen Kürze einige dieser Verbindungen aufzeigen.

Von Aristoteles übernimmt Sen die Bewertung der Lebensqualität anhand dessen, was man *ist* und *tut*. Damit verneint er aus- und nachdrücklich, dass das, was man *hat*, ein Vergleichskriterium zur Feststellung von Verbesserungen oder Verschlechterungen sein kann. Ebenso distanziert er sich von der Art und Weise, wie die Betroffenen selbst ihre Situation wahrnehmen, was ihn von den Utilitaristen unterscheidet.⁴ Infolge dieser beiden Abgrenzungen betrachtet er die konventionelle Wirtschaftstheorie mit Misstrauen. Was den Reichtum betrifft, greift er immer wieder auf die Formulierung aus der *Nikomachischen Ethik* zurück; ihr zufolge ist „Reichtum gewiss nicht das gesuchte oberste Gut. Er ist nur ein Nutzwert: Mittel für andere Zwecke“⁵. Auch für Sen zählen die ökonomischen Güter also nicht zu den Zwecken, sondern zu den Mitteln.

Der Begriff der „Capabilities“ oder „Verwirklichungschancen“ steht bei Sen für die „Freiheit, wertvolle Tätigkeiten realisieren zu können“. Dieser Begriff „konzentriert sich direkt auf die Freiheit als solche statt auf die Mittel, diese zu erwerben, und identifiziert die wirklichen Alternativen, die wir haben“⁶. An anderer Stelle schreibt er: „Die Verwirklichungschancen stellen die Freiheit einer Person dar, zwischen verschiedenen Lebensweisen zu wählen“, oder auch: „Die ‚Verwirklichungschancen‘ einer Person beziehen sich auf die möglichen Verbin-

dungen der Funktionen, die sie auszuüben vermag. Verwirklichungschancen sind also Ausdrucksformen der Freiheit [...], unterschiedliche Lebensstile zu realisieren“.⁷ Und weiter führt er aus: „Der Begriff ‚Funktionen‘, der deutliche aristotelische Wurzeln hat, gibt die verschiedenen Dinge wieder, die eine Person gern tun oder die sie gern sein mag.“⁸

Von Marx übernimmt er mehrere Elemente, mit besonderem Nachdruck aber die Forderung, „an die Stelle der Herrschaft der Verhältnisse und der Zufälligkeit über die Individuen die Herrschaft der Individuen über die Verhältnisse und die Zufälligkeit zu setzen“ aus *Die deutsche Ideologie*. Noch mehr stammt womöglich von Smith, darunter auch der von Sen immer wieder betonte Gedanke, dass die Verwirklichungschancen wichtiger sind als die Dinge und dass die Wichtigkeit der Dinge davon abhängt, ob sie zum Gelingen der Personen in der Gesellschaft beitragen oder nicht. Ein gerne wiederholtes Beispiel ist das des Leinenhemds, das zwar nicht unbedingt überlebensnotwendig, wohl aber unverzichtbare Voraussetzung für jene Freiheit ist, die in der „Verwirklichungschance“ besteht, „sich ohne Scham in der Öffentlichkeit zu zeigen“⁹.

II. Ziele: Von der wirtschaftlichen zur menschlichen Entwicklung¹⁰

Dieser Blick auf die Ziele, der von dem ausgeht, was die Menschen sind und tun, führt Sen dazu, sich gegen die Welt der Güter abzugrenzen – und das selbst in Fällen großer sozialer Legitimität. Deshalb ist diese Abgrenzung nicht einfach, und wir werden im vorliegenden Artikel versuchen, seine schrittweise Distanzierung nachzu vollziehen.

Die heute üblichste Art, Entwicklung zu bewerten, basiert auf der Quantität von Dingen – in der Regel Waren –, die den Menschen zur Verfügung stehen. Das Pro-Kopf-Produkt ist der einfachste und wichtigste Indikator des Entwicklungsgrades, den ein Land erreicht hat, und der entsprechende Indikator für Personen ist das familiäre oder individuelle Durchschnittseinkommen.

Im Hinblick auf den wirtschaftlichen Fortschritt im Sinne einer Steigerung der Produktivität, die als eine gesteigerte Quantität produzierter Güter bei gleichbleibendem menschlichem Arbeitsaufwand verstanden wird, erinnert nun der „Capability Approach“ daran, dass besagte Steigerung nicht die letzte Etappe der Analyse ist, weil ein weiterer wesentlicher Schritt in der Frage besteht, welchen Nutzen und Effekt diese Güter für die Freiheiten haben, das heißt, ob sie die bestehenden Chancen vermehren, wertvolle Lebensstile zu wählen. Fragen wie: Wie viele Dinge produziert ein Mensch mit seiner Arbeit? definieren die Aktivitäten – in diesem Falle also die Arbeit – der Personen als Mittel und die Dinge als Zweck. In diesem Szenario sind die Menschen in erster Linie Hersteller. Unterentwicklung besteht darin, dass im Verhältnis zur geleisteten Arbeit zu wenig produziert wird. Armut entspricht der Situation, in der die Bemühungen des Menschen geringe Resultate erbringen. Wenig Land, veraltete Technologie

und niedrige Bildungsstandards tragen das Ihre zu dieser Begrenzung der Resultate bei. Der arme Arbeiter muss viel schwitzen, um sich sein bisschen Brot zu verdienen.

Zweitens wird gemeinhin daran erinnert, dass der wirtschaftliche Fortschritt der Länder nicht nur darin besteht, dass die Produktion rascher zunimmt als die Bevölkerungszahlen, sondern dass das Resultat der produktiven Aktivität zudem immer besser unter der Bevölkerung aufgeteilt werden muss. Zweifellos handelt es sich hierbei um ein überaus wichtiges Ziel - eines der wichtigsten in Lateinamerika, wenn man bedenkt, wie ungleich die Einkünfte dort verteilt sind. Für Sen ist jedoch auch die Frage nach der Verteilung noch nicht das letzte Kriterium für die Bewertung des Fortschritts. Auch diese Frage nämlich basiert zu sehr auf den Dingen und zu wenig auf den Menschen und ihrer Tätigkeit. Ausgeglichenere Besitzverhältnisse werden die Fragen nach der Lebensqualität der Menschen nicht verstummen lassen, und das aus denselben Gründen wie im Fall der Produktivität. Hier sind die Menschen Empfänger eines nach bestimmten Regeln verteilten Resultats der Wirtschaftsaktivität. Solange dieses Resultat an Dingen gemessen wird, ruht auch die Aufmerksamkeit weiterhin auf den Dingen, obwohl die daran beteiligten Personen keine Arbeiter mehr sind, sondern Menschen, die zwar nicht arbeiten, aber dennoch ein gewisses Recht haben, einen Teil des Produkts zu erhalten. Auf diese Weise werden die Quellen des Rechts an den erzeugten Produkten zahlreicher. Alten, Kindern, Gefängnisinsassen und Kranken, die gesellschaftlich anerkannte, wertvolle Funktionen erfüllen, obwohl sie nicht im eigentlichen Sinne produktiv sind, steht ein angemessener Anteil an den Resultaten der Arbeit zu. Die wirtschaftliche Entwicklung, die diese Verteilungsdimension explizit mit einschließt, bringt das sogenannte „Wachstum mit Umverteilung“ hervor, das auch in der heutigen Zeit noch immer eine Möglichkeit ist, die Aufmerksamkeit auf diejenigen Mechanismen des Marktwettbewerbs zu lenken, die der Verteilungsgerechtigkeit entgegenwirken, und die Umverteilung auf ihre Uneigennützigkeit zu hinterfragen. So oder so aber verdient der Mensch als solcher und unabhängig von seiner ökonomischen Funktion Beachtung. Die Armut, die in diesem Fall von Interesse ist, wird als „relativ“ bezeichnet, weil sie sich über den Vergleich dessen definiert, was verschiedene Personen oder Gesellschaftsschichten erhalten. Dieses Kriterium der Fortschrittsmessung wird vor allem in verhältnismäßig reichen Ländern angewandt, wo die Armutsquote bestimmt wird,

Javier María Iguñiz Echeverría ist Elektroingenieur und promovierter Wirtschaftswissenschaftler, seit 1973 Professor des Instituts für Wirtschaft an der Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Derzeit ist er auch Präsident der Internationalen Bewegung katholischer Intellektueller „Pax Romana“. Zu seinen jüngsten Aufsätzen zählen: *Poder, rigor y efectividad de una idea: el caso de la informalidad legal de los pobres* (in: *El trimestre económico*, Bd. 77, Nr. 305, 2010); *Ethical Dilemmas of Theory or Reality? Three Approaches to the Inevitability of Sacrifices in Economic Development* (in: Charles K. Wilber/Amitava Krishna Dutt [Hg.], *New Directions in Development Ethics: Essays in Honor of Denis Goulet*, Notre Dame 2010); *Tres conceptos de escasez* (in: *Economía* 34, Nr. 65, 2010). Anschrift: Huascar 1435, Jesús María, Lima 11, Lima, Peru.
E-Mail: jikguini@pucp.edu.pe.

indem man das individuelle Einkommen mit dem Durchschnittseinkommen der betreffenden Länder vergleicht und errechnet, wie viel Prozent (z.B. 30 Prozent) unterhalb des besagten Durchschnittseinkommens liegen.

Das humanistische Verständnis der ökonomischen Entwicklung geht jedoch noch einen Schritt weiter, insofern sie die Problematik der „Grundbedürfnisse“ einführt. In diesem Fall stellt sich nicht mehr nur die Frage, wie viel produziert und wie es verteilt wird, sondern auch, ob jeder genug erhält. Dies ist notwendig, weil es zu einer Steigerung der Produktivität und einer besseren Verteilung des Resultats führen könnte, doch selbst dann kommt es vor, dass - wie in den sehr armen Ländern der Fall - das Einkommen nicht reicht, um eine Familie zu unterhalten. In diesem Fall spricht man von „absoluter“ Armut, das heißt, die Armut verhindert die Stellung bestimmter Bedürfnisse, die nur in sehr geringem Umfang davon abhängen, wie andere diese Bedürfnisse befriedigen. Um herauszufinden, wie groß das Problem der Unterernährung ist, vergleicht man die Ernährung bestimmter Personen mit den Bedürfnissen derselben Personen und nicht mit den Bedürfnissen anderer.

Diese Art und Weise, den Fortschritt zu bewerten, gibt dem Menschen einen anderen Platz im Entwicklungsprozess, weil die Wirtschaft, wie eben angedeutet, zu einem Dialog mit den Ernährungswissenschaftlern gezwungen ist, um für bestimmte menschliche Bedürfnisse minimale oder angemessene Werte festzulegen. Während der nach dem Pro-Kopf-Produkt oder der Verteilung bemessene Fortschritt darin besteht, mehr Güter zu produzieren oder diese Güter besser zu verteilen, haben wir es unter dem Blickwinkel der Grundbedürfnisse nicht nur mit Veränderungen, sondern mit Erfordernissen zu tun, die, wie im Falle der Ernährung, zu einem großen Teil von der menschlichen Natur abhängen. Verbesserungen genügen nicht: Die Zielvorgabe ist das Wohlergehen. Aus diesem Blickwinkel betrachtet ist Armut der Nichtbesitz der zum Leben unverzichtbaren Güter.

Diese Güter sind natürlich sehr vielfältig. Es handelt sich nicht nur um Lebensmittel. Geradezu klassisch ist Sens weiter oben bereits erwähnter Bezug auf Adam Smith und dessen Beispiel von der Notwendigkeit leinener Hemden als Voraussetzung dafür, sich in der heutigen Welt nicht schämen zu müssen. Diese Scham ist ein entscheidender Faktor, um zu verstehen, dass es nicht um eine bloß materielle Bedürfnisbefriedigung, sondern um die Art und Weise geht, Funktionen in der Gesellschaft zu realisieren - in diesem Fall mithilfe eines Hemdes.

Aus Sens Sicht ist diese Perspektive - und für die vorherigen gilt dies umso mehr - insofern problematisch, als auch sie in der Welt der Güter verharrt und es ihr nicht gelingt, die Individuen selbst in den Blickpunkt zu rücken. Selbst hier wird man sagen, dass die Bewertung des menschlichen Fortschritts anhand der Befriedigung der Grundbedürfnisse Gefahr läuft, dem Menschen keine aktive, sondern eine passive Rolle als Empfänger nicht von Verantwortung, sondern von Aufmerksamkeit zuzuweisen. Und dieser Aspekt erweist sich als entscheidend für den nächsten Schritt im Entwicklungs begriff und in der Kritik an ihren ökonomischen Ansätzen.

In seinem Dialog mit der Ökonomie besteht der „Capability Approach“ in der Umkehrung der Frage, die der auf der Produktivitätssteigerung basierenden Perspektive entspricht. Während letztgenannte die menschliche Arbeitsaktivität als Mittel und die Dinge gewissermaßen als Endergebnis betrachtet, sind die Dinge der anderen Sichtweise zufolge eindeutig ein Mittel zur Freiheit. Eine zugleich ergänzende und kontroverse Frage in diesem Dialog wäre: Wie viel Tätigkeit realisieren die Personen mit den Dingen, die sie haben? In Sens Worten beruht der Wert der Dinge auf dem, „was die Menschen mit diesen Gütern und Dienstleistungen tun können“¹¹, und nicht auf den Dingen selbst. Auf diese Weise, so Sen, vermeidet man das, was Marx als „Warenfetischismus“ bezeichnete. Je nachdem, ob es sich um einen alten Menschen oder einen Menschen mit Behinderung oder um einen jungen Menschen oder einen Menschen ohne Behinderung handelt, können nämlich dieselben Dinge ganz unterschiedliche „Verwirklichungschancen“ zur Folge haben. Dasselbe Lebensmittel kann die menschliche Aktivität in unterschiedlichem Maß erleichtern, je nachdem, ob jemand beispielsweise an Parasitose leidet oder die Nahrung auf normale Weise verwertet. Zudem ist eine identische Ernährung für einen Freien nicht dasselbe wie für einen Sklaven. Deshalb ist der Zugang zu den Dingen kein ausreichender Indikator dafür, wie sich die Personen tatsächlich verwirklichen.

Entwicklung bedeutet demnach, dass sich die Chancen der Personen verbessern, Hunger, schwere Krankheiten, Unwissenheit und Lebensunsicherheit zu vermeiden. Die Lebensqualität hängt von der Ernährung, aber auch von der Form ab, in der diese erfolgt, etwa dem Korb, den man wählt, oder dem sozialen Ritual. Die bloße Ernährung oder Unterernährung unterscheidet den Menschen nicht vom Tier, und der „Capability Approach“ legt, wie schon gezeigt, großen Wert auf die Freiheit als Erkennungsmerkmal des Menschlichen. Diese Freiheit kristallisiert sich dort stärker heraus, wo die menschliche Bedürftigkeit nicht ganz so unmittelbar ist wie in den Situationen des Hungers; ein solcher Fall wäre beispielsweise die Bildung. Sie ist nicht nur ein „höheres“ Bedürfnis, sondern hängt als Verwirklichungschance zum einen davon ab, dass ein entsprechendes Angebot an Bildungsdiensten besteht, und zum anderen davon, dass das Individuum sich für die Bildung entscheidet. Diese letztgenannte Freiheit ist so real, dass der Staat sie bis zu einer bestimmten Stufe paradoxausweise zur Pflicht erklärt, weil die Bildung für die Individuen und für die Zukunft der Länder so wichtig ist. Ähnlich verhält es sich mit Angebot und Nachfrage der Gesundheitsdienste.

Die Verwirklichungschancen sind, wie oben gezeigt, eine Art von „Um-zu-Freiheit“. Sie zielen darauf ab, die realen Optionen der Individuen, für ihr Leben wertvolle Tätigkeiten und Seinsweisen zu verwirklichen, zu prüfen, zu vergleichen und anhand begründeter Kriterien zu bewerten. Unterentwickelt ist ein Land demzufolge, wenn seine Bewohner sehr wenige Optionen haben, sich im Leben so zu verwirklichen, wie es ihrer Berufung, ihren Begabungen, ihrem Wunsch nach sozialer Anerkennung, der Notwendigkeit, ihre Familie zu unterhalten usw. entspräche. Arm ist der, der unter Freiheitsberaubungen leidet - weil er in Verhältnissen der Unterdrückung lebt, weil er an Krankheiten oder Behinde-

runungen leidet, weil die Gesellschaft alle diskriminiert, die so sind wie er, usw. So verstanden ist die materielle Armut zwar einerseits ein *Grund* für mangelnde Freiheit, andererseits aber auch das *Resultat* schwerwiegender Beschränkungen der menschlichen Freiheit. Der Mangel an Freiheit ist somit ebenso sehr Ursache wie Folge anderer Mängel.

Jenseits dieses Dialogs mit der konventionellen Ökonomie, der sich üblicherweise auf den Zugang zu den materiellen Dingen konzentriert, ist die Grundfrage natürlich umfassender. Zum einen berücksichtigt sie das, was die Individuen nicht nur in der Aktivität der Arbeit oder des kommerziellen Austauschs, sondern im Gesamtgefüge ihres Lebens sind und tun, und zum anderen betrachtet sie nicht nur die Dinge, sondern alle Arten von Ressourcen, Rechten, Institutionen usw. als Mittel, die die menschliche Freiheit fördern oder einschränken.

Das eben Gesagte will keineswegs andeuten, dass die Wirtschaft, die Welt der Produktion, Verteilung und Konsumierung von Gütern, für den menschlichen Fortschritt nicht in höchstem Maße wichtig wäre, wohl aber, dass ihre Rolle als die einer Welt der Güter und Waren darin besteht, Mittel bereitzustellen - und keine Endergebnisse im Sinne eigenständig aussagekräftiger Kriterien zur Bewertung von Lebensqualität und Fortschritt.

Wenn man diese vier Ansätze insgesamt umsetzt, verwandelt sich der Mensch „Schritt für Schritt“ aus einem Mittel zur Produktion von Dingen in eine Person mit dem Recht, einen verhältnismäßigen Anteil des Produkts zu erhalten; von dort aus in eine Person mit dem Recht, über die lebensnotwendigen Dinge zu verfügen; und schließlich in eine Person, die - zum Teil dank dieser vorgenannten Schritte - ihr Schicksal selbst in die Hand nimmt.

III. Der praktische Nutzen der Hinterfragung der Ziele

Die Kritik an den Entwicklungsbegriffen, die auf dem über das Pro-Kopf-Einkommen bemessenen Zugang zu Gütern und Dienstleistungen beruhen, hat wichtige praktische Auswirkungen. So dreht sich die Diskussion beispielsweise nicht länger ausschließlich darum, „wie“ man Dinge von unstrittigem Wert erwirbt, sondern wird um die wichtige Frage erweitert, „was“ zu tun ist. Die Hinterfragung der Ziele stellt nicht nur in den Vordergrund, was für die Evaluierung der Fortschritte im Entwicklungsprozess wirklich relevant ist, sondern verändert auch das Spektrum der wichtigen und wirkungsvollen Mittel. Die geeigneten Mittel hängen in hohem Maße von den gesteckten Zielen ab.

Man hört immer wieder, eine am Einkommen bemessene extreme Armut sei eine Gefahr für den ökonomischen Fortschritt. Darüber lässt sich streiten; Tatsache ist aber, dass auch eine solche absolute Armut- und Unrechtssituation den menschlichen Fortschritt in wichtigen Bereichen nicht zwangsläufig ausschließt. Einige wenige Beispiele von Extremfällen belegen diese Möglichkeit. Im Jahr 2009 lag das Pro-Kopf-Einkommen im Tschad bei 1300 Dollar und das in Tans-

nia praktisch gleichauf bei 1363; die Analphabetenrate belief sich jedoch im erstgenannten Land auf 66,4 Prozent und im letztgenannten auf 27,1 Prozent.¹² In nicht ganz so extrem armen Ländern wie Marokko, dessen Pro-Kopf-Einkommen sich auf 4494 Dollar beläuft, liegt die Analphabetenrate bei 43,9 Prozent, während Samoa mit einem Pro-Kopf-Einkommen von 4405 Dollar diese Rate inzwischen auf 1,2 Prozent gesenkt hat. Es ließen sich noch viele weitere Beispiele für ähnliche Gegensätze anführen.

Etwas Vergleichbares gilt auch für die Sterblichkeit der Kinder unter fünf Jahren. In Äthiopien, mit einem Pro-Kopf-Einkommen von 934 Dollar eines der ärmsten Länder der Welt, liegt die Rate bei 104 von 1000, während in Madagaskar, wo das Pro-Kopf-Einkommen sich auf 1004 Dollar beläuft, 58 von 1000 noch nicht fünfjährigen Kindern sterben. Im Kongo sind es 128 von 1000, während das Pro-Kopf-Einkommen bei 4238 Dollar liegt, und Vanuatu mit einem Pro-Kopf-Einkommen von 4438 Dollar hat eine Kindersterblichkeitsrate von 16/1000.

Was sagt uns diese Information? Dass Länder mit ähnlich niedrigem Einkommen ganz unterschiedliche Errungenschaften vorzuweisen haben. Mit anderen Worten, die ökonomische Einschränkung wirkt sich in so entscheidenden Lebensbereichen wie dem Überleben und der Fähigkeit, schriftlich zu interagieren, nicht fatal auf den Fortschritt aus. Die himmelschreiende ökonomische Ungerechtigkeit bedeutet nicht, dass man nicht dennoch im Kampf gegen die Ungerechtigkeit in anderen Dimensionen des Lebens Boden gutmachen kann.

Die ökonomischen Indikatoren erzählen also eine andere Geschichte als die Indikatoren der menschlichen Entwicklung, und diese Diskrepanz hat in jüngerer Zeit auch das Interesse der Historiker geweckt.¹³ Oft wirken die Zahlen geradezu widersprüchlich: „Der Fall des Jahrzehnts der großen Rezession ist noch paradoxer. Zwischen 1931 und 1939 unterlagen die Arbeitslosenquoten in den Vereinigten Staaten heftigen Schwankungen, stiegen jedoch nie über 36 Prozent. In der Mitte der genannten Zeitspanne schwankten die Arbeitslosenzahlen zwischen 20 und 25 Prozent. Dennoch nahm in vier Jahren zwischen 1929 und 1939 die Lebenserwartung zu und die Männer, die während dieser vier Jahre erwachsen wurden, waren im Durchschnitt um 1,6 Zentimeter größer.“¹⁴

Doch so weit müssen wir gar nicht zurückgehen: Während der großen Auslandsverschuldungskrise, die die Pro-Kopf-Produktion in nahezu ganz Lateinamerika verringerte, verbesserte sich in allen lateinamerikanischen Ländern der Human-Development-Index (HDI), der Errungenschaften in Bildung, Lebenserwartung und Einkommen beziffert. So sank beispielsweise in Venezuela zwischen 1980 und 1990 das Pro-Kopf-Einkommen um 28 Prozent, während sein HDI um 3,6 Prozent von 0,731 auf 0,757 anstieg. Diese umgekehrte Proportionalität war in den Achtzigerjahren beinahe in allen lateinamerikanischen Ländern festzustellen.

Im Interesse der Sozialprogramme ist im Umgang mit den Indikatoren, die ausgewählt werden, um diejenigen in den Blickpunkt zu rücken, die aufgrund der Schwere ihrer Bedürftigkeit besondere Aufmerksamkeit verdienen, Vorsicht geboten. Die Auswahl der zu unterstützenden Armen fällt recht unterschiedlich

aus, je nachdem, ob man ökonomische Indikatoren oder Indikatoren des menschlichen Fortschritts verwendet. Die eine Herangehensweise lässt viele außen vor, die Aufmerksamkeit verdienen würden, und schließt viele mit ein, die eigentlich keine Hilfe bräuchten. Am Einkommen gemessen waren beispielsweise in Peru 21 Prozent der unterernährten Kinder nicht arm und 66 Prozent der armen Kinder nicht unterernährt.¹⁵

Es ist uns hoffentlich gelungen aufzuzeigen, dass wir allermindestens vorsichtig sein müssen, wenn wir uns dem Problem der Lebensqualität der Einzelnen unter ökonomischem Blickwinkel nähern wollen.

IV. Ausblick

In einer früheren Arbeit haben wir die Ähnlichkeit herausgearbeitet, die zwischen Amartya Sens „Entwicklung als Freiheit“ und dem besteht, was Gustavo Gutiérrez Anfang der 1970er Jahre formuliert hat. Er schreibt in *Theologie der Befreiung*: „Diese humanistische Betrachtungsform will den Begriff der Entwicklung in einen weiteren Kontext stellen: in eine Geschichtsauffassung, in der die Menschheit ihr Geschick in die Hand nehmen kann. So aber ergibt sich genau ein Wandel in der Perspektive, die wir jetzt [...] lieber mit dem Begriff der Befreiung benennen möchten.“¹⁶ Für diesen Autor findet „die Frage der Entwicklung [...]“ ihren sachgemäßen Ort in der umfassenderen, tieferen und radikaleren Perspektive der Befreiung. Nur in diesem Rahmen kommt Entwicklung zu ihrem wahren Sinn und findet Möglichkeiten, Gestalt zu gewinnen.¹⁷ Die Übereinstimmung der beiden Ansätze ist in diesen Texten zusammengefasst und bietet gemeinsame Grundlagen für einen fruchtbaren Dialog.

* Der Verfasser dankt Andrés Gallego für die redaktionelle Überarbeitung.

¹ Zum Beispiel: „In früheren Schriften habe ich auf die Beziehung zwischen dem Ansatz der Verwirklichungschancen und einigen der von Adam Smith und Karl Marx verwendeten Argumente hingewiesen. In konzeptueller Hinsicht wichtiger scheinen jedoch die Beziehungen zum aristotelischen Begriff vom menschlichen Guten zu sein“, Amartya Sen, *Capacidad y bienestar*, in: ders./Martha Nussbaum, *La calidad de vida*, Mexiko 1996, 74 (orig.: *The Quality of Life*, Oxford 1993).

² Diese Beziehung macht einen beträchtlichen Teil von Amartya Sens Buch *Die Idee der Gerechtigkeit* aus (München 2010).

³ Eine erschöpfende Untersuchung zum Einfluss dieser drei Autoren bietet Pablo Sánchez Garrido, *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*, Madrid 2008. Über die gedankliche Verbindung zu den letztgenannten findet sich ein kurzer Überblick auf den Seiten 22–25.

⁴ Was die Wahrnehmung des Wohlergehens betrifft, wiederholt Sen häufig, dass es unter den Armen eine subjektive Anpassung an die Umstände gebe, die es ihnen oft erlaube, aus minimalen Errungenschaften oder minimalem Besitz den größten Nutzen zu ziehen und ihre Vorlieben nach unten anzulegen. Einer seiner frühen Texte über die Abgrenzung gegen die utilitaristischen Sichtweisen ist *The Standard of Living*, Cambridge 1985.

⁵ Amartya Sen, *Ökonomie für den Menschen*, München 2005, 25. Der Titel des englischen Originals ist deutlicher: *Development as Freedom*, New York 1999.

⁶ Amartya Sen, *Development as Capability Expansion*, in: *Journal of Development Planning* 19 (1989), 44.

⁷ Sen, *Ökonomie für den Menschen*, aaO., 95.

⁸ Ebd., 95.

⁹ Ebd., 91.

¹⁰ Den Aufbau und einige der Themen in diesem Abschnitt entnehmen wir aus *Goods and People*, einem 1983 in Madrid auf dem VII. Weltkongress der International Economic Association gehaltenen Vortrag; abgedruckt in Amartya Sen, *Resources, Values and Development*, Cambridge 1984.

¹¹ Ebd., 510.

¹² Diese Angaben zum Pro-Kopf-Einkommen sind entsprechend der unterschiedlichen Kaufkraft des Geldes in den jeweiligen Ländern bereinigt worden, vgl. die Statistiken des UNDP.

¹³ Nach der Nennung von Zahlen aus England fragt Fogel, Wirtschaftsnobelpreisträger und Historiker: „Und was soll man über die Verhältnisse der US-amerikanischen Arbeiter sagen, als die Reallöhne zwischen 1820 und 1860 konstant blieben oder zuweilen rasch anstiegen, die Körpergröße und Lebenserwartung jedoch abnahmen?“, Robert W. Fogel, *Escapar del hambre y la muerte prematura 1700-2100. Europa, América Latina y el Tercer Mundo*, Madrid 2009, 62. Dies sei mit dem positiven Verhältnis zwischen Wachstum und ansteckenden Krankheiten zu erklären, die sich infolge von Migration und zunehmender Bevölkerungsdichte in den Städten ausbreiteten.

¹⁴ Fogel, *Escapar*, aaO., 65. Im 19. Jahrhundert sei die Ungleichheit der Einkommen in England unverändert geblieben, und die Ungleichheit in den biomedizinischen Daten habe sich verschärft, vgl. ebd., 64.

¹⁵ Frances Stewart/Ruhi Saith/Susana Franco/Bárbara Harris-White, *Alternative Realities? Different Concepts of Poverty, their Empirical Consequences and Policy Implications: Overview and Conclusions*, in: Frances Stewart/Ruhi Saith/Bárbara Harris-White, *Defining Poverty in Developing World*, Hounds mills/New York 2007, 221.

¹⁶ Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, München 1973, 27; vgl. auch Javier M. Iguñiz Echeverría, *Desarrollo, libertad y liberación en Amartya Sen y Gustavo Gutiérrez*, Lima 2003, 17.

¹⁷ Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, aaO., 41f; vgl. Iguñiz, *Desarrollo*, aaO., 17f.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Eine Wirtschaft des Bundes und der Verheißung

Elena Lasida

Bund und Verheißung - diese Begriffe verweisen auf zwei grundlegende menschliche Erfahrungen, die eine bestimmte Auffassung von der Beziehung zu einer anderen Person und eine bestimmte Einstellung zur Zukunft betreffen. Beide gehören nicht zum üblichen Wirtschaftsvokabular. Die Wirtschaft nämlich spricht im Allgemeinen eher von Wettbewerb als von Bund und eher von Vorsorge statt von Verheißung. Der Wettbewerb setzt eine Beziehung der Rivalität unter den Einzelnen voraus. Die Vorsorge setzt die Fähigkeit voraus, das Unbekannte vorwegzunehmen und zu kontrollieren. Man kann also davon ausgehen, dass die klassische Sichtweise der Wirtschaft eine gewisse Vorstellung vom Menschen, von der Gesellschaft und von der Zukunft impliziert. Doch es gibt auch noch eine andere Weise, die Wirtschaft zu sehen; sie basiert auf einer reicherem und komplexeren Anthropologie, die es erlaubt, den Gedanken des Bundes und der Verheißung in das Innere der ökonomischen Logik selbst mit hineinzunehmen. Durch den Bund und die Verheißung, die nicht nur auf zutiefst menschliche Erfahrungen, sondern auch auf Erfahrungen des Glaubens verweisen, eröffnet sich die Möglichkeit einer theologischen Lesart der Wirtschaft, die sich nicht darauf beschränkt, den Egoismus und die Habgier, die die Funktionsweise der Wirtschaft in der Regel charakterisieren, moralisch zu verurteilen. So wird die Wirtschaft zu einem theologischen Ort, das heißt zu einem Ort der Gotteserfahrung: zu einem Ort, der dazu einlädt, einen Bund zu schließen, und zu einem Ort, an dem man eine Verheißung vernimmt.

Daher sollen Bund und Verheißung im Folgenden zunächst als menschliche Erfahrungen, sodann als Glaubenserfahrungen und schließlich als ökonomische Erfahrungen vorgestellt werden. Auf menschlicher Ebene werden wir versuchen herauszufinden, was den Bund als Beziehung zum anderen und die Verheißung als Beziehung zur Zukunft ausmacht. Auf der Ebene der Glaubenserfahrung werden wir den Bezug zum Bund und zur Verheißung anhand einiger biblischer Texte herausarbeiten. Auf wirtschaftlicher Ebene schließlich werden wir anhand der „sozialen und solidarischen Ökonomie“ zeigen, wie die Wirtschaft ein Ort des Bundes und der Verheißung sein kann.

Die Wirtschaft im Spannungsfeld von Vertrag und Bund

Der Bund verweist vor allem anderen auf eine *menschliche Erfahrung*. Es handelt sich um eine Beziehungserfahrung, die man fürs Erste einmal über das definieren kann, was sie *nicht* ist: Der Bund ist das Gegenteil von Herrschaft. Der Bund setzt eine Beziehung der Interdependenz, „Partnerschaft“ und gemeinsamen Verantwortung voraus. Der Bund impliziert eine Wechselseitigkeit zwischen den beteiligten Personen, ein „Hin und Zurück“, ein Geben und Nehmen auf beiden Seiten, das eine gemeinsame Zugehörigkeit schafft. Der Bund erfordert eine Übereinkunft zwischen den Personen, die jedoch über einen einfachen Vertrag hinausgeht. In unseren Gesellschaften ist eine vertragliche Beziehung sehr üblich, um nicht zu sagen normal. Für alles braucht man einen Vertrag: An- und Verkauf, Arbeit, Versicherungen ... Während der Vertrag jedoch in erster Linie dazu dient, jeden vor den Risiken zu schützen, denen der jeweils andere ihn aussetzen könnte, und die Rechte und Pflichten beider Partner eindeutig zu definieren, geht es in einem Bund eher darum, gemeinsam ein Risiko einzugehen, sich gemeinsam auf das Unvorhersehbare einzulassen, um etwas radikal Neues zu schaffen. Der Vertrag versucht die Ungewissheit der Zukunft auf ein Minimum zu reduzieren; der Bund dagegen versucht Bedingungen zu schaffen, die die Ungewissheit zu einer Quelle von etwas Neuem werden lassen. Das ist der Unterschied, der beispielsweise zwischen einem Krankenversicherungsvertrag und dem Ehebund besteht. In dem einen Fall geht es darum, sich gegenseitig vor dem Risiko einer Erkrankung zu schützen, und im anderen Fall darum, gemeinsam einen Lebensentwurf zu schaffen. Es handelt sich um zwei vollkommen unterschiedliche Formen der Beziehung zum anderen und der Beziehung zur Zukunft.

Der Bund ist eine menschliche Erfahrung, aber zugleich auch eine *Glaubenserfahrung*. Die ganze biblische Geschichte vom Volk Gottes ist eine Bundesgeschichte: die Geschichte eines Bundes, der sich schrittweise aufbaut, der niemals ganz abgeschlossen ist, sondern sich immer in Entwicklung befindet. Eine der ersten Stellen, an denen der Bund in der Bibel vorkommt, folgt unmittelbar auf die Sintflut: JHWH schließt einen Bund mit Noach und verspricht ihm, dass er die Erde nie wieder durch eine Flut zerstören wird (Gen 9,11-17). Handelt es sich um einen Bund oder um eine Verheißung? Die Frage ist berechtigt, denn zu Beginn ist es nur JHWH, der mit dieser Übereinkunft eine Verpflichtung eingeht. Tatsächlich handelt es sich um eine Verheißung, die einen Bund mit einschließt: Dass Gott verspricht, die Erde nicht wieder zu zerstören, bedeutet, dass der Mensch von nun an ebenso für das Geschick der Erde verantwortlich sein wird wie Gott. Gottes Versprechen oder Verheißung verwandelt den Menschen in einen Mit-Schöpfer. Zwischen Gott und dem Menschen besteht nun keine Lohn-Strafe-Beziehung mehr. Ab jetzt sind beide dafür verantwortlich, aus der Erde einen Ort des Lebens und keinen Ort des Todes zu machen. Die Verheißung Gottes stellt eine Bundesbeziehung zwischen Gott und dem Menschen her. Und dieser Bund bedeutet unverkennbar, dass beide gemeinsam Schöpfer sind. Diese

biblische Bundeserfahrung bekräftigt, was wir bereits im Zusammenhang mit der menschlichen Bundeserfahrung über das Risiko und die Ungewissheit gesagt haben: Wenn ein Bund darin besteht, gemeinsam etwas zu schaffen, dann sind das Risiko und die Ungewissheit nichts, das man umgehen oder beseitigen müsste, sondern etwas, das gemeinsam eingegangen und angenommen werden will, weil in Situationen absoluter Sicherheit und Gewissheit nichts Neues geschaffen werden kann.

Kann der Bund auch als *wirtschaftliche Beziehung* begriffen werden? Die Wirtschaft ist das Szenario der Vertragsbeziehung schlechthin. Jeder ökonomische Akt setzt einen Vertrag zwischen mindestens zwei Subjekten voraus. Selbst bei einem schlichten Akt des Konsums besteht ein impliziter Vertrag, der den Käufer zur Zahlung des vereinbarten Preises und den Verkäufer im Gegenzug zur Lieferung einer Ware in der versprochenen Qualität verpflichtet. Wenn eine der beiden Parteien die Vereinbarung nicht einhält, hat die andere einen rechtlichen Anspruch. Der Vertrag in der Wirtschaft setzt immer eine Rechenoperation voraus, mittels deren jede Partei versucht, ihren individuellen Nutzen zum kleinstmöglichen Preis zu maximieren. Daher ist die vertragliche Beziehung in der Wirtschaft von Berechnung und Befriedigung des individuellen Interesses bestimmt. Der Bund jedoch entspricht nicht diesem Typus von Beziehung. Zum einen schließt man einen Bund nicht im Hinblick auf das Einzelinteresse jeder Partei, sondern im Hinblick auf ein gemeinsames Interesse, das auf der Grundlage eines gemeinsamen Plans auch gemeinsam definiert wird. Und zum anderen ist der Bund nicht das Resultat einer Rechenoperation, sondern eines beiderseitigen Vertrauensakts. Der Bund scheint damit außerhalb des eigentlichen Wirtschaftsbereichs zu liegen. Dennoch gibt es zurzeit eine ganze Reihe wirtschaftlicher Initiativen, die dem Bereich der heute üblicherweise so genannten „sozialen und solidarischen Ökonomie“ angehören und die im Gegensatz zur klassischen Ökonomie auch die Bundesbeziehung mit einschließen können.

Die soziale und solidarische Ökonomie definiert sich über eine Vielzahl sehr unterschiedlicher Erfahrungen, die den Schwerpunkt auf die gesellschaftliche und menschliche Dimension der wirtschaftlichen Aktivität zu legen suchen. Bezagte Erfahrungen spielen sich in allen Bereichen der Wirtschaft ab: Der faire Handel, der Mikrokredit, die Systeme des geldlosen Austauschs von Gütern und Dienstleistungen oder die Schaffung von Parallelwährungen sind nur einige der bekanntesten Beispiele für diese Art von Initiative. Allgemein lässt sich sagen, dass die soziale und solidarische Ökonomie eine neue Konzeption der Wirtschaft und ihrer Funktion in der Gesellschaft darstellt. Die klassische Definition der Ökonomie betont in erster Linie ihre materielle Funktion im Hinblick auf die Fähigkeit, die nötigen Güter einer Bevölkerung zu produzieren und zu verteilen. Die soziale und solidarische Ökonomie hingegen betont die gesellschaftliche, oder, besser, eben die „soziale“ Dimension im Hinblick auf die Fähigkeit, Beziehungen hervorzubringen, die den Zusammenhalt in der Bevölkerung fördern und einem kollektiven Gesellschaftsprojekt dienen. Indem sie auf die „Qualität“ der durch die wirtschaftliche Aktivität entstandenen Beziehungen und nicht nur auf

die „Quantität“ der produzierten Güter achtet, schafft die soziale und solidarische Ökonomie die Möglichkeit einer nicht bloß vertraglichen Beziehung, sondern eines Bundes im Inneren der Wirtschaft selbst.

Der „faire Handel“ mag als Beispiel dienen, um zu veranschaulichen, wie eine Bundesbeziehung in einer wirtschaftlichen Beziehung Gestalt annehmen kann. Das Prinzip des fairen Handels beruht auf einer Handelsbeziehung zwischen einem kleinen Hersteller aus einem armen Land und den Konsumenten in den reichen Ländern. Ziel ist es, dem Hersteller Zugang zum internationalen Markt zu verschaffen und ihm dabei einen „fairen“ Preis zu garantieren, das heißt einen Preis, der ihm ein menschenwürdiges Leben und die Deckung seiner Produktionskosten ermöglicht. Anders als der klassische Markt beschränken sich die kommerziellen Beziehungen des fairen Handels nicht darauf, die individuellen Bedürfnisse des Verbrauchers und des Herstellers unabhängig voneinander zu befriedigen. Der faire Handel setzt vielmehr ein gemeinsames Projekt von Produzent und Konsument voraus, mittels dessen jeder seine Entscheidungen nicht nur im eigenen Interesse, sondern auch im Interesse des jeweils anderen fällt. Der Verbraucher, der eine Ware aus dem fairen Handel kauft, akzeptiert es in der Regel, dass er ein wenig mehr als den normalen Marktpreis bezahlen muss, weil er bei seiner Kaufentscheidung nicht nur seine eigenen Bedürfnisse, sondern auch die Bedürfnisse des Herstellers berücksichtigt. Und der Hersteller, der eine Ware im Rahmen des fairen Handels verkauft, ist bereit, eine ganze Reihe von Bedingungen auf sozialer und ökologischer Ebene zu respektieren, die nicht ausschließlich der Befriedigung seiner unmittelbaren individuellen Interessen dienen. Zwischen dem Hersteller und dem Verbraucher des fairen Handels entsteht so eine besondere Interdependenz, die jeden von beiden dazu veranlasst, das Interesse des jeweils anderen in seine individuelle Entscheidung mit einzubeziehen. Besagte Interdependenz setzt außerdem eine dauerhafte Beziehung und nicht nur einen punktuellen Akt des Kaufens und Verkaufens voraus. In diesem Sinne erlaubt es der faire Handel, eher von einem Bund als von einem schlichten Vertrag zu sprechen. Der kommerzielle Austausch dient einem gemeinsamen Projekt, einem gemeinsamen Interesse, und nicht nur dem Zusammentreffen zweier Einzelinteressen. Die Beziehung baut sich mit der Zeit auf und beschränkt sich nicht auf einen punktuellen Akt. Die Beziehung verlangt von ihren Akteuren weniger, dass sie rechnen können, als vielmehr, dass sie Vertrauen haben. Die Entscheidung zu Kauf oder Verkauf richtet sich nicht allein

Elena Lasida ist Wirtschaftswissenschaftlerin und stammt aus Uruguay. Sie arbeitet als „Maître de Conférence“ an der Faculté de Sciences Sociales et Economiques des Institut Catholique in Paris, ist dort Vizedekanin und Leiterin des Masterstudiengangs „Solidarische Ökonomie und Marktlogik“. Sie ist Mitglied der bischöflichen Kommission „Gerechtigkeit und Frieden“ in Frankreich, für die sie eine Arbeitsgruppe zu Fragen der nachhaltigen Entwicklung koordiniert. Veröffentlichungen u.a.: *L'interculturel, un défi pour les instituts religieux* (als Herausgeberin, 2008); *Oser un nouveau développement – Au-delà de la croissance et la décroissance* (als Herausgeberin, 2010); „Le goût de l'autre – La crise, une chance pour réinventer le lien“ (2011). Anschrift: FASSE, 24, rue Cassette, 75006 Paris, Frankreich. E-Mail: lasida.elena@neuf.fr.

nach der Kalkulation der finanziellen Gewinne der Operation, sondern auch und vor allem nach der Bedeutung besagter kommerzieller Operation im Hinblick auf die individuelle und kollektive Lebensplanung. Durch den fairen Handel bejahren und bauen Verbraucher und Hersteller eine bestimmte Art von Gesellschaft: eine gerechte Gesellschaft, die jedem ihrer Mitglieder die Möglichkeit garantiert, menschenwürdig zu leben, eine Gesellschaft, in der jeder das eigene wie auch das fremde Interesse berücksichtigt, eine Gesellschaft, die einem gemeinsamen Projekt dient und sich über dieses definiert.

Am fairen Handel lässt sich somit gut veranschaulichen, wie die Wirtschaft ein Ort des Bundes und nicht nur des Vertrages, ein Ort des wechselseitigen Vertrauens und nicht nur der kalkulierten Einzelinteressen sein kann: ein Ort, an dem es um den Aufbau der Gesellschaft und nicht nur um die Befriedigung persönlicher Bedürfnisse geht. Wie im Bund zwischen Gott und Noach verwandelt der im fairen Handel geschlossene Bund zwischen Hersteller und Verbraucher beide Wirtschaftsakteure in Mit-Schöpfer und Erbauer einer bewohnbaren Welt, einer Welt, die jedem ihrer Mitglieder ein menschenwürdiges Leben garantiert. Der faire Handel ist wie alle Aktivitäten der sozialen und solidarischen Ökonomie nur eine Randerscheinung des weltweiten Wirtschaftssystems. Doch aus dieser ihrer Randposition heraus verkünden diese Aktivitäten, dass eine andere Wirtschaft möglich ist: eine Wirtschaft, die nicht nur von Beziehungen des Wettbewerbs und der Rivalität, sondern auch von Beziehungen des Bundes und der Mit-Schöpfung geprägt ist. Auf diese Weise erscheint die Wirtschaft als ein Ort der „Erlösung“, als eine Kraft, die Leben bringt, Leben im Überfluss, und die Beziehung und Gemeinschaft erzeugt.

Die Wirtschaft zwischen Vorsorge und Verheißung

Wie der Bund ist auch die *Verheißung* vor allem anderen eine *menschliche Erfahrung*. Die Verheißung setzt eine Vorstellung von der Zukunft voraus, eine Vorwegnahme dessen, was kommen wird und noch nicht da ist. Bedauerlicherweise betont der landläufige Gebrauch des Wortes Verheißung oder Versprechen eher den verpflichtenden Charakter und den Willen, das Vorweggenommene zu verwirklichen, und weniger die Sehnsucht nach einer besseren Zukunft und den Glauben daran. Versprechen und Verheißung werden in der Regel mit einer Verpflichtung verwechselt und verlieren dadurch ihre ganze prophetische Kraft. Denn die Verheißung ist eher eine Utopie als ein Projekt, ist eher Schöpfung als Produktion, ist eher Neues und Unbekanntes als ein vorausberechnetes Neues. Die Verheißung ist das, was uns drängt, einen Einsatz zu riskieren, ohne das Ergebnis vorher zu kennen. Die Verheißung ist eher eine Sache des Glaubens als der Gewissheit. Die Verheißung lässt uns eher hoffen als Rechenschaft fordern. So verstanden ist die Verheißung auch eine Glaubenserfahrung. Und einmal mehr können wir sagen, dass die biblische Geschichte des Gottesvolks sich wie die Geschichte einer Verheißung lesen lässt: einer Verheißung, die sich beständig

erneuert, die sich nie endgültig erfüllt, weil sie auf eine Wirklichkeit verweist, die immer vor uns und jenseits des sichtbaren Horizonts liegt. Eine der bekanntesten Verheißungserfahrungen der Bibel ist das Versprechen, das JHWH dem Abraham gibt, als er ihn auffordert, sich auf den Weg in das „Land der Verheißung“ zu machen: ein Land, wo Milch und Honig fließen. Abraham verlässt seine Heimat und macht sich auf den Weg. Nach langer und mühevoller Wanderung gelangt er in das bezeichnete Land, kann es aber entgegen dem, was JHWH ihm versprochen hat, nicht in Besitz nehmen. Er wird als Fremder dort leben. Das ist ein schlechter Anfang für die Geschichte des Gottesvolks: eine Verheißung, die sich nicht erfüllt! Dasselbe wiederholt sich mit Mose: JHWH schlägt ihm vor, sein Volk aus Ägypten herauszuführen, wo es in Sklaverei lebt, und verspricht auch ihm wieder, ihn ins Land der Verheißung zu bringen. Mose führt das Volk aus Ägypten heraus, stirbt jedoch unterwegs, noch ehe das Land der Verheißung erreicht ist. Zwei Geschichten von „unerfüllten“ Verheißungen. Vielleicht will uns die Bibel mit diesen beiden Geschichten sagen, dass die Verheißung weniger das konkrete Ziel ist, das es zu erreichen gilt, sondern eher das, was wir immer vor Augen haben und wofür wir uns immer wieder auf den Weg machen. Als ginge es bei der Verheißung weniger um ihren Inhalt als um das, was sie in ihrem Empfänger mobilisiert und freisetzt. So gesehen deckt sich die biblische Verheißung mit der menschlichen Erfahrung der Utopie.

Kann diese Art von Verheißung auch eine ökonomische Erfahrung sein? In der Wirtschaft meint man mit Verheißung oder Versprechen eher eine „Garantie“ als eine „Utopie“. Ein wirtschaftliches Versprechen ist eine Form, die Zukunft vorwegzunehmen und die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass diese Zukunft tatsächlich eintritt. Es geht darum, sich gegenüber dem Unvorhersehbaren abzusichern, nicht darum, sich dem Unbekannten zu öffnen. Es geht darum, die Risiken zu begrenzen und abzudecken, und weniger darum, sich gemeinsam auf ein Risiko einzulassen. Die Vorstellung von einer Verheißung, die nicht schließt, sondern öffnet, die nicht absichert, sondern in Bewegung setzt, die keine immer-währende Gewissheit beansprucht, sondern dem Überraschenden Raum gibt, scheint in der Wirtschaft nicht möglich. Dennoch bietet auch hier die soziale und solidarische Ökonomie die Möglichkeit einer Erfahrung, die auf den ersten Blick das genaue Gegenteil dessen zu sein scheint, was die wirtschaftliche Logik ausmacht. Wir wollen dies am Finanzsektor deutlich machen, in dem das Risiko angesichts der unbekannten Zukunft eine ganz andere Rolle spielt als in der klassischen Ökonomie.

Eine der höchstentwickelten Praktiken der sozialen und solidarischen Ökonomie ist der Mikrokredit. Wie der Name schon sagt, handelt es sich um einen Kredit über einen kleinen Betrag, der Menschen, die keinen klassischen Bankkredit erhalten können, eine Finanzierung ermöglichen soll, damit sie ein Einkommen schaffendes Produktionsprojekt auf den Weg bringen können. Banken vergeben Kredite in der Regel nur ab einem bestimmten Mindestbetrag und verlangen vor allem finanzielle Garantien als Sicherheiten im Falle einer Nichttilgung. Diese Praxis schließt die bedürftigsten Bevölkerungsgruppen von der Kreditvergabe aus.

Die „Verheißung“, also das Versprechen des Kreditnehmers, das Darlehen zurückzuzahlen, kommt einer „Garantie“ gleich. Der Mikrokredit ersetzt die finanzielle Garantie durch eine soziale Begleitung, die kollektiv oder individuell durchgeführt wird. In einigen Fällen vergibt die Mikrofinanzinstitution den Kredit nicht individuell, sondern an eine Gruppe von Personen: Alle Kreditnehmer können nacheinander von dem Darlehen profitieren, immer vorausgesetzt, der Vorgänger hat es zurückgezahlt. Auf diese Weise ersetzt die Gruppe die finanzielle Einzelgarantie, weil sie die Verpflichtung gemeinsam eingeht und einem Gruppenmitglied hilft, wenn es in Schwierigkeiten gerät. In anderen Fällen erfolgt die Begleitung individuell; dann ist es die Mikrofinanzinstitution selbst, die gemeinsam mit dem Kreditnehmer das Risiko trägt. Bei einem Mikrokredit geht es also weniger darum, sich gegen das Risiko einer Nichttilgung abzusichern, als vielmehr darum, die Risiken gemeinsam zu tragen und gemeinsam die Voraussetzungen für einen Erfolg des zu finanziierenden Projekts zu schaffen. Die „Verheißung“ gleicht hier nicht so sehr einer „Garantie“, sondern eher einem „gemeinsamen Engagement“. Wir haben es also mit zwei sehr unterschiedlichen Möglichkeiten zu tun, sich der Zukunft und den anderen gegenüber zu positionieren. Im Fall der klassischen Finanz erscheinen die Zukunft und die anderen wie eine „Bedrohung“, vor der man sich schützen muss. Das Prinzip der Mikrofinanz dagegen geht von dem Gedanken aus, dass die Zukunft und die anderen eine „Verheißung“ des Lebens sind. Eine Verheißung, die nichts garantiert und das Risiko nicht ausschließt, aber mögliche Verbesserungen auf den Weg bringt. In diesem Sinne meinen wir, dass die Wirtschaft auch ein Ort der Verheißung sein kann. Einer Verheißung, die den Horizont erweitert und dazu einlädt, Zukunft zu schaffen. Einer Verheißung, die keine Sicherheiten gibt, aber in jedem Menschen eine schöpferische Energie freisetzt. Einer Verheißung wie der, die Abraham und Mose auf den Weg ins „Land der Verheißung“ führte. Die Wirtschaft kann ein Ort sein, an dem jeder Mann und jede Frau eine Verheißung hört, die ihn und sie in Bewegung setzt. Die Wirtschaft kann ein Ort der Utopie sein: nicht im Sinne einer Chimäre, die uns von der Wirklichkeit trennt, sondern im Sinne einer Hoffnung, die uns die Kraft gibt, die Wirklichkeit zu verändern. Die Wirtschaft kann ein Ort sein, an dem die frohbotschaftliche Hoffnung im Inneren der menschlichen Erfahrung Gestalt annimmt.

Soziale und solidarische Ökonomie: ein Ort des Bundes und der Verheißung

Es geht hier nicht darum, die soziale und solidarische Ökonomie zu einem alternativen Wirtschaftsmodell, geschweige denn zu einem „Wirtschaftsmodell im Sinne des Evangeliums“ zu erheben. Es geht einfach darum, anhand der sozialen und solidarischen Ökonomie deutlich zu machen, dass die Wirtschaft ein Ort sein kann, an dem sich eine bestimmte Art von menschlicher Erfahrung und von Glaubenserfahrung verwirklicht. Was wir an der sozialen und solidarischen

Ökonomie hervorheben wollen, ist zum einen ihre relationale Kraft und zum anderen ihr innovatives Potential. Diese beiden Merkmale entsprechen zwei genuin menschlichen Dimensionen: seiner sozialen Veranlagung und seiner schöpferischen Fähigkeit. Zwei Dimensionen, über die der Mensch eine Erfahrung der Transzendenz und damit eine Erfahrung des Glaubens macht: Die Beziehung zum anderen und die Fähigkeit, etwas zu schaffen, tragen den Einzelnen über seine eigenen Grenzen hinaus und geben ihm Gelegenheit, sich als Teil von etwas zu erfahren, das sehr viel größer ist als er selbst, das ihn übersteigt und neu platziert. Die Wirtschaft ist dieser menschlichen und Glaubenserfahrung nicht wesensfremd, und die soziale und solidarische Ökonomie stellt sie merklich in den Vordergrund; sie wird deshalb aber nicht zum Alternativmodell. Die soziale und solidarische Ökonomie lehrt uns, dass die Ökonomie ein Ort von Beziehung und Schöpfung, ein Ort von Bund und Verheißung sein kann, und sie fordert uns dazu heraus, das Wirtschaftssystem in diesem Sinne zu verändern.

Abschließend könnten wir sagen, dass die soziale und solidarische Ökonomie eine Verheißung des Bundes und ein Bund ist, der Verheißung hervorbringt. Verheißung des Bundes, weil sie auf eine Wirtschaft verweist, die nach dem Prinzip der Wechselseitigkeit funktioniert und in der die Wirtschaftsbeziehung dazu dient, Gesellschaft zu schaffen, statt nur die individuellen Bedürfnisse jeder Person zu befriedigen. Und Bund, der Verheißung schafft, weil er unsere schöpferische Kraft freisetzt und uns einlädt, an ein mögliches Besseres zu glauben. Die soziale und solidarische Ökonomie ist Verheißung einer „anderen Ökonomie“, einer Ökonomie, die erst noch erfunden werden muss. Doch sie führt uns schon jetzt in eine neue Zeit, eine Zeit des Glaubens und des Knüpfens. Des Glaubens daran, dass eine bessere Zukunft möglich ist, und des Knüpfens neuer Beziehungen, die diese neue Zukunft entstehen lassen.

Die soziale und solidarische Ökonomie ermöglicht es uns, menschliche Erfahrung und Glaubenserfahrung auf neue Weise zu artikulieren, weil sie uns vor allem dazu einlädt, zu glauben und zu schaffen: an ein besseres Land zu glauben, wo die Wüsten zu Weiden werden und wo Milch und Honig fließen, und die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass dieses Land Wirklichkeit wird. Die soziale und solidarische Ökonomie weckt das Menschlichste und das Transzendenteste in der Person, ihre Lebenslust und ihre schöpferische Kraft. Auf diese Weise wird die Wirtschaft zu einem Ort, an dem die biblische Erfahrung des Bundes und der Verheißung sich fortsetzt und erneuert.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Für eine Wirtschaft, die Gnade kennt

Néstor O. Míguez

Wer das Verhältnis zwischen Wirtschaft und Religion in den biblischen Texten erforscht, bezieht sich in der Regel auf die alttestamentlichen Propheten oder die Evangelien und insbesondere auf Lukas. Dort erhalten die Kritik am Missbrauch der ökonomischen Macht und das Engagement für eine Wirtschaft, die die Situation der Armen und Ausgebeuteten, der Witwen, Waisen und Fremden berücksichtigt, besondere Bedeutung (z.B. Jes 1,11-23, um nur eine von vielen Stellen zu nennen). Das Wort, mit dem Jesus in Anlehnung an den Propheten verkündet, er sei gekommen, um „den Armen eine gute Nachricht“ zu bringen (Lk 4,18), und seine Forderung: „Verkauft eure Habe und gebt den Erlös den Armen! [...] Denn wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz“ (Lk 12, 33-34), scheinen eindeutig auf ein messianisches Verständnis vom Sinn der Ökonomie hinzuweisen. Der Gegensatz zwischen dem Dienst an Gott und dem Dienst am Mammon, dem Gott des Reichtums (Lk 16,13), unterstreicht die Spannung zwischen den beiden Betrachtungsweisen der Wirtschaft - einmal als Mittel und einmal als Zweck.

In den genannten Texten sind die Aussagen zum Thema Ökonomie sehr direkt. Doch es finden sich auch andere Stellen, die zum theologischen Verständnis des Ökonomischen beitragen. In dem städtischen Milieu, in dem sich das entstehende paulinische Christentum entfaltet, ließen sich die Optionen nicht so unmittelbar umsetzen wie in der ländlichen Umgebung, in der Jesus sich bewegt hatte, weil die ökonomischen Beziehungen entweder monetär oder durch eine stärker segmentierte Gesellschaft vermittelt und daher komplizierter waren. Deshalb reizt es uns - vor dem Horizont einer augenscheinlich von der Finanz dominierten Wirtschaft und inmitten komplexer Gesellschaften - uns mit jenen anderen Texten zu befassen, die uns die Richtung weisen, wenn wir uns in einem verworrenen Panorama zurechtfinden müssen. Wenngleich die Auseinandersetzung mit Paulus und dem paulinischen Erbe normalerweise aus dem theologischen und eklesiologischen Blickwinkel erfolgt, können die Pastoralbriefe auch als Texte gelesen werden, die die Beziehung zwischen Wirtschaft und Glauben verdeutlichen - und somit als kritischer Einstieg in unser Thema dienen. In diesem Sinne wollen wir nun zwei Texte untersuchen, die mir von Bedeutung zu sein scheinen, wenn es darum geht, das Denken des Apostels und seiner Anhänger zu erforschen: die Bemerkungen zu den Spenden, die der Apostel für die Kirche von Jerusalem sammelt, und das letzte Kapitel des sogenannten Ersten Timotheusbriefs.

Verwendung von Ressourcen: Die Spende für Jerusalem

Néstor O.
Miguez

Fassen wir zunächst noch einmal kurz die Geschichte dieser Spende zusammen, die sich mithilfe der Angaben aus den verschiedenen Paulusbriefen rekonstruieren lässt. Die erste Erwähnung findet sich im Epilog des Ersten Korintherbriefs (16,1-4) und stammt demnach vermutlich aus der Zeit vor 57. Dort schlägt Paulus eine praktische Vorgehensweise für die Spende vor, die sich bereits in Galatien bewährt hat (Gal 2,10). Die Spende wird als „Sammlung“ bezeichnet (*logia* = Kollekte) und ist für „die Heiligen“ bestimmt.

Die Art, wie Paulus diese Sammlung in einem späteren Brief beschreibt und begründet, kann uns helfen, seine Sicht auf das Ökonomische nachzuvollziehen (2 Kor 8 und 9).¹ Paulus hebt das Verhalten der Gemeinden von Mazedonien hervor, die trotz Verfolgung und äußerster Armut „über ihre Kräfte spendeten“ (2 Kor 8,1-3). Die Bewertung der Spende ist nun eine andere: An die Stelle des administrativen Terminus treten hier zwei andere Begriffe, in denen der tiefere Sinn dieser Sammlung anklingt: Sie ist eine „diakonía“ (ein Dienst) und eine „koinonía“ (eine Gemeinschaft).

Was Paulus' Einstellung zu den wirtschaftlichen Gegebenheiten betrifft, ist dies kein unbedeutender Hinweis, sondern erklärt den letzten Sinn dieser Kollekte, die in gewisser Weise zum Paradigma einer „messianischen Ökonomie“ wird. Aus einer buchhalterischen Angelegenheit wird ein Weg, solche Werte wie Dienst und Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen. Das Wirtschaftliche erhält eine Bedeutung, die es transzendierte und über den rein materiellen Aspekt der Güter hinaushebt – und das sogar auf der Basis einer Christologie, in der das Spirituelle und das Materielle einander ergänzen und praktisch austauschbar sind: „Denn ihr wisst, was Jesus Christus, unser Herr, in seiner Liebe getan hat: Er, der reich war, wurde euretweegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen“ (2 Kor 8,9).

Diese Verschmelzung von materiellen und spirituellen Gütern gibt dem Argument einen neuen und tieferen Sinn: „Denn es geht nicht darum, dass ihr in Not geratet, indem ihr anderen helft; es geht um einen Ausgleich. Im Augenblick soll euer Überfluss ihrem Mangel abhelfen, damit auch ihr Überfluss einmal eurem Mangel abhilft. So soll ein Ausgleich entstehen, wie es in der Schrift heißt: Wer viel gesammelt hatte, hatte nicht zu viel, und wer wenig, hatte nicht zu wenig“ (V. 13-15). Hier deutet sich ein wechselseitiger Dienst an der Gemeinschaft an, der das Gefüge zusammenhält. Die ökonomischen Gegebenheiten werden zu einem Bild weiterentwickelt, das Aspekte des gesamtkirchlichen Lebens erhellt. Und umgekehrt verleihen diese gesamtkirchlichen Aspekte dem Wirtschaftlichen eine ganz andere Bedeutung.

Das Argument gipfelt in der Aufforderung, dass „ein Ausgleich“ entstehen soll, und dies ist auch der erklärte Zweck der Spende. Deshalb ist die Sammlung eine Ausübung der Gnade (8,7). Dieser Dienst, der die Bereitschaft zum Opfer symbolisiert – „Diakonie der Liturgie“ wird Paulus diese Kollekte an einer späteren

Stelle nennen (2 Kor 9,12) – ist dazu bestimmt, die Heiligen in ihrer Not zu unterstützen. Er wird als echte „ökumenische Geste“ vorgeschlagen und als Weg verstanden, die theologischen Differenzen durch dieses Symbol der befreien Einheit des Leibes Christi zu überwinden.

Die nächste Erwähnung der Kollekte stammt aus dem Galaterbrief. Gerade eben hat Paulus auf den Konflikt hingewiesen, den er mit den Judaisierern auszufechten hatte. Nachdem er diesen Konflikt vor dem Hintergrund der Judaisierungstendenzen, die nun auch in Galatien aufgekommen sind, aus seiner Sicht geschildert hat, erinnert er daran, dass die in Jerusalem erzielte Einigung auch beinhaltete, dass Paulus „an ihre Armen denken“ solle, worauf er, wie er schreibt, auch alle Mühe und allen Eifer verwandt hat. Viele beziehen diese Anmerkung auf die Sorgfalt, mit der Paulus die genannte Sammlung (oder, je nach Betrachtungsweise, auch mehrere Sammlungen) für die Muttergemeinde durchgeführt hat. Interessant ist an dieser Stelle, dass die Empfänger der Spende nicht mehr als die „Heiligen“ bezeichnet werden, sondern Paulus hier von den „Armen“ spricht. Es wäre denkbar, dass dieser Wechsel in der Wortwahl mit der in diesem Brief enthaltenen Polemik gegen die Judaisierer zusammenhängt. Gerade das macht den Sachverhalt jedoch umso bedeutsamer. Die Kollekte wird nicht aufgrund einer besonderen „Heiligkeit“ der Jerusalemer Gemeinde – die ja mit ihrem Verhalten den Konflikt in Galatien erst ausgelöst hat –, sondern aufgrund ihrer Armut durchgeführt. Neben ihrer theologischen Dimension als Geste der Einheit ist es nun die soziale Bedeutung der Spende, die hervorgehoben wird.

Die letzte Erwähnung der Kollekte in einem paulinischen Brief findet sich in Röm 15,25–26. Dort werden die bisher verwendeten Formulierungen zu einem einzigen Ausdruck zusammengefasst: Die Kollekte ist „ein Dienst an den Heiligen“, aber auch das Ergebnis des Eifers, mit dem die Gemeinden von Mazedonien und Achaia sich „für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem“ eingesetzt haben. Gleichzeitig mit der ökumenischen Bedeutung wird auch die soziale Dimension der Spende hervorgehoben. Die Hilfeleistung ist Ausdruck der Gemeinschaft, aber auch ein Dienst an den Armen. Paulus hat beschlossen, sie persönlich zu überbringen. Die Situation der Kirche hat sich seit dem Ersten Korintherbrief verändert, und die Konflikte, die inzwischen aufgebrochen sind, veranlassen ihn, selbst nach Jerusalem zu reisen und die Spende dort zu übergeben.

Unglücklicherweise besitzen wir nichts von Paulus Geschriebenes, dem wir entnehmen könnten, was mit dieser Spende geschah, wie sie aufgenommen wurde und ob alles planmäßig verlief. Die Information aus der Apostelgeschichte scheint seine Erwartungen nicht zu bestätigen, denn dort ist weder von der Durchführung noch von der Bedeutung der Kollekte die Rede. Erwähnt wird sie nur in der (natürlich recht freien) Nacherzählung der Rede, die Paulus vor dem römischen Prokurator Felix gehalten hat (Apg 24,17). Wir können sagen, dass sie als ein Akt erscheint, der durch das System des Gebens und Nehmens motiviert ist und als Erweiterung des Lebens verstanden wird. Das Modell der Institutionalität und rituellen Heiligkeit stellt sich in den Dienst der Erweiterung des Lebens, das

heißt der Erkenntnis, von Gott beschenkt zu sein. Das ist der Sinn der Ökonomie und jeder Kosten-Nutzen-Rechnung.

Néstor O.
Míguez

Die Ökonomie im Ersten Timotheusbrief

Von der Diskussion über die Verfasserschaft einmal abgesehen, setzt sich auch in diesem Brief das paulinische Schema fort, die letzten Seiten der Paränese vorzuhalten. Die Anweisungen in den Kapiteln 5 und 6 bilden ein Mosaik, in dem sich Erwägungen zu Stil und Form der Beziehungen innerhalb eines Haushalts (und innerhalb der als „Haus“ verstandenen Gemeinde) mit, wie wir heute sagen würden, „wirtschaftlichen“ Fragen vermischen. In der Entstehungszeit der Pastoralbriefe zählte beides zur „Ökonomie“, denn der produktive Aspekt und der materielle Unterhalt waren untrennbar mit den Formen des häuslichen Zusammenlebens verbunden, da der Haushalt gleichzeitig die städtische Produktions- oder Reproduktionseinheit war (die einzige Ausnahme waren die großen kaiserlichen Werkstätten, die das Herrscherhaus und das Heer versorgen sollten).

Gemäß dem Vorbild des griechisch-römischen Haushalts haben natürlich auch die Christengemeinden das patriarchalische Modell übernommen, das aus der Kirche schließlich eine auch für das Imperium brauchbare Institution machen sollte. Der Beginn dieses Prozesses zeichnet sich in diesen Briefen ab, und so gesehen scheinen die Pastoralbriefe, gemessen an den radikaleren Positionen Jesu, der frühen Gemeinden und auch noch der ersten Paulusbriefe, geradezu rückschrittlich. Ihre Paränetik tendiert dazu, die Forderungen eines radikaleren Evangeliums abzuschwächen und gibt damit letztlich in Fragen der Geschlechter- und Gesellschaftsordnung unterdrückerischen Positionen Raum (die heute schockierender sind als damals).

Trotz dieser gegenüber dem dominierenden *Habitus* eher versöhnlichen Ausrichtung ist seine besondere Sorge um den Respekt gegenüber den Älteren und den Witwen hervorzuheben, der für die jungen Christengemeinden eine besondere Rolle spielte. Im offiziellen Judentum war diese grundlegende Gesellschaftsfunktion ins Hintertreffen geraten. Um die Fortführung dieses Dienstes zu ermöglichen und Missbräuche zu vermeiden, musste die Ökonomie der Kirche die Unterstützung ihrer schwächsten Mitglieder mit einkalkulieren und vorrangig behandeln, ohne deshalb – was allzu einfach wäre – alle Funktionen zu übernehmen, die

Néstor O. Míguez, geb. 1948 in Argentinien, hat einen Doktorgrad in Theologie und ein Diplom in sozialer und politischer Anthropologie inne, ist Presbyter der Evangelisch-Methodistischen Kirche von Argentinien und Titularprofessor in den Fachbereichen Bibel (Neues Testament) und Systematische Theologie am Universitätsinstitut ISEDET (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos) in Buenos Aires, dessen Forschungsdirektor er zugleich ist. Veröffentlichungen u.a.: *Jesús del Pueblo* (2011); *Beyond the Spirit of the Empire* (zus. mit Jörg Rieger und Jung Mo Sung, 2009). Für CONCILIOUM schrieb er zuletzt über „Jesus, das Volk und die Präsenz der Politik“ in Heft 4/2007. Anschrift: H. Coucheiro 163, Va. Sarmiento – Morón, 1706 Pcia. de Buenos Aires, Argentinien.
E-Mail: nestormiguez@gmail.com.

eigentlich in die Zuständigkeit der Blutsverwandten fallen. Hier wird ein erster Kontrast deutlich, und es zeichnet sich trotz der Anpassung an gewisse patriarchalische Elemente eine Alternativposition ab, insofern die Gemeinde dort eingesprungen, wo es an direkter Verwandtschaft mangelt.

Da die zweite Ankunft Christi sich verzögert, ist man gezwungen, sich einer „Theologie der Alltagsrealitäten“ zuzuwenden. Die „weltliche Heiligkeit“ muss sich mit der Notwendigkeit abfinden, die Sehnsucht der „neuen Schöpfung in Christus“ mit den Wirklichkeiten einer Welt zu vereinbaren, die noch immer von der Macht des Imperiums gelenkt wird. Nachdem er aber die Heiligkeit des Geschaffenen bekräftigt hat, versucht der Verfasser zu vermeiden, dass daraus der Wunsch entsteht, sich entweder der Zügellosigkeit der imperialen Macht oder dem exklusiven und asketischen Sektierertum anzuschließen. Die Erwartung der „eschatologischen Wende“ (4,1-3) wird nicht aufgegeben, und der Brief warnt vor jenen, die diese Hoffnung zu ihrem eigenen Vorteil ausnutzen oder sich in sektiererische Praktiken flüchten. Das Geschaffene besitzt eine Heiligkeit, die aus dem Wirken des Schöpfers stammt, und deshalb haben die Einschränkungen, die gewisse Gruppen sich hinsichtlich der Sexualität oder der Ernährung auferlegen, keinen Sinn (4,4-5). Das Geschaffene ist gut, und auch das Leben in dieser Welt ist eine von der Gnade Gottes geprägte Wirklichkeit, die dankbar angenommen werden muss. Eine Alternative, die die Realität der Welt, in der man lebt, nicht berücksichtigt, ist nicht möglich. Wir sind von hier und müssen Gott für alles danken, was wir hier empfangen und haben. Dennoch ist diese Realität so, wie sie von einem unterdrückerischen System vorgegeben wird, inakzeptabel. Das Übel, das das Geschaffene verseucht, muss an der Wurzel gepackt werden. In dieser Spannung muss auch der in Christus Neugeschaffene die irdischen Wirklichkeiten, in denen er lebt, einschließlich der offenkundigen und der verborgenen Sünde berücksichtigen (5,24).

Die Liebe zum Geld ist die Wurzel aller Übel

Das kritische Potential dieses Textes wird umso offensichtlicher, je genauer man sich die praktischen Weisungen ansieht, die die Zirkulation des Wissens und des Geldes regeln. Der Abschnitt 1 Tim 6,6-19 kreist um den Gegensatz zwischen „Gewinn“ und „Glauben“. Drei Unterpunkte lassen sich erkennen, nämlich 6-10: der Gebrauch des Geldes und seine Gefahren (für die, die danach streben); 11-16: das wahre Streben des Gläubigen (mit einer Doxologie); und 17-19: der richtige Gebrauch des Geldes (für die, die es haben).

Der erste Satz von Vers 6 stimmt uns bereits ein – es geht um den wahren Gewinn: „Frömmigkeit mit Selbstbeherrschung ist ein großer Gewinn“, so lautet die wörtliche Übersetzung. Das Wort, das hier für Gewinn verwendet wird (*porismós*, von dem Verb *porizo*), heißt ursprünglich „beschaffen, erreichen, Mittel erzielen, um zu leben oder um die alltäglichen Situationen zu regeln“, hatte jedoch in der Zeit der Koiné bereits die Bedeutung von „sich bereichern, ökonomische Mittel

erlangen“. Der Verfasser spielt mit dieser Doppeldeutigkeit: Einige sehen in der Frömmigkeit ein Mittel, um zu leben, andere eine Quelle der Bereicherung. Die Selbstbeherrschung (*autárkeia*) entscheidet über die Bedeutung dieses „Gewinns“: Es geht hier nicht um eine bloße Anhäufung ohne die Möglichkeit einer Ressource (nämlich des Glaubens), die dem Wunsch Sinn und Ziel verleiht und seinen Gegenstand bestimmt.

Der Satz zu Beginn von Vers 10, der ganz sicher eine Redensart der damaligen Zeit paraphrasiert, „Wurzel aller Übel ist die Habsucht“², darf folglich nicht unter ausschließlich individuellen Vorzeichen gelesen werden. Im Allgemeinen interpretieren die Kommentare ihn dahingehend, dass die Habgier das Gewissen des Habgierigen quält. Ich denke jedoch, dass die Worte des Briefes weiter reichen: Es geht um die Spannung zwischen einem Menschenleben, das ganz darauf ausgerichtet ist, den Willen Gottes zu erkennen, und der Ausrichtung auf das Geld als letzten Herrn über unser Leben und Verhalten. In Weiterführung der von Jesus formulierten Option „Gott oder Mammon“ erscheint die Liebe zum Geld als mit dem Glauben unvereinbar, und wer sein Leben danach ausrichtet³, wird letztlich in die Irre gehen und sich vom Glauben entfernen (V. 10b). Wer sich für Letzteres entscheidet, entfesselt „alle Übel“, weil er sich (wieder) an eine zerstörerische Macht bindet.

Doch es geht nicht nur um eine individuelle Option mit bloß individuellen Folgen, nämlich dem unruhigen Gewissen des Habgierigen. Eine auf der Liebe zum Geld organisierte Lebensform kann nur Zerstörung und Verderben über die ganze Menschheit bringen und sie in den Abgrund der Schmerzen stürzen. Der griechische Text sagt es unmissverständlich: Einige wenige stürzen mit ihrer Gier alle Menschen, die Menschheit an sich (die Mehrzahl *ánthropoi* ist hier als generischer Plural zu lesen) ins Verderben und in die Zerstörung (V. 9). Wer habgierig ist, fügt nicht nur sich selbst spirituellen Schaden zu, sondern zerstört überdies das materielle und psychische Leben vieler anderer. Das Problem besteht nicht darin, dass das Geld den Habgierigen nicht vor dem Tod oder vor seinem schlechten Gewissen schützt; das Problem besteht vielmehr darin, dass die vom Geld bestimmten Verhaltensweisen die geschaffene Ordnung in ihrer Gesamtheit zerstören und die Wurzel aller Übel sind.

Der folgende Abschnitt (V. 11-17) unterstreicht diesen Kontrast. „Mann Gottes“ (Mann im Sinne von Mensch generisch zu verstehen) ist nicht nur der geweihte Diener, sondern jeder, der sein Leben nicht am Gewinn ausrichtet, sondern auf die Gerechtigkeit, die Frömmigkeit, den Glauben, die Liebe, die Beharrlichkeit und die Güte hinordnet. Es ist kein Zufall, dass die Tugend der Gerechtigkeit in dieser Aufzählung an erster Stelle steht. Sie verweist auf den Kontrast zwischen der Liebe zum Geld (der Raffgier) und dem Leben in Gerechtigkeit. Dieses Leben befähigt den Gläubigen, sich im Kampf des Glaubens zu behaupten und durch die Teilhabe an Christus das ewige Leben zu erlangen. Das ist seine Berufung. Wer ein ungestörtes und rechtschaffenes Leben führt (2,1-3), kehrt den elementaren Verhaltensweisen, die mit der Berufung zum Glauben verbunden sind, nicht den Rücken zu, sondern stützt sich auf sie. Sie markieren seine Möglichkeiten und

auch seine Grenzen. In dieser Situation sind wir dazu berufen, Zeugnis zu geben. Zeugnisgeben aber heißt, sich zu dem Gott zu bekennen, „von dem alles Leben kommt“ (V. 13), und dem Beispiel Jesu Christi zu folgen, der ebendieses Zeugnis vor der von Pontius Pilatus verkörperten imperialen Macht abgelegt hat. Obwohl er dazu aufgefordert hat, für die Machthaber zu beten, verweist er nun auf Christus, der von denselben Machthabern gekreuzigt und sein herausforderndes Zeugnis vor ihnen nicht verschwiegen hat. Erneut wird hier die Ambivalenz der Situation deutlich, in der dieser Brief verfasst worden ist. Das Zeugnis Christi gegenüber der Macht des Imperiums muss auch unser Verhalten den Autoritäten gegenüber bestimmen. Nebenbei weist er so darauf hin, dass auch wenn man ein ungestörtes Leben „in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit“ anstrebt, die Erinnerung und/oder die Aussicht der Verfolgung nicht weit ist. Wie Jesus sind auch wir dazu berufen, selbst vor den Machthabern und um den Preis unseres eigenen Lebens Zeugen zu sein. Denn so retten wir unser Leben für die Zeit, wenn sich die Gegenwart Jesu Christi in ihrer Herrlichkeit offenbart.

Dieser Abschnitt endet mit einer Doxologie. Doxologien machen deutlich, dass allein Gott der oberste Herrscher und der Einzige ist, der König der Könige und Herr aller Herren sein kann. Das geht klar gegen die imperiale Ideologie; darüber hinaus ist darin jedoch vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit der Macht des Geldes, die im folgenden Abschnitt wiederaufgegriffen werden wird, auch eine Konfrontation mit den Ideologien des Gottes Geld enthalten: Während der Verfasser in Vers 7 geschrieben hat, dass wir nichts in die Welt mitbringen und auch nichts aus ihr mitnehmen werden (Nutzlosigkeit der Anhäufung von Besitz), erklärt er sowohl in Vers 12 wie auch in Vers 16, dass wir in Gott durchaus über das gegenwärtige Leben und über die Dunkelheit der Menschen hinausgelangen können, die nicht sehen wollen. Nur diesem Gott gebühren Ehre und Macht.

Die Verse 17-19 vervollständigen den in Vers 6 begonnenen Exkurs über das Geld. Es ist hilfreich, sie dahingehend zu verstehen, dass das Streben nach Geldbesitz sich nicht mit der Frömmigkeit vereinbaren lässt. Was geschieht also mit jemandem, der schon vor seiner Bekehrung vermögend ist? Zunächst einmal sollte man sich fragen, welche Vorstellung von „reich“ diesen Versen zugrundeliegt. Es geht um den Reichtum „in dieser Welt“, also in einer Zeit, in der man vorsichtig leben muss, weil überall Betrüger lauern (4,1). Der *ploúsios* ist jemand, der mehr angehäuft hat als er braucht, der also im Übermaß besitzt. Er unterscheidet sich von dem, der sich mit „Kost und Logis“ begnügt. In der gesamten Bibel einschließlich des Alten Testaments ist ein Reicher jemand, der mehr besitzt, als er verzehren muss, um am Leben zu bleiben (und der demzufolge das besitzt, was anderen zum Leben fehlt). Wenn er stirbt, kann er den Überschuss nicht mitnehmen; was er allerdings mitnimmt, ist die Last der Leben, die durch seine Habgier zerstört worden sind. Deshalb darf er seine Hoffnung nicht auf seine Reichtümer setzen, sondern nur in den lebendigen Gott, der der Urheber und Herr über alles Leben und über allen Überfluss ist. Genuss an sich ist nicht

böse, böse ist es nur, das für sich anzuhäufen, was eigentlich dazu da ist, von anderen, von allen genossen zu werden (V. 17).

Deshalb muss der, der im Übermaß besitzt, sich „an guten Werken“ großzügig erweisen, weil sie es sind, die jenen anderen Reichtum hervorbringen: den Überfluss des Lebens in Christus. Der Vers spielt nicht nur auf den Besitz des Reichtums, sondern auch auf die soziale Einstellung an, die damit einhergehen soll (die Reichen sollen nicht hochmütig sein). Diese Empfehlung wiederholt das, was zuvor bereits den Frauen gesagt worden ist (2,9–10). Angesichts der Zur-schaustellung von Reichtum, die für das Prestige in der timokratischen römi-schen Gesellschaft unverzichtbar war, wirkt der Rat des Briefschreibers geradezu subversiv. Goldschmuck und Haartracht waren ebenso wie kostbare und auffällige Kleidung Zeichen einer gehobenen sozialen Stellung und entsprachen den Purpurstreifen an den Togen der Männer. Sie unterschieden sich von den einfa-chen Gewändern der Handwerker und Sklaven.

Die Idee der Großzügigkeit wurde von einigen Moralisten des Imperiums als Symptom der Charakterschwäche bekämpft. Die im Brief ausgesprochene Emp-fehlung stellt das gesamte ideologische Fundament des imperialen Systems in Frage. Hatte der Verfasser mit seiner Haushaltsmetaphorik noch den Anschein erweckt, gewissen ideologischen Formen der patriarchalischen Macht nachzuge-ben, wird an dieser Stelle deutlicher, dass er auf Konfrontationskurs zu den Grundlagen der politischen Ökonomie und der Ideologie des Imperiums geht. Allein die Gnade vermag für das künftige Leben zu garantieren. Dieser Gnade entspricht man, indem man seinerseits großzügig ist, damit alle den Reichtum der Schöpfung und die Liebe Gottes erfahren können. Auf diese Weise legen wir Zeugnis ab von dem Leben, das wir empfangen haben, und erkennen darin das ewige Leben.

Abschließende Überlegung

Der Gegensatz zwischen christlichem Glauben und den Formen des postmoder-nen Finanzkapitalismus, die wir heute erleben, ist ein Thema, dem man nicht aus dem Weg gehen kann. Die „Profitmaximierung“ (wie die Liebe zum Geld und der habgierige Wucher beschönigend genannt werden) ist Grundlage und Quelle des gesamten derzeitigen Wirtschaftssystems. Rücksichtsloser Wettbewerb und der totale Markt bilden seine seelenlose Seele. Die Sünde (Geltungsdrang, Egoismus) ist zur Tugend geworden; das, was produziert, ist zugleich das, was zerstört; das Ziel der Menschheit besteht darin, individuellen Besitz anzuhäufen. Der Markt entscheidet, wer isst und wer Hunger leidet. Die Frömmigkeit wird, statt selbst ein Reichtum zu sein, in den „Wohlstandstheologien“ als Quelle des Reichtums dargestellt. Die Solidarsysteme werden durch Kapitaldeckungssysteme ersetzt. Auf diese Weise ist das menschliche Leben aus den Händen seines Schöpfers gerissen und Kräften ohne „Lebensgeist“, ohne Sinn und ohne Hoffnung ausgelie-fert worden, Kräften, die letztlich nur im Tod kulminieren können. Angesichts

dieser Situation können wir nur die Doxologie anstimmen: „Gott, der allen Leben im Überfluss schenkt, ist der einzige oberste Herr, der Einzige, dem die Macht gebührt.“ Die Möglichkeit, allen Leben im Überfluss zu schenken, und das Streben nach einer Gleichheit, die nicht wie das gegenwärtige Marktsystem nur für einige Privilegierte, sondern für alle sorgt, müssen die Verhältnisse der Macht und die Verteilung der Güter bestimmen, denn nur das ist Macht: allen Leben zu geben.

¹ Bekanntlich sind die Einheit und auch der Anlass dieses Briefes oder dieser unter der Bezeichnung 2 Kor zusammengefassten Briefsammlung umstritten, und umstritten ist auch, ob diese beiden Kapitel eine Einheit bilden oder zwei unterschiedlichen Sendungen angehören. Ein Datum lässt sich nicht bestimmen, aber wir können davon ausgehen, dass der Brief ungefähr ein Jahr nach dem ersten entstanden ist. Es geht uns hier jedoch nicht um eine Beteiligung an dieser textkritischen Diskussion. Wir beschäftigen uns mit diesen Texten, weil wir sie als gültigen Ausdruck des paulinischen Denkens betrachten und in ihnen, unabhängig von ihrer redaktionellen Einheit, vor allem die Einheit der Aussage und Zielsetzung erkennen, mit der der Apostel diese Zeilen schreibt.

² Martin Dibelius/Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles*, Philadelphia 1977, 85–86 (dt. Orig.: *Die Pastoralbriefe*, Tübingen ³1955).

³ Ich behalte die Doppeldeutigkeit des griechischen Textes bei: Es wird nicht klar, ob die Liebe zum Geld als Haltung oder das Geld als Ziel und Sinnrichtung dieser Liebe den zerstörerischen Ehrgeiz hervorbringt.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Jerusalem und Babylon

Die Lehre des Augustinus von den zwei Städten in ihrem Kontext

Mathijs Lamberigts

I. Einleitung

De civitate Dei gehört zusammen mit *Confessiones* und *De Trinitate* zu den bekanntesten Werken des Augustinus von Hippo. Er hat diese Verteidigungsschrift gegen die Heiden¹ zwischen 413 und 427² geschrieben. Die Heiden hielten ja auch zu dieser Zeit immer noch fest am Glauben an ihre Götter und wollten den heidnischen Riten neues Leben einhauchen.³

Anlass zum Verfassen dieses Werkes ist der Fall Roms. Am 24. August 410 war

Rom in die Hände der Westgoten unter der Führung Alarichs gefallen. Drei Tage lang wurde die Stadt durch diese (arianischen) Christen geplündert.⁴ Der Schock war groß. Gewiss, der Kaiser residierte schon lange nicht mehr in Rom, die Besetzung dauerte nur drei Tage, und das gewohnte Leben kam schnell wieder in Gang. Aber ungeachtet der Tatsache, dass das politische Zentrum des Weströmischen Reiches nun Ravenna war, blieb Rom für viele die wichtigste Stadt im Reich. Christen schätzten die Stadt als den Ort, an dem Petrus und Paulus den Märtyertod erlitten hatten. Intellektuelle wie Hieronymus in Bethlehem waren überzeugt, dass seit dem Fall Roms das Ende der Welt vor der Tür stehe. Heiden dachten an die Großstädte des Römischen Reiches, das nur eine einzige Hauptstadt hatte, nämlich Rom.

Die Heiden griffen den Fall Roms auf, um Kritik am Christentum zu üben. Das Reich stand ja unter der Führung christlicher Kaiser. Kaiser wurden als Repräsentanten des Göttlichen betrachtet, die im Auftrag der Götter oder des einen Gottes handelten. Und auch christlichen Kaisern wurde das Prädikat *divus* zugesprochen, eine Andeutung ihres halbgöttlichen Status. Daher musste man nach Ansicht der heidnischen Kritiker die Schlussfolgerung ziehen, dass der christliche Gott nicht mehr viel vorstelle. Das Christentum unterminierte ja ohnehin mit seiner Botschaft von einer universalen Brüderlichkeit und von der Feindesliebe den Geist, der das Römische Reich groß gemacht hatte.⁵ Überdies waren die Nichtchristen überzeugt, dass die nichtchristlichen Götter das Reich straften, weil es ihnen untreu geworden war.

Augustinus befasste sich unter anderem mit diesem Thema, weil während der Belagerung Roms viele reiche Bürger und Leute ihrer Umgebung (sowohl Christen als auch Nichtchristen) nach Sizilien und Nordafrika geflüchtet waren. Auch die Kritiker des Christentums standen plötzlich in Afrika, unter anderem in Karthago, wo Augustinus sich gerade zu dieser Zeit wegen der donatistischen Streitigkeiten häufig aufhielt.⁶

II. Die kühle Reaktion Augustins auf den Fall von Rom

Im Gegensatz zu Hieronymus war Augustinus nicht sehr beeindruckt vom Fall Roms. In seinen Predigten bemerkte er todnüchtern, dass selbst Himmel und Erde untergehen werden, warum also nicht auch Rom.⁷ Für Augustinus gibt es keine ewigen weltlichen Reiche. Allein die Stadt Gottes ist ewig. Um diese kühle Reaktion Augustins zu verstehen, müssen wir zurückkehren zur Zeit Konstantins. Die Christen Eusebius und Lactantius, Hoftheologen vom Dienst, waren überzeugt, dass das Auftreten Konstantins das Resultat des Eingreifens Gottes in die Geschichte zum Vorteil der Christen sei.⁸ Beide hatten in ihren Werken die Basis gelegt für eine „Imperium-Romanum-Christianum-Ideologie“. Ihrer Ansicht nach hatte das Christentum dank Konstantin endlich die (zentrale) Stellung erlangt, die es verdiente: Unter der Führung christlicher Kaiser würde Gott das

ganze Reich christianisieren. Gerade deswegen war der Fall Roms auch für Christen eine schockierende Erfahrung: Ihr Gott ließ sie im Stich. Augustinus war deutlich erkennbar nicht mehr interessiert an einer möglichen Symbiose von Christentum und Römischem Reich, und er ließ das auch deutlich wissen. *De civitate Dei* beginnt als eine Widerlegung der heidnischen Kritik am Christentum.⁹ Die Bücher I-X, die sich ausdrücklich gegen und an die Adresse der Heiden richten¹⁰, wurden bereits um das Jahr 417 vollendet. Der kritische Vorwurf der Heiden, die Christen seien verantwortlich für das heutige Unheil, ist unbegründet. Das sittenlose Verhalten der Heiden, die vielen Kriege, die internen Zwistigkeiten, dies alles gab es schon zu einer Zeit, als es das Christentum noch gar nicht gab, und so konnten sie nicht Schuld des Christentums sein. Gewiss, der Menschheit geht es besser mit christlichen Kaisern, zumindest wenn sie gerecht herrschen und sich der Tatsache bewusst sind, dass sie im Dienst des wahren Gottes zunutzen des ihnen anvertrauten Volkes nur schwache Menschen sind.¹¹ Für Augustinus steht der „gute“ Kaiser vollauf im demütigen Dienst des wahren Gottes.¹² Gott selbst hat den politischen Lauf der Dinge in Händen. Die Verleihung von Macht an Könige kommt ihm zu, der das Glück im Himmel nur den Frommen schenkt, die Macht auf Erden aber sowohl Frommen als auch Unfrommen.¹³ Jede politische und militärische Macht wird von Gott verliehen: Gott hat die Macht Männern wie Marius und Cäsar, Augustus und Nero, dem Christen Konstantin und dem Abtrünnigen Julian verliehen.¹⁴ Dasselbe gilt für Kriege: Ob sie von langer oder kurzer Dauer sind, hängt von Gottes Gutdünken, von seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ab.¹⁵ Gott leitet die Geschichte gemäß der ihm eigenen Einsicht.

III. Das Christentum als einziger und wahrer Weg zum Heil

In *De Civitate Dei* sagt Augustinus in aller Eindeutigkeit, das Christentum sei der einzige Weg zum wahren Heil. Die Stadt Gottes überragt radikal das Römische Reich und auch alle anderen politischen Systeme. Augustinus ist gleichzeitig überzeugt, dass er, wenn es nötig ist, als Bischof in das politische Geschehen eingreifen muss. Die Tatsache, dass das Christentum auf ein anderes, ewiges Heil hinweist, legitimiert die These Augustins, dass er unter allen Umständen das Evangelium verkünden muss und dass er aufgrund von Weisungen des Evangeliums eingreifen muss, wenn Strukturen ungerecht sind oder wenn gerichtliche Verfügungen zu grausam sind.¹⁶ Wenn das Christentum eigentlich über dem alltäglichen politischen Getriebe und außerhalb von ihm steht, so muss es doch in der Welt Stellung beziehen. Die Bestimmung des Endziels ist deutlich: das ewige Heil bei Gott, das Wohnen in der Stadt Gottes. Dieses Leben hier ist eine Vorbereitung auf das ewige Leben. Dieses Leben ist seit Adams Fall gekennzeichnet von Leiden und vom Bösen, ein Thema, mit dem Augustinus gerade in jener Zeit der pelagianischen Streitigkeiten ausgiebig befasst ist.¹⁷ Genau wegen dieser

Streitigkeiten wird Augustinus starken Nachdruck legen einerseits auf Sünde, Leiden, Tod und andererseits auf Christi Gnade als den einzigen Weg zum Heil, zur Rettung und zum ewigen Leben.

IV. *Civitas Dei versus Civitas terrena*

So wie Augustinus in seinen *Retractationes* vermerkt¹⁸, hat er mit dem Verfassen von *De civitate Dei* den Ursprung der beiden Städte beschreiben wollen: ihr Entstehen, ihre Entwicklung, ihr Endziel. Bei all dem ist ihm die Heilige Schrift Quelle der Inspiration.¹⁹ Wenn Augustinus über die *civitas Dei*²⁰ spricht, dann denkt er zugleich auch an die *civitas diaboli* oder auch an die *civitas terrena*²¹, wobei mindestens in *De civitate Dei* das letztgenannte Konzept vorgezogen wird. Die Rede Augustins von der göttlichen *civitas* ist nicht immer eindeutig. Die Stadt Gottes wird gelegentlich auch die Stadt Christi oder die Stadt, in der Christus König ist, genannt. Dann ist auch der Gedanke an das Wort Gottes niemals weit davon entfernt.²² Nur ein einziges Mal wird die katholische Kirche selbst mit der Stadt Gottes als solcher gleichgesetzt²³, obwohl im übergroßen Teil der Texte die Zeit der Kirche als eine Pilgerschaft und ein Leben in der Verbannung umschrieben wird. Die Kirche in der Geschichte besteht freilich aus Gerechten und Sündern zugleich und trägt das Mysterium der Ungerechtigkeit in sich.²⁴ Sie ist ein *corpus permixtum*, gezeichnet von Sterblichkeit, Sündigkeit und Unfähigkeit, das Gute zu tun. Der Christ ist in diesem Leben sowohl Bürger der Stadt des Teufels als auch der Stadt Gottes.²⁵ Die Eigenschaften, die der Stadt Gottes zugesprochen werden, dass sie nämlich ewig, unsterblich, gut, neu, groß, glücklich und dergleichen sei²⁶, lassen allerdings deutlich erkennen, dass die Kirche auf Erden den Kriterien einer *societas perfecta* nicht gerecht wird.²⁷

Der Gegensatz zwischen den zwei Städten wird im Werk Augustins schon früh angesprochen.²⁸ Die zwei Städte repräsentieren zwei gegensätzliche Formen der Liebe, nämlich der Liebe Gottes und des Nächsten einerseits und der Eigenliebe andererseits. Beide sind sowohl bei Engeln als auch bei Menschen anzutreffen, und sie sind grundlegend für die beiden gegensätzlichen Städte. Die erste Form der Liebe ist heilig und sozial, sie dient den Belangen der Gemeinschaft und sucht die Wahrheit, sie unterwirft sich Gott, ist ruhig und friedfertig und tut für den anderen, was sie auch für sich selbst wünscht. Die zweite Form der Liebe ist

Mathijs J. P. G. Lamberigts, geb. 1955 in Belgien, ist Ordentlicher Professor der Geschichte der Kirche und der Theologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Leuven sowie Direktor des Augustijns Historisch Instituut und Sekretär der *Revue d'histoire ecclésiastique*. Schwerpunkte seiner Forschungstätigkeit sind einerseits Augustinus und die pelagianische Kontroverse (einschließlich ihrer Rezeption im 16. und 17. Jahrhundert), andererseits die Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Über diese Themen veröffentlichte er zahlreiche Artikel; für CONCILIUUM schrieb er zuletzt „Der Pelagianismus: Von einer ethisch-religiösen Bewegung zur Ketzerei und wieder zurück“ in Heft 3/2003. Anschrift: Sint Michielsstraat 4, B-3000 Leuven, Belgien. E-Mail: Mathieu.Lamberigts@theo.kuleuven.be.

unrein, schließt aus, will alles auf das reduzieren, was der eigenen Macht dient, ist bestimmt von Wetteifer, ist unruhig und rebellisch und will den Nächsten sich selbst unterwerfen.²⁹ Wie gegensätzlich sie auch sein mögen, so finden sich beide Lebensstile doch bei jedem Menschen, bei jedem Christen. Alle tragen Spuren beider Städte in sich.

Die Stadt Gottes beginnt mit der Erschaffung der Engel, die dazu bestimmt sind, Gott zu dienen. Dieser Dienst ist ja grundlegend für die *civitas* und verleiht dieser ihre Einheit. Die Engel stellen den wichtigsten Teil der Stadt Gottes dar. Sie sind himmlisch, unsterblich und haben – auf ähnliche Weise, wie aufgepflanzte Zweige ihre Lebenskraft von dem sie tragenden Baum empfangen – ihren Stand in Gott.³⁰ Der Fall der Engel ist der Beginn der Stadt des Bösen, einer Stadt, die nicht der Stadt Gottes gleicht und ihr entgegengesetzt ist. Auch die Menschen erhalten ihren Platz in der Stadt Gottes, und zwar auf zweierlei Weise: als die gläubigen Menschen, die noch auf Pilgerreise in dieser Geschichte unterwegs sind³¹, und als die bereits verstorbenen Gerechten.³²

Die Schuld an diesem Gegensatz zwischen den beiden Städten – Jerusalem und Babylon – liegt also sowohl bei den Engeln als auch bei den Menschen.³³ Dieser Gegensatz wird auch in *De civitate Dei* ausdrücklich verbunden mit der Selbstliebe und der Geringschätzung Gottes (*civitas terrena*) einerseits und der Liebe Gottes und der Geringschätzung seiner selbst (*civitas Dei*) andererseits.³⁴ Obwohl Adam am Beginn der Sündengeschichte³⁵ steht, ist er doch nicht der Vater der menschlichen *civitas terrena*. In der Menschheitsgeschichte beginnt die Stadt Gottes mit Abel, die Stadt des Irdischen mit Kain. Sie beide sind die Prototypen der zwei Städte.³⁶

Die himmlische Stadt oder auch das himmlische Jerusalem verweist also auf diejenigen, die in diesem sterblichen Leben in ihrer Suche nach dem, was Gottes ist, noch auf ihrem Pilgerweg sind.³⁷ Ein Mensch kann bereits hier und jetzt als jemand bezeichnet werden, der zur ewigen Stadt gehört, so wie dies bei Abel der Fall ist.³⁸ Der Teil der himmlischen Stadt auf Erden mag dann zwar noch unvollkommen sein, doch er ist bereits Träger eines Verweises auf die himmlische Stadt, so wie diese einst vollendet sein wird. Dieser Gedanke bewirkt eine eigene Dynamik: Hier und jetzt wird von den Menschen, die dem Willen Gottes gemäß leben, etwas von der himmlischen Stadt sichtbar gemacht. In der konkreten Menschengeschichte bringt sie Bürger hervor, in denen sich ihre Pilgerschaft vollendet und die sie von der Sünde befreit.³⁹ Die Stadt Gottes wird dann auch beschrieben als die Stadt der Heiligen, der Freigekauften, die dazu bestimmt sind, mit Gott zu herrschen.

Das Gegenüber zur himmlischen Stadt bildet dann die irdische Stadt derer, die verlorengehen und die zusammen mit dem Teufel bestraft werden. Es geht sowohl um Menschen, die sich aktiv gegen Christus und seine Botschaft auflehnen, als auch um „falsche“ Christen.⁴⁰

Während die himmlische Stadt regelmäßig mit der Stadt des Menschen in Verbindung gebracht wird, mit Israel und der Kirche, so wie sie jetzt ist⁴¹, so gehört die irdische Stadt zu dieser Welt: Sie wird auerbaut in den Reichen dieser Welt,

einschließlich des Römischen Reiches, das gelegentlich das zweite Babylon genannt wird⁴², in gewissem Sinne eine Erklärung, weshalb Augustinus nicht so schwer am Fall Roms trug. Die irdische Stadt ist die Stadt der Prüfung, die Stadt des Bösen. Der irdischen Stadt geht es also um nichts anderes als sich selbst, um menschliche Herrschaftsucht, um Macht, die Menschen unterwirft. Die Stadt des Menschen ist die Stadt des Mordens, der Unordnung, kurzum die Stadt Kains.⁴³ Die Bewohner der Stadt Gottes leben hier denn auch in der Fremde, wo sie mit dem *saeculum* konfrontiert werden.⁴⁴ Was gut ist in der irdischen Stadt, das gebrauchen sie zwar; sie gehorchen ihren Gesetzen und tragen bei zu einer akzeptablen Ordnung⁴⁵; aber sie tun dies alles mit einer gewissen *reservatio mentalis*: Das wahre Heil liegt ja anderswo.

Augustinus spricht niemals von einer dritten Stadt, einer Stadt des Menschen, die demnach auf einem neutralen Terrain läge.⁴⁶ Wenn man Augustinus einen solchen Gedanken zuschreiben wollte, dann geschähe das eher aus einer späteren Extrapolation aus dem Denken Augustins, das den Zweck verfolgte, die Welt an sich wertzuschätzen. Natürlich erkennt Augustinus, dass es in der irdischen Stadt auch Elemente gibt, die einen eher neutralen Charakter haben (Güter, gesetzliche Strukturen) und von denen die Menschen der Stadt Gottes also Gebrauch machen können im Interesse eines friedlichen Zusammenlebens.⁴⁷ Augustinus plädiert dort, wo es um den Gebrauch der irdischen Güter geht⁴⁸, nachdrücklich für eine Eintracht zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen, wenn diese Güter für die Gläubigen auch keinen Selbstzweck haben mögen.⁴⁹ Auch gläubige Menschen müssen an ökonomischen Prozessen teilnehmen und an dem irdischen Frieden in Babylon mitwirken, aber sie tun dies in dem Bewusstsein, dass sie auf den vollkommenen Frieden noch warten müssen.⁵⁰ Der Friede Babylons ist immer gefährdet und labil, aber er bleibt ein Gut, das gepflegt werden muss. Als Bischof wirkte Augustinus selbst innerhalb der Strukturen der irdischen Stadt, zum Beispiel als Richter in Sachen, die zumeist das Zivilrecht betrafen, wobei es dann um Fragen von Eigentum und Erbfällen und dergleichen ging. Augustinus betrieb diese Arbeit nicht mit größter Begeisterung, aber er tat sie. Augustinus versäumte auch nicht, kaiserliche Sanktionen gegen Donatisten, Manichäer und Pelagianer durchzusetzen.⁵¹ Er machte also selbst Gebrauch von den Rechtsmitteln des Römischen Reiches und versuchte nicht ohne Erfolg, die aktuelle Gesetzgebung zu beeinflussen.⁵² In diesem Punkt ist er ein treuer Schüler des Paulus, der gesagt hatte: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt“ (Röm 13,1)⁵³.

Dennoch hat Augustinus seine Vorbehalte gegenüber der irdischen Stadt, und zwar aufgrund von deren feindseliger Einstellung gegenüber dem Christentum, was sich äußerte in Verfolgungen und Folter⁵⁴, in der Notwendigkeit, ständig kämpfen zu müssen gegen Laster und gegen jene, die öffentlich oder im Verborgenen den Namen Christi schmähten.⁵⁵ Immer wieder fordert er auf, die Stadt der Welt zu verlassen und Zuflucht beim lebendigen Gott zu suchen.⁵⁶ Augustins negatives Urteil steht quer zum alten römischen Ideal, wonach der römische

Intellektuelle und Gebildete sein Vaterland lieben musste und wonach diese Liebe nächst der Elternliebe als die höchste Tugend betrachtet wurde.⁵⁷ Dem gewaltlosen Protest von Märtyrern gab er den Vorzug vor der Gewaltanwendung im Kampf gegen soziale und politische Ungerechtigkeit.⁵⁸ Augustins Argwohn wurde genährt durch eigene Erfahrung: Das Afrika seiner Zeit ist immer wieder Zeuge eines (gelegentlich gewalttätigen) Kampfes um die Macht gewesen.⁵⁹ Nicht von ungefähr gehört die Herrschaftsucht (aufgrund derer selbst Bürgerkriege ausgefochten wurden) zu den Folgen des Sündenfalls, genauso wie das Bedürfnis, Rache zu üben, etwas zu besitzen, Recht zu behalten oder sich selbst zu rühmen.⁶⁰ Hier fehlt einfach die *Propter-Deum*-Perspektive.

Das Endziel und das definitive Aussehen der Stadt Gottes wird geprägt sein von ewigem Leben und Frieden⁶¹, von Ruhe und dem gemeinsamen Sich-Freuen an Gott. Das ist ein Leben, in dem Sterblichkeit keinen Platz mehr hat, in welchem dem geistlichen Leib nichts mehr mangelt und in dem dieser Leib in allem dem Willen untergeordnet ist.⁶²

V. Augustinus im Gegensatz zu einem politischen Augustinismus

De civitate Dei ist in letzter Zeit zu Unrecht als ein Handbuch über das Verhältnis von Kirche und Staat verwendet worden; denn „so etwas wie christliche Politik gibt es nicht in Augustins Sicht“⁶³. Der Staat stand dann für die *civitas terrena*, während die Kirche auf die himmlische Stadt verwies. Aufgrund dessen konnte sie sich auf Rechte in dieser Zeit berufen und unter anderem die weltliche Ordnung begleiten, überwachen und behüten. Kaiser griffen mit eben so großer Begehrlichkeit auf die Lehre von den zwei Städten zurück, um ihre eigenen Absichten zu legitimieren. Augustins diesbezügliche Auffassungen unterscheiden sich gründlich von denen des Eusebius, des Lactantius oder auch des Ambrosius. Die Idee eines christlichen Reiches auf Erden hat Augustinus als im Widerspruch zur Heiligen Schrift stehend verworfen.⁶⁴ Menschlicher Fortschritt auf der Ebene von Kultur, Denken und Technik konnte demnach sowohl wohltätig als auch destruktiv für die Menschheit sein.⁶⁵ Wo es um das Leben von Staaten und Gesellschaften in dieser Geschichte geht, denkt Augustinus nicht in den Kategorien eines Fortschritts, sondern eines Prozesses, „in dem die beiden Städte die Möglichkeiten ihrer irdischen Existenz mit ihrer charakteristischen Mischung von Erfolg und Scheitern, aber ohne Garantie, in dieser Welt Rettung zu bewirken, bis zur Erschöpfung ausleben [...]; denn ‚allein für den Himmel ist uns verheißen, was wir auf Erden suchen‘.“⁶⁶ Immer wieder scheint man zu vergessen, dass Augustinus Kirche und Staat so wie alles andere im Hier und Jetzt als eine Phase betrachtete, durch die man hindurch muss, um dann endlich die Stadt Gottes zu erreichen, was aber nicht als ein linear und positiv sich entwickelnder Lauf der Geschichte auf ihr Endziel hin zu verstehen ist. Für Gläubige ist das Leben auf Erden ein Pilgerweg. Jetzt aber leben sie in der Fremde.⁶⁷ Das

Christentum anzuwenden zum eigenen politischen, wirtschaftlichen oder kirchlichen Nutzen in dieser Zeit, das ist ein Gedanke, der in Augustins Lehre von den zwei Reichen keine Gnade findet. Diejenigen, die heute verantwortlich sind für ökonomische und andere Missstände, dürften in ihm einen harten Kritiker finden.

¹ Der vollständige Titel des Werkes lautet: *De civitate Dei contra Paganos*. Die Bücher I-X richten sich übrigens ausdrücklich an die Heiden.

² Zu diesem Werk und dem Thema, mit dem wir uns hier befassen, siehe Johannes van Oort, *Jeruzalem en Babylon. Een onderzoek van Augustinus' De Stad van God en de bronnen van zijn leer der twee steden (rijken)*, s'-Gravenhaage 1986; Emilien Lamirande, *Civitas Dei*, in: Augustinus Lexikon I,5/6-7/8, Basel 1992-1994, 958-969 (mit ausführlicher Bibliographie); Gerard J. P. O'Daly, *De Civitate Dei*, in: Augustinus Lexikon I,7/8, Basel 1994, 969-1010 (ebenfalls mit ausführlicher Bibliographie); Ernest L. Fortin, *De Civitate Dei*, in: Allan D. Fitzgerald (Hg.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 1999, 196-202.

³ Herbert Bloch, *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*, in: Arnaldo Momigliano (Hg.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963.

⁴ Dies erklärt, warum Augustinus in Buch I betont, dass die Eroberer Roms weniger kriegerisch auftraten als dies sonst gewöhnlich der Fall war.

⁵ Siehe in diesem Zusammenhang z.B. Fortin, *De Civitate Dei*, aaO., 197.

⁶ Dass auch nach der Anerkennung des Christentums als einzige offizielle Religion recht viele Nichtchristen Vorbehalte gegenüber der christlichen Idee der Menschwerdung des Sohnes Gottes hatten, geht aus dem Brief hervor, den Volusianus, ein junger römischer Aristokrat, an Augustinus richtete (*Epistula 135* in der Briefsammlung Augustins). Dass selbst ein hoher Beamter wie Marcellinus, ein Freund Augustins, die Einwände dieses jungen Aristokraten dem Bischof von Hippo übersendet, lässt erkennen, dass „die Sache noch nicht erledigt ist“.

⁷ *Sermo 81,9*.

⁸ Siehe in diesem Zusammenhang z.B. Harold A. Drake, *Church and Empire*, in: Susan Jean Ashbrook Harvey/David G. Hunter, *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, 446-464, hier 446f.

⁹ Der Einfall Alarichs ist gewiss ein unmittelbarer Anlass, mit dem Schreiben von *De Civitate Dei* zu beginnen. Gleichzeitig dürfte Augustinus nach einhelliger Meinung auch ohne diesen Anlass ein Werk dieser Art geschrieben haben. Vgl. die Übersicht bei van Oort, *Jeruzalem en Babylon*, aaO., 72-74.

¹⁰ *De Civitate Dei* kann denn auch (zum Teil) als ein apologetisches Werk qualifiziert werden, d.h. dass es die kritischen Einwände der Heiden widerlegen will und ihnen gleichzeitig den christlichen Glauben erklären will. Vgl. O'Daly, *De Civitate Dei*, aaO., 977f.

¹¹ *De civitate Dei*, V,24; für Augustinus ist das persönliche Verhalten der Autoritätsträger das Kriterium für ihre Bewertung, nicht die Stellung, die sie bekleiden. Vgl. Peter Robert Lamont Brown, *Saint Augustine*, in: Beryl Smalley, *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford 1965, 1-21 (Neudruck in: Dorothy F. Donnelly (Hg.), *The City of God. A Collection of Critical Essays*, New York u.a. 1995, 19-35).

¹² Dieser Fürstenspiegel wird in der mittelalterlichen Wertung der christlichen Fürsten eine große Rolle spielen.

¹³ *De civitate Dei*, V,21.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., V,22.

¹⁶ Siehe Robert Dodaro, *Between the Two Cities: Political Action in Augustine of Hippo*, in: John Doody/Kevin L. Hughes/Kim Paffenroth (Hg.), *Augustine and Politics*, New York/Toronto/Oxford 2005, 99–115, hier 100.

¹⁷ Zu den Intuitionen des Pelagianismus siehe Mathijs Lamberigts, *Der Pelagianismus: Von einer ethisch-religiösen Bewegung zur Ketzerei und wieder zurück*, in: CONCILIU 39 (2003/3), 289–297.

¹⁸ Vgl. *Retractationes* II,43,2.

¹⁹ Siehe z.B. *De civitate Dei* XI,1. Für die Verbindungen zu anderen möglichen Inspirationsquellen s. van Oort, *Jerzualem en Babylon*, aaO., 169–300; Lamirande, *Civitas Dei*, aaO., 958–959. In diesem Punkt besteht bei weitem kein Konsens.

²⁰ Augustinus gebraucht daneben auch noch Begriffe wie *societas*, *populus* oder auch *regnum*; er bevorzugt aber *civitas* (trotz der Erinnerungen an das, was die Bibel über Volk und Reich sagt), weil dieser Begriff auch im profanen Kontext von großer Bedeutung ist. *Civitas* steht dann synonym für das geordnete Leben in einer Gemeinschaft; vgl. Claude Lepelley, *Civis, civitas*, in: Augustinus Lexikon I,5/6, Basel 1992, 942–957, hier 942–947.

²¹ Vgl. Lamirande, *Civitas Dei*, aaO., 958.

²² *De civitate Dei* XVII,16.

²³ Siehe z.B. ebd., XII,16; XXI,2. Siehe auch *Enarrationes in Psalmos* 98,4: „Quae est civitas Dei, nisi sancta ecclesia?“

²⁴ Ebd., XX,19.

²⁵ *Enarrationes in Psalmos* 61,7.

²⁶ Siehe die detaillierte Übersicht in Lamirande, *Civitas Dei*, aaO., 958.

²⁷ Vgl. die diesbezüglichen Anmerkungen ebd., 965f.

²⁸ O'Daly, *De civitate Dei*, aaO., 1004f.

²⁹ Siehe *De Genesi ad litteram* XI,15.20.

³⁰ Lamirande, *Civitas Dei*, aaO., 960.

³¹ *De civitate Dei*,1,35.

³² Ebd., XII,9.

³³ Auch Christus und der Teufel oder auch Adam und Christus stehen antithetisch einander gegenüber.

³⁴ *De civitate Dei* XIV,28 ist hier sehr deutlich: „Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui.“

³⁵ Ebd., XII,28.

³⁶ Dass Adam nicht der Prototyp der irdischen Stadt ist, hat seinen Grund darin, dass er der Stammvater von Gerechten und Ungerechten ist. Siehe Lamirande, *Civitas Dei*, aaO., 961.

³⁷ *De civitate Dei* XIX,17; vgl. auch XV,21.

³⁸ Ebd., XV,5.

³⁹ Vgl. ebd., XV,1–2.

⁴⁰ Vg. ebd., XX,9. Unter den Letztgenannten versteht Augustinus Häretiker und laue Christen. Zu der Frage, wer dann wohl letztendlich zur himmlischen Stadt gehören wird, vgl. Lamirande, *Civitas Dei*, aaO., 963f.

⁴¹ Siehe z.B. *De civitate Dei* XX,9.

⁴² Ebd., XVI,17; XVIII,2.

⁴³ Ebd., XV,1.

⁴⁴ Ebd., XVIII,49. Zu dieser negativen Sicht der Welt (sowohl *saeculum* als auch *mundus* können in diesem Kontext als negativ qualifiziert werden) siehe z.B. Arpád Peter Orbán, *Die Benennungen der Welt in Augustins De civitate Dei. Eine Untersuchung über Augustins Weltanschauung*, in: J. den Boeft/A.H.M. Kessels (Hg.), *Actus. Studies in Honour of H. L. W. Nelson*, Utrecht 1982, 211–246.

⁴⁵ Fortin, *De civitate Dei*, aaO., 198.

⁴⁶ Siehe die Diskussion bei Lamirande, *Civitas Dei*, aaO., 964f.

⁴⁷ *De civitate Dei* XIX,17.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Siehe Bernard Bruning (Red.), *Geloof en Politiek. Stad van God en stad van mensen (Augustinusdag 2008)*, Heverlee/Leuven 2008, 5–25, hier 13–15.

⁵⁰ *De civitate Dei* XIX,27. Siehe hierzu auch Mark Ellingsen, *The Richness of Augustine. His Contextual and Pastoral Theology*, Louisville 2005, 136–138.

⁵¹ Siehe Dodaro, *Between the Two Cities*, aaO., 99.

⁵² Siehe dazu Charles Munier, *L'influence de saint Augustin sur la législation*, in: Pierre-Yves Fux/Jean-Michel Roessli/Otto Wermelinger, *Augustinus Afer. Saint Augustin: africannerit et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1.-7. April 2001* (Paradosis, 45,1), Freiburg i.Ue. 2003, 287–305, hier 288, Anm. 5; Robert Dodaro, *Augustine of Hippo between the Secular city and the City of God*, in: Fux u.a., *Augustinus Afer*, aaO., 287–305, 289f.

⁵³ Siehe *Sermo* 302.

⁵⁴ *De civitate Dei* XVIII,50.

⁵⁵ Ebd., XX,9.

⁵⁶ Ebd., XVIII,18; vgl. auch XVIII,49. Es gibt viel Literatur über Augustins negative Sicht der irdischen Stadt; siehe z.B. die Literaturübersicht in Dodaro, *Augustine*, aaO., 288, Anm. 5.

⁵⁷ Siehe die Beispiele, die angeführt werden von Dodaro, *Augustine*, aaO. 289.

⁵⁸ Siehe ebd., 101f.

⁵⁹ Zu Augustins Realismus in Angelegenheiten von Politik und Verwaltung siehe Ellingsen, *The Richness of Augustine*, aaO., 136.

⁶⁰ *De civitate Dei* VIV,15.

⁶¹ Ebd., XIX,11.

⁶² Ebd., XIX,17.

⁶³ Fortin, *De civitate Dei*, aaO. 201; vgl. auch Ellingsen, *The Richness of Augustine*, aaO., 139f.

⁶⁴ *De civitate Dei* XVIII,52.

⁶⁵ U.a. in *De civitate Dei* XXII,24 bietet Augustinus eine lange Liste menschlicher Möglichkeiten und Errungenschaften, aber er merkt auch kritisch an, dass man diese Errungenschaften auch missbrauchen kann.

⁶⁶ So Fortin, *De civitate Dei*, aaO., 201. Das Zitat ist den *Enarrationes in Psalms* 48,6 entnommen.

⁶⁷ *De civitate Dei* XV,21; siehe auch XVIII,51.

Die Ökonomie der Geburtlichkeit

Eine postpatriarchalische Perspektive

Ina Praetorius

„Allererst nun ein Haus und das Weib und den pflügenden Ochsen“ (Hesiod)¹.

Diese Zeile aus einem Gedicht des Hesiod zitiert Aristoteles im ersten Buch seiner *Politik*. Der Dichter und der Philosoph sind sich einig darüber, dass der freie Mann drei Dinge besitzen muss, um ein Leben jenseits der Tätigkeiten führen zu können, die Aristoteles als „ökonomisch“ und gleichzeitig als „niedrig“ definiert: Der Mann braucht Grundbesitz mit einem Haus (*Oikos*), eine Ehefrau, die ihm den Nachwuchs großzieht, und Arbeitstiere, zu denen auch die Sklavinnen und Sklaven zählen. In Ultrakurzform bildet der Vers aus dem achten vorchristlichen Jahrhundert die zweigeteilte Weltordnung ab, die in der griechischen Antike konstruiert und bis heute, aller Menschenrechtsrhetorik zum Trotz, nicht nachhaltig außer Kraft gesetzt wurde:

„Die Hausverwaltung ist eine Monarchie - denn jedes Haus wird von einem Einzigem regiert -, die Staatsverwaltung ist dagegen eine Herrschaft über Freie und Gleichgestellte.“²

Hat sich der Polisbürger die Herrschaft über einen *Oikos* angeeignet, so kann er sich zusammen mit Seinesgleichen „höheren“ Tätigkeiten zuwenden: zunächst der Politik und der Theoriebildung. Politik bedeutet hier im Wesentlichen die effiziente Organisation von Herrschaft, Theorie die Absicherung dieser Herrschaft durch ein gedankliches Konstrukt, das die entstehende mehrdimensionale Hierarchie legitimiert, indem es die unterschiedlichen Aspekte der Zweiteilung zueinander in Beziehung setzt und für natur- bzw. gottgegeben erklärt:

„Denn die Seele regiert über den Körper in der Weise eines Herrn und der Geist über das Streben in der Weise eines Staatsmannes [...] Desgleichen ist das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen von Natur so, dass das eine besser, das andere geringer ist, und das eine regiert und das andere regiert wird [...] Es ist also klar, dass es von Natur Freie und Sklaven gibt [...]“³

Auch die Begründer des modernen Nationalstaates und des Kapitalismus im europäischen 18. Jahrhundert waren noch überzeugt, die Gattung Mensch bestehe naturgemäß aus freien und abhängigen, sprechenden und besprochenen Ex-

emplaren. Der Wahlspruch der Französischen Revolution hieß „Freiheit, Gleichheit Brüderlichkeit“. Olympe de Gouges hatte mit ihrer „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ keinen Erfolg. Sie wurde geköpft. Die Vorstellung, dass auch die abhängigen Produzentinnen der männlich-bürgerlichen Freiheit – Ehefrauen, Mütter, Hausangestellte, Bäuerinnen, Kolonien etc. – Mitspracherechte beanspruchen könnten, lag – und liegt teilweise bis heute – außerhalb des Denkhorizonts gewöhnlicher Revolutionäre.

Heute ist zwar in den meisten Verfassungen festgeschrieben, dass Menschenwürde und Menschenrechte unabhängig von Geschlecht, Herkunft, Hautfarbe etc. allen Angehörigen der menschlichen Gattung zukommen. Und immer mehr Frauen und andere ehemals Unterworfenen machen, was man „Karriere“ nennt. Aber die zweigeteilte Weltordnung nimmt, statt zu verschwinden, vorerst neue Formen an: In den reichen Industriestaaten verrichten jetzt unterbezahlte Migrantinnen aus Osteuropa, Südostasien, Südamerika und Afrika die Sex- und *Care*-Arbeit⁴, die ehemals von nichterwerbstätigen Ehefrauen gratis erbracht wurde. Die Natur (von lat. *nasci*/geboren werden) gilt noch immer weitgehend als stumme Materie (von gr. *meter*/Mutter), die „der Mensch“ (welcher?)⁵ grenzenlos auszubeuten berechtigt scheint. Die römisch-katholische Kirche hält hartnäckig daran fest, dass das Priesteramt dem höheren, gottnahen Geschlecht vorbehalten bleibt. Et cetera.

In diesem Text werde ich, ausgehend von der grundlegenden anthropologischen Frage, wer wir eigentlich als Menschen sind, eine *andere* Ökonomie skizzieren: die Ökonomie der Geburtlichkeit. Sie siedelt sich diesseits der verfehlten zweigeteilten Metaphysik an und führt vermeintlich voneinander unabhängige dringliche ethisch-politische Fragen in einem einzigen Diskurs zusammen: die Geschlechterfrage, die soziale, die ökologische und die Friedensfrage.

Die Anthropologie der Geburtlichkeit als Ausgangspunkt

Menschen werden nicht als autonome Individuen in die Welt gesetzt. Vielmehr kommen *alle* als blutige, schleimige, scheißende⁶, hungrige, gänzlich abhängige Säuglinge aus dem Geist-Körper eines Menschen der vorangegangenen Generation ans Licht. Geboren zu werden bedeutet, aus einer *Matrix* zu kommen, in einem engeren und in einem weiteren Sinne: Die Grundbedeutung von „Matrix“ ist „Mutterleib“. Die primäre Matrix ist ihrerseits umgeben von einer zweiten nährenden Hülle: der Welt.

Wir kommen *durch einander* in die Welt und bringen unser Leben in einer letztlich unverfügaren Fülle zu, ohne die es keine Theorie, keine Politik, keinen Markt, kein Geld, keine Theologie geben könnte. Die Nabelschnur wird zwar nach der Geburt durchtrennt. Von nun an tritt der Neuling direkt, statt vermittelt über das Medium Mutterleib, zur Welt in Beziehung, zunächst durch Atmen, Weinen, Trinken, Scheißen. Im Lauf der Jahre werden wir begleitet in das, was man

„Selbständigkeit“ nennt. Selbständigkeit bedeutet *nicht Unabhängigkeit*, denn wir bleiben in die Matrix Welt verwoben: Kein Mensch kann auch nur fünf Minuten ohne Luft überleben, oder eine Woche ohne Wasser. Auch ohne Sprache, Kultur, Moral, Gemeinwesen kann kein menschliches Wesen existieren. Eine Zeitlang bewohnen wir die Erde, zusammen mit derzeit ungefähr sieben Milliarden anderen Geborenen und unzähligen nichtmenschlichen Mitlebewesen. Stets sind wir *abhängig und frei zugleich*, wenn auch in wechselndem Ausmaß und Verhältnis: Immer und überall sind wir in ein unverwechselbares Generationengefüge verwoben, wir schlafen, wachen auf, wir sind wach, dann wieder müde, krank, gesund, satt, hungrig, immer fürsorgeabhängig. Bald, vielleicht schon morgen, wird jeder und jede eingehen in die Erde, nachdem die meisten noch einmal eine Zeit starker Abhängigkeit durchlebt haben, die der Kindheit vergleichbar ist.

Von der Geburt bis zum Tod sind alle Menschen darauf angewiesen, dass die Matrix Welt, bestehend aus der sensiblen Hülle Kosmos, aus körperlich-geistiger Nahrung, aus schützenden Gebäuden und Stoffen, aus sorgenden und sinnstiftenden Personen, sie so zuverlässig versorgt wie die erste Matrix, von der sie seit ihrer Geburt unterschieden sind.

Schon Jesus von Nazaret hat die Anthropologie der Geburtlichkeit gelehrt. Zumindest könnten wir heute beginnen, seine Worte neu in diesem Sinne auszulegen:

„Da rief Jesus ein Kind herbei, stellte es in ihre Mitte und sagte: „Wahrhaftig, ich sage euch, wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in Gottes gerechte Welt hineingelangen.““ (Mt 18,2f)

Anders als große Teile der geburtsvergessenen westlichen Philosophie wissen fromme Menschen von jeher um die bleibende Abhängigkeit aller. Aber auch die gängige Theologie verortet seit vielen Jahrhunderten unser aller Bedürftigkeit und Bezogenheit nicht im *Durcheinander*, sondern „oben im Himmel“: in einem fernen unsichtbaren „Jenseits“, das von einem unbezogenen Herrn und Vater Gott bewohnt und regiert wird.

Die Ausblendung der Matrix: Ökonomie als „niederer“ Bereich realer Bedürfnisbefriedigung

Unser tatsächliches Herkommen, die Matrix im doppelten Sinne, spielt also in Philosophie, Theologie und den meisten anderen Humanwissenschaften bis heute kaum eine Rolle. Stattdessen haben die Denker die Welt zweigeteilt in höhere, geistige, freie, symbolisch männliche und niedere, körperliche, abhängige, symbolisch weibliche Sphären. Wenn sie sich überhaupt mit der Matrix des menschlichen Daseins befasst haben, dann meist, um *das bleibende Umgebende* möglichst vollständig wegzudenken, wie etwa Platon in seinem bekannten Höhlen-gleichnis.⁷

Zwar war für die Erfinder des Begriffs *Oikonomia* im antiken Griechenland⁸ noch klar: „Ökonomie“ zu sagen und zu betreiben bedeutet tatsächlich, sich mit der arbeitsteiligen Befriedigung der unabshaffbaren menschlichen Bedürfnisse im *Oikos* zu befassen: mit der tätigen Umwandlung natürlicher Gegebenheiten in Essen und Trinken, Kleidung, Schutz usw. Gleichzeitig aber stellten die Denker der klassischen Antike klar: die Wirtschaft ist ein *niederes* Geschäft, das von unterworfenen Angehörigen der Gattung in Abhängigkeit erledigt, von freien Bürgern lediglich genossen, kommandiert und auf den theoretischen Begriff gebracht wird. Auch das Marktgeschehen, also den Tausch von Überschüssen gegen die Überschüsse aus anderen Haushalten oder gegen Geld, zählten die antiken Denker noch zum niederen, je einem Polisbürger unterstellten *Oikos*. Schon Aristoteles erkannte, dass eine Gelderwerbskunst, die sich von der Bedürfnisbefriedigung abkoppelt, in ihrer Grenzenlosigkeit gefährlich wird.⁹ Indem er aber die Welt und mit ihr die Menschheit grundsätzlich in abhängige und unabhängige Bereiche, in einen beherrschten „Körper“ und einen kontrollierenden „Geist“ auseinander fallen ließ, hat er die gefürchtete Abkoppelung der Geld- von der Realwirtschaft selbst vorgezeichnet und befördert.

Die moderne Zweiteilung der Ökonomie

Auch heute noch findet, wer ein beliebiges Lehrbuch der Ökonomie aufschlägt, auf einer der ersten Seiten eine Definition, die sich auf die bleibende menschliche Bedürftigkeit bezieht, zum Beispiel diese:

„Es ist Aufgabe der Wirtschaftslehre zu untersuchen, wie die Mittel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse am sinnvollsten hergestellt, verteilt und ge- oder verbraucht werden.“¹⁰

Dass der Begriff „Ökonomie“ im Prinzip die Lehre von der arbeitsteiligen Befriedigung menschlicher Bedürfnisse bezeichnet, gilt also noch immer. Der moderne Ökonom stellt nun allerdings auf den folgenden Seiten des Lehrbuchs nicht mehr die erwartbare Frage, welche Bedürfnisse Menschen haben und wie die Wirtschaft sie am besten befriedigen kann. Vielmehr springt er unvermittelt und meist ohne Begründung in eine bestimmte institutionelle Sphäre: den Markt. Wie kommt es zu diesem Sprung?

In der beginnenden Moderne hat sich die zweigeteilte Metaphysik in der Ökonomie selbst eingenistet: als neues „höheres Männliches“ rückt das vermeint-

Ina Praetorius Dr. theol., geboren 1956 in Karlsruhe, lebt als freie Autorin und Referentin in Wattwil/Schweiz. Neuere Publikationen: *Handeln aus der Fülle. Postpatrarchale Ethik in biblischer Tradition* (2005); *Gott dazwischen. Eine unfertige Theologie* (2008); *Weit über Gleichberechtigung hinaus. Das Wissen der Frauenbewegung fruchtbar machen* (2009); *Ich glaube an Gott und so weiter. Eine Auslegung des Glaubensbekenntnisses* (2011). Anschrift: Kirchenrain 10, 9630 Wattwil, Schweiz. E-Mail: contact@inapraetorius.ch. Homepage: www.inapraetorius.ch.

lich allgemeine Tauschmittel Geld in den Fokus, und mit ihm der scheinbar göttlich-unfehlbare körperlose Mechanismus von Angebot und Nachfrage.

Im Allgemeinen wird das denkerische Konstrukt, das diese äußerst wirkmächtige Wende innerhalb der zweigeteilten symbolischen Ordnung in Gang setzt, dem schottischen Theoretiker Adam Smith (1723-1790) zugeschrieben. Auch Adam Smith war ein wohlhabender Landbesitzer, der, wie schon Hesiod und Aristoteles, über Haus, Frau und Arbeitstiere verfügte. Weil er wie seine antiken Vorfäder die Dienste der Natur und der „Sklaven von Natur“¹¹ als selbstverständlich und gratis funktionierend voraussetzt, kann er auf den Gedanken verfallen, die konkrete Sorge um menschliche Bedürfnisse werde überflüssig, wenn jeder freie Bürger nur noch seinen eigenen Profitinteressen folgt. Aus dieser Idee folgt mit Logik, dass der Ökonom nicht mehr über den Hunger, den Durst, das Schutzbedürfnis *selbst* nachdenken muss. Ja, der unvergleichlich elegante Marktmechanismus wird durch die Frage, was Menschen tatsächlich brauchen, sogar *beschädigt*. Dass die Ökonomie den Bereich der alltäglichen Sorge um menschliche Bedürfnisse fortan notorisch überspringt, wird so zum Gesetz erhoben.

Unabhängig davon, ob man sich in der „höheren männlichen Sphäre“ nur mit Theorie und Herrschaft oder zusätzlich mit Geld und seiner Vermehrung befasst, bleibt die „niedere weibliche“ Sphäre erhalten: noch immer sorgen Ehefrauen, Mütter, schlecht bezahltes Dienst- und Pflegepersonal, kolonisierte Völker, „ehrenamtlich“ Tätige und Subsistenzbauerinnen und -bauern für das, was man „Weiberkram“ oder „Alltag“ nennt, indem sie kochen, waschen, putzen, Kinder gebären, hüten und erziehen, Alte, Kranke und Randständige pflegen, in „Intimsphären“ Arbeitskraft regenerieren, Müll entsorgen, Scheiße wegputzen, Rohstoffe liefern etc.

Während die antiken Denker die Sphäre der unmittelbaren Versorgungswirtschaft noch als Ökonomie wahrnahmen, wird sie in der Moderne systematisch in die Unsichtbarkeit hinein definiert, denn jetzt hat sich das Marktgeschehen als die *eigentliche* Wirtschaft etabliert. Die Dienste der Unterworfenen werden allenfalls noch als „Konsum“ wahrgenommen. Oder man verweist sie in sexistische und rassistische Diskurse, wo sie z.B. als „Natur der Frau“, „Mutterliebe“ oder „Rassenmerkmale“ in Erscheinung treten. Seit solche Ideologien als politisch inkorrekt gelten, wird die Versorgungswirtschaft vor allem in sogenannt „weichen“ Diskursen - Psychotherapie, Trivial- und Beratungsliteratur - verhandelt.

Die Ökonomie der Geburtlichkeit¹²

Wir alle sind und bleiben aber als Geborene abhängig von der Matrix Welt. Heute rückt allmählich wieder ins allgemeine Bewusstsein, dass die Matrix - und mit ihr das Ganze der Welt - Schaden nimmt, wenn ein Teil der Menschheit sich über seine bleibende Abhängigkeit meint hinwegsetzen zu können. Im Interesse von Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung ist die bis heute wirkmächtige Idee, es gebe einerseits Menschen, die um ihrer selbst willen und für die Freiheit

geboren seien, andererseits „Sklaven von Natur“, zu dekonstruieren. Sie entspricht keineswegs dem Willen Gottes, sondern ist eine in einem bestimmten historischen Kontext entstandene Ideologie.

Schon viele haben der zweigeteilten Ordnung widersprochen: einige Prophetinnen und Propheten des Ersten Testaments, Jesus von Nazaret, Mönche und Nonnen mit ihrem ordnungspregenden Lebensmotto „ora et labora“ und viele Mütter und Väter der Menschenwürde- und Menschenrechtstradition. Dass die zweigeteilte Ordnung dennoch nicht verschwunden ist, liegt unter anderem daran, dass noch immer ein Großteil derer, die Theorie betreiben, zur Kategorie der weißen besitzenden Männer gehört, die zu Hause eine Frau – oder eine Haushälterin oder Hausangestellte – haben, die „den Rest erledigt“. Angesichts wachsender globaler Ungerechtigkeit, angesichts von Natur- und Kultukatastrophen ist es überfällig, die gesamte Ökonomie ohne die blinden Flecken des eingespielten akademischen Betriebs neu zu denken: ausgehend von der Matrixabhängigkeit aller.

Vom geburtlichen Menschenbild her gedacht beginnt Ökonomie mit dem plazentaren Tauschverhältnis zwischen Mutter und Fötus, setzt sich fort in der Gabe von Muttermilch und anderer früher Nahrung, in Sprachvermittlung und diversen Fürsorgeleistungen. Da die Lebenserhaltung und Lebensqualität der Menschen *primär* von der Matrix Welt – grob gesprochen: von Luft und Liebe – abhängt, erst *sekundär* von marktvermittelten Gütern, rückt die Matrix in den Fokus des ökonomischen Denkens und Handelns. Der Markt ist, wie schon Aristoteles wusste, eine zweitrangige Institution. Er hat die Aufgabe, den Tausch *überschüssiger* Güter zu organisieren, also derjenigen Produkte, die nicht von den Mitgliedern des *Oikos* selbst verbraucht werden. Zusammen mit den Haushalten und anderen ökonomischen Teilveranstaltungen – Sozialstaat, Ehrenamt, Genossenschaftswesen etc. – ist er eingebunden in die vorgegebene, nicht von Menschen hergestellte Matrixhülle, die fromme Menschen „Schöpfung“, andere z.B. „Natur“ nennen.

Die Ökonomie der Geburtlichkeit durchbricht also die zweigeteilte Metaphysik und damit die unsachgemäße Verwechslung erstrangiger mit zweitrangigen Wirklichkeiten. Indem sie alle Menschen von ihrem Geborensein her als gleichzeitig abhängig, arbeits- und handlungsfähig denkt, rückt sie die *Matrix* wieder ins Zentrum. Der *Oikos* als Ort primärer Daseinsvorsorge wird zur Mitte einer Ökonomie, die nicht mehr zwischen „höheren männlichen“ und „niederen weiblichen“ Sphären unterscheidet, sondern den verschiedenen Teilveranstaltungen je ihre unverwechselbaren Aufgaben zuweist. So werden Markt und Geld wieder erkannt als das, was sie anfänglich waren: sinnvolle *Instrumente* zur Verteilung von *Überschüssen* im Dienste der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse.

Die Konsequenzen der zweigeteilten Ökonomie

Die zweigeteilte Ökonomie hat, bei allem technischen Fortschritt, lebensgefährliche Ungleichgewichte erzeugt, von denen hier nur die wichtigsten

aufgezählt seien: Während Eltern, insbesondere Mütter, die nicht auf einen erwerbstätigen Partner zählen können, samt ihren Kindern systematisch in die Armut getrieben werden, horten Menschen, die nur noch Geld gegen Geld tauschen, unverhältnismäßig viel monetären Wohlstand, den sie oft wieder in Geld statt in Nutzwerte investieren. Menschen, die notwendige hausarbeitsnahe Arbeit verrichten, Altenpflegerinnen, Erzieher, Reinigungskräfte etc. sind notorisch unterbezahlt, häufig sogar „working poor“, obwohl, wie neuere Untersuchungen zeigen¹³, der soziale Nutzwert ihrer Tätigkeiten den der Erwerbsarbeit etwa im Bankensektor bei weitem übersteigt. Traditionelle Subsistenzlandwirtschaft, vor allem im Süden der Welt, wird als „unterentwickelt“ definiert und systematisch vom globalen Nahrungsmittelmarkt verdrängt. Dadurch werden oft nachhaltige Kulturen und Fähigkeiten der Selbstversorgung zerstört und die globale Ernährung undurchschaubaren Spekulation ausgesetzt – mit gravierenden Folgen für die Ernährungssicherheit und -souveränität. Als cool, clever und erstrebenswert gilt – etwa in der Werbung und im medialen *Mainstream* – die Lebensform des jungen, urbanen *Global Player*, der als „unabhängig“ erscheint, sich in Wahrheit aber parasitär verhält zur Fürsorge derer, die den Bodenkontakt noch nicht verloren haben.

Heute mehren sich die Anzeichen, dass die zweigeteilte Metaphysik in allen ihren Verkleidungen keine Zukunft hat: Frauen, die vermeintlich blind funktionierende Materie, weigern sich zunehmend, als unsichtbare Dienstleisterinnen im Sinne der zweigeteilten Ordnung zu funktionieren. Die ehemals kolonisierten Teile der Welt lösen sich aus jahrhundertelanger Fremdbestimmung. Der Klimawandel mit allen seinen Facetten ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass die Natur an die Grenzen ihrer Belastbarkeit stößt. Kulturkatastrophen wie diejenigen von Bhopal, Tschernobyl oder Fukushima tragen das Ihrige dazu bei, dass ein globales Bewusstsein für die Notwendigkeit eines grundlegenden Wandels entsteht.

Praxen der geburtlichen Ökonomie weltweit

Die Ökonomie der Geburtlichkeit ist längst unterwegs, wenn auch logischer- und glücklicherweise nicht im Sinne einer klassisch dramatischen ideologiegeleiteten Revolution, sondern in Form vielgestaltiger Praxen und Diskurse:

Einige Denkerinnen sprechen bereits seit dem Ende des vergangenen Jahrhunderts vom „Ende des Patriarchats“¹⁴. Damit ist nicht gemeint, das Paradies sei auf Erden eingetroffen, sondern vielmehr, dass immer mehr Menschen weltweit den Glauben an die zweigeteilte Metaphysik aufgegeben haben: Postkoloniale Diskurse setzen den diversen Versuchen Grenzen, das Gefälle zwischen ehemaligen Kolonialmächten und Kolonisierten wieder aufleben zu lassen.¹⁵ Ökonominnen¹⁶ und Geschäftsfrauen¹⁷ haben sich weltweit vernetzt und dekonstruierten den *Mainstream* der Wirtschaft und der Wirtschaftswissenschaft von einer Analyse der *Care*-Arbeit her. Theologinnen, Ethikerinnen und Religionswissenschaftler entdecken widerständige Traditionslinien in allen religiösen Traditionen

und bringen, zunehmend interreligiös agierend, ans Licht, dass das Göttliche sich nicht für die Legitimation statischer Hierarchien vereinnahmen lässt, vielmehr als EWIG LEBENDIGES immer wieder überraschend Neues in Bewegung setzt.¹⁸ Ökologische Initiativen in allen Teilen der Welt setzen sich auf vielfältig-phantasievolle Weise für einen respektvollen Umgang mit der nichtmenschlichen Natur ein.¹⁹ Eine interdisziplinäre Arbeitsgruppe „Gutes Leben“ dekonstruiert neuerdings unter dem Stichwort „Theorie, Ethik und Ökonomie der Scheiße“²⁰ die Fixierung auf das Marktgeschehen von denjenigen Wirtschaftsbereichen her, die es mit den stinkenden Hinterlassenschaften der Menschen zu tun haben – grob gesprochen: von Haushalt, Pflege und Landwirtschaft her. Die Bewegungen für ein bedingungsloses Grundeinkommen lösen die nur scheinbar selbstverständliche Koppelung von Lohn und Leistung auf und zielen so auf die Befreiung menschlicher Arbeit vom Zwang marktkonformen Rentierens.²¹ Und jede neue Kultukatastrophe gibt, bei allem Elend, das sie verursacht, der Gewissheit Auftrieb, dass ein grundsätzlicher Wandel unumgänglich ist.²² Die christliche Theologie kann zum allerorten in Gang gesetzten Paradigmenwechsel wesentliche Beiträge leisten, indem sie von der Jahrhunderte andauern- den Vereinnahmung des Christentums durch die zweigeteilte Metaphysik in allen ihren Dimensionen ausdrücklich und öffentlich Abschied nimmt – ermutigt von ihrem eigenen dynamischen prophetischen biblischen Herkommen.

¹ Aristoteles, *Politik*, München 1973, 48.

² Ebd., 56.

³ Ebd., 53f.

⁴ Vgl. zu diesem Begriff z.B. Maren A. Jochimsen, *Careful Economics. Integrating Caring Activities and Economic Science*, Boston u.a. 2003; Christa Schnabl, *Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialethischen Theorie der Fürsorge*, Freiburg/Wien 2005 u.a.m.

⁵ Zur Gleichsetzung der Begriffe „Mensch“ und „Mann“ vgl. z.B. Ina Praetorius, *Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949*, Gütersloh 1993.

⁶ Zum alltagsüblichen, im wissenschaftlichen Betrieb aber tabuisierten, da vermeintlich vulgären Begriff „Scheiße“ vgl. weiter unten.

⁷ Vgl. dazu Luce Irigaray, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt am Main 1980, 303–321.

⁸ Der Begriff „Ökonomie“ bedeutet wörtlich „Lehre vom Haushalt“ (*oikos* = Haus, Haushalt, *nomos* = Gesetz, Lehre).

⁹ Aristoteles, *Politik*, aaO., 59–63.

¹⁰ Günter Ashauer, *Grundwissen Wirtschaft*, Stuttgart 1973, 5.

¹¹ Aristoteles, *Politik*, aaO., 54.

¹² Vgl. zu diesem Abschnitt Ina Praetorius, Art. *Wirtschaftsethik A*, in: Peter Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 2005.

¹³ www.neweconomics.org/publications/bit-rich.

¹⁴ Libreria delle Donne di Milano, *Das Patriarchat ist zu Ende. Es ist passiert – nicht aus Zufall*, Rüsselsheim 1996; Michaela Moser/Ina Praetorius (Hg.), *Welt gestalten im ausgehenden Patriarchat*, Königstein 2003.

¹⁵ Vgl. z.B. www.postcolonialnetworks.com.

¹⁶ www.iaffe.org; www.wide.glolobal.net.

¹⁷ Vgl. z.B. www.winconference.net.

¹⁸ Vgl. z.B. Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991/2002; Ulrike Bail u.a. (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006; www.eswtr.org; www.thecirclecawt.org/profile.html u.v.a.m.

¹⁹ Vgl. grundlegend dazu Vandana Shiva, *Das Geschlecht des Lebens. Frauen, Ökologie und Dritte Welt*, Berlin 1989.

²⁰ www.bzw-weiterdenken.de/2010/08/reden-wir-mal-uber-scheise.

²¹ Vgl. dazu z.B. www.gutesleben.org; www.initiative-grundeinkommen.ch/content/home.

²² Vgl. weiterführend Ina Praetorius/Rainer Stöckli, *Wir kommen nackt ins Licht, wir haben keine Wahl*, Herisau 2011.

Die Ökonomie überdenken – ein Anliegen der Liebe oder der Gerechtigkeit?

Das Kompendium der Soziallehre der Kirche und die
Enzyklika „Caritas in Veritate“

Johan Verstraeten

Die katholische Kirche und die Ökonomie

Um nicht als Ideologie angeprangert zu werden¹, behauptet die offizielle katholische Soziallehre, sie sei „kein ‚dritter Weg‘ zwischen liberalistischem Kapitalismus und marxistischem Kollektivismus und auch keine mögliche Alternative zu anderen, weniger weit voneinander entfernten Lösungen“ (SRS 41). Sie schlägt kein konkretes Wirtschaftsmodell vor, sondern eine kritische Reflexion über die Wirtschaft. Die amerikanischen Bischöfe brachten dies auf den Punkt: Es gehe darum, „diese Wirtschaft nicht nur daran zu messen, was sie hervorbringt, sondern auch daran, wie sie das Leben der Menschen berührt und ob sie die Würde der menschlichen Person schützt oder verletzt“ (WGA, S. 16, 1).

Dieser kritische Ansatz ist nicht unproblematisch, da die offizielle katholische Soziallehre tatsächlich versucht, zwei unterschiedliche Perspektiven in Einklang zu bringen. Einerseits unterstützt sie den Kapitalismus mit ihrer Verteidigung des Privateigentums, ihrer verhaltenen Billigung des freien Marktes durch ihre Wertschätzung des Profits (RN, CA) und ihrer Ablehnung des Klassenkampfmo-

dells. Andererseits kritisieren Enzykliken den Kapitalismus insofern, als er zur Konzentration der Wirtschaftsmacht (QA, PP), zum ungezügelten Wettbewerb (QA, PP), zur Spekulation und zu anderen Praktiken führt, die eine Missachtung oder Verletzung der Rechte und des subjektiven Charakters der Arbeit (RN, LE), Fehlentwicklungen in der Konsumgesellschaft (CA) und Rücksichtslosigkeit gegenüber der Umwelt bewirken. Eine ähnliche Spannung besteht zwischen einer impliziten Sympathie für eine sozial verträgliche Marktwirtschaft (mit einer Präferenz – zumindest bis *Centesimus annus* – für das rheinische Modell gegenüber der angelsächsischen Spielart des Kapitalismus) und dem nahezu krampfhaften Versuch, jedwede Identifizierung der katholischen Soziallehre mit der Sozialdemokratie oder dem Wohlfahrtsstaat zu vermeiden.

In diesem Beitrag möchte ich die Auffassung vertreten, dass dieser problematische Versuch, sowohl die Rechtfertigung als auch die Kritik des Kapitalismus miteinander in Einklang zu bringen, mehr oder weniger aufgegeben wurde. Im *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, vor allem in den Kapiteln über das Wirtschaftsleben und die Prinzipien (Kapitel 7 und 4), wird das durch die entschiedenste Befürwortung des freien Marktes und des Wettbewerbs in der Geschichte der katholischen Soziallehre umgesetzt. Die Enzyklika *Caritas in veritate* von Papst Benedikt XVI. schlägt eine neue Sichtweise des Marktes vor, die auf der Logik des Geschenkes beruht, und zwar „nicht einfach als Ergänzung oder moralisches Korrektiv aktueller ökonomischer Praxis und Theorie, sondern als Grundlage für ein neues Überdenken der Natur der Wirtschaft selbst.“² Die Frage ist, ob dieses Projekt hinreichend realistisch ist. Ich behaupte, es ist es nicht, da die Enzyklika trotz des moderaten Versuches, die Gerechtigkeit neu zu bewerten, die strukturellen und institutionellen Aspekte von Armut und Unterentwicklung verkennt.

Das Kompendium – eine uneingeschränkte Billigung des Kapitalismus?

Das *Kompendium*, das versucht, wirtschaftliche Effizienz mit einer wahrhaft menschlichen Entwicklung und einer gerechten Verteilung der Güter auszutarieren (Komp 332), konzentriert sich nicht nur stärker auf die Schaffung von Reichtum als auf die Verteilung des Reichtums, sondern artikuliert bei genauerem Hinsehen eine noch radikalere Rechtfertigung des Kapitalismus als *Centesimus annus*. Diese Enzyklika wurde von der Geschäftswelt wegen ihrer verhaltenen Befürwortung des Kapitalismus gelobt, den sie als ein Wirtschaftssystem bezeichnet, „das die grundlegende und positive Rolle des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel, der freien Kreativität des Menschen im Bereich der Wirtschaft anerkennt“ (CA 42, Komp 335). Im *Kompendium*, genauer in den Paragraphen über die Rolle eines Unternehmers, stoßen Leser und Leserinnen auf eine überraschend positive Deutung des Wettbewerbs, die der Tradition der Sozial-

enzykliken fremd ist. Mit Bezug auf das lateinische Wort *cum petere*, auf welches der englische Text hinweist, wird der Wettbewerb der gestalt interpretiert, dass er darin bestehen muss, „gemeinsam nach den am besten geeigneten Lösungen zu suchen, um in der angemessensten Weise auf die nach und nach aufkommenden Bedürfnisse zu reagieren“ (Komp 343). Folglich finden sich Verweise auf „ein[en] wirklich von Wettbewerb bestimmte[n] Markt“ als Idealzustand (Komp 347).

Nach der vorsichtigen Formulierung von *Centesimus annus* „scheint der freie Markt das wirksamste Instrument [...] zu sein“ (CA 34). Demgegenüber bejaht der englische Text des *Kompendiums* den freien Markt ohne jegliche Einschränkung; dort steht, „der freie Markt ist das wirksamste Instrument“ (Komp 347; im deutschen Text des *Kompendiums* steht weiterhin „scheint zu sein“, Anm. d. Übers.). Beiseite gelassen werden kritische Bemerkungen Johannes Pauls II., wie seine Bemerkung, dass die positive Rolle des Marktes nur für verkaufliche Güter gelte. Mit anderen Worten: Man muss berücksichtigen, dass einige „Güter“ wie Waffen oder menschliche Organe vom Markt ausgeschlossen werden müssen. Ausgelassen wird auch die Anmerkung dieses Papstes, dass nur Akteure, die über Kaufkraft verfügen, Zugang zu den Märkten haben.

Centesimus annus betont außerdem, dass es fundamentale Bedürfnisse gebe, die vom Markt nicht befriedigt werden, und dass dieses Problem auf der Grundlage von (sozialer) Gerechtigkeit gelöst werden müsse. Zudem kritisiert *Centesimus annus* die Spekulation aufs schärfste - anhand des Kriteriums, dass finanzielle Investitionen in Produktionsmittel „einer nutzbringenden Arbeit“ dienen sollen (in der Perspektive Johannes Pauls II. meint das den Aufbau von Unternehmen, in denen Menschen durch die Produktion sinnvoller Güter zum Wohl anderer miteinander arbeiten). Dem stellt das *Kompendium* ein vages Kriterium entgegen, den „sozialen Nutzen“, und fügt sofort hinzu, dass er „nicht gegen, sondern im Einklang mit der Logik des Marktes erreicht werden muss“ (Komp 348).

Die kapitalismusfreundliche Haltung des *Kompendiums* gipfelt in der These: „Ein wirklich von Wettbewerb bestimmter Markt ist ein wirkungsvolles Mittel, um wichtige Ziele der Gerechtigkeit zu erreichen“ (Komp 347), und „dient [...] dem Gemeinwohl und der umfassenden Entwicklung des Menschen“ (Komp 348). In diesem Kontext ist der Verweis auf die Gerechtigkeit wichtig, zugleich jedoch überraschend, da eines der Merkmale des *Kompendiums*, zumindest im vierten Kapitel über die Prinzipien, die Unterbewertung der Gerechtigkeit ist, vor allem wenn wir das *Kompendium* mit dem Schlussdokument der Weltbischofssynode über die Gerechtigkeit (1971) vergleichen. Diesem Dokument wird keinerlei Beachtung geschenkt; nicht einmal in der Bibliographie wird es als Teil der Tradition erwähnt.

Im *Kompendium* wird die Bedeutung der Gerechtigkeit durch die Einführung der Unterscheidung zwischen Prinzipien und grundlegenden Werten geschmäler, die wiederum - von einer Ausnahme abgesehen - der katholischen Soziallehre fremd ist. Die erwähnten Prinzipien sind die Würde der menschlichen Person, das Gemeinwohl, die Subsidiarität und die Solidarität (Komp 160). Aufmerksame Leser und Leserinnen werden feststellen, dass diese Reihenfolge weitgehend der

Triade gleicht, die Kardinal Ratzinger, der jetzige Papst, als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre in seinem zweiten Brief über die Befreiungstheologie, *Libertatis conscientia*, aus dem Jahre 1986 vorschlug. Gerechtigkeit ist kein Prinzip mehr, sondern nur noch ein Wert, und sie erscheint in einer Reihe mit bezeichnender Ordnung: An erster Stelle steht die Wahrheit (ein echtes Anliegen des jetzigen Papstes und daher auch im Titel seiner Enzyklika, *Caritas in veritate*, zu finden); ihr schließt sich die Freiheit an, gefolgt von Gerechtigkeit (eine Sequenz, die das Plädoyer des neokonservativen Theologen Michael Novak für „Freiheit mit Gerechtigkeit“ widerspiegelt)³ und Nächstenliebe. Trotz ihrer Stellung weiter hinten in der Reihe wird wiederholt gesagt, dass die Nächstenliebe Vorrang vor der Gerechtigkeit hat, und sie wird als „oberstes und allgemeingültiges Kriterium der gesamten sozialen Ethik“ bezeichnet (Komp 204). Von der Nächstenliebe behauptet der Text ganz eindeutig, „nur die Liebe in ihrer Eigenchaft als *forma virtutum*‘ kann das soziale Handeln [...] beseelen und gestalten“ (Komp 207). Die soziale Gerechtigkeit, die hier in zwei Zeilen knapp erwähnt wird, wird jetzt als „soziale und politische Liebe“ interpretiert (Komp 207). Wenn man Ungerechtigkeiten abschaffen und notwendige wirtschaftliche und soziale Veränderungen erreichen will, muss man dem *Kompendium* zufolge „an die geistigen und moralischen Fähigkeiten der Person appellieren und an die fortwährende Notwendigkeit innerer *Bekehrung* erinnern“ (Komp 137, Hervorhebungen vom Autor). Die (vorrangige) Option für die Armen verschwindet sowohl aus der Liste der Prinzipien als auch aus der Liste der Werte. Obwohl die Unterscheidung zwischen Werten und Prinzipien im *Kompendium* nicht durchgängig angewandt wird und abgesehen von der Tatsache, dass in der Tradition Liebe als theologische Tugend und Gerechtigkeit als Kardinaltugend gelten und nicht als Werte (vgl. Thomas von Aquin), ist die sehr unqualifizierte Unterordnung der Gerechtigkeit unter die Liebe (die mehr als einmal mit Nächstenliebe und Geschenk verwechselt wird) symptomatisch für eine auch in der Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt vorhandene Tendenz, die katholische Sozialethik hinsichtlich wirtschaftlicher Fragen auf individuelles oder intersubjektives Handeln zu reduzieren. Die Notwendigkeit, ungerechte Strukturen zu verändern, gerät aus dem Blickfeld. In dieser Hinsicht stellt das *Kompendium* einige Parameter für das auf, was Benedikt später in *Deus caritas est* und *Caritas in veritate* ausspricht.

Erfreulicherweise ist das Bild jedoch differenzierter, da in anderen Kapiteln des *Kompendiums* - höchstwahrscheinlich von einem anderen Ghostwriter verfasst -

Johan Verstraeten geb. 1955, Doktor der Religionswissenschaft, Lizentiat in Philosophie, ist Professor für Ethik an der Katholischen Universität Leuven, Belgien. Sein hauptsächliches Forschungsinteresse gilt der katholischen Sozialethik, der Friedensethik sowie der Frage von Führung und Spiritualität. Er ist derzeit Vorsitzender des Interdisziplinären Forschungszentrums für Religionswissenschaft und interreligiösen Dialog und gehört zum Herausgebergremium der Zeitschriften „Business Ethics“, „Ethical Perspectives“ und „Journal of Catholic Social Thought“. Anschrift: Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, K. U. Leuven, St. Michielsstraat 4, 3000 Leuven, Belgien. E-Mail: johan.verstraeten@theo.kuleuven.be.

eine kritischere Reflexion über Ökonomie vorgestellt wird, vor allem in den Kapiteln über Arbeit und Umwelt. Im Letzteren werden das „Prinzip der Vorsicht“ (Komp 469) und die Rechte der autochthonen Völker (Komp 471) verteidigt. Wasser gilt als öffentliches Gut und das Recht auf Wasser wird als „ein allgemeines und unveräußerliches Recht“ eingefordert (Komp 485).

Was die Rolle der Gewerkschaften angeht, werden sie klar als „unverzichtbarer Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens“ (Komp 305) und als „die treibenden Kräfte des *Kampfes* für die soziale Gerechtigkeit“ (Komp 306) bezeichnet. Diese kämpferischen Worte werden jedoch wieder abgeschwächt, da die Strategie der Gewerkschaften auf Zusammenarbeit ausgerichtet sein soll, die jegliche Art von Klassenkampf-Denken (Komp 306) oder die Übernahme der Rolle von politischen Parteien ausschließt (Komp 307; eine merkwürdige Ergänzung, die auf *Graves de Communi re* aus dem Jahre 1901 zurückgreift). Die Aufgabe der Gewerkschaften wird zudem in sehr moralistischen Begriffen beschrieben: Sie sei „darauf ausgerichtet, „zur *rechten* Gestaltung des Wirtschaftslebens einen wirksamen Beitrag zu leisten“ (Komp 307).

Entscheidend sind die Absätze über die Lage der Arbeit im Kontext der Globalisierung. Die Beschreibung selbst ist durchaus angemessen und weist auf Phänomene hin wie die Aufsplitterung des Produktionskreislaufs, Flexibilität, Arbeitsplatzunsicherheit, Ungerechtigkeiten in der informellen Wirtschaft und den Übergang von einer industriellen zu einer auf Dienstleistungen und technologischer Innovation basierenden Wirtschaft (Komp 310-314). Das moralische Urteil ist jedoch sehr vage, wie die folgenden Aussagen verdeutlichen: „Bei der Bewertung dieser schwierigen Materie scheint es ratsam, auf der Ebene der Moral, der Kultur und der Planung besondere Aufmerksamkeit darauf zu verwenden, dass das soziale und politische Handeln sich in einer ihrerseits völlig neuen marktwirtschaftlichen Situation auf die Themenbereiche konzentriert, die mit der Identität und den Inhalten der neuen Arbeit verbunden sind“ (Komp 312), und „[d]ie Forderungen des Wettbewerbs, der technologischen Innovation und der Komplexität des Kapitalflusses müssen mit dem Schutz des Arbeiters und seiner Rechte in *Einklang* gebracht werden“ (Komp 314). Der Sprachgebrauch scheint dabei eine Option für das traditionelle Modell der Harmonie zu implizieren.

Caritas in veritate: „eine vertiefte Reflexion über den Sinn der Wirtschaft und ihrer Ziele“ (CV 32)

Mit der Veröffentlichung von *Caritas in veritate*, mit einiger Verspätung anlässlich des 40. Jubiläums von *Populorum progressio* promulgiert, erscheint eine tiefere Reflexion über die Voraussetzungen der freien Marktwirtschaft. Sie ist verbunden mit einem Versuch, die Gerechtigkeit neu zu bewerten. Diese neue Bewertung war als Korrektur der Lehre Benedikts XVI. in der Enzyklika *Deus caritas est* notwendig geworden, in der der soziale Auftrag der Kirche auf Predigt und Liebesdienst (interpretiert als tätige Nächstenliebe) reduziert und eine augustini-

sche Unterscheidung zwischen der Aufgabe des Staates (Gerechtigkeit) und der Aufgabe der Kirche (Nächstenliebe) getroffen wurde. Diese beiden Bereiche sollten durch Einzelpersonen vermittelt werden, die die vom Lehramt aufgestellten Lehrprinzipien umsetzen. In *Caritas in veritate* wird die Soziallehre nochmals komplexer, vor allem in Bezug auf die Wirtschaft.

Ein höchst bemerkenswerter Aspekt dieser Enzyklika ist ihre offene Haltung gegenüber den Ideen und Errungenschaften der weltlichen Geschäftsethik. Sie führt dazu, dass Unternehmertum und Geschäftsleben als menschliche Tätigkeiten mit einer innewohnenden ethischen Dimension im Sinne einer „sozialen Verantwortung des Unternehmens“ artikuliert werden.

Entgegen dem neoklassischen Wirtschaftsdenken fordert Papst Benedikt die Manager auf, nicht nur ihre eigenen Interessen, sondern auch das Gemeinwohl in Betracht zu ziehen. Anders als Milton Friedman, der die Idee einer sozialen Verantwortung von Unternehmen ablehnte, verlangt er, dass Manager nicht nur die Interessen der *Aktionäre*, sondern auch die Anliegen anderer *Interessenträger* wie Kunden, Arbeitnehmer, Umwelt usw. berücksichtigen sollen.

Als Antwort auf die Finanzkrise, die vornehmlich als moralische Krise gedeutet wird, bricht *Caritas in veritate* eine Lanze für sozial verantwortliche oder ethische Investitionen, wobei die spekulative Verwendung von Finanzmitteln in Form von kurzfristigen Gewinnen unmissverständlich abgelehnt wird (CV 40). Die Führungskräfte der Finanzwelt werden zu einem größeren Verantwortungsbewusstsein und zur Sorge für das Gemeinwohl ermahnt. Die Lösung der Finanzkrise ist damit abermals eher eine Angelegenheit individueller Bekehrung als einer Strukturveränderung.

Der innovativste Beitrag von *Caritas in veritate* ist jedoch die Empfehlung für ein grundlegendes Überdenken von Wirtschaftstheorie und -praxis auf der Basis einer Ethik der Unentgeltlichkeit und Brüderlichkeit, die letztendlich in der Liebe wurzelt, die „als die hauptsächliche Kraft im Dienst der Entwicklung“ (CV 13) beschrieben wird. Mit anderen Worten ist das Hauptanliegen von *Caritas in veritate* nicht Gerechtigkeit, sondern Liebe, nicht strukturelle oder institutionelle Veränderung, sondern eine neue Praxis auf der Grundlage von Werten wie Beziehung, Unentgeltlichkeit und Brüderlichkeit (CV 36). Zudem muss die ganze Wirtschaft im Geiste des „Geschenks“ überdacht werden, da auf dem freien Markt „die Logik der Politik und die Logik des Geschenks ohne Gegenleistung“ ebenso notwendig seien wie Verträge (CV 37). In diesem Kontext wird die sogenannte *öffentliche Wirtschaft* wie auch die von Chiara Lubich gegründete und von der Fokolar-Bewegung praktizierte *Gemeinschaftswirtschaft* gelobt. Das Lob für die Letztere ist kein Zufall, sondern symptomatisch für den Einfluss der beiden Ökonomen Luigino Bruni und Stefano Zamagni. Sie haben eine ökonomische Theorie entwickelt, die sich grundlegend vom neoklassischen Denkansatz unterscheidet, der auf dem „ontologischen Individualismus, dem Ausschluss des Gegenseitigkeitsprinzips und der Ersetzung des klassischen Begriffs des Glückes mit Nützlichkeit“ fußt.⁴ Die beiden italienischen Ökonomen haben der Vision der Enzyklika *Caritas in veritate* vorgegriffen, indem sie die Begriffe des unentgeltli-

chen Geschenks und der Gemeinschaft dem Markt nicht hinzugefügt, sondern „innerhalb des Marktes“ wieder eingeführt haben, der dann zu einem Raum wird, „in dem die Kultur der Gegenseitigkeit, die Kultur der Liebe und Brüderlichkeit praktiziert werden.“⁵ Im Gegensatz zur Annahme, dass der freie Markt auf der Logik des Äquivalenzprinzips basiert (CV 38), sind die beiden Ökonomen überzeugt, dass „ein Wirtschaftsraum“ geschaffen werden kann, in dem es möglich ist, „ohne Verlust zu geben und ohne Abstriche zu nehmen“⁶. *Caritas in veritate* teilt ihre Meinung: „Denn wenn der Markt nur dem Prinzip der Gleichwertigkeit der getauschten Güter überlassen wird, ist er nicht in der Lage, für den sozialen Zusammenhalt zu sorgen, den er jedoch braucht, um gut zu funktionieren.“ (CV 35)

Ein interessanter Aspekt des relationalen Überdenkens der „wirtschaftlichen Vernunft“ ist die Kritik an der „systembedingte[n] Zunahme der Ungleichheit unter Gesellschaftsgruppen“ (CV 32). Sie ist nicht nur ein politisches Problem oder eine Gefahr für die Demokratie, sondern ein Risiko für die Wirtschaft selbst, die unter einem fortschreitenden Schwund des Gesellschaftskapitals leidet, d.h. unter der „Untergrabung jener Gesamtheit von Beziehungen, die auf Vertrauen, Zuverlässigkeit und Einhaltung der Regeln gründen und die unverzichtbar sind für jedes bürgerliche Zusammenleben“ (CV 32). Der springende Punkt, aber auch die Schwierigkeit ist, dass durch die Enzyklika das systembedingte Problem letztlich auf ein relationales und nicht auf ein strukturelles Problem reduziert wird. An und für sich ist es sinnvoll, für Gerechtigkeit als Größe zu plädieren, die mit Liebe als tätiger Nächstenliebe im Sinne eines unentgeltlichen Geschenkes verknüpft ist. Jedoch stellt sich die Frage, ob die interessante Neuinterpretation des Marktes im Sinne von Gegenseitigkeit und Unentgeltlichkeit ausreicht, wenn wir die strukturellen Probleme betrachten, die mit den realen kapitalistischen Märkten verbunden sind.

Andererseits kann nicht verneint werden, dass die Enzyklika einige ernsthafte Versuche unternimmt, eine Strukturanalyse durchzuführen und die Gerechtigkeit neu zu bewerten. Im Gegensatz zu einigen Kritikern, die der Meinung sind, es gebe „eine Verweigerung [...], irgendeine Art der Analyse von Strukturen zu bieten“⁷, kann man argumentieren, es sei ein positives Zeichen, dass *Caritas in veritate* zumindest in einigen Absätzen einen zaghaften Versuch macht, die Gerechtigkeit neu zu bewerten und eine Strukturanalyse der Probleme zu liefern. Das gilt, zum Beispiel, für die angemessene Reflexion über den Hunger:

„Der Hunger hängt weniger von einem materiellen Mangel ab, als vielmehr von einem Mangel an gesellschaftlichen Ressourcen, deren wichtigste institutioneller Natur ist. Das heißt, es fehlt eine Ordnung wirtschaftlicher Institutionen, die in der Lage sind, sowohl einen der richtigen Ernährung angemessenen regulären Zugang zu Wasser und Nahrungsmitteln zu garantieren, als auch die Engpässe zu bewältigen, die mit den Grundbedürfnissen und dem Notstand im Fall echter Nahrungsmittelkrisen verbunden sind [...] Das Problem der Unsicherheit auf dem Gebiet der Ernährung muss in einer langfristigen Perspektive in Angriff genommen werden, indem man die strukturellen

Die Aufmerksamkeit, die den Institutionen geschenkt wird, hallt in der radikalen Kritik der Enzyklika an ungerechten Formen geistigen Eigentums auf Kosten der Armen nach (CV 22).

Im Kontext einer Reflexion über die Schrumpfung der Netze der sozialen Sicherheit taucht auch die Gerechtigkeit wieder auf; mit dieser Schrumpfung wurde „die Suche nach größeren Wettbewerbsvorteilen auf dem Weltmarkt [...] bezahlt [...], was die Rechte der Arbeiter [...] und die in den traditionellen Formen des Sozialstaates verwirklichte Solidarität in ernste Gefahr bringt“ (CV 25). Diese kritische Beurteilung ist meilenweit entfernt vom Lob des Wettbewerbs im *Kompendium*. Sie ist auch eine eindrucksvolle Korrektur der undifferenzierten Ablehnung des „Fürsorgestaates“ in *Centesimus annus* (CA 48) und im *Kompendium*, das sogar von einer „Entartung zum Wohlfahrtsstaat“ spricht (Komp 351). In *Caritas in veritate* wird die Wohlfahrtspolitik des Staates nicht mehr rigoros verdammt, obwohl diese Enzyklika dem Staat weiterhin sehr kritisch gegenübersteht. Folglich plädiert Papst Benedikt im Lichte des Prinzips der Subsidiarität für eine aktiveren Teilnahme der privaten Bürger und Bürgerinnen in der Zivilgesellschaft als Gegenmittel zur überbordenden Bürokratie (CV 60) oder „zu jeder Form eines bevormundenden Sozialsystems“ (CV 57).

Eine weitere Korrektur gegenüber dem *Kompendium* ist der unzweideutige moralische Anspruch, dass die Marktwirtschaft der Triade von ausgleichender Gerechtigkeit, distributiver Gerechtigkeit und sozialer Gerechtigkeit untergeordnet werden müsse (CV 35). *Caritas in veritate* betont, dass „die Gerechtigkeit alle Phasen der Wirtschaftstätigkeit betrifft“ und dass „die Regeln der Gerechtigkeit von Anfang an beachtet werden [müssen], während der wirtschaftliche Prozess in Gang ist, und nicht mehr danach oder parallel dazu“ (CV 37). Mit Begriffen, die sich sehr von denen des *Kompendiums* unterscheiden, fährt der Text fort: Das Wirtschaftsleben gründe nicht nur auf einem Vertrag; es benötige auch „gerechte Gesetze“ und „von der Politik geleitete Mechanismen zur Umverteilung“.

Bis hierher verläuft die Entwicklung in *Caritas in veritate* positiv. Das Problem ist jedoch, dass sie vom Hauptinteresse der Enzyklika überschattet wird, das der Gerechtigkeit letztlich eine Nebenrolle zuweist. Zunächst erfolgt das aus der „metaphysische[n] Interpretation des ‚humanum‘ [...], in dem die Fähigkeit zur Beziehung ein wesentliches Element darstellt“ (CV 55). Mit anderen Worten: Der „*homo relatus*“, dessen Leben auf Gegenseitigkeit beruht, ist ein Gegenentwurf zum „*homo socialis*“. Zweitens wird die Gerechtigkeit der Unentgeltlichkeit untergeordnet. Absatz 38 lässt diesbezüglich keine Zweifel: „Während man früher der Ansicht sein konnte, dass man zuerst für Gerechtigkeit sorgen müsse und dass die Unentgeltlichkeit danach als ein Zusatz hinzukäme, muss man heute festhalten, dass ohne die Unentgeltlichkeit auch die Gerechtigkeit nicht erreicht werden kann.“

David Hollenbach trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er darauf hinweist, dass die

Enzyklika als Folge der Reduzierung der Liebe auf Nächstenliebe im Sinne von Geschenk und Unentgeltlichkeit die Implikationen der Tatsache übersieht, dass christliche Liebe, die „auf gegenseitiger Liebe in Gemeinschaft“ basiert, „Gleichberechtigung und folglich Gerechtigkeit“ voraussetzt. Mit Hollenbach kann man fragen, „ob der Ansatz der Enzyklika angemessen ist, um entscheidende praktische Anliegen anzugehen, die heute auf der Tagesordnung von Entwicklung stehen, wozu auch die Bekämpfung der Armut zählt.“⁸ Von „Hilfeleistung für die Armen“ wird zu viel erwartet: „Eine Ethik, die auf Liebe als gegenseitiger Wertschätzung, die sich in Gerechtigkeit gegenüber anderen ausdrückt [...], statt auf Nächstenliebe als Geschenk basiert, wird benötigt, um festzustellen, ob die Hilfeleistung wirklich denen nützt, denen sie helfen will.“⁹ Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung Hollenbachs, der ich in vollem Umfang zustimme: „Statt sie im Geiste eines Geschenkes oder der Unentgeltlichkeit zu transzendieren, ist die *Gerechtigkeit* die größte Herausforderung der Entwicklung“ in Ländern, deren Regierungen „in Korruptions-, Bestechungs- und Tribalismusmustern versinken.“¹⁰

Schluss: Die Gerechtigkeit als Vorbedingung für eine Ökonomie mit menschlichem Gesicht

In Übereinstimmung mit der Kritik Hollenbachs komme ich zu dem Schluss, dass sowohl das *Kompendium* als auch *Caritas in veritate* im Lichte der von Paul Ricœur artikulierten Erkenntnis überarbeitet werden müssen, dass ein gutes Leben immer „mit und für andere in gerechten Institutionen“ gelebt wird. Ein Plädoyer für neue Formen der Interaktion zwischen Einzelpersonen (Brüderlichkeit, Relationalität) und für eine auf Liebe und Unentgeltlichkeit beruhende Wirtschaft ist vielleicht eine sinnvolle Korrektur der Vorgaben neoklassischen ökonomischen Denkens, aber es genügt nicht. In der realen globalen Wirtschaft sind Unentgeltlichkeit und Gegenseitigkeit zumeist Randerscheinungen. In zahlreichen konkreten Kontexten hindern ungerechte Institutionen und Unterdrückung die Menschen daran, ein Leben in Würde zu führen. Die Veränderung solcher Kontexte ist zuallererst eine Sache der Gerechtigkeit. Daher ist es notwendig, die grundlegenden Erkenntnisse des Schlussdokuments der Weltbischofssynode, *De iustitia in mundo* (1971), neu zu bewerten und umzusetzen. Diesem Dokument, das leider vom *Kompendium* nicht beachtet wurde, kann man entnehmen, dass die Kirche nicht in erster Linie eine Soziallehre verkünden, sondern sich an der Schaffung von Gerechtigkeit und an der Umgestaltung der (jetzt globalisierten) Welt beteiligen muss. Das bedarf sowohl der Schaffung neuer Formen brüderlicher Wirtschaftspraktiken als auch grundlegender institutioneller Veränderungen. Die Kultur der Gegenseitigkeit erfordert außerdem eine „Partizipation von unten“, nicht nur in Bezug auf Hilfsprogramme (CV 58) oder die Einbeziehung der Armen als wirtschaftlicher Ressource (CV 35), sondern auch in der Ausführung des sozialen Auftrags der Kirche und in der Entwicklung ihrer Soziallehre. Herausge-

fordert durch die gelebte Erfahrung der Armen wird ein echter „dia-logos“ die Quelle einer Wirtschaft sein, die auf *iustitia in veritate* basiert.

¹ Marie-Dominique Chenu, *La „doctrine sociale“ de l’Église comme idéologie*, Paris 1979; deutsche Übersetzung: *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Fribourg/Luzern 1991. Das VII. Kapitel, 91–100, hat die Überschrift „Die kirchliche Soziallehre als Ideologie“.

² Nicholas J. Healy, ‘*Caritas in Veritate*’ and *Economic Theory*, in: *Communio* 37 (2010/4), 580–591, 580.

³ Johan Verstraeten, *Justice Subordinated to Love: The Changing Agenda of Catholic Social Teaching Since ‘Populorum Progressio’*, in: Johan De Tavernier u.a. (Hg.), *Responsibility, God and Society: Theological Ethics in Dialogue* (FS Roger Burggraeve), Leuven 2008, 389–404, 401.

⁴ Luigino Bruni/Stefano Zamagni, *Civil Economy: Efficiency, Equity, Public Happiness*, Oxford 2007, zit. nach Healy, ‘*Caritas in Veritate*’, aaO., 582.

⁵ Luigino Bruni/Stefano Zamagni, *The ‘Economy of Communion’: Inspirations and Achievements*, in: *Finance and the Common Good* 20 (2004), 96, zit. nach Healy, ‘*Caritas in Veritate*’, aaO., 583.

⁶ Luigino Bruni, *The Economy of Communion: Toward a Multi-Dimensional Economic Culture*, Hyde Park, NY 2002, 134, 139–140.

⁷ Bernard Laurent, ‘*Caritas in Veritate*’ as a Social Encyclical: A Modest Challenge to Economic, Social and Political Institutions, in: *Theological Studies* 71 (2010/3), 515–544, 538.

⁸ David Hollenbach, ‘*Caritas in Veritate*’: The Meaning of Love and Urgent Challenges of Justice, in: *Journal of Catholic Social Thought* 8 (2011/1), 171–182, 175.

⁹ Ebd., 177.

¹⁰ Ebd., 178.

Kirchliche Dokumente

chronologisch geordnet und mit den im Text benutzten Abkürzungen

Leo XIII., *Rerum novarum*. Über die Arbeiterfrage, 1891 (RN).

Leo XIII., *Graves de communi re*. Über die christliche Demokratie, 1901.

Pius XI., *Quadragesimo anno*. Über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft zum 40. Jahrestag des Rundschreibens Leos XIII. „*Rerum novarum*“, 1931 (QA).

Johannes XXIII., *Mater et magistra*. Über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre, 1961 (MM).

Paul VI., *Populorum progressio*. Über die Entwicklung der Völker, 1967 (PP).

Weltbischofssynode, *De iustitia in mundo*, Acta Apostolicae Sedis 63 (30. 11. 1971), 923–942; deutscher Text in: Die Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Römische Bischofssynode 1971. „Der priesterliche Dienst“ und „Gerechtigkeit in der Welt“*, Trier 1972, 85–105. Internet: www.iupax.at/index.php/liste-soziallehre/120-1971-weltbischofssynode-de-iustitia-in-mundo.html.

Johannes Paul II., *Laborem exercens*. Über die menschliche Arbeit zum neunzigsten Jahrestag der Enzyklika *Rerum Novarum*, 1981 (LE).

Kongregation für die Glaubenslehre, Joseph Kard. Ratzinger (Präfekt), *Libertatis conscientia*. Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung, 1986.

United States Catholic Bishops (Hg.), *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, 1986; deutsche Übersetzung: Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg (Hg.), *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Hirtenbrief über die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft*, die Nationale Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, Sonderheft der Zeitschrift „Die neue Ordnung“, Bonn 1987 (WGA).

Johannes Paul II., *Sollicitudo rei socialis*. Zwanzig Jahre nach der Enzyklika „Populorum Progressio“, 1987 (SRS).

Johannes Paul II., *Centesimus annus*. Zum hundertsten Jahrestag von „Rerum Novarum“, 1991 (CA).

Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.), *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg u.a. 2006 (Komp). Zum Teil wurde zurückgegriffen auf die englische Übersetzung: *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Vatikanstadt 2004

Benedikt XVI., *Deus caritas est*. Über die christliche Liebe, 2005

Benedikt XVI., *Caritas in veritate*. Über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit, 2009 (CV)

Weitere Literatur

Andrew V. Abela, *Caritas in Veritate and the Market Economy*, in: *Communio (USA)* 37 (2010/4), 592–605

Johan Verstraeten, *Towards Interpreting Signs of the Times, Conversation with the World and Inclusion of the Poor: Three Challenges for Catholic Social Teaching*, in: *International Journal of Public Theology* 5 (2011), 314–330

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Von der Ökonomie zur Oikonomía

Hilari Raguer Suñer

Angesichts der ungeheuerlichen Forderungen der Bergpredigt (die andere Wange hinzuhalten, auch noch den Mantel herzugeben, doppelt so weit zu gehen, wie gefordert, seine Feinde zu lieben ...) hat ein berühmter Theologe einmal geschrieben, auf der Grundlage dieses Textes könne man weder einen Staat regieren noch ein Unternehmen leiten, ja nicht einmal in einer Familie zusammenleben. Ich möchte diese Aussage umkehren und behaupten, dass man unmöglich in einer Familie glücklich zusammenleben kann, wenn man sich nicht den Geist und den Buchstaben der Bergpredigt zu eigen macht und bereit ist, auf das, was man für sein Recht hält, zu verzichten, ehe man sich mit dem Ehepartner oder Bruder

entzweit, der seinerseits davon überzeugt ist, im Recht zu sein. Um es auf den Punkt zu bringen: Das Reich Gottes, das Jesus verkündet hat, ist darauf ausgerichtet, dass wir alle in den Firmen, in den Staaten und in der gesamten menschlichen Gesellschaft als Mitglieder einer großen Familie leben, in der die Bergpredigt in die Tat umgesetzt wird. Sollte nicht auch die neue Wirtschaftsordnung, die wir nach dem Zusammenbruch der alten anstreben, diesen Vorgaben folgen?

Für Aristoteles entfaltet sich das menschliche Verhalten in drei konzentrischen Kreisen: dem individuellen, der sich von der Ethik leiten lässt; dem des Familienlebens, der auf der *oikonomía* (von *oikos*, Haus, und *nómos*, Gesetz oder Norm) beruht; und dem der Politik, der Leitung der *pólis*, des autonomen und souveränen Gemeinwesens. In der *oikonomía* im klassischen Sinn regiert die Selbstlosigkeit: Die Eltern geben sich und alles für ihre Kinder hin, ohne einen anderen Lohn zu erwarten als den, sie in einer guten Lebenssituation und glücklich zu sehen. Wenn die Kinder diese Hingabe mit dankbarer Liebe erwidern, werden auch die Eltern vollkommen glücklich sein, doch dieses Glück der Eltern war nicht der Grund für die vielen Opfer, die sie für ihre Kinder gebracht haben.

Obwohl er etymologisch betrachtet aus ebendiesem Wort *oikonomía* hervorgegangen ist, scheint der heutige Begriff der *Ökonomie* das genaue Gegenteil zu bezeichnen. Die Ökonomie ist nicht von Altruismus und Selbstlosigkeit, sondern von Gewinn und egoistischem Eigennutz geleitet. Und wer ökonomisch wirtschaftet oder haushält, teilt nichts aus und gibt nichts her, sondern tut das genaue Gegenteil: Er rafft und hortet. Der klassischen liberalen Ökonomie zufolge besteht die wirksamste Methode, den allgemeinen Wohlstand zu fördern, darin, jeden Einzelnen so handeln zu lassen, dass er sich persönlich am meisten bereichert. Der Vorsitzende einer konservativen Partei und Präsidentschaftskandidat einer gewissen lateinamerikanischen Republik verstieg sich bei Protesten gegen die Armut des Großteils der Bevölkerung gegenüber den Demonstranten sogar zu der Aussage, es käme den Armen schon zugute, wenn sie zuließen, dass die Reichen sich noch mehr bereichert.

Wie O. Michel erklärt (vgl. TWNT, *oikos* usw.), bezeichnet das Wort *oikonomía* im Neuen Testament vor allem die Aufgabe des *oikónomos*: die Verwaltung von Haushalt oder Familie, *oikos* oder *oikía*. So sagt der Herr im Gleichnis vom untreuen Verwalter: „Leg Rechenschaft ab über deine Verwaltung (*oikonomía*)! Du kannst nicht länger mein Verwalter sein (*oikonoméin*).“ Daraufhin überlegt der kluge Verwalter (*oikónomos*): „Mein Herr entzieht mir die Verwaltung (*oikonomía*). Was soll ich jetzt tun?“ (Lk 16,1-9) An anderen Stellen hat

Hilari Raguer i Suñer OSB, geb. 1928 in Madrid, Spanien, ist Benediktiner und Professor für zeitgenössische Kirchengeschichte an der Abtei Montserrat und an der Theologischen Fakultät der Universität Barcelona. Forschungsarbeit am Centre d'Història Contemporània de Catalunya. Doctorat d'État in Recht/Politikwissenschaften und Sozialpsychologie an der Sorbonne. Promotion in Zivilrecht und Lizenziat in Bibelwissenschaften. Umfangreiche Publikationen über die Geschichte des Bürgerkriegs in Katalonien und Spanien und die Beziehungen zwischen dem Franco-Regime und der Kirche. Jüngste Veröffentlichungen: *Réquiem por la cristiandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España* (2006); *Para comprender los Salmos* (1996). Anschrift: Monestir, 08199 Montserrat (Barcelona), Spanien.

der Begriff jedoch, wie Michel erklärt, eine streng religiöse Bedeutung, nämlich „Heilsplan, Heilsveranstaltung, Heilsordnung“. Der heilige Paulus und die Verfasser der deuteropaulinischen Briefe mussten eine neue Sprache schaffen, um die Neuartigkeit des Evangeliums zu verkünden, und prägten hierzu neue Begriffe – völlig neue Wörter oder alte Wörter mit einer neuen Bedeutung. Als sie nach einer Bezeichnung für das Vorhaben des Vaters suchten, durch die Eingießung seines eigenen, göttlichen Lebens alle Menschen zu retten und in Jesus Christus zu seinen Kindern zu machen, fanden sie nichts Besseres als eben *oikonomía*. In der selbstlosen Liebe der Eltern zu ihren Kindern sahen sie einen Spiegel der Liebe des himmlischen Vaters zu allen Menschen. In Eph 1,8-10 heißt es: „Er hat uns ja das Geheimnis seines Willens zu erkennen gegeben nach seinem Wohlgefallen, das er sich vorgenommen hat in ihm [Christus] für die *oikonomía* (Verwaltung oder Ausführung; Vulgata: *dispensatio*) in der Fülle der Zeiten.“ Im selben Brief lesen wir in 3,8-9: „Mir, dem allergeringsten von allen Heiligen, ist diese Gnade gegeben worden, den Nationen den unausforschlichen Reichtum des Christus zu verkündigen und ans Licht zu bringen, was die *oikonomía* des Geheimnisses sei, das von den Zeitaltern her in Gott [...] verborgen war“. In Kol 1,25 steht geschrieben: „Ihr Diener bin ich geworden nach der *oikonomía* Gottes, die mir im Blick auf euch gegeben ist, um das Wort Gottes zu vollenden“. In 1 Kor 4,1 sagt Paulus, dass die Menschen die Apostel als „*oikónomous* (Verwalter, Verteiler) der Geheimnisse Gottes“ zu betrachten hätten. In 1 Tim 1,4 spricht er von den Irrlehrern, die mit ihren Fabeln und endlosen Stammbäumen nur Streit hervorbringen, statt „den Verwalterdienst (die *oikonomía*) Gottes [zu] fördern, der im Glauben geschieht.“ Und in Tit 1,7 ordnet er an, der Bischof müsse „untadelig sein als Gottes Verwalter (*oikonomós*)“. In all diesen paulinischen oder deuteropaulinischen Stellen wenden die Wörter *oikonomía* und *oikonomós* auf den Vater im Himmel das Bild eines guten irdischen Vaters an, der ganz für seine Frau und seine Kinder da ist. Die lateinische Vulgata hat diese Begriffe mit dem Verb *dispensare* und den Substantiven *dispensatio* und *dispensator* übersetzt, von denen sich auch das spanische Wort „dispensario“ ableitet: Es bezeichnet einen Ort, an dem Kranke und Unfallopfer selbstlos betreut werden. In ähnlicher Weise gewährt man in den Ostkirchen aus *oikonomía* im Sinne von Nachsicht das, was im lateinischen Westen als „Dispens“ bezeichnet wird, also Ausnahmen oder Abmilderungen eines Gesetzes, das sich im Einzelfall als zu streng erweist. So wird aus *oikonomía* zum Beispiel eine zweite Eheschließung erlaubt, wenn jemand ohne Schuld mit seiner ersten Ehe gescheitert ist, die den harten Worten des Evangeliums zufolge an sich unauflöslich ist (vgl. Mt 19,9).

In der Sprache der heutigen Theologie verwendet man den Begriff der *göttlichen Ökonomie* genauso wie das Neue Testament, nämlich für den Plan Gottes. Außerhalb der Theologie hat das Wort *Ökonomie* in der Umgangssprache unserer Gesellschaft jedoch eine vollkommen andere Bedeutung.

Die Evangelien verwenden das Substantiv *oikonomós* in der geläufigen Bedeutung „Verwalter“; so zum Beispiel im Gleichnis vom klugen Verwalter, der, als sein

Herr ihn entlässt, einzelnen Schuldern ihre Schulden erlässt und sich auf diese Weise Freunde macht. Die Kirchenväter sahen in diesem gewieften Verwalter Jesus selbst, den *oikonomos*, der den Schatz des väterlichen Erbarmens gleichsam zum Fenster hinauswirft. Deshalb fühlt sich der Herr aus dem Gleichnis (*kyrios* = *Kyrios*) auch nicht betrogen, weil genau das der Auftrag ist, den er seinem Verwalter erteilt hat, und deshalb lobt er ihn (Lk 16,1-9) und stellt ihn uns als nachahmenswertes Beispiel vor Augen: „Wer ist nun der treue und kluge Verwalter, den der Herr über seine Dienerschaft setzen wird, um ihm die zugemessene Speise zu geben zur rechten Zeit?“ (Lk 12,42-46).

Das Fundament des kapitalistischen Systems sind die Zinserträge, also ein Gewinn, der nicht aus Arbeit oder Wertproduktion, sondern lediglich daraus resultiert, dass jemand ein Vermögen besitzt und einen anderen damit arbeiten lässt. Guillermo Rovirosa (1897-1964), ein sehr eigenständiger Denker und echter Mystiker, dessen Seligsprechungsprozess zurzeit im Gang ist, hatte in dieser Hinsicht eine ganz besondere Theorie. Er hatte in Spanien die HOAC (*Hermandad des Obreras de Acción Católica*: Arbeiterbruderschaften der Katholischen Aktion) gegründet, eine kraftvolle christliche Arbeiterbewegung, die dem Franco-Regime und der spanischen Amtskirche ein Dorn im Auge war. Letztere trennte ihn sogar von den von ihm gegründeten Bruderschaften, weil er sich nicht dazu hergeben wollte, sie in eine Organisation wie die italienischen ACLI zu verwandeln, damit sich aus ihnen die militänen Mitglieder einer christlich-demokratischen Partei italienischer Machart rekrutierten, oder sie den Bischöfen zu unterstellen, die für die Zeit nach Francos Tod bereits ihre Pläne schmiedeten. Rovirosa formulierte eine radikale Kritik an der auf Zinserträgen beruhenden kapitalistischen Ökonomie. Er sagte, dass die Kirche jahrhundertelang der Bibel (Dtn 15,7ff.; 23,20 verbietet es, vom „Bruder“, also einem anderen Juden, nicht aber von Nichtjuden Zinsen zu verlangen, und daran hielt man sich traditionell; im Neuen Testamente sind wir alle Brüder) und den Vätern treu geblieben sei und den *Wucher*, also den aus dem bloßen Gebrauch von Geld *erwachsenden* Gewinn, als Sünde verurteilt habe: *Pecunia pecuniam non parit*, so pflegte man zu sagen; doch angesichts des entstehenden Kapitalismus geriet man ins Straucheln, und die Sittenwächter und Kirchenrechtler sagten, sündiger Wucher liege nur dann vor, wenn die geforderten Zinsen stark überhöht oder die Bedingungen unredlich seien. Rovirosa fragte: Was zahlt der Kapitalist, der auf Zins verleiht? Und antwortet, dass es nicht das Geld sei, denn sein Geld erhalte er vollständig zurück. Er bezahlt Zeit! Denn die Zeit ist eine Gabe Gottes, und Gott straft die kapitalistische Welt damit, dass wir immer weniger Zeit haben.

Rovirosas Aussage wirkt auf den ersten Blick wie ein elegantes Bonmot, doch dahinter verbirgt sich eine große Wahrheit. Wir hatten erwartet, dass infolge der Industrialisierung und des vom Kapitalismus begünstigten technischen Fortschritts weniger Arbeitsstunden nötig sein würden, um das, was wir für ein bequemes Leben brauchen, zu produzieren, und dass wir deshalb mehr Freizeit haben würden, doch genau das Gegenteil ist eingetreten. Die reichsten Menschen und die Regierenden der reichsten Staaten haben die vollsten Terminkalender

und werden am häufigsten Opfer von Stress und Herzinfarkten. Die primitiven Völker dagegen leben in Armut, aber in zeitlichem Luxus, das heißt, sie haben Zeit genug, um ihr Familienleben zu pflegen und miteinander zu reden. Das Schlimmste ist, dass die großen, multinationalen Kapitalisten nicht nur Zinsen bekommen, sondern außerdem eine Macht ausüben, die (das sehen wir an der derzeitigen Wirtschaftskrise) größer ist als die der Staaten und sogar der internationalen Organisationen.

Dieses Paradox – oder diese Gottesstrafe, mit Rovirosa gesprochen – hat inzwischen sogar die Ordensleute erreicht, die aufgrund der Vielzahl ihrer Aktivitäten zuweilen erhebliche Schwierigkeiten mit ihrem Gebetsleben haben. In nicht wenigen, eigentlich kontemplativen europäischen Klöstern klagen Mönche und Nonnen über Zeitmangel. In nicht wenigen Klöstern in Afrika oder Asien hingegen leben die Ordensleute in aller Einfachheit als Selbstversorger auf der Grundlage einer *Ökonomie* aus Gemüsegarten, Hühnerstall und einem kleinen Viehbestand – ein karges und doch in zeitlicher Hinsicht luxuriöses Leben, das es ihnen erlaubt, die Liturgie nicht prunkvoll, aber in aller Ruhe und Andacht zu feiern, und das ihnen lange Stunden Zeit lässt für die *lectio divina*, das persönliche Gebet und das Gespräch mit den Mitbrüdern oder Mitschwestern.

Und wenn die Politik (auf der nationalen Ebene der *pólis* und auf der internationalen oder *kosmopolitischen* Ebene) wieder zur *oikonomía* würde? Und wenn dies dann eine *oikonomía oikoumeniká* wäre? Der christliche Glaube im Licht der Evangelien sieht die ökonomische Ordnung aus dem Blickwinkel der göttlichen *oikonomía*, die sich von der grenzen- und selbstlosen Liebe Gottes leiten lässt, einer Liebe, die wir nachahmen sollten. Auf universaler Ebene geht die christliche Sicht der *oikonomía* von der einhellenigen Lehre der Väter aus, dass Gott die Erde nicht für einige wenige, sondern für alle geschaffen hat, sodass der Reiche, der dem Armen ein Almosen gibt, diesem etwas von dem zurückstattet, was ihm gehört, während er ihn beraubt, wenn er ihm kein Almosen gibt. Sie sieht die Menschheit als eine große Familie, die nicht vom Gesetz des absoluten Privateigentums, sondern von der *oikonomía* regiert wird, der zufolge die Vermögenden ihre Güter großzügig mit den Bedürftigsten teilen. Getreu dieser patristischen Tradition erklärt der heilige Thomas von Aquin, dass im Zustand äußerster Not alle Güter Allgemeinbesitz sind (*Summa theol.* II-II, q. 31,3 ad 3; q.32,7 ad 3; q. 62,5 ad 4; q. 66,6 ad 1 und 7; q. 110,3 ad 4), doch kein Staat hat den Diebstahl in Notsituationen bisher unter Straffreiheit gestellt, weil das absolute Privateigentum genau dann in die allergrößte Gefahr gerät.

Der Wohlfahrtsstaat (der derzeit überall in eine schwere Krise geraten ist) war eine zwar begrenzte, aber positive Anstrengung, sich der *oikonomía* anzunähern, und gleichsam ein weltliches Echo der heiligen Utopie der Jerusalemer Urgemeinde, in der niemand etwas sein eigen nannte, alles allen gemeinsam gehörte und jeder so viel erhielt, wie er nötig hatte (Apg 2,44-45).

Wir haben von den ökonomischen Beziehungen zwischen den Individuen oder auf staatlicher Ebene gesprochen, doch genauso wichtig oder noch wichtiger ist es, das Gesagte auch auf die Beziehungen zwischen reichen und armen Ländern

anzuwenden. Wir haben es weiter oben schon gesagt: Die *oikonomía* muss *oikoumeniká* werden. Die paulinische *oikonomía* erreicht kosmische Dimensionen, die sogar in ökologischer Hinsicht folgenreich sind. Erinnern wir uns daran, dass die weiter oben zitierte Passage aus Eph 1,9f die *oikonomía* oder den göttlichen Heilsplan wie folgt definiert: „in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist.“ In lyrischen Versen besingt Paulus die kosmische Tragweite der Erlösung in Christus und die unauflösliche Verbindung der Menschheit mit dem Universum: „Die ganze Schöpfung wartet sehnstüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt.“ (Röm 8,19–22). Die ganze Erde seufzt, wenn der Mensch sie benutzt, um seinen Egoismus zu befriedigen, wenn er sie durch kurzsichtige Ausbeutung entwürdigt oder wenn einige wenige sich ihrer bemächtigen, indem sie sie anderen wegnehmen, und sich dadurch gegen die „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ vergehen.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Neuer Mut zu „gefährlichen Erinnerungen“

Theologische Aufbrüche in Ex-Jugoslawien

Norbert Reck

Veränderungen beginnen oft klein und unscheinbar - etwa mit einer Tagung. Manchmal ist bereits beim Zusammentreffen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer spürbar, dass der Wind sich gedreht hat und etwas Neues anfängt.

Drei Organisationen hatten im Juni 2011 nach Belgrad eingeladen: das „Zentrum für offenen Dialog - Interdisziplinäres Zentrum für Religiöse Studien und Politische Theologie“ aus Novi Sad (Serbien), der Buchverlag Ex-Libris aus Rijeka (Kroatien) und Traduki, das „europäische Netzwerk für Literatur und Bücher“, das sich der Förderung des Austauschs zwischen Albanien, Bosnien-Herzegowina, Bulgarien, Deutschland, Kosovo, Kroatien, Mazedonien, Montenegro, Österreich, Rumänien, der Schweiz, Serbien und Slowenien verschrieben hat. Zwei Tage lang sollten Theologen und Philosophen, Sozial- und Literaturwissenschaftler gemeinsam über „Gefährliche Erinnerungen und Versöhnung“ nachdenken, insbesondere über die Rolle der Religion in den post-konfliktiven Gesellschaften Serbiens, Kroatiens und Bosnien-Herzegowinas.

Dass Erinnerungen an die Kriege der 1990er Jahre in diesen Gesellschaften in der Tat brandgefährlich und intensiv gegenwärtig sind, konnte man zur selben Zeit vor Ort miterleben: Wenige Tage vor der Tagung wurde der als Kriegsverbrecher gesuchte serbische General Ratko Mladić verhaftet und an den Internationalen Strafgerichtshof in Den Haag ausgeliefert; wenige Wochen zuvor war der

kroatische General Ante Gotovina in Den Haag wegen Kriegsverbrechen zu 24 Jahren Haft verurteilt worden. Beide Männer gelten bis heute vielen ihrer Landsleute als Kriegshelden; Proteste und Demonstrationen folgten auf die Nachrichten von ihrer Verurteilung bzw. Verhaftung; Massenmedien schüren weiter die Empörung, stellen die Erinnerungen und Leiden der jeweils eigenen Seite heraus, und der Gerichtshof in Den Haag hat bei vielen kein besseres Ansehen als das Nürnberger Kriegsverbrechertribunal bei den postfaschistischen Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg.

In dieser angespannten Situation waren es Theologen der jungen Generation, die die Initiative zur Belgrader Tagung ergriffen, um nach Auswegen aus den über viele Jahre eingespielten Ritualen gegenseitiger Anschuldigungen und angstvoller Selbstbehauptung zu suchen. Unterstützt wurden sie von renommierten und verehrten Wissenschaftlern der älteren Generation, etwa von dem Sarajevoer Philosophen Ugo Vlaisavljević und der Zagreber Literaturwissenschaftlerin Jadranka Brnčić, die immer schon die Entwicklung im ehemaligen Jugoslawien intellektuell unbestechlich und kritisch begleitet haben. Und von Anfang an war es den Initiatoren wichtig, dass auch Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus anderen Disziplinen ihre Erkenntnisse zur Tagung beitragen, um die realen gesellschaftlichen Problemlagen in den Blick zu bekommen.

Angesichts der stark empfundenen Defizite der offiziellen kirchlich-theologischen Positionen sollten in Fachgesprächen neue Perspektiven entwickelt werden, die aus den Schützengräben der Selbstrechtfertigung und der Beschuldigung der jeweiligen Feinde entschlossen herausführen könnten. Um Schritte der Versöhnung zu finden, müsse man genauer hinsehen, die Tatsachen anerkennen, nicht Schuld, aber doch Verantwortung übernehmen für die Untaten der eigenen Leute. So vermisst Nikola Knežević, einer der Initiatoren der Tagung und Dozent an der Protestantischen Fakultät von Novi

Sad, eine theologisch reflektierte Haltung der Kirchen gegenüber den Kriegen der jüngsten Vergangenheit: „Natürlich sprechen sie sich gegen Krieg aus“, sagt er, „aber in der Theologie heute in Serbien gibt es keinerlei Reflexion darüber. Es gibt keine Nachkriegstheologie; Diskurse solcher Art fehlen völlig. Aber das ist genau das, worauf wir hinarbeiten wollen.“

Diese Einschätzung wird auch von Befunden aus anderer Perspektive untermauert. Die Zagreber Soziologin Martina Topić trug auf der Tagung Ergebnisse ihrer empirischen Studie über die Rolle des Bildungssystems in Kroatien bei der Festigung gegenseitiger Vorurteile unter den dort lebenden Kroaten, Serben und Bosniaken vor. Diese Studie zeigte überraschenderweise, dass die meisten Befragten den Kern des Problems nicht in

Norbert Reck, geb. 1961, Dr. theol., ist verantwortlicher Redakteur der deutschsprachigen Ausgabe von CONCILIUM. Schwerpunkt seiner theologischen Arbeit ist der Umgang mit Opfern und Tätern in postdiktatorischen Gesellschaften. Veröffentlichungen u.a.: Abenteuer Gott. Den christlichen Glauben neu denken (Darmstadt 2003); Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945 (mit B. Krondorfer und K. v. Kellenbach, Gütersloh 2006); Hanna Mandel: Beim Gehen entsteht der Weg. Gespräche über das Leben vor und nach Auschwitz (Hamburg 2008). Anschrift: Arndtstr. 5, 80469 München, Deutschland. E-Mail: norbert.reck@mnet-mail.de.

erster Linie in den offiziellen Bildungsinhalten sehen, sondern in der engen Verbindung von Kirche und Staat. Da die überwiegende Mehrheit der Kroaten der römisch-katholischen Kirche angehört, gewährt der kroatische Staat der katholischen Kirche in allen gesellschaftlichen Bereichen großen Einfluss - in der Hoffnung, aus der katholischen Identität der Mehrheit werde sich auch eine neue kroatische Nationalidentität entwickeln. Das stempelt aber nicht nur zahlreiche nichtkatholische Kroaten zu Angehörigen von „Minderheiten“, sondern hat aus der katholischen Kirche Kroatiens eine Art Nationalkirche gemacht, die das Kroatentum religiös überhöht und so die aus dem Krieg überkommenen Frontstellungen weiter festigt. Nicht so sehr virulente Nationalismen seien das Problem Kroatiens, so Topić, sondern eher kurzsinnige Identifizierungen. Diese aber könnten durch Aufklärung verflüssigt werden. Ähnliches dürfte auch für die orthodoxe Kirche in Serbien gelten.

Eine Anerkennung der Leiden der „anderen Seite“, gar kritisches Einklagen von Gerechtigkeit für *alle* Opfer der kriegerischen Auseinandersetzungen ist bislang jedenfalls von den Kirchen nicht zu hören, die sich so einseitig mit der jeweiligen Staatsmacht verschwistert haben. Sie vertreten oft allzu selbstgerecht die Positionen der „eigenen“ Nation; ihre Predigt erzählt zu wenig von dem Gott, der jenseits der Nationen der Schöpfer *aller* Menschen ist. Die uralte Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts so vieler zerstörter Leben oder gar die Thematisierung eigener Schuld gehört offenbar ebenfalls nicht zu ihrem Repertoire.

Gewiss sind diese Staatstheologien auf ihre Weise politisch, aber eben im Sinne Carl Schmitts, im Sinne einer theologischen Legitimierung staatlicher Macht, wie Zlatiborka Popov-Momčinović, die in Ost-Sarajevo (Republika Srpska, Bosnien-Herzegowina) Soziologie unterrichtet, in Belgrad erläuterte. Demgegenüber entdecken nun die Theologen der jüngeren Generation im ehemaligen Jugoslawien das verändernde und heilende Potential der neuen Politischen Theologie im Sinne von Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann. Wo Gott nicht als bloßer Machtbegriff, sondern als Gerechtigkeitsbegriff verstanden wird, kommen Glaube und Gesellschaft in ein ganz anderes Verhältnis zueinander: Soziale, politische und ökonomische Kontexte müssen mitreflektiert werden, und Fragen an die zurückliegende Gewaltgeschichte und an den zukünftigen Weg zur Versöhnung werden zu genuinen Themen der Theologie. Und das war ebenfalls ein Anliegen der Tagung von Belgrad: den Anschluss zu finden an das internationale theologische und sozialwissenschaftliche Gespräch über Probleme der Konfliktbearbeitung, der Kontextualität und der Entmythologisierung ideologischer Bezugssysteme. Neben Metz und Moltmann waren hierfür in Belgrad Denker wie Stanley Hauerwas, John Milbank und Robert Schreiter, aber auch der aus dem kroatischen Osijek stammende Miroslav Volf wichtige Bezugsgrößen.

Kann analog zur Situationsbestimmung „nach Auschwitz“, wie sie für Metz zentral wurde, für den ex-jugoslawischen Kontext von einer Zeit „nach Srebrenica“ gesprochen werden? An dieser Frage bricht umgehend die ganze Komplexität der Situation auf: Zwar ist Srebrenica als Ort eines Massakers an mehr als achttausend muslimischen Bosniern im Juli 1995 tatsächlich längst zu einem

Symbolwort geworden, aber es kann kaum die Erinnerungen der anderen Völker widerspiegeln, die mit den Kriegen der 1990er Jahre ganz andere Leidenserfahrungen verbinden (von denen manche noch an tiefliegende Traumata aus dem Zweiten Weltkrieg röhren). Genau dies aber, die Wahrnehmung *aller* Leidenserfahrungen, auch in ihrer Gegensätzlichkeit, ist eine Grundvoraussetzung für einen Prozess, der sich auf Versöhnung und Heilung ausrichten will - „wenn die Konstruktion der Vergangenheit nicht zu einem Kerker für die Zukunft werden soll“, wie der orthodoxe Theologe Davor Džalto aus Niš (Serbien) formulierte.

Metz hatte sich im Nach-Schoa-Deutschland explizit an die Christen gewandt, deren Bewusstsein für das Leben und den Glauben „nach Auschwitz“ er wecken wollte. Im ehemaligen Jugoslawien hingegen geht es um Opfer- und Tätererfahrungen dreier Völker, die auf traumatische Weise miteinander verknüpft sind. Deshalb könne es, so argumentierte der orthodoxe Theologe Darko Đogo aus Foča (Bosnien-Herzegowina), nicht um ein bloßes Übernehmen der Politischen Theologie von Metz oder Moltmann gehen; die Aufgabe sei vielmehr, eine eigenständige, dem eigenen Kontext angemessene Politische Theologie zu entwickeln.

Ganz konkret gehört dazu die Anerkennung der Leiden der Anderen. Berislav Župarić, Vertreter von Traduki und selbst römisch-katholischer Theologe aus Bosnien-Herzegowina, verband diesen Gedanken am Rande der Tagung mit persönlichen Erinnerungen an Kriegserlebnisse in seiner Heimat. Auf den Krieg sei niemand vorbereitet gewesen, erzählt er, und man habe die Erfahrung machen müssen, „dass die Nachbarn von gestern plötzlich in der Lage waren, einen zu überfallen und die schlimmsten Verbrechen zu begehen. Das ist zum einen eine Erfahrung des Opferseins, aber später hat sich dazu noch die Erfahrung gesellt, dass das eigene Volk auch Täter wurde in manchen Situationen. Von daher kann ich von mir nicht nur aus dieser Opferrolle sprechen, sondern auch als jemand, der vor keinem Verbrechen die Augen zumachen möchte.“

Dabei geht es um weit mehr als um die Feststellung einer „objektiven Wahrheit“. Heilung und Versöhnung können nur geschehen, so erläuterte es Jadranka Brnčić, wenn die Beteiligten in einem Geist der *Wahrhaftigkeit* über die Wahrheit des Geschehenen sprechen. Dazu gehört der ehrliche Wille, „diejenigen zu verstehen, die die Geschichte zu unseren Feinden gemacht hat. Wir sind nicht fähig zu vergeben, solange wir uns nicht bemühen zu verstehen; und das beginnt damit, dass wir uns selbst als ‚die Anderen‘ sehen.“

Vergebung heißt für Brnčić nicht, dass Kriegsverbrecher straffrei davonkommen sollen. Wer die Traumata der Kriege verursacht habe, müsse sich vor Gericht verantworten; und die Gewaltakte dürften keineswegs vergessen, sondern sollten von der Geschichtsschreibung festgehalten werden. Weder seien Vergebung und Justiz frei wählbare Alternativen, noch sei Vergebung etwas, das politisch dekretiert werden könnte. Vergebung sei vielmehr ein langer Prozess der Heilung der Erinnerung; er habe einen eschatologischen Horizont, den nur die Opfer eröffnen könnten. Wo es zu solchen Akten der Vergebung komme, handele es sich nicht um einen Schlusstrich unter das Geschehene, sondern im Gegenteil um eine

gegenseitige Verpflichtung und Bindung, die endlich wieder wahrgenommen und realisiert werde.

Auf diesem Weg sind nach der Beobachtung von Brnčić viele Menschen der Zivilgesellschaften Ex-Jugoslawiens weiter vorangeschritten als die offiziellen Kirchen und die Politik. Aber auch innerhalb der Kirchen kommt etwas in Bewegung, ergänzt Berislav Župarić, schließlich seien „wir alle Kirche“, und man dürfe Veränderungen nicht allein von der „Kirche von oben“ erwarten. Zunehmend werde eine Sprache gefunden, Kriegserfahrungen in einem Geist der Wahrhaftigkeit zum Ausdruck zu bringen. „Ich habe“, sagt Župarić, „selber positive Beispiele erlebt in dieser ‚Kirche von unten‘, auch auf der Pfarreibene, wo das einen Ort gefunden hat. Aber ich denke, dass da noch viel Entwicklungspotential ist, dass auch die übergeordneten kirchlichen Institutionen noch mehr Feuer fangen müssen für die Idee. Die Kirchen könnten von Beschützerinnen der eigenen Wahrheit zu Multiplikatorinnen wahrer Versöhnung werden. Denn in der Befolgung dieser Idee der Politischen Theologie sind, glaube ich, die Kirchen sich selbst und dem Auftrag, den sie in der Welt haben, sehr nah und sehr treu. Deshalb sollten sie auch keine Angst haben, sich in das Leid der Opfer - aller Opfer - zu begeben und zu sagen: ‚Hier sind wir; wie wir uns jetzt artikulieren sollen, wissen wir noch nicht, aber auch wir sind von diesem Leid ergriffen.‘ Das wäre, glaube ich, eine zutiefst menschliche Geste, die vieles verändern würde, die Möglichkeiten eröffnen würde, dass da mehr wächst.“

Am Ende der zwei Tage in Belgrad zog der protestantische Theologe Srdjan Sremac, einer der Initiatoren der Tagung, erfreut Bilanz: „Es macht mich glücklich festzustellen, dass es in unserer Region, in Serbien, Kroatien und Bosnien-Herzegowina, tatsächlich ernsthafte Arbeit an einer Politischen Theologie gibt. Vor der Tagung glaubte ich noch, das gebe es bislang nur verstreut in Artikeln oder in Zeitschriften, die sich speziell der Politischen Theologie widmen. Aber nun sieht es ganz danach aus, dass wirklich etwas geschieht.“

Tatsächlich entstehen vielerorts zukunftsweisende Initiativen und Projekte, interkonfessionelle, interreligiöse und interdisziplinäre Zeitschriften wie „Diskursi“ in Sarajevo oder „Teološki časopis“ in Novi Sad. Ebenso ist die kroatische und bosnisch-herzegowinische Ausgabe von CONCILIUM, die seit 2010 in Rijeka und Sarajevo herausgegeben wird, zu dieser Phase des Aufbruchs zu rechnen. Vor den Tagungsräumen sammelte indessen die Initiative „Rekom“, ein Zusammenschluss aus mehreren NGOs, Unterschriften unter eine Petition zur Einrichtung einer Kommission, die die Kriegsverbrechen der 1990er Jahre seriös dokumentieren soll - analog zur Wahrheits- und Versöhnungskommission Südafrikas.

Veränderungen beginnen oft klein und unscheinbar. Der Tag aber, an dem in den Ländern im ehemaligen Jugoslawien aus kleinen, aber qualifizierten Minderheiten eine „kritische Masse“ wird, dürfte nicht mehr fern sein.

Sucumbíos: Die Kirche des Konzils ist dem Angriff der Christenheit ausgesetzt

Victoria Eulalia Carrasco

Im Jahr 1928 wurden die Unbeschuhten Karmeliten in die Amazonasregion Sucumbíos gesandt. Diese ecuadorianische Provinz ist 20.000 km² groß und wurde dank ihres Ölreichtums im Lauf der Siebzigerjahre zum Devisenbeschaffer des Landes schlechthin. Dennoch bedeutete dies weder Entwicklung noch Wohlstand für die Bewohner dieser Region. Sie blieb von den Ölgewinnen ausgeschlossen. Im Jahr 1984 wurde die Region zum Vikariat erhoben, Gonzalo López Marañón wurde zum Apostolischen Präfekten ernannt und schließlich zum Bischof geweiht. Im Alter von 75 Jahren reichte er seinen Rücktritt ein, und im Jahr 2008 begann der lange Leidensweg für die Provinz Sucumbíos.

Eine Kirche von Gemeinden

Seit vierzig Jahren verfolgte Sucumbíos die vom Konzil und den lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Medellín, Puebla, Santo Domingo und Aparecida vorgegebene Richtung. Die Region hat einer Kirche, die von den Rändern der Gesellschaft ihren Ausgangspunkt nimmt, ein eigenes Antlitz gegeben. Die indigenen Völker und die Völker Amazoniens (Sionas, Secoyas, Cofanes, Shuaras, Kichuas) und später die Migranten machten eine Pastoral erforderlich, die von den Postulaten der Inkulturation ausging („Jedwede Evangelisierung muss [...] Inkulturation des Evangeliums sein“; Santo Domingo 13).¹ Die Basisgemeinden, die tagtäglich vom Wort Gottes und vom Lehramt erleuchtet wurden, wuchsen und festigten sich, ja sie wurden zu „Schulen der Ausbildung von Christen, die sich als Jünger und Missionare des Herrn engagiert für ihren Glauben eingesetzt haben“ (Aparecida 178).² Wir sind eine dienende Kirche, und die Quellen unserer Spiritualität sind das Wort Gottes sowie die Zeichen der Zeit.

Dies brachte uns dazu, am „Aufbau der Zivilgesellschaft“ und am „Aufbau der Kirchlichkeit“ (Aparecida 215) mitzuwirken. Die pastoralen Mitarbeiter behaupten, dass es keinen Winkel in der Provinz ohne christliche Gemeinde gibt. Die Kirche Sucumbíos' besteht aus Hunderten von Gemeinden, die ausgehend von ihren jeweiligen Kulturen und ihrer Situation ihre eigenen Dienstämter entwickelt haben. Dabei werden sie vom Wort Gottes erleuchtet, lassen sich von der

sie umgebenden Wirklichkeit herausfordern und bauen - ob gelegen oder ungelegen - das Reich Gottes auf. Die Priester und Ordensleute besuchen die Gemeinden und geben ihnen Mut. Das Vikariat bietet regelmäßig Gelegenheit zur Fortbildung von Laien an, und bei Versammlungen werden die Pastoralpläne und die Prioritäten der missionarischen Arbeit entwickelt und ausgewertet.

Seit Jahrzehnten ist die Kirche eine samaritanische Kirche, die sich an der Seite des Volkes engagiert und die Allerärmsten auf ihrem Weg begleitet. Diese Option (in Aparecida 396 nochmals bekräftigt) ließ einen Laienstand heranreifen, der sich selbst als Kirche begreift. Die Laien sind den Werten des Reiches Gottes treu, beteiligen sich aktiv an den Belangen der Zivilgesellschaft und bilden einen Bestandteil der kirchlichen Gemeinde und der Gemeinde der Dienstämter. Als Gemeinschaft haben die Indio-Völker, die Frauen, die Siedler, die Priester und Ordensleute zusammen mit ihrem Bischof eine tiefe Spiritualität des Modells einer lateinamerikanischen konziliaren Kirche gelebt.

Eine Kirche, die sich den historischen Herausforderungen stellt

Die Kirche von Sucumbíos hat sich angesichts des Bevölkerungswachstums und der Herausforderung bewährt, eine Grenzregion zu einem Nachbarland zu sein, in dem es paramilitärische Truppen gibt. Darüber hinaus ist die Provinz eine Erdölregion, was hohe Risiken für die Umwelt und für das Überleben insbesondere der indigenen Bevölkerung mit sich bringt. Es ist auch die Region von Siedlern, die, angezogen von der Erdölförderung, aus allen Winkeln des Landes hierher kamen. Diese Situationen machten vonseiten der Kirche eine intensive Begleitung erforderlich, die eine Herausforderung darstellte. Die Kirche unterstützte das Entstehen und Erstarken von Volksorganisationen und leistete entschlossen ihren Beitrag dazu, die Provinz Sucumbíos zu organisieren. Mit besonderer Aufmerksamkeit nahm sie sich der Themen Gesundheit, Bildung, Menschenrechte und der Solidarität mit den verletzlichsten Teilen der Gesellschaft an: den Frauen, Kindern, Jugendlichen sowie den Organisationen der Indios und der von Afrikanern abstammenden Bevölkerung.

Die pastoralen Mitarbeiter des Vikariats engagierten sich für die Belange der Region. Ihre Anwesenheit und ihre vermittelnde Funktion verhinderten schwere Rechtsverletzungen, besonders Verletzungen der Rechte der Kleinbauern und Indigenas. Dies war etwa der Fall, als Bauern fälschlicherweise der Komplizenschaft mit den paramilitärischen Truppen Kolumbiens beschuldigt wurden.

Die Kirche Sucumbíos' wurde von Bischof Gonzalo López zusammen mit seinen Mitbrüdern aus dem Karmeliterorden, Diözesanpriestern, Schwesterngemeinschaften, Laienmitarbeitern, kirchlichen Basisgemeinden und Organisationen der Zivilgesellschaft geleitet. Diese Kirche hat sich in einer Spiritualität entwickelt, die im Lauf von mehr als vierzig Jahren geformt wurde. Sie war den Bedürfnissen der Armen und den Lehrdokumenten der lateinamerikanischen Kirche treu: „Al-

les, was mit Christus zu tun hat, hat mit den Armen zu tun, und alles, was mit den Armen zu tun hat, ruft nach Jesus Christus [...]“ (Aparecida 393).

Dies ist die lateinamerikanische Kirche, in der die Armen mitverantwortliche Subjekte der Verkündigung Jesu Christi ausgehend von ihren Lebenssituationen und den unterschiedlichen Kulturen der Völker sind. Es ist eine Gemeinde von Propheten und Märtyrern. Dank ihrer Spiritualität und ihres Engagements leistet sie mit der Theologie der Befreiung ihren Beitrag für die universale Kirche. Im Licht des Wortes Gottes und des kirchlichen Lehramtes wurde sie sich des täglichen Schreis der von der globalisierten Welt Ausgeschlossenen bewusst.

Die kirchliche Krise

Im Dezember 2009 kam Bischof Felipe Santoro aus Petrópolis (Brasilien) als Apostolischer Visitator nach Sucumbíos. Er führte kein Gespräch mit Bischof Gonzalo López. Das Vikariat wurde zu keinem Zeitpunkt über einen solchen Besuch informiert. Im Jahr 2010 übergab der Nuntius in Ecuador, Mons. Ottonelelo, Bischof Gonzalo López zwei Nachrichten. Kardinal Díaz, der Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, teilte ihm mit:

„[...] die pastorale Linie, die sie verfolgt haben, stimmte nicht immer mit dem pastoralen Erfordernis der Kirche als solcher überein. Aus diesem Grund wird der neue Apostolische Administrator das Vikariat neu organisieren und die gesamte pastorale Arbeit auf andere Weise ins Werk setzen müssen. Um seine organisatorische Aufgabe in diesem heiklen Dienst nicht zu behindern, betrachtet es die Kongregation für angemessen, dass Seine Exzellenz nach der Ernennung des neuen Apostolischen Administrators das Apostolische Vikariat verlässt und sich an einen anderen Ort begibt, möglichst in das Land Ihrer Herkunft.“

Man gab Bischof Gonzalo eine Woche Zeit, um das Vikariat zu verlassen. Eine zweite Mitteilung informierte darüber, dass das Vikariat der Klerikergesellschaft Virgo Flos Carmeli anvertraut werde.

P. Rafael Ibarguren ist der neue Apostolische Administrator und nahm im Oktober 2010 Besitz vom Vikariat; mit ihm kam eine Gruppe von Priestern der internationalen Vereinigung päpstlichen Rechts „Heralde des Evangeliums“. Das sind die Erben der Besitztümer der ultrarechten brasiliensischen Formation „Tradition, Familie, Privateigentum“.

Die Kirche Sucumbíos' versuchte in Gestalt ihrer Laienmitarbeiter wiederholt, an den neuen Vikar heranzutreten, um den Dialog aufzunehmen, wie es in dieser Region üblich war. Alle Anstrengungen waren vergeblich. Diejenigen, die in den

Victoria Eulalia Carrasco gehört zu den Schwestern von der Göttlichen Vorsehung. Seit den Sechzigerjahren begleitet sie die indigenen Völker. Sie hat an der Päpstlichen Universität Quito Anthropologie und an der Universität São Paulo Theologie studiert. Zurzeit lebt sie in Ayora, Cayambe. Anschrift: Calle Asunción 834 y Estados Unidos, Quito, Ecuador.

Gemeinden ihren Dienst taten, und die Missionsteams wurden ignoriert, die Volksorganisationen, die von Menschen getragen werden, welche ihr Engagement aus dem Glauben heraus in Menschenrechtsgruppen und in Gruppen leben, die die Verwundbarsten der Gesellschaft verteidigen (Jungendliche, Kinder, Frauen, indigene Völker und Menschen afrikanischer Herkunft), wurden für wertlos erklärt. Mit Schmerz mussten sie feststellen, dass das Modell von Kirche, das hier etabliert („eingepflanzt“) werden sollte, völlig von dem verschieden war, das sie kannten und worin sie ausgebildet worden waren.

Jahrzehntelang hatte der Karmeliterorden die Frohe Botschaft Jesu verkündet, der inmitten seines Volkes und in der Geschichte Mensch geworden ist. Der Orden tat dies unter ungeheuren Mühen und Opfern. Er hat die Inkulturation des Evangeliums ins Werk gesetzt. Das Zweite Vatikanische Konzil, die Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín, Puebla, Santo Domingo und Aparecida und das Zeugnis der Märtyrer haben den Weg der Kirche Sucumbíos' geprägt. Das Vikariat umfasst mit den indianischen Völkern, den Menschen afrikanischer Herkunft, den Siedlern aus entfernten Gegenden des Landes eine pfingstliche Vielfalt. Sie haben die Frohe Botschaft Jesu von Nazaret empfangen, und von den tiefsten Wurzeln ihrer Kultur und Geschichte her antworteten sie großherzig auf den Ruf des Herrn und auf die Einladung des Geistes, der in allen Sprachen spricht (Apg 2). Warum hat man versucht, eine andere Kirche zu etablieren („einzupflanzen“)? Wer ist im Besitz des Monopols der Wahrheit und wo ist die ursprüngliche Pflanze, damit man sie hierher bringe, um sie einzupflanzen?

In langen Nachtwachen beteten die Gemeinden Sucumbíos' und dachten über den seltsamen Plan nach, ein anderes, vorkonziliare und hierarchisches Modell von Kirche durchzusetzen. Die „Herolde“ drangen in den Radiosender Sucumbíos' ein, der dem Vikariat gehört, und befahlen die Entlassung des gesamten Personals, und sie versuchten mithilfe der staatlichen Gewalt, die technischen Einrichtungen unter ihre Kontrolle und das Radio zum Schweigen zu bringen. Dies ließ die Bevölkerung Sucumbíos' nicht zu, die das Gefühl hatte, ihrem Radio werde Gewalt angetan.

Die Herolde weigerten sich, mit den Angehörigen der Kirche Sucumbíos' zu reden, und erhielten die Unterstützung von fundamentalistischen Gruppen sowie von der charismatischen Erneuerung. Sie haben Spaltung und Konfrontation in einer Region geschaffen, in der die Gewalt bereits wegen der Grenze zu Kolumbien und der paramilitärischen Truppen dort eine schwere Bürde ist. Darüber hinaus bezichtigten die Herolde einige engagierte Laien des organisierten Terrorismus. Aus diesem Grund ergriffen die Angehörigen der Kirche Sucumbíos' zwei Maßnahmen: Sie etablierten eine ständige Gebetswache in der Kathedrale (7. 1. 2011), und sie forderten die Regierung Ecuadors dazu auf, sie möge kraft der Verfassung den Vatikanstaat bitten, seine Funktionäre, nämlich die Herolde, zurückzuziehen.

Die Regierung Ecuadors legte gegen die Anwesenheit der Herolde in Sucumbíos ihr Veto ein, um den gefährdeten Frieden in der Region zu bewahren. Dazu war

sie durch den *Modus Vivendi* ermächtigt, den Ecuador und der Vatikan im Jahr 1937 unterzeichnet hatten. Der Heilige Stuhl entsprach dieser Bitte und ernannte Mons. Ángel Polívio Sanchez als seinen Gesandten, der die kirchliche Jurisdiktion des Vikariats gegenüber den zivilen Behörden vertreten und das pastorale Handeln unterstützen sollte. Die Herolde verließen Sucumbíos am 19. Mai 2011. Auf der anderen Seite ordnete der Heilige Stuhl an, dass die sechs Karmeliterpatres, die im Vikariat Missionsarbeit geleistet hatten (einige von ihnen über vierzig Jahre lang), das Land verlassen sollten. Sie werden beschuldigt, Spannungen heraufbeschworen zu haben. Die gehorsamen Karmeliten zogen sich zurück, doch das verletzte die Bevölkerung der Region zutiefst, und es hinterließ eine Wunde im religiösen Leben des Landes. Abgesandte des Indiovolkes der Kitu Kara reisten nach Sucumbíos, um den Prozess des Nachdenkens und der Feier zu vollziehen, in dem es darum geht, „Herzen zu heilen“. Das ist eine alte Zeremonie, die „Corazonar“ genannt wird.

Angesichts der Konfrontation und der extremen Spannungen in Sucumbíos begann Bischof Gonzalo López, der von den schmerzlichen Ereignissen zutiefst beeindruckt war, am 24. Mai 2011 ein unbefristetes Fasten für die Versöhnung und den Frieden. Dieses Fasten endete am 16. Juni, da es „Zeichen des Friedens in der Region“ gab. Das Fastenzelt und ein kleines Zelt, das als Kapelle diente, wurden in Quito in einem Park ausgestellt, der damit zu einem prophetischen Ort des Gebetes für den Frieden in Sucumbíos und in der Kirche Lateinamerikas wurde.

Schluss

Während wir uns dem Fünfzigjahr-Jubiläum des Zweiten Vatikanischen Konzils nähern, macht die Kirche Lateinamerikas unter vielen Schmerzen einen Prozess der Zerstörung des Modells der Kirche der Gemeinden durch: einer Kirche, die die Teilhabe aller ermöglicht, die an der Bibel orientiert ist, eine dienende, sakrale Kirche, die sich der vorrangigen Option für die Armen verpflichtet hat. In den alltäglichen Ereignissen erkennt sie die Zeichen des Reichen Gottes. Das ist völlig anders als die Aktivität der fundamentalistischen Bewegungen, die ein hierarchisches, an Riten haftendes, von den sozial und wirtschaftlich Armen entfremdetes Modell von Kirche etablieren und der Frohen Botschaft für die Armen den Rücken zukehren. In dieser momentanen Lage stärkt der Geist die Gemeinden der Kirche Sucumbíos' und verleiht ihnen Weisheit.

¹ Generalsekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Neue Evangelisierung - Förderung des Menschen - Christliche Kultur. Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo* (Stimmen der Weltkirche, 34), Bonn 1992.

² Generalsekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik* (Stimmen der Weltkirche, 41), Bonn 2007.

Katholizismus und synkretistische Religionen

Ein Forschungsprojekt in Santiago de Cuba

Brenda Carranza¹

Der Beginn der Neunzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts stellte das kubanische Volk auf eine überlebensentscheidende Probe. Die Jahre 1990–1995 wurden unter der Bezeichnung *Sonderperiode* bekannt. Als die sozialistische Welt von der Bildfläche verschwand und das Embargo der USA verschärft wurde, nahmen die religiösen Einrichtungen in Kuba kraftvoll ihre gesellschaftliche und karitative Funktion von Neuem wahr und unterstützten den Staat bei dessen Aufgabe der Versorgung mit Lebensmitteln und anderen grundlegenden Gütern. In diesen Jahren wurde die kubanische Caritas gegründet. Die Bevölkerung drängte in ihrer Verzweiflung massenhaft in die Kirchen und aktivierte öffentlich ihr traditionelles symbolisches Kapital. Frömmigkeitsübungen wie die Verehrung des hl. Lazarus, der hl. Barbara und des hl. Judas Thaddäus wurden wiederbelebt. Die inbrünstigen Pilgerfahrten zu Wallfahrtsstätten rückten eines der Herzstücke der kubanischen Identität ins Zentrum der Massenveranstaltungen des Volkes: die *Virgen de la Caridad del Cobre* („Barmherzige Jungfrau von Cobre“).²

Es wird erzählt, dass in dieser Zeit weißgekleidete Menschen mit bunten Halsketten auf den Straßen zu sehen waren, die sich mit „axé“ [= göttliche Kraft oder Energie in Kulten afrikanischen Ursprungs; Anm. d. Übers.] begrüßten und die Arme übereinander legten, was mit bloßem Auge als öffentliche Demonstration der afrokubanischen Religionen erkannt werden konnte. Auch deren Führer wurden gebeten, Lösungen für die schlechte soziale Lage zu finden. Die Religion nahm sich in ihrer physischen Präsenz und mit ihrem affektiven Potential der Bürger an; die Religion integrierte die Frage, warum und wofür man unter grenzwertigen Bedingungen weiterleben sollte, und brachte die mobilisierende Rolle der religiösen Glaubensüberzeugungen in der kubanischen Gesellschaft ins Spiel, die sich am Rand der staatlichen Kontrolle bewegten.³

In dieses Klima des religiösen Eifers und der politischen Flexibilität fiel der historische Besuch Papst Johannes Pauls II. im Januar 1998, der neben anderen Entwicklungen in der kubanischen Kirche das Bedürfnis weckte, die raschen Veränderungen des religiösen Kontextes zu verstehen. Die Kirche führte daraufhin eine pastorale Untersuchung durch, die einen Überblick über den Katholizismus auf der Insel gab, den darauffolgenden Pastoralplänen als Unterstützung diente und Vorschläge zur Vertiefung bestimmter Themen in jeder einzelnen Provinz machte.⁴ Einige Jahre danach machte die Erzdiözese Santiago de Cuba

den Vorschlag, eine Studie zu erstellen, die es ermöglichen sollte, das Wesen der Veränderung zu erfassen, die die afrokubanischen Religionen durchmachten. Die pastoralen Mitarbeiter, die daran gingen, die zweitgrößte Stadt Kubas (nach Havanna) mit 500.000 Einwohnern zu untersuchen, waren besorgt ob des Mangels an analytischem Instrumentarium, das es ermöglicht hätte, das wechselseitige Verhältnis von synkretistischen Religionen und der Volksreligiosität zu erfassen.⁵

Dies ist eine verständliche Sorge, wenn man sich an das Universum der religiösen Ausdrucksgestalten im Milieu des einfachen Volkes heranwagt. Es offenbart ein nie endendes Bedürfnis der Menschen, so oft wie möglich verschiedene religiöse Systeme „zu Rate zu ziehen“, um eigene Kriterien zu entwickeln und die Ereignisse des gegenwärtigen Augenblicks zu deuten. Denn es gibt keine Regeln zu Ursache und Wirkung, die Heilmittel empfehlen würden, welche passgenau für das jeweilige Unglück geeignet wären. Die religiöse Therapie stützt sich auf folgende drei Säulen: „das Böse entfernen“ (das Übel durch den Schutz von Gegenständen beseitigen), sich durch bestimmte Dinge (Halsketten, „Krieger“ [eine bestimmte Art von Amuletten; Anm. d. Übers.], Amulette) schützen und sich die Hilfe übernatürlicher Wesen sichern. Bei den Afroreligionen Zuflucht zu suchen, selbst wenn man sich selbst als Atheist bezeichnet, scheint zur kulturellen DNA zu gehören, was im Rhythmus von Rasseln und Pauken im Refrain eines sehr beliebten Liedes zum Ausdruck kommt:

„Es gibt Leute, die sagen, sie würden an nichts glauben, doch sie fragen um Rat am Morgen. Schäme dich nicht, für dich selbst zu bitten, bitte nicht um schlechte Dinge, die du bereuen würdest [...]“⁶

Funktional betrachtet fügt sich die Volksreligiosität in die soziokulturellen Muster der kubanischen Gesellschaft ein, womit man behaupten kann, dass „das kubanische Volk mehrheitlich religiös, aber nicht mehrheitlich katholisch ist. Denn die Mehrzahl der Kubaner lebt den Glauben auf je eigene Weise, ohne stabile Bindung an eine bestimmte Institution. Die Kirche erfährt heute einige Resonanz, doch sie hat keine maßgebende Stimme.“⁷

Dieses Verhältnis ohne unerwünschte übergestülpte analytische Gesichtspunkte zu begreifen ist die Absicht der folgenden Ausführungen. Dabei werden wir die Faktoren beschreiben, die in den letzten zwanzig Jahren die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Rolle der Volksreligiosität angesichts des raschen Aufstiegs der afrokubanischen Religionen als Ausdrucksformen synkretistischer Religiosität verändern. Es ist eine Debatte über die Verschiebung des Kräfteverhältnisses zwischen Katholizismus und afrokubanischen Religionen, die beide wiederum von einer politisch-kulturellen Spannung im Hinblick auf Gesellschaft und Staat durchdrungen sind.⁸

Praktizierte Frömmigkeitsformen

Manchmal wird die Volksreligiosität auch - ohne zwischen diesen Begriffen zu unterscheiden - Volksfrömmigkeit, Volksglaube und synkretistische Religion genannt. Unabhängig von der Nomenklatur ist das charakteristische Merkmal dieses Begriffs seine Eigenständigkeit gegenüber institutionellen Bezugsgrößen wie Dogmen und Verhaltensnormen, mit der nötigen schöpferischen Organisation und Freiheit, um bruchstückhaft unterschiedliche Glaubensüberzeugungen zu integrieren.⁹ Viele Anhänger der Volksreligiosität in Kuba haben niemals ein Gotteshaus betreten, sagen von sich selbst jedoch, sie seien Katholiken, und sind beleidigt, wenn man diese Identität in Frage stellt.

Für die Forschenden ist Volksreligiosität ein äußerst dehnbarer und vieldeutiger Begriff, der ein breites Spektrum erfasst, das Elemente des iberischen Volkskatholizismus - durchdrungen von der Vorstellungswelt mittelalterlicher Legenden und theologisch heterodoxer Praktiken - und das Ausleben der Religiosität in Wallfahrten, Bildern, Gelübden, Kasteiungen und Versprechen mit einschließt. Es herrscht auch ein gewisser Konsens darüber, die unterschiedlichsten Auffassungen von Wundern, übernatürlichem Eingreifen, um akute Notsituationen zu beheben, und die Verschmelzung katholischer Elemente mit Religionen afrikanischen Ursprungs mit aufzunehmen.¹⁰

Letztere, die häufig synkretistische Religionen genannt werden, umfassen ein komplexes Gebilde von „Santeria“, Regla de Ocha, Palo Monte, Regla de Conga und Spiritismus mit deren jeweiligen wissenschaftlichen Spielarten. Im Allgemeinen sind die Religionen afrikanischen Ursprungs Religionen von Mahlgemeinschaften mit gastronomischen Riten, Religionen der Ahnenverehrung, der intensiven körperlichen Ausdrucksformen und einer zirkulären Auffassung von Zeit. Sie verlangen von ihren Anhängern keine Bekehrung und keine Ausschließlichkeit; ihre Mitglieder werden unterschieden in einfache Gläubige und Träger von „Geheimnissen“. Obwohl sie alle symbolische Elemente mit dem Katholizismus gemeinsam haben und von einigen der katholischen Sakramente zehren (Begräbnismessen, Kindertaufe ...), erheben sie den Anspruch von religiösen Systemen, die durch eigene Weltanschauungen gebildet werden. Es sind unabhängige Religionen bezüglich der Riten, des Diskurses und der Wahrsagepraktiken, die denen, die sie aufsuchen, und ihren Gläubigen Elemente von spezifischen Weltanschauungen bieten, und ebenso unterstützen sie auch das Begreifen von existenziellen Situationen, welche vom Kampf bis zum nachbarschaftlichen Zusammenleben reichen können (Neid, Eifersucht ...).¹²

Eine solche symbolische Konstellation erfordert ein geschärftes Wahrnehmungsvermögen für die wesenhafte und dem afrokubanischen System als solchem innewohnende *Andersheit*. Sich einzustehen, dass man es mit einem „Anderen“ zu tun hat, ist die konzeptionelle Achse, die den symbolischen Elementen Einheit verleiht, die sie mit dem Katholizismus gemeinsam haben, wenn ihnen auch eine Bedeutung beigelegt wird, die sehr weit von dessen orthodoxer Lehre und/oder dessen pastoraler Absicht entfernt ist. Padre Vicente, der über

eine langjährige Erfahrung in den Armenvierteln verfügt, wo die Santeria und die Paleria sehr stark präsent sind, veranschaulicht dieses Argument:

„Eines Tages tauchte ein braunhäutiger Jugendlicher, Student und intelligent, hier in der Kirche auf und sagte mir, dass er sich taufen lassen müsse. Ich war misstrauisch und verlangte von ihm, dass er an der Erwachsenenkatechese teilnehmen solle [...] Ein Jahr lang nahm er treu daran teil. Er las alles. Niemals hat er gefehlt. Er war bei den Menschen, die an der Katechese teilnahmen, beliebt und unter ihnen sehr bekannt [...] Ich wusste, dass er den Initiationsritus für die Santeria vollziehen wollte [der die Taufe voraussetzt]. Ich dachte bei mir: Mal sehen, wer den Sieg davonträgt. Als er den Kurs abgeschlossen hatte, verlangte ich ein weiteres Vorbereitungsjahr. Er machte alles, was von ihm verlangt wurde, er half sogar im Pfarrsekretariat. Es half nichts, er siegte: Ich taufte ihn [...] Ich habe ihn nie wieder gesehen. Ich erfuhr, dass er in Havanna ein großer Babalwo [ein Priester, der mithilfe von Orakeltechniken die Zukunft vorher sagt] ist.“ (Santiago de Cuba, Juli 2010)

Während einige Mitglieder kein Problem damit haben, auf die symbolischen Ressourcen des Katholizismus zurückzugreifen, engagieren sich andere für eine „Entsynkretisierung vom Christentum“ als eine Möglichkeit, die systemische Eigenständigkeit zu behaupten, unter anderem durch Handlungen, die die ethnische Zugehörigkeit gegenüber der Gesellschaft betonen. Doch um die Tradition aufrechtzuerhalten, bekennen sich viele dazu, „katholisch, apostolisch und römisch“ zu sein, wie dies etwa Caridad von sich behauptet, eine 52-jährige Universitätsprofessorin und ein angesehenes Mitglied der Santeria in Santiago:

„Mein Weg begann beim Spiritismus, ich lernte die Santeria kennen, ich praktizierte die Paleria [...] selbstverständlich bin ich katholisch, denn ich wurde getauft [...] Ich bete das Avemaria, das Credo, ich mache der Jungfrau von Cobre Gelübde und erfülle sie auch, ich suche die Heiligen auf [...], ich gehe in Kirchen, taufe kranke Kinder, wie es die Alten auf dem Land früher taten: Ich nehme einen Alvaca-Zweig und besprenge mit Weihwasser im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes [...] Ich weiß, dass das den Priestern nicht gefällt, doch ich kann nichts machen [...] Für sie bin ich nicht katholisch, aber sehr wohl für meine Herrin, deren Namen ich sogar trage.“ (Santiago, Juli 2010)

Brenda Carranza stammt aus Guatemala, lebt aber seit 1990 in Brasilien. In Guatemala nahm sie als Vertreterin der guatemaltekischen Bischofskonferenz aktiv am Dialog zwischen Guerilla und Armee teil. Sie ist Doktorin der Sozialwissenschaften und Professorin an der Päpstlichen katholischen Universität Campinas, Brasilien. Sie ist verantwortlich für das Forschungsprojekt über Volksreligiosität und afrokubanischen Synkretismus in Santiago de Cuba und für andere Forschungsprojekte, z.B. über Pfingstkirchen und für ein internationales und interdisziplinäres Forschungsprojekt zur Stadtpastoral der Universität Osnabrück. Veröffentlichungen u.a.: Catolicismo midiático (2011); Novas Comunidades em busca do espaço pós-moderno (2009). Anschrift: Rua Dr. Quirino, 1733, Centro, 13015-082 Campinas/SP, Brasilien. E-Mail: brenda_poveda@terra.com.br.

Sowohl Volksreligiosität als auch die synkretistische Religiosität sind eng mit dem Alltagsleben verflochten, suchen nach praktischen Lösungen für zufällige Alltagsprobleme, entwickeln konkrete Antworten auf materielle und /oder symbolische Bedürfnisse ihrer Anhänger. Sie liefern auf ihre Weise eine Grundlage für die Deutung eines günstigen oder ungünstigen Schicksals und ermöglichen es, individuelle Verläufe zu schaffen, die in Netze sozialer Verbundenheit eingewoben sind.

Beide Formen von Religiosität mussten im Verlauf der Geschichte vonseiten der Gebildeten und der Amtsträger der katholischen Kirche Diffamierungen erdulden, die ihre Anhänger aufgrund von deren ethnischen und sozialem Hintergrund als Zauberer, Hexen, Primitivlinge und Abergläubische anklagten. Bei Teilen von Laien und Ordensleuten bzw. Klerikern behaupten sich hartnäckig Haltungen, die diese Religiosität marginalisieren, in die Schmuddelecke verweisen, sie als pittoresk und folkloristisch ansehen, obwohl der westliche Blick darauf sich verändert und von der Abwertung zur ästhetischen und kulturellen Wertschätzung übergeht. Unterdessen kann man im diskursiven Horizont innerhalb der Kirche bei allen diesbezüglichen internen Widersprüchen einige Ansätze von Veränderung feststellen.

Das nationale Treffen der kubanischen Kirche im Jahr 1986 etwa macht auf die Komplexität des Phänomens der synkretistischen Religionen aufmerksam, anerkennt die ihm innewohnenden kulturellen Dimensionen und fordert - wenn auch noch eher herablassend als anerkennend - Respekt und Akzeptanz.¹³ Dieselbe Wertschätzung machte sich Johannes Paul II. zu eigen, der allerdings den Ausdrucksweisen der afrokubanischen Religiosität den Status als Religion abspricht, wenn er sagt: „Sie können nicht als Religion im eigentlichen Sinne betrachtet werden, sondern als eine Gesamtheit von Traditionen und Glaubensüberzeugungen.“¹⁴ Es liegt auf der Hand, dass man die Versuche, sich dem Phänomen des Synkretismus und der Volksreligiosität diskursiv und praktisch zu nähern, nicht einfach in derselben Richtung fortschreiben kann. Innerhalb der Kirche gibt es zahlreiche Fachstellen und eine Produktion von populären Texten, die nahelegen, sich aus veränderter epistemologischer Sicht der heterogenen Wirklichkeit zu nähern, die vom konkreten Leben der mehr als 80 Prozent der Menschen gebildet wird, die sich im Land selbst als religiös bezeichnen.

Mehr und mehr bemerkt man in einigen Teilen der Kirche eine wesentliche Veränderung der Wahrnehmung der Tatsache, dass diese Religionen afrikanischen Ursprungs eine eigene Identität haben. So etwa sagt Mario, der dem Heiligtum von Cobre seit mehr als vierzig Jahren eng verbunden ist:

„Ich bin mir sicher, dass diese synkretistischen Religionen nicht dieselben sind [...] Es scheint so, als hätten sie mehr Wissen über ihre Riten, ihre Dinge [...] Ich weiß nicht [...] heute verfügen sie über eine eigene Theologie [...]“

Sie stellen eine Besonderheit dar, die das Kräfteverhältnis zwischen Kirche, Gesellschaft und Staat beeinflusst. So formuliert Padre Pedro:

„Sie [damit meint er die Anhänger der Santeria] fordern uns heute offen heraus, als würden sie sagen: ,Wir sind da, und man muss uns akzeptieren‘ [...] und zwar, weil sie Unterstützung von außen [im Ausland] und innerhalb der Gesellschaft genießen [...] Das geht sogar so weit, dass es den Anschein hat, die Santeria sei heute die offizielle Religion Kubas.“

Reale und symbolische Umkehrung

Wenn man von der Santeria spricht, dann denkt man an eine Praxis, die den Nachkommen der Sklaven der Yoruba eigen ist (in Kuba werden sie Lucumí genannt), von der es ähnliche Strömungen unter anderem in der Candomblé Nagô (Brasilien), im Shango-Kult (Trinidad), in der Yoruba-Religion (USA), im Ifaismus in Nigeria gibt. Ihre afrikanischen Mächte, die „Orixas“ wie Changó, Sieben Strahlen, Yemanyá vervielfältigen sich als Inkarnationen dieser anthropomorphen Gottheiten auf vielerlei Weise und werden dann „santos“ (Heilige) genannt, die ihre semantische Entsprechung im Katholizismus haben.

In den letzten Jahrzehnten gab es viele Faktoren, die dazu beitragen, dass die Santeria ihre marginalisierte Stellung und Diskriminierung überwinden konnte. Unter anderem kann man ein wachsendes touristisches Interesse an der Erkundung der Ästhetik ihrer rituellen Praktiken feststellen, die sich im künstlerisch-kulturellen Bereich zunehmender Wertschätzung erfreute. Das war ein wesentlicher Faktor, um das Interesse der Fremden an der „Entdeckung“ der afrokubanischen Kultur zu wecken, was in der Folge Devisen einbrachte und die formelle und informelle Wirtschaft ankurbelte.¹⁵

Ein anderes Element, das zu diesem Aufstieg beitrug, ist der Versuch, die Orthodoxie der *Regla de Ocha* ethnografisch zu erfassen, was das Interesse kubanischer und ausländischer Forscher für Studien zur Santeria vermehrte. Gleichzeitig wird in Intellektuellenkreisen diskutiert, ob die Santeria Teil des Konzeptes einer kulturellen Identität bilden könne oder nicht.¹⁶

Im politischen Bereich wirken sich neue Bedingungen direkt auf die positive Veränderung der Afro-Religionen aus, wie etwa Beschlüsse des IV. Kongresses der Kommunistischen Partei (1991), die eine Auffassung vom Universum im Sinne des wissenschaftlichen Materialismus aus der Verfassung strich, Formulierungen tilgte, die die religiösen Menschen marginalisieren, die Diskriminierung aus Gründen der Religionszugehörigkeit unter Strafe stellte und Religions- sowie Gewissensfreiheit garantierte - ja sogar das Recht anerkannte, sich zu überhaupt keinem Glauben zu bekennen.¹⁷ In derselben Linie näherte sich das gemeinschaftliche Ideal der religiösen Integration des Yoruba-Glaubens in seinem Diskurs dem Projekt der Regierung zur kubanischen Identität an. Inmitten der Sonderperiode verfolgte und befestigte die Regierung eine Politik der Freilegung der afrikanischen Wurzeln, integrierte deren kulturelle Ausdrucksweisen und bemühte deren religiöse Gestalt als Ausdrucksformen der kubanischen Identität.

Auf internationaler Ebene suchte eine weltweite Bewegung für die Wiederbelebung der Yoruba-Religionen nach der Echtheit der Traditionen. Dies ermöglichte es der kubanischen Santeria, sich unter den transnationalen Schutz der Identität der Religion der Orixas zu begeben. Viele führende Priester der Santeria knüpften ihre Verbindungen ins Ausland mittels der Übernahme von „Patenschaften“ von neuen Anhängern, die nach Kuba kamen, um sich in den Kulen des Ifá zu festigen. Diese nicht enden wollende Bewegung erweckte den Anschein des Patriotismus, um Kuba in den internationalen Kreislauf zu integrieren.¹⁸

Das politische Engagement über die Grenzen Kubas hinaus blieb nicht ohne Auswirkungen auf die schwachen Strukturen der Santeria, beschwore eine heftige interne Kritik unter ihren Anhängern herauf und führte zu größerer Spaltung unter den führenden Gestalten. Es hat immer schon religiöse Rivalitäten unter den leitenden Priestern gegeben, die sich gegenseitig der Dummheit, der Scharlatanerie, der Hochstapelei und der Geschäftemacherei bezichtigten. Doch heute tauchen neue Anschuldigungen auf, wie zum Beispiel die, als „Diplom-Babalwos“ und „Diplom-Priester“ das Geschäft der Regierung zu betreiben, denn viele der führenden Leute haben einen Universitätsabschluss, einen Magister- oder Doktorgrad. Einige Vereinigungen von Babalwos widmen sich der Suche nach Kontakten zu Universitäten, Nichtregierungsorganisationen, kulturellen Einrichtungen, Projekten der „Gemeinschaftskultur“, zur Presse und zum Amt für religiöse Angelegenheiten des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Kubas.

Innerhalb dieser historisch-politischen Konstellation gelangt die Santeria zum Ausdruck ihrer Identität, zu Selbstachtung und zu sozialem Ansehen bei denen, die sich selbst als Santeros (Priester der Santeria) bezeichnen, und gleichzeitig wird sie zu einer pragmatischen Größe im Verhältnis zur Regierung. Natürlich ist den führenden Priestern sehr klar bewusst, dass sie in der Lage sind, für Devisen aus dem Tourismus zu sorgen und auf die internationale Wissenschaftler- und Künstlergemeinschaft hinsichtlich der „kulturellen Besonderheit Kubas“ eine Anziehung auszuüben. Dieser Kontext ermöglicht die Legitimation der Religionen afrikanischen Ursprungs, wenn sie sich auch bis jetzt noch auf die Santeria beschränkt. Mit anderen Worten: Die Anerkennung als weltweit verbreitete Religion und nicht nur als ein lokal beschränkter synkretistischer Kult verleiht ihnen die Autorität, ihren Status als Religion einzufordern.²⁰

Keines Kommentars bedarf die offensichtliche Asymmetrie zwischen der katholischen Kirche und der Santeria hinsichtlich des aktuellen Kräfteverhältnisses, der Wechselwirkung kleinster Kräfte, der breitesten Bündnisse mit der Regierung, mit der sich eine Umkehrung des Verhältnisses in Bezug auf gesellschaftliche Sichtbarkeit und symbolische Macht vollzieht. Es ist ein unausgewogenes Verhältnis, das sich nur im allzu gut bekannten Prozess der Destrukturierung der katholischen Kirche behaupten kann, welcher sie seit vielen Jahren auf die Privatsphäre des Individuums und auf die Sakramentenverwaltung reduziert, was die schwache Präsenz der Kirche auf gesellschaftlichem Gebiet zur Folge hat.²¹ Wenn sich die katholische Hierarchie einerseits in einem Prozess der langsamen Annäherung im Dialog mit dem Staat befindet - zum Beispiel hinsichtlich der

Verhandlungen bezüglich der politischen Häftlinge, über die die internationalen Medien berichteten -, anerkennt der Staat andererseits, dass die Kirche über die Pfarrgemeinden an der Förderung der Zivilgesellschaft und des staatsbürgerlichen Bewusstseins mitwirkt.²² Unzählige soziale Initiativen, wie sie im Pastoralplan für die Jahre 2006 bis 2012 enthalten sind, stellen den bedürftigsten Kubanern menschliche Ressourcen und gut ausgerüstete Einrichtungen für subsidiäre Bildungsaktivitäten zur Verfügung, die die staatlichen Stellen nicht immer bereitstellen können.

Gegenwärtige Herausforderungen

Wenn es auch wahr ist, dass das Anwachsen des touristischen Interesses die gesellschaftliche Sichtbarkeit steigert, wobei augenscheinlich ähnliche Erfahrungen homogenisiert werden, so wäre es allerdings ein Irrtum, jede Erfahrung der kubanischen Volksreligiosität auf die synkretistische Erfahrung zu reduzieren. Dieselbe Überlegung gilt für die Kirche: Es wäre ein Irrtum zu glauben, dass viele der synkretistischen religiösen Ausdrucksformen und deren Führung aufgrund der Tatsache, dass sie ein symbolisches Universum mit dem Katholizismus gemeinsam haben, von Natur aus ein geeignetes Feld der Missionierung für die Kirche seien.

Die theologische und pastorale Aufgabe der Kirche für ihren eigenen Binnenbereich ist nicht leicht. Das Verhältnis zu den „synkretistischen Religionen“ stellte für die Kirche immer schon ein Dilemma dar, aber heute kommt noch eine neue Komponente hinzu: der Status des kulturellen Bürgerrechts. Anzuerkennen, dass die afrokubanischen Religionen völlig „andere“ Religionen sind, ist nicht nur eine Einübung in das Ernstnehmen der Alterität, sondern entspricht einem errungenen gesellschaftlichen Recht.

Dies macht den Prozess des sozioanthropologischen Verstehens dieses Phänomens vonseiten der Kirche selbst noch komplizierter. Es verlangt ihr ab, ihr Arsenal an analytischen Kategorien ebenso zu erneuern wie ihre epistemologische Perspektive für das theologische Verstehen. In der Pastoral setzt es die Kultivierung von Haltungen voraus, die den interreligiösen Dialog mit den Religionen afrikanischen Ursprungs stärken, und zwar jenseits jeglicher Instrumentalisierung für die Verkündigung der eigenen Botschaft. Dies gilt übrigens auch für die Volksreligiosität.

Die 400-Jahr-Feier der Auffindung des Bildes der Barmherzigen Jungfrau von Cobre hat bereits Massen mobilisiert. Damit steht die Kirche von Santiago de Cuba vor der Herausforderung, ihre Analyseinstrumente zu erneuern, wenn sie sich in pastoraler Absicht mit dem Phänomen der synkretistischen Volksreligiosität auseinandersetzt. Der interreligiöse Dialog, die Wertschätzung sozialer Errungenschaften und der Pluralismus geben den Kurs vor. Die Herausforderung wird zum Imperativ, wenn der Katholizismus auf die neuen Fragen eine Antwort geben will, die in den Worten Alinas (20 Jahre) folgendermaßen lauten:

„für seine Prinzipien werben und mehr Kontakt mit der Jugend pflegen, sich aus den eigenen Mauern herausbegeben und uns einprägen, dass das, was zählt, nicht nur der Gottesdienst ist, sondern der Glaube an die Menschen und an das Land.“

¹ Ich danke Mons. Dionisio García Ibáñez, dem Erzbischof von Santiago de Cuba und derzeitigen Vorsitzenden der kubanischen Bischofskonferenz, für die Gelegenheit, in seiner Diözese zu forschen. Ich danke auch den jungen Forschern und Forscherinnen in meinem Team und auch den vielen Menschen und pastoralen Mitarbeitern, die meine Arbeit ermöglicht haben und mich an ihren Erfahrungen teilhaben ließen.

² Bewegt berichten Leute, die am Wallfahrtsort beschäftigt sind, dass die Autobuskarawanen bereits vor der Stadt anhalten. Die Aufrechterhaltung der Ordnung und Sauberkeit wichen einem Chaos. Tausende Menschen von überall her beteten, vor allem für die *balseros* (d.h. die Bootsflüchtlinge, die unter hohem Risiko über das Meer an die Küste der USA zu gelangen versuchen). Der Besucheransturm hält ununterbrochen an; in den Aufzeichnungen der Wallfahrtskirche werden im Durchschnitt 30.000 Besucher im Monat angegeben.

³ Ofelia Pérez Cruz/Ana Perera, *Significación de las creencias y prácticas religiosas en el creyente: Relación con los cambios sociales*, Havanna (Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas - CIPS) 1998 (hektografiert).

⁴ Vgl. *Investigación Pastoral en la Iglesia de Cuba: 2000-2004. Relatório final* (hektografiert). Die intensive Forschung konzentrierte sich auf das kirchliche Umfeld und wurde von der Bischofskonferenz gefördert. Es war die erste offizielle Forschungstätigkeit nach der Untersuchung, die die Katholische Aktion im Jahr 1954 durchführte. Die Daten der Katholischen Aktion besagten, dass sich 72,5 Prozent der Bevölkerung selbst als katholisch bezeichneten. Mehr als fünfzig Jahre danach wird im Schlussbericht geschätzt, dass 1,5 Prozent sonntags zur Kirche gehen. Trotz mehrerer Versuche war es im Rahmen dieser Studie nicht möglich, an offizielle statistische Daten zum religiösen Selbstverständnis zu kommen, doch der beschleunigte Prozess der „Entkatholisierung“ sucht seinesgleichen.

⁵ Dieser Text ist eines der Ergebnisse der im Februar 2010 begonnenen Untersuchung, die der subjektiven Erfahrung derer, die den Gegenstand der Untersuchung bildeten, den Vorrang einräumte. Es wurden also qualitative Instrumente benutzt, was die Durchführung einer signifikanten quantitativen Überprüfung bei den Jugendlichen nicht ausschloss. Die Phase der Sicherung und Interpretation der Daten ist abgeschlossen. Die gelegentliche Heranziehung von persönlichen Zeugnissen zur Illustration erfolgt hier unter Pseudonym.

⁶ Im spanischen Original: „... hay gente que te dice que no crée en ná y van a consultarse por la madrugá, no tengas pena pide pa tí, no pidas cosas malas que te vas arrepentir.“ (Adalberto Alvares y su Son)

⁷ Vgl. Carlos Manuel Céspedes de García-Menocal, *Cuba, aquí y ahora. Mirada de un hombre de fe*, in: *Énfasis* 19 (1999). Im Internet: www.cubaalamano.net/sitio/client/article.php?id=8732 (aufgerufen am 30. 5. 2010).

⁸ Es ist wichtig zu betonen, dass dieser Text die Perspektive „von außen“ einnimmt, um die politisch-historischen Prozesse, die hier im Spiel sind, zu betrachten, so wie eine engagierte theologische Studie, in der das, was richtig und gut ist, verteidigt und nahegelegt wird.

⁹ Segundo Galilea macht darauf aufmerksam, dass man sich für ein angemessenes Verständnis der lateinamerikanischen Volksreligiosität nicht zentraleuropäischer kultureller Parameter oder derer des offiziellen Katholizismus bedienen kann. Vgl. Segundo Galilea, *Para entender la religiosidad popular*, Havanna 2006, 24.

¹⁰ Jorge Ramírez Calzadilla, *La religiosidad popular en Cuba*, in: Vivian M. Sabater Palenzuela (Hg.), *Sociedad y Religión: Selección de lecturas*, Bd. I, Havanna 2003, 119-130; Carlos A. Loga Domínguez, *Identidad nacional y religiosidad popular*, in: *Del Caribe* 53 (2009), 30-35; Eusebio

¹¹ In Kuba ist das ethnografische Bemühen, diese religiöse Besonderheit aufzuzeigen, enorm. Die umfangreiche verfügbare Bibliografie weist Lydia Cabrera und Fernando Ortiz als diesbezügliche Pioniere aus.

¹² Vgl. Lydia Cabrera, *Iemanjá & Oxum: Iniciações, lalorixás e Olorixás*, São Paulo 2004; Natalia Bolívar, *Las reglas del Palo Monte, orígenes y fundamento*, in: Palenzuela, aaO., 239–258.

¹³ ENEC, *Documento final instrucción pastoral de los obispos de Cuba*, Rom 1987, 206–207.

¹⁴ Vgl. die Rede des Papstes an die kubanische Bischofskonferenz in Havanna, in: *El Papa habla a los cubanos*, Mexiko 1998, 78. In diesem Sinne ist das diesbezügliche Schweigen des Papstes bei seiner Rede anlässlich des Besuches der Wallfahrtskirche San Lázaro bezeichnend. Der Ort in Havanna ist weithin aufgrund seiner tiefen Verbundenheit mit Ausdrucksweisen synkretistischer Religiosität bekannt, doch es gab keine einzige Bezugnahme auf die Volksreligiosität.

¹⁵ Vgl. Kali Argyriadis, *Religión de indigenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería*, in: Desacatos 17 (Januar–April 2005), 85–106.

¹⁶ Annet del Rey Roa, *Santería: algunas dificultades para su estudio*, in: Palenzuela, *Sociedad y Religión*, aaO., 243–252.

¹⁷ Jorge Ramirez Calzadilla, *Laicismo y Libertad de Religión en Cuba*, in: Énfasis 17/04, 2004. Im Internet: www.cubaalamano.net/sitio/client/article.php?id=5629 (aufgerufen am 30. November 2010).

¹⁸ Mercedes Cros Sandoval, *Santería in the Twenty-first Century*, in: *Orisá Devotion as World Religion: The Globalization of Yoruba Religious Culture*, Wisconsin 2005, 355–371.

¹⁹ Beim Workshop über kubanische Religiosität anlässlich des Festivals der Karibik im Jahr 2010 wohnte ich einem heftigen Streit zwischen Babalwos und Santeras (Priesterinnen der Santería) aus Kuba und solchen, die in Miami und Venezuela wohnten, bei. Der Streit konzentrierte sich auf das Thema, dass Frauen der Zugang zu den Mysterien der Ifá, die heute den Männern vorbehalten sind, unmöglich sein soll. Die kubanischen Priesterinnen selbst widersprachen hier ihren eigenen Geschlechtsgenossinnen aus dem Ausland und bezichtigten sie des übertriebenen Feminismus.

²⁰ Jorge Ramirez Calzadilla, *Religión y cambio social. El campo religioso cubano en los 90*, Havanna 2007.

²¹ Enrique López Oliva, *La Iglesia católica y la Revolución cubana*, in: Revista CEHILA-Cuba 55 (Juli–September 2008), 142.

²² Enrique López Oliva, *Cuál será el papel de la Iglesia católica en el futuro de Cuba?*, in: Énfasis 06/08; im Internet: www.cubaalamano.net/sitio/client/article.php?id=9828 (aufgerufen am 30. April 2011).

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

Neues „Kapital“ im Angesicht der Krise

Hans Küng: Anständig wirtschaften. Warum Ökonomie Moral braucht, München: Piper 2010, 352 Seiten, € 19,95

Reinhard Marx: Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen, unter Mitarbeit von Dr. Arnd Küppers, Taschenbuchausgabe, München: Knaur Taschenbuch Verlag 2010, 320 Seiten, € 12,95 [gebundene Ausgabe München: Pattloch 2008]

Muhammad Yunus: Social Business. Von der Vision zur Tat, aus dem Englischen von Werner Roller, München: Carl Hanser 2010, 274 Seiten, € 19,90

„Die Welt stand am Abgrund“, bilanzieren die Medien oder fragen sogar: „Ist der Kapitalismus am Ende?“ Finanz-, Wirtschafts-, nun Eurokrise – und ein veritable Vertrauensverlust in die Politik und das Wirtschaftssystem haben Spuren hinterlassen. Die Politiker jonglieren mit unvorstellbar großen Zahlen, wenn es darum geht, die Finanzmärkte zu beruhigen, sogenannte „Rettungsschirme“ aufzuspannen und den finanziellen Kollaps ganzer Staaten abzuwehren. Angesichts dieser Situation fällt es schwer, noch den Überblick zu behalten und sich ein nüchternes Urteil zu bilden.

Oder ist die Lösung in Wirklichkeit ganz einfach? Immerhin war es kein Geringerer als der 2010 unerwartet zurückgetretene deutsche Bundespräsident Horst Köhler, vormals Chef des Internationalen Währungsfonds, der den Managern, Bankern und Spekulanten die Leviten las – und seine Kritik an der Finanzelite auf eine einfache Formel brachte: „So etwas tut man nicht.“

Auf ähnlicher Linie liegt auch Hans Küng, wenn er sein Buch schlicht *Anständig*

wirtschaften nennt. Der Präsident der Stiftung Weltethos wiederholt noch einmal seine These, die er bereits 1990 auf dem Weltwirtschaftsforum in Davos vorgetragen hatte. Herrschte damals im Westen noch Euphorie vor, warnte der Schweizer Theologe vor allzu viel Leichtsinn: Die Globalisierung müsse gestaltet werden. Der Ruf nach ethischen Standards und einer globalen Rahmenordnung war nicht unbedingt populär. Die Weichen standen eher in Richtung Deregulierung, Marktfreiheit und Privatisierung. Der Staat sollte sich stärker zurückziehen und sein eigenes Handeln am Vorbild der Wirtschaft ausrichten. Inzwischen zeigt sich die Kehrseite: Ernüchterung, soziale Unsicherheit und Angst vor Wohlstandsverlust greifen um sich.

Küng spart nicht mit deutlichen Worten. Die Risiken einer ungeregelten Globalisierung seien „menschenrechtsverachtend, ausbeuterisch und umweltzerstörend“ (25). Trotzdem ist sein Buch keineswegs reißerisch: Allgemein verständlich beschreibt Küng, wie es zur globalen Finanz- und Wirtschaftskrise kommen konnte. Dabei weiß er um seine Grenzen: Der Ethiker und Theologe bleibt auf das Fachwissen der Wirtschaftswissenschaftler angewiesen, aber er kann aus der eigenen Tradition kritische Rückfragen stellen: „So hoffe ich vermitteln zu können, dass es immanente und kohärente ethische Grundlinien gibt, und so Ökonomen, Politiker und alle Teilhaber am Wirtschaftsprozess zu überzeugen, dass die Sache der Wirtschaft und die Sache des Ethos nicht getrennt werden können“ (17).

So wie ethische Forderungen nicht ohne ein differenziertes Verständnis der Wirtschaftswelt formuliert werden können, wenn sie nicht in „Moralismus“ oder moralische Rechthaberei umschlagen sollen, bleibt auch die Wirtschaft auf ethische Ressourcen angewiesen – und zwar auch aus einem wohlverstandenen Eigeninteresse heraus: „In der Zeit der Globalisierung wird die Stabilität und Konsistenz von komplexen Einheiten erhöht, die – bedingt durch Größe und Vielfalt – meistens dezentral organisiert und geführt werden. Man verfügt damit über eine ethische Grundlage für den so wichtigen Zusammenhalt und die Loyalität“ (236).

Mit seiner wirtschaftsethischen „Zukunftsvision“ (17) erweist sich Küng als ein konservativer Denker im ursprünglichen Sinn: Der Tübinger Professor will die bewährten Erkenntnisse der klassischen Nationalökonomie unter den Bedingungen einer globalisierten Welt neu formulieren und einen realistischen Weg zu einer globalen Ordnungspolitik aufweisen. Dabei scheut er die Extreme, sowohl einen irgendwie verklärten neuen Sozialismus als auch einen übersteigerten Liberalismus. Küngs Ziel ist es, die Soziale Marktwirtschaft zu rehabilitieren.

Bei seinen Überlegungen greift er auf sein Projekt eines kultur- und religionsübergreifend tragfähigen Weltethos zurück: Dieses unterstützt „die Menschenrechtsbewegung, indem es die Werte, Maßstäbe und Haltungen der jedem Volk eigenen ethisch-religiösen Traditionen aufnimmt, um sie für die Menschenpflichten und Menschenrechte fruchtbar zu machen“ (244). Die vier Imperative der Menschlichkeit (nicht töten!, nicht stehlen!, nicht lügen!, nicht Sexualität missbrauchen!) und die beiden „weltethischen Kernnormen“ von Humanität und

Gegenseitigkeit könnten – so Küngs Überzeugung – zum Kernstück einer neuen Weltordnungspolitik werden, getragen von einem globalen Bürgerethos, das den Egoismus der Einzelnen bremst, die unpersönliche Funktionsweise von Märkten und Bürokratien aufbricht und um das rechte Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten weiß.

Das am Ende abgedruckte, von der Stiftung Weltethos initiierte Manifest *Globales Wirtschaftsethos - Konsequenzen für die Weltwirtschaft* (304–315) zeigt, wie ein solches Ethos real werden könnte.

Man mag gegenüber dem Projekt Weltethos, für das sich Küng seit Jahren engagiert, theologisch-philosophisch auch Rückfragen haben oder nicht immer mit dem selbstbewussten Stil seiner Bücher einverstanden sein ... – in diesem Fall hat Küng ein empfehlenswertes, fundiertes und anregendes Werk verfasst, das zeigt, was Wirtschaftsethik zu leisten vermag.

Einen anderen Eindruck vermittelt hingegen das Werk des Münchener Erzbischofs Reinhard Marx *Das Kapital*. Schon allein wegen des Wortspiels im Titel konnte man davon ausgehen, dass es zu einem Bestseller werden würde. Ohne Frage: Auch dieses Buch lässt sich gut lesen. Doch bleiben Zweifel: Das Buch wirkt äußerst geschmeidig und gewinnt nicht richtig an Profil. Irgendwie wird man den Eindruck nicht los, als seien vor Drucklegung alle Ecken und Kanten abgeschliffen worden. Bestimmte Thesen ähneln sich: Auch der Sozialethiker Marx sucht nach einem „Dritten Weg“ zwischen Liberalismus und Marxismus, auch er spricht von einer humanen Ökonomie („für den Menschen“) oder von der sozialen Verantwortung von Unternehmen. Und auch er will genauso wie Küng die Soziale Marktwirtschaft globalisieren.

Diese Forderungen können alle unterschrieben werden. Doch wirken die Überlegungen so, als wollten sie allen wohl und niemandem wehe tun. Und das wird besonders im sechsten Kapitel deutlich: „Arbeit, Bildung, Familie“ sind für den Kardinal die Schlüsselthemen, an denen die Politik ansetzen müsse. Richtig. Das Ende der Erwerbsarbeitsgesellschaft ist eher eine Chimäre als eine wünschenswerte „Utopie“. Nur wer sozial abgesichert ist und für sich allein sorgen kann, wird sich auch als wertgeschätzt erfahren und die Gesellschaft aktiv mitgestalten. Bildung ist hierfür eine zentrale Voraussetzung. Und ohne stabile Familien und ausreichenden Nachwuchs wird sich ein Land volkswirtschaftlich nicht entwickeln können. Das alles ist nicht wirklich neu.

Die Christliche Sozialethik könnte an Statur und Profil gewinnen, wenn sie sich gerade zum Anwalt jener Fragen mache, die nicht die Vorderbühne der Politik und die Talkshows beherrschen. Über das Verhältnis von Erstem, Zweitem und Drittem Arbeitsmarkt nachzudenken, wie Marx es tut, ist sinnvoll. Es könnte aber auch einmal gefragt werden, wie eine Gesellschaft an anderer Stelle hochqualifiziertes Potential verschleudert: beispielsweise durch die Aussonderung sogenannter „Überqualifikationen“, durch bürokratische Zugangsbarrieren oder sachlich nicht gerechtfertigte Altersgrenzen.

In ein leistungsfähiges Bildungssystem zu investieren, ist gleichfalls notwendig. Doch ist das Heil allein in einer einseitigen Ausweitung der Akademikerquote zu

suchen? Schnell wird die Forderung „Keiner darf verlorengehen“ zur moralischen Allerweltsformel, wenn nicht auch gefragt wird, wie dieses Ziel pädagogisch sinnvoll umgesetzt und strukturell abgesichert werden kann. Nur eine Schule, die Leistung honoriert und ihren genuinen Bildungs- und Erziehungsauftrag (nicht irgendwelche sozialpolitischen oder gesellschaftsreformerischen Leitideen) in den Mittelpunkt stellt, wird pädagogisch leistungsfähig sein – und damit am Ende auch sozial. Wenn Küng für die rechte Balance zwischen Wirtschaftswissen und Wirtschaftsethik plädiert, so hat sich ein ähnliches Gleichgewicht zwischen pädagogischem Wissen und Bildungsethik in diesem noch jungen Bereich der angewandten Ethik bis heute nicht in befriedigendem Maße eingestellt. Das Potential hierzu bringt die Christliche Sozialethik mit ihrem personalen Menschenbild mit, wie auch Marx deutlich werden lässt. Insofern lässt sich auf dem neuen „Kapital“ aufbauen, es müsste sich aber etwas widerständiger erweisen. Nur eine Sozialethik, die eigenständige Wegmarken setzt und nicht allein auf den politisch-gesellschaftlichen Mainstreamdiskurs reagiert, wird auf Dauer prophetische Kraft entwickeln.

Prophetisch kann vielleicht das Projekt genannt werden, das der Friedensnobelpreisträger Muhammad Yunus, bekannt geworden durch seine Idee der Mikrokredite, in *Social Business*. *Von der Vision zur Tat* vorgeschlagen hat (auch wenn sich das Buch leider recht zäh liest, was auch an der Übersetzung liegen könnte). Genauso wie Küng möchte Yunus die einseitig vorherrschende marktradikale Orientierung in der Wirtschaftswissenschaft aufbrechen, schlägt aber ansonsten deutlich kapitalismusfeindlichere Töne an. Unternehmen, die nach dem Modell „Social Business“ geführt werden, agieren frei am Markt, zahlen aber keine Dividende aus. Diese neue Form des Wirtschaftens stellt eine Zwischenform zwischen gewinnorientiertem Unternehmen und Stiftung dar. Das Instrument soll es unternehmerischen Persönlichkeiten ermöglichen, sich wirtschaftlich zu engagieren und soziale Probleme, die sich nahezu unrettbar verfestigt haben, aufzulösen. Das „Ende der Armut“, das der Autor als Vision formuliert, ist vielleicht zu hoch gegriffen. Als ein alternatives Instrument der Wirtschafts- und Sozialpolitik neben anderen sollte „Social Business“ ausprobiert werden. Es könnte bestimmten Ländern neue Möglichkeiten der Entwicklung eröffnen und so zur Stabilisierung des politischen wie wirtschaftlichen Umfeldes beitragen.

Axel Bernd Kunze

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

WISSENSCHAFTLICHES KOMITEE

- Gregory Baum*, Montreal/QC, Kanada
José Oscar Beozzo, São Paulo/SP, Brasilien
Wim Beuken, Leuven, Belgien
Leonardo Boff, Petrópolis, Brasilien
John Coleman, Los Angeles/CA, USA
Christian Duquoc, Lyon, Frankreich
Virgil Elizondo, San Antonio/TX, USA
Sean Freyne, Dublin, Irland
Claude Geffré, Paris, Frankreich
Norbert Greinacher, Tübingen, Deutschland
Gustavo Gutiérrez, Lima, Peru
Hermann Häring, Tübingen, Deutschland
Werner G. Jeanrond, Glasgow, Großbritannien
Jean-Pierre Jossua, Paris, Frankreich
Maureen Junker-Kenny, Dublin, Irland
François Kabasele Lumbala, Kinshasa,
Dem. Rep. Kongo
Nicholas Lash, Cambridge, Großbritannien
Mary-John Manzan, Manila, Philippinen
Alberto Melloni, Reggio Emilia, Italien
Norbert Mette, Münster, Deutschland
Dietmar Mieth, Tübingen, Deutschland
Jürgen Moltmann, Tübingen, Deutschland
Teresa Okure, Port Harcourt, Nigeria
Aloysius Pieris, Kelaniya/Colombo, Sri Lanka
David Power, Washington/D.C., USA
Giuseppe Ruggieri, Catania, Italien
Paul Schotsmans, Leuven, Belgien
Mary Shawn Copeland, Milwaukee/WN., USA
Janet Martin Soskice, Cambridge,
Großbritannien
Elsa Tamez, San José, Costa Rica
Christoph Theobald, Paris, Frankreich
David Tracy, Chicago/III., USA
Marciano Vidal, Madrid, Spanien
Ellen van Wolde, Tilburg, Niederlande

Noch lieferbare zurückliegende Hefte:

43. Jahrgang

- 2007–2 Landkonflikte – Landutopien
2007–3 Aids
2007–4 Christentum und Demokratie

44. Jahrgang

- 2008–2 China und das Christentum
2008–3 Jesus als Christus
2008–4 Die vielen Gesichter Marias
2008–5 Migration und Globalisierung

45. Jahrgang

- 2009–1 Das Böse und die Möglichkeiten
des Menschlichen
2009–2 Die Zukunft des religiösen Erbes
2009–3 Ökothеologie
2009–4 Monotheismus – Gottheit und Einheit
2009–5 Kirchenväter Lateinamerikas

46. Jahrgang

- 2010–1 Aufgaben und Ämter der Kirche

2010–2 Die Bibel als Wort Gottes

- 2010–3 Naturrecht und menschliche Natur
2010–4 Der neue Atheismus
2010–5 Ozeanien und die indigenen
Theologien

47. Jahrgang

- 2011–1 Von der Weltmission zum
interreligiösen Zeugnis
2011–2 Christsein
2011–3 Der Handel mit Menschen
2011–4 Herr und Lebensspender: Der Geist
heute

Bestellungen richten Sie bitte an:

Matthias-Grünewald-Verlag, Zeitschriftenver-
trieb, Senefelderstr. 13, 73760 Ostfildern
Oder per E-Mail:
vertrieb@gruenewaldverlag.de

