

N12<527968209 021



ubTÜBINGEN



Shool

concilium

..... Internationale Zeitschrift für Theologie

Die menschliche Geschichte als Sakrament Edward Schillebeeckx (1914–2009) zu Ehren

Herausgegeben von Erik Borgman, Paul D. Murray und Andrés Torres Queiruga

- 48
2012*
- TR rose*
- | | |
|--------------------|---|
| E. BORGMAN | Edward Schillebeeckx' Überlegungen zu den Sakramenten und die Zukunft der katholischen Theologie |
| J. COOPER | Die Eucharistie: Erinnerung, Erwartung, Realpräsenz |
| A. TORRES QUEIRUGA | Die Sakramente: Reales Geschehen, leere Symbolik oder okkulte Magie? |
| J. SILUVAIPILLAI | Sakrament heute: Die Bejahung des „Anderen“ |
| B. KAUTZER | Die liturgische Tiefendimension eines Ethos des Weltlichen |
| P. D. MURRAY | Chancen und Grenzen der ekklesiologischen Analyse. Entwicklung einer Perspektive im Gespräch mit Edward Schillebeeckx |
| S. VAN ERP | Unablässige Inkarnation als Zukunft der Menschheit. Die Verheißung der Sakramentaltheologie von Schillebeeckx |

Theologisches Forum

- | | |
|-------------|---|
| K. T. KELLY | Die Macht hinter der neuen englischen Übersetzung des Römischen Messbuchs |
| J. LIONEL | Kontinuität oder Diskontinuität: ein methodologischer Entwurf für die Analyse der theologischen Inhalte der Gebetstexte im Römischen Messbuch |
| E. BORGMAN | Die Krise um den sexuellen Missbrauch. Theologische Aspekte |
| REZENSIONEN | Notwendige Zukunftsfragen |
- ZB 191*
- zD ✓*

ZU DIESEM HEFT

ERIK BORGMAN – PAUL D. MURRAY – ANDRÉS TORRES QUEIRUGA
Die menschliche Geschichte als Sakrament. Edward Schillebeeckx (1914–2009) zu Ehren 1

THEMA: DIE MENSCHLICHE GESCHICHTE ALS SAKRAMENT

ERIK BORGMAN
Edward Schillebeeckx' Überlegungen zu den Sakramenten und
die Zukunft der katholischen Theologie 5

JENNIFER COOPER
Die Eucharistie: Erinnerung, Erwartung, Realpräsenz 16

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA
Die Sakramente: reales Geschehen, leere Symbolik oder okkulte Magie? 23

JOHNSON SILUVAIPILLAI
Sakrament heute: Die Bejahung des „Anderen“ 35

BEN KAUTZER
Die liturgische Tiefendimension eines Ethos des Weltlichen 44

PAUL D. MURRAY
Chancen und Grenzen der ekklesiologischen Analyse. Entwicklung einer Perspektive
im Gespräch mit Edward Schillebeeckx 57

STEPHAN VAN ERP
Unablässige Inkarnation als Zukunft der Menschheit. Die Verheißung der
Sakramentaltheologie von Schillebeeckx 76

THEOLOGISCHES FORUM

KEVIN T. KELLY
Die Macht hinter der neuen englischen Übersetzung des Römischen Messbuchs 90

JOSEPH LIONEL
Kontinuität oder Diskontinuität: ein methodologischer Entwurf für die Analyse
der theologischen Inhalte der Gebetstexte im Römischen Messbuch 96

ERIK BORGMAN
Die Krise um den sexuellen Missbrauch. Theologische Aspekte 103

REZENSIONEN 110

Leonardo Boff: Kleine Sakramentenlehre
Peter Hünermann: Die Kirche und ihre Caritas als Sakrament – herausgefordert durch
„neue pastorale Räume“
Walter Kasper – Albert Biesinger – Alois Kothgasser (Hg.): Weil Sakramente Zukunft haben.
Neue Wege der Initiation in Gemeinden 114

Einladung zum Colloquium 114



EB 191

Concilium

48. Jahrgang 2012

DIREKTIONSKOMITEE

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt. Maria Clara Binge-mer, Rio de Janeiro. Erik Borgman, Tilburg. Lisa Sowle Cahill, Boston. Dennis Gira, Paris. Hille Haker, Chicago. Diego Irrarrázaval, Santiago de Chile. Solange Lefebvre, Montréal. Éloi Messi Metogo OP, Jaunde. Sarojini Nadar, Durban. Daniel Franklin Pilario, Quezon City. 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. Felix Wilfred, Madras.

GENERALSEKRETARIAT

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

THEMEN UND BEITRÄGE

Heft 1: Die menschliche Geschichte als Sakrament. Edward Schillebeeckx (1914-2009) zu Ehren

(hg. von Erik Borgman, Paul D. Murray und Andrés Torres Queiruga, Seiten 1-116)

Erik Borgman - Paul D. Murray - Andrés Torres Queiruga: Die menschliche Geschichte als Sakrament. Edward Schillebeeckx (1914-2009) zu Ehren (Zu diesem Heft) 1

Erik Borgman: Edward Schillebeeckx' Überlegungen zu den Sakramenten und die Zukunft der katholischen Theologie 5

Jennifer Cooper: Die Eucharistie: Erinnerung, Erwartung, Realpräsenz 16

Andrés Torres Queiruga: Die Sakramente: reales Geschehen, leere Symbolik oder okkulte Magie? 23

Johnson Siluvaipillai: Sakrament heute: Die Bejahung des „Anderen“ 35

Ben Kautzer: Die liturgische Tiefendimension eines Ethos des Weltlichen 44

Paul D. Murray: Chancen und Grenzen der ekklesiologischen Analyse. Entwicklung einer Perspektive im Gespräch mit Edward Schillebeeckx 57

Stephan van Erp: Unablässige Inkarnation als Zukunft der Menschheit. Die Verheißung der Sakramentaltheologie von Schillebeeckx 76

Kevin T. Kelly: Die Macht hinter der neuen englischen Übersetzung des Römischen Messbuchs 90

Joseph Lionel: Kontinuität oder Diskontinuität: ein methodologischer Entwurf für die Analyse der theologischen Inhalte der Gebetstexte im Römischen Messbuch 96

Erik Borgman: Die Krise um den sexuellen Missbrauch. Theologische Aspekte 103

Axel Bernd Kunze: Notwendige Zukunftsfragen (Rezensionen) 110

Heft 2: Bischöfe und Theologen: Alte und neue Spannungen

(hg. von Susan A. Ross und Felix Wilfred, Seiten 117-232)

Susan A. Ross - Felix Wilfred: Theologen und Bischöfe: Alte und neue Spannungen (Zu diesem Heft) 117

Éloi Messi Metogo: Das kirchliche Lehramt und die Theologie in Afrika 125

Georg Evers: Das kirchliche Lehramt und die asiatischen Theologen 136

Agenor Brighenti: Kirche, Theologie und Lehramt in Lateinamerika. Unnötige Konfrontationen und unvermeidliche Spannungen 145

Andrés Torres Queiruga: Lehramt und Theologie: Die Prinzipien gemessen an den Tatsachen 157

James A. Coriden: Theologinnen, Theologen und Bischöfe: Gute Verfahrensweisen fördern Zusammenarbeit 170

Peter C. Phan: Lehren als Lernen: eine asiatische Sicht. Theologen und bischöfliches Lehramt 182

Regina Ammicht Quinn: Vom Schweigen in der Kirche 194

Luiz Carlos Susin: Das Verhältnis von Wahrheit, Autorität, Macht und Sakralität in der Kirche 195

Solange Lefebvre: Erschreckende innere Probleme. Wie ist das mit der Lüge in der Theologie? 201

Franjo Prcela: Was die Kirche in Kroatien verschweigt 205

Hubert Wolf - Norbert Reck: „Viele Quellen sind noch gar nicht zugänglich.“ Ein Gespräch über Pius XII. mit Hubert Wolf 213

John G. Cumming: Nachruf auf Paul Burns 221

Norbert Reck: Auf der Suche nach den Wurzeln (Rezensionen) 224

Heft 3: Zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils - 50 Jahre danach

(hg. von Silvia Scatena, Dennis Gira, Jon Sobrino und Maria Clara Bingemer, Seiten 233-358)

Silvia Scatena - Dennis Gira - Jon Sobrino - Maria Clara Bingemer: Zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils - 50 Jahre danach (Zu diesem Heft) 233

Peter Hünemann: Sprachlosigkeit angesichts des Zweiten Vatikanischen Konzils? 239

Alberto Melloni: Roncalli und „sein“ Konzil 250

Giuseppe Ruggieri: Das Zweite Vatikanische Konzil als Kirche im Selbstvollzug 260

John W. O'Malley: Ressourcement und Reform im II. Vaticanum 270

Christoph Theobald: Das Zweite Vatikanische Konzil im Angesicht des Unbekannten. Das Abenteuer einer kollegialen Unterscheidung der „Zeichen der Zeit“ 279

Gérard Siegwalt: Das II. Vaticanum: zwischen Katholizismus und Katholizität. Von einer Theologie der Abgrenzung zu einer Theologie der Rekapitulation 286

Jon Sobrino: Der „Kirche der Armen“ war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden. Von Medellín gefördert, verwirklichte sie wesentliche Elemente des Konzils 296

Maria Clara Lucchetti Bingemer: Das Konzil: Die Laien treten aus dem Schatten heraus 305

Agbonkhanmeghe E. Orobator: Ein Blick zurück in die Zukunft. Transformative Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils für den afrikanischen Katholizismus 315

Mary E. Hines: Nordamerikanische „Impulse“ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 321

José Oscar Beozzo: Das Zweite Vatikanische Konzil: Fünfzig Jahre danach in Lateinamerika und der Karibik 327

Felix Wilfred: Die Rezeption des II. Vaticanums auf einem multireligiösen Kontinent 333

Martin Maier: Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Kirche in Europa 339

Andrés Torres Queiruga: Klarstellungen zu einer Notifikation 344

Axel Bernd Kunze: Konzilsaussagen nicht wiederholen, sondern fortschreiben (Rezensionen) 354

Heft 4: Gender in Theologie, Spiritualität und Praxis

(hg. von Lisa Sowle Cahill, Diego Irrarrazaval und Elaine M. Wainwright, Seiten 359-480)

Lisa Sowle Cahill - Diego Irrarrazaval - Elaine M. Wainwright: Gender und Theologie: eine Einführung (Zu diesem Heft) 359

Regina Ammicht Quinn: Gefährliches Denken - Gender und Theologie 362

Rebeka Jadranka Anić: Gender, Politik und die katholische Kirche. Ein Beitrag zum Abbau der alten Geschlechterstereotypen 373

Benedito Ferraro: Theologie aus der Perspektive der Reziprozität und Komplementarität von Mann und Frau 383

Luís Corrêa Lima: Gender und die Sprache der Schöpfung 393

Heather Eaton: Schöpfung - Gott, Mensch und Natur 402

Marie-Theres Wacker: Tora für Frauen, verwirrende Beziehungen und eine geflügelte Gottheit. Genderforschung zum Alten Testament am Beispiel des Rut-Buches 413

Elsa Tamez: Die führende Rolle der Frauen im Neuen Testament 421

Muriel Orevillo-Montenegro: Die Inkarnation neu betrachten und zurückgewinnen. Die christologische Reise einer asiatischen Frau 429

Patricia A. Fox: Die Trinität - Gender und die Rolle der Dissonanz 437

Susan M. St. Ville: Befreiende Entsagung - Gedanken zur feministischen Spiritualität der Gegenwart 445

Anne Arabome: Gender und Ekklesiologie. Autoritäten, Strukturen, Ämter 452

Bradford E. Hinze / Christine Firer Hinze: Der Fall Elizabeth A. Johnson in den USA 461

Paulo Suess: „Was ist das Wirkliche?“ Gedankensplitter, um eine ontologische Frage im soziohistorischen Kontext zu verankern 466

Drew Christiansen: Der Arabische Frühling. Die muslimische Gewaltfreiheit als Zeichen der Zeit 472

Maria Katharina Moser: Genderstudies - auf dem Weg zur kanonischen Wissenschaft (Rezensionen) 477

Heft 5: Wasser zeichnet unser Leben

(hg. von Solange Lefebvre und Marie-Theres Wacker, Seiten 481-598)

Solange Lefebvre - Marie-Theres Wacker: Wasser zeichnet unser Leben (Zu diesem Heft) 481

Lena Partzsch: Wasser in Gefahr - ein Problemaufriss 485

Sylvie Shaw: „Mein Gott, es ist doch unser Fluss! Sollten wir ihn nicht schützen? Was wären wir denn ohne ihn?“ 495

Erhard S. Gerstenberger: Wasser im Alten Testament 506

Pierre Létourneau: „Damit ich keinen Durst mehr habe“. Das Wasser des Lebens im Johannesevangelium 514

Mark J. Allman: Wasser als Sakrament. Die weltweite Wasserkrise und die sakramentale Verantwortung 523

Anne Béatrice Faye: Afrikanische Frauen und Wasser. Sachlagen und Notlagen, Traditionen und Visionen 534

Kuntala Lahiri-Dutt: Weibliche Wasserlandschaften. Wasser als gegendertes Subjekt 543

Marcelo Barros: Das Leben, das Wasser und die Befreiung 553

Kumiko Kato: Die Bibel lesen nach Fukushima 562

Željko Ivanković: Die Brücke der Spaltungen. Das Schicksal der Brücke von Mostar 567

Luis Infanti: Frieden schließen mit dem Wasser 574

Mary E. Hunt: WATER in Aktion 577

Bernadette Rigal-Cellard: Kateri Tekakwitha: die erste indigene Heilige Nordamerikas 583

Ida Raming: Die Botschaft von Pionierinnen an das Zweite Vatikanische Konzil 588

Norbert Reck - Jutta Koslowski: Wasser: Metapher und Realität (Rezensionen) 595

AUTORINNEN UND AUTOREN

Allman M.J. 523 - Ammicht Quinn R. 194, 362 - Anić R.J. 373 - Arabome A. 452 - Barros M. 553 - Beozzo J.O. 327 - Bingemer M.C.L. 233, 305 - Borgman E. 1, 5, 103 - Brighenti A. 145 - Cahill L.S. 359 - Christiansen D. 472 - Cooper J. 16 - Coriden J.A. 170 - Corrêa Lima L. 393 - Cumming J.G. 221 - Eaton H. 402 - Erp S.v. 76 - Evers G. 136 - Faye A.B. 534 - Ferraro B. 383 - Firer Hinze C. 461 - Fox P.A. 437 - Gerstenberger E.S. 506 - Gira D. 233 - Hines M.E. 321 - Hinze B.E. 461 - Hünermann P. 239 - Hunt M.E. 577 - Infanti L. 574 - Irarrázaval D. 359 - Ivanković Ž. 567 - Kato K. 562 - Kautzer B. 44 - Kelly K.T. 90 - Koslowski J. 596 - Kunze A.B. 110, 354 - Lahiri-Dutt K. 543 - Lefebvre S. 201, 481 - Létourneau 514 - Lionel J. 96 - Maier M. 339 - Melloni A. 250 - Messi Metogo E. 125 - Moser M.K. 477 - Murray P.D. 1, 57 - O'Malley J.W. 270 - Orevillo-Montenegro M. 429 - Orobator A.E. 315 - Partzsch L. 485 - Phan P.C. 182 - Proela F. 205 - Raming I. 588 - Reck N. 213, 224, 595 - Rigal-Cellard B. 583 - Ross S.A. 117 - Ruggieri G. 260 - Scatena S. 233 - Shaw S. 495 - Siegwalt G. 286 - Siluvaipillai J. 35 - Sobrino J. 233, 296 - St. Ville S.M. 445 - Suess P. 466 - Susin L.C. 195 - Tamez E. 421 - Theobald C. 279 - Torres Queiruga A. 1, 23, 157, 344 - Wacker M.-T. 413, 481 - Wainwright E.M. 359 - Wilfred F. 117, 333 - Wolf H. 213

BESPROCHENE BÜCHER

Bischof F.-X. (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum (*Axel Bernd Kunze*) 356
 Blumenberg H.: Quellen, Ströme, Eisberge (*Jutta Koslowski*) 596
 Boff L.: Kleine Sakramentenlehre (*Axel Bernd Kunze*) 112
 Braun C. v.: Glauben, Wissen und Geschlecht in den drei Religionen des Buches (*Maria Katharina Moser*) 480
 Bucher R.: ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche (*Axel Bernd Kunze*) 356
 Chamberlain G.L.: Troubled Waters. Religion, Ethics, and the Global Water Crisis (*Norbert Reck*) 595
 Degele N.: Gender/Queer Studies (*Maria Katharina Moser*) 477
 Halbfas H.: Glaubensverlust. Warum sich das Christentum neu erfinden muss (*Norbert Reck*) 224
 Höpflinger A.-K. - Jeffers A. - Pezzoli-Oligiati D. (Hg.): Handbuch Gender und Religion (*Maria Katharina Moser*) 477
 Hünermann P.: Die Kirche und ihre Caritas als Sakrament - herausgefordert durch „neue pastorale Räume“ (*Axel Bernd Kunze*) 112
 Institut für Theologie und Politik (Hg.): Der doppelte Bruch. Das umkämpfte Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Axel Bernd Kunze*) 355
 Kasper W. - Biesinger A. - Kothgasser A. (Hg.): Weil Sakramente Zukunft haben. Neue Wege der Initiation in Gemeinden (*Axel Bernd Kunze*) 111
 Schneider T.: Die aufgegebenen Reform. Vergessene Impulse und bleibender Auftrag des Zweiten Vatikanums (*Axel Bernd Kunze*) 354

Taxacher G.: Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsd Denken und seine Konsequenzen (*Norbert Reck*) 230
 Unfried A. u.a. (Hg.): XXL-Pfarrei. Monster oder Werk des Heiligen Geistes? (*Axel Bernd Kunze*) 357
 Veerkamp T.: Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung (*Norbert Reck*) 226

PERSONENINDEX

(ohne biblische Personen)

Adamiak E. 382
 Aegidius v. Viterbo 267
 Aga M.H. 569
 Agamben G. 197
 Alberigo G. 234, 238, 259, 269
 Albert d. Gr. 153
 Allen J.L. 319
 Allman M.J. 483, 523, 533
 Alpert R. 420
 Althaus P. 34
 Althaus-Reid M. 437
 Alzamora Revoredo O. 378f, 382
 Ammicht Quinn R. 194, 360, 362
 Andrić I. 567f, 570
 Anić R.J. 360, 373
 Annan K. 540, 543
 Anselm v. Canterbury 117
 Aquino M.P. 372
 Arabome A. 360, 452
 Aristoteles 36, 346, 469
 Armour E.T. 452
 Arntz N. 305, 354
 Assmann H. 222
 Athanasius v. Alexandria 436
 Augustinus von Hippo 117, 159, 200, 308, 314, 441, 454, 456, 467, 469
 Austin J.L. 448, 452

 Baartmans F. 551, 553
 Bacani T.C. 334, 338
 Bacci A. 96f
 Baden S. 382
 Balasuriya T. 119, 121, 139
 Balthasar H.U.v. 22, 54, 57, 77, 163, 313f
 Barros M. 484, 553, 562
 Barth K. 28, 34, 534
 Barthe C. 103
 Bauman W. 411
 Bea A. 264, 284, 357
 Beattie T. 94
 Ben Ali Z.e.-A. 472
 Benedikt XV. 216
 Benedikt XVI. 45, 48, 55, 90, 98-100, 102, 106f, 109, 122, 129, 135, 158-161, 168f, 201, 204, 213f, 224, 234f, 241, 244, 249, 263, 276-278, 302, 319, 346, 352, 393f, 401, 455, 457, 459, 466, 471, 474, 525, 533, 543
 Bennett J. 545, 553
 Beozzo J.O. 156, 237, 320, 327
 Berger P.L. 24, 33
 Bernasconi R. 43
 Berry T. 405, 411
 Bieber C. 112

- Biesinger A. 110, 112
 Bingemer M.C.L. 233, 237, 305, 314
 Bischof F.-X. 354, 356
 Blondel M. 24
 Blumenberg H. 597f
 Boeve L. 80, 88, 278
 Boff L. 37, 43, 52, 56, 110, 112, 148, 328, 384, 391, 453, 459, 534
 Bonaventura 159
 Bonhoeffer D. 28
 Borgman E. 1, 3-5, 15f, 58, 73, 80, 83, 88f, 103, 109
 Borromaeus C. 250
 Bouazizi M. 472
 Bouillard H. 166, 169
 Bowden J. 57, 73
 Braudel F. 570
 Braun C.v. 477, 480
 Brighenti A. 121f, 145
 Brnčić J. 212
 Brock R.N. 435, 437
 Bruno G. 367
 Bucher R. 354, 356f
 Bühlmann W. 319
 Bugnini A. 101
 Bujo B. 459
 Bultmann R. 8f, 15
 Burns P. 221-223
 Burrell D. 192f
 Butler J. 395f, 401, 446, 448f, 452, 544
- Cahill L.S. 359, 456, 459
 Câmara H.P. 297, 302
 Cano M. 132, 249
 Cardijn P. 468
 Carr A. 445, 452
 Casaldàliga P. 392
 Castillo J.M. 169
 Cavanaugh W. 52, 56
 Celebija E. 569
 Cekada A. 103
 Chamberlain G.L. 595f
 Chauvet L.-M. 28, 34, 40f, 44f, 48-54, 56
 Chenu M.-D. 6f, 17-22, 80, 163, 250, 258, 280, 285, 468
 Cheza M. 127, 130, 132, 135
 Chin A. 193
 Christiansen D. 361, 472
 Chung Hyun Kyung 436f
 Coakley S. 439, 443
 Colledge E. 444
 Collins M. 578
 Concetti G. 594
 Cone J.H. 437
 Congar Y. 6f, 18f, 22, 120, 151, 156, 163, 168, 198, 250, 253, 257, 259, 264, 269, 272, 276-280, 285, 307, 314, 468
 Conradie E. 412
 Cooper J. 3, 16, 84
 Copeland S. 581
 Coriden J.A. 122, 170
 Cornille C. 193
 Corrêa Lima L. 360, 393
 Cortázar J. 573
 Culberston P. 371f
- Cumming J.G. 221
 Curran C. 119
- Daly M. 432, 436, 578, 592
 Daniélou J. 273
 Dawkins R. 367, 372
 Day D. 474
 Dearden J.F. 324, 327
 Deetman W. 104, 106, 108f
 Degele N. 477-480
 DeLisio T.B. 528, 534
 Demandt A. 572
 Depoortere F. 88
 Derrida J. 204, 4478
 Derroitte H. 127
 Dijk-Hemmes F.v. 420
 Dilthey W. 150
 Dionysius Areopagita 450-452
 Diop B. 535, 542
 Döpfner J. 357
 Dossch R. 125
 Doyle T.P. 104, 202, 204
 Dube M.W. 420, 459
 Dupuis J. 121, 139
 Dussel E. 199
- Eaton H. 361, 402, 411f
 Eckhart, Meister 404
 Ela J.-M. 129, 135
 Eliade M. 26, 34, 496, 505
 Ellacuria I. 296, 298, 302-305
 Engels F. 222
 Epple R. 491f
 Erp, S.v. 4, 76, 88
 Eugen IV. 261
 Evers G. 121, 136, 144f
 Exum C. 420
- Fabella V. 437
 Fabricius J.A. 481
 Faggioli M. 238
 Fanfani A. 255
 Faye A.B. 483, 534
 Feder S. 420
 Felici A. 240
 Fellay B. 239, 245f, 248
 Fenton J.C. 283, 285
 Ferraro B. 361, 383, 391
 Firer Hinze C. 461
 Fischer I. 420
 Flynn G. 338
 Fonda J. 455, 459
 Forte B. 314
 Foucault M. 150
 Fox P.A. 361, 437, 443
 Franco R. 156
 Franziskus v. Assisi 404
 Freire P. 112, 387, 392, 436
 Freud S. 150, 597
 Frings J. 357
 Fullam L. 119
- Gaarder J. 24, 33
 Gadamer H.G. 150

- Gaillardetz R. 183, 193
 Galilei G. 200
 Galvin J.P. 64, 75
 Gamber K. 97, 102f
 Gaus R. 112
 Gebara I. 119, 148, 391f, 406, 409, 411f, 443
 Geffré C. 22
 Gerstenberger E.S. 483, 506
 Gesché A. 150, 156
 Gherardini B. 240, 249
 Gira D. 233
 Girard R. 434, 437
 Giraudo C. 56
 Gnanapiragasam J. 145, 339
 Götz A.M. 382
 Goldberg H. 366, 372
 Grande R. 299
 Greenway R. 498, 505
 Greer A. 585, 587
 Gregor VII. 469
 Gregor XVI. 132, 151, 274
 Gregor v. Nazianz 431, 436
 Gregor von Nyssa 439
 Grelot P. 58, 73
 Grey M. 391, 407, 412
 Gruchy S. de 580, 582
 Guest M. 74
 Gundlach G. 218
 Gutiérrez G. 77, 148, 152
- Habermas J. 156, 160
 Häring B. 163, 588
 Haight R. 74, 118f
 Halbfas H. 224-226
 Hallinan P. 593
 Haluza-Delay R. 498f, 505
 Haraway D. 544, 552
 Hardy D. 51, 56
 Hart J. 527, 530, 534
 Hayes D. 456, 459
 Healy N.M. 59, 74
 Hebblethwaite B. 436f
 Heesterman J.C. 548, 553
 Heft J. 192f
 Hegel G.W.F. 247, 433
 Heimbach-Steins M. 124, 378, 382
 Heinrich v. Susa 469
 Heinzelmann G. 588f, 591f, 594
 Held V. 379
 Hide K. 441f, 444
 Hieronymus 201
 Hilberath B.-J. 112, 238
 Hildegard v. Bingen 404
 Himmer C.-M. 296
 Hines M.E. 66, 75, 237, 321
 Hinga T.M. 459
 Hinze B.E. 461
 Hitler A. 217
 Höpflinger A.-K. 477
 Hügel K. 420
 Hünemann P. 110, 112f, 235, 238f, 249, 269
 Hugo von St. Viktor 24
 Hunt M.E. 484, 577, 582
 Hurley D. 92, 95
- Iftikhar A. 473, 475
 Infanti L. 484, 560, 574
 Irarrázaval D. 359, 391
 Irwin K.W. 17, 22, 49, 56, 526-530, 533f
 Isasi-Díaz A.M. 372
 Ivanković Ž. 484, 567
- Jantzen G. 407, 411
 Jaschke H.-J. 119
 Jaspers K. 30
 Jeffers A. 477
 Jenkins P. 319
 Johannes XXIII. 235-238, 250-260, 262f, 265-267, 269f, 272, 279f, 284-287, 296f, 305f, 316, 320, 326, 334, 341f, 355f, 397, 401, 468, 470, 475, 592
 Johannes Chrysostomos 427
 Johannes Paul II. 96, 127, 130, 133-135, 145, 151, 153, 161, 168, 175, 204, 213f, 223, 244, 249, 317, 328, 337, 360f, 474-476, 484, 535, 539, 541, 543, 576, 584
 Johannes von Damaskus 438
 Johnson C. 103
 Johnson E.A. 117f, 120, 122, 170f, 176, 179f, 182, 391f, 443, 452, 454f, 459, 461-466, 527
 Jordan M.D. 452
 Jordan P. 593
 Jüngel E. 33
 Juliana v. Norwich 404, 438, 440-444
- Käsemann E. 62
 Kalilombe P.A. 319f
 Kant I. 204, 248, 597
 Kanyoro M.R.A. 372, 459
 Kasper W. 15, 110f, 349, 352
 Kato K. 484, 562
 Kaufman M. 412
 Kautzer B. 4, 44, 85
 Kearney P. 95
 Kelly K.T. 4, 90
 Kennedy P. 57, 62, 73f
 Ki-Zerbo J. 537, 542
 King M.L. 474
 King U. 407, 479
 Klein N. 258, 269
 Klingler C. 372
 Klöckener M. 270
 Knapp G.-A. 372
 Kolbenschlag M. 578f
 Komonchak J.A. 254, 259, 278
 König F. 357
 Kolbe A. 373
 Konfuzius 123, 186-190, 193
 Koslowski J. 598
 Kothgasser A. 110
 Krätzl H. 344
 Kravcik M. 491
 Krings H. 249
 Kuby G. 380-382
 Küng H. 77, 119, 150, 221
 Kuhn T.S. 150, 156
 Kundera M. 572
 Kunze A.B. 113
 Kwok Pui-lan 432, 437

- Lacordaire H.-D. 7
 LaCugna C.M. 443
 Lадaria Ferrer L.F. 158
 Ladner G. 276–278
 Lahney R. 203
 Lahiri-Dutt K. 483, 543, 553
 Langendörfer H. 119
 Laqueur T. 368, 372
 Las Casas B. 469
 Lash N. 60, 74
 Lauer R. 591f
 Lawler M. 118
 Leclercq J. 443
 Lee B.J. 38, 44
 Lefebvre M. 239, 249, 356
 Lefebvre S. 123, 201, 481
 Léger P.-É. 322, 326
 Lehmann K. 22, 181
 Leijssen L.J. 44
 Lenin W.I. 254
 Lercaro G. 259, 283, 285, 296
 Létourneau P. 483, 514
 Levinas E. 35f, 43
 Levine A.-J. 420
 Liénart A. 468
 Linton J. 544, 552
 Lionel J. 4, 96
 Lipschutz R.D. 494
 Lorentzen L. 407, 412
 Lubac H. de 18, 22, 120, 163, 241, 266, 273
 Lucca G. de 256
 Luneau R. 127
 Luther M. 34
- Maalouf J. 57
 Machado D. 372
 Maciel M. 199
 MacKinnon D.M. 74
 Maduro O. 391
 Magellan F. 436
 Magesa L. 316, 318, 319f
 Mahmood S. 446, 452
 Maier M. 237, 339
 Maihofer A. 372
 Maliko T. 371f
 Mannion M.F. 103
 Maraschin J.C. 391
 Marx K. 150, 222, 224
 Marx Ferree M. 372
 Masereel F. 222
 Mauss M. 50, 56
 McBrien R. 453, 459
 McDougall D. 527
 McEnroy C. 588, 594
 McFague S. 407, 411f
 McGinn B. 451f
 McGuckin J. 437–439, 443
 Mello A. de 121, 139
 Melloni A. 235, 238, 250, 258f
 Merry del Val R. 219
 Mertes K. 213
 Messi Metogo É. 121, 125
 Mesters C. 301
 Metz J.B. 230
- Michel R. 569
 Michels R. 369, 372
 Mitchell K. 585, 587
 Möhler J.A. 103
 Moingt J. 168
 Moltmann J. 15, 53, 56, 459, 534
 Moltmann-Wendel E. 459
 Montessori M. 112
 Montini G.B. siehe unter Paul VI.
 Morse C. 434, 437
 Morus T. 199
 Moser M.K. 480
 Mubarak H. 90, 472
 Müller I. 590–592, 594
 Münch J.T. 590, 592
 Muraro R.M. 391f
 Murray J.C. 120, 273, 278
 Murray P.D. 1, 4, 57, 73f, 76, 84, 338
 Mveng E. 129
- Naguib N. 544, 552
 Nakashima Brock R. 581
 Ndiaye Diadji I. 535, 542
 Neu D. 411, 579, 582
 Newman J.H. 163, 169, 199
 Ngoyagoye E. 129
 Nietzsche F. 150, 204
 Nikolaus v. Kues 192
 Nimy V. 535, 542
 Nolan A. 459
- O'Leary D. 378–380, 382
 O'Malley J.W. 236, 238, 267, 270, 277f, 319
 Ocariz Braña F. 240, 245f, 249
 Odenthal A. 112
 Oduyoye M.A. 457, 459
 Onimus J. 392
 Orsy L. (auch: Orsy) 169, 183, 193
 Origenes 120
 Ormerod N. 70, 76
 Oreillo-Montenegro M. 361, 429
 Orobator A.E. 237, 315, 457, 459
 Osborne K.B. 55
 Ottaviani A. 96f, 283f, 357
 Oxley J. 499f
- Pacelli E. s. unter Pius XII.
 Pagola J.A. 119, 158
 Panikkar R. 142
 Partzsch L. 482, 485, 494
 Patton L.L. 545, 548, 553
 Paul VI. 92, 96, 99f, 102, 107, 109, 127, 213, 256, 265,
 285, 317f, 341f, 401, 469, 471
 Pégyu C. 272
 Petrus Lombardus 469
 Pezzoli-Olgiati D. 477, 479
 Phan P.C. 122f, 167, 182, 338
 Philibert P. 22, 277
 Pieris A.S. 154f, 338
 Pius X. 152, 356
 Pius XI. 153, 156, 214, 216–219, 256
 Pius XII. 152f, 195, 213–220, 243, 256, 258, 267, 468,
 584
 Popper K. 150

- Postel S. 493f
 Potworowski C. 18, 22
 Power D. 35, 37, 39-41, 43f
 Pozzo G. 241, 249
 Prcela F. 123, 205, 212
 Preysing K.v. 216
 Primavesi A. 407, 412
 Pristas L. 97, 102
 Proaño L. 300

 Rahner K. 2, 5, 12, 16, 23, 26, 32-34, 77, 109, 145,
 163, 166f, 170, 190, 221, 250, 256, 260, 266, 280,
 302, 320, 322, 326, 340, 458, 460, 462, 534
 Raming I. 484, 588, 590-592, 594
 Ratti A. siehe unter Pius XI.
 Ratzinger J. s. unter Benedikt XVI.
 Rausch T. 183, 193
 Reck N. 213, 232, 596
 Reimarus H.S. 226
 Reimer Richter I. 424, 428f
 Repgen K. 278
 Ress M.J. 407, 412
 Ri J. 121, 139, 144
 Ricci C. 421, 428
 Rigal-Cellard 484, 583, 587
 Romero O.A. 296, 299f, 302f
 Roncalli A.G. s. unter Johannes XXIII.
 Ross S.A. 55, 57, 73, 117
 Rousseau J.-J. 203
 Ruether R.R. 407, 412, 432, 436, 581
 A. 93, 95
 Ruggieri G. 235, 259f, 269, 285
 Ruini C. 382
 Rufz S. 300
 Ryan M.G. 94f

 Sales M. 219
 Salzman T.A. 118
 Sanon A. 125
 Sastre R. 125
 Scatena S. 233
 Scheidler M. 112
 Schillebeeckx E. 1-17, 20-22, 26, 34, 46-50, 52-89,
 119, 163, 221, 314, 326, 459, 527, 533
 Schneider L.C. 44
 Schneider T. 354f
 Schneiders S.M. 516, 522f
 Schoof T. 15, 88f
 Schreiter R. 80, 88f, 320, 476
 Schüssler Fiorenza E. 364, 372, 391, 455, 459, 579
 Schuster I. 219
 Seckler M. 156, 158, 168f
 Segundo J.L. 391
 Semenya C. 369
 Semmelroth O. 181
 Shapiro E. 503, 505
 Sharp G. 473
 Shaw S. 482, 495, 504
 Shibangu T. 125
 Siegwalt G. 236, 286
 Siluvaipillai J. 3, 35, 82
 Simonis U.E. 493f
 Simons E. 249
 Sipe R. 202, 204

 Sobrino J. 119, 148, 233, 236, 296, 305, 456f, 459f,
 562
 Sölle D. 371, 373
 Sommers C.H. 378-380, 382
 Southgate C. 412
 Spahic-Siljak Z. 372
 St. Ville S.M. 361, 445, 452
 Stalin J. 254
 Stang D. 330, 333
 Stepinac A. 209
 Sterkens C. 89
 Stogre M. 586, 587
 Stone K. 372
 Strobel K. 354
 Stroezel H. 112
 Stuart E. 372
 Suenens L.J. 284, 322, 326, 357, 588
 Suess P. 361, 466, 471
 Suhard E.C. 468
 Sullivan F.A. 76, 183, 193
 Susin L.C. 123, 156, 195, 333

 Tambs-Lyche H. 549, 553
 Tamez E. 360, 421, 428
 Tanner N.P. 319
 Tarancón V.E. y 157
 Tardini D. 252
 Taxacher G. 224, 226, 230-232
 Taylor M. 93, 95
 Tebartz-van Elst F.-P. 112
 Teilhard de Chardin P. 29, 410, 412
 Tekakwitha K. 484, 583-587
 Teresa v. Ávila 120
 Teresa v. Kalkutta 54, 57
 Tertullian 362, 372, 404, 454, 456
 Theobald C. 168, 236, 238, 261, 269, 279, 285f
 Thomas von Aquin 3, 6, 15, 29, 34, 80, 83, 120, 154,
 159, 164, 166, 201, 204, 249, 254, 404, 456, 469,
 470, 589
 Thompson D.S. 58, 73
 Tillich P. 34
 Tirimanna V. 193
 Tito J.B. 569f
 Tomko J. 131, 142
 Torres Queiruga A. 1, 3, 23, 34, 82, 122, 157, 168f,
 237f, 344, 352
 Trujillo A. 382
 Tunc S. 428f
 Turner D. 440, 443
 Tusting K. 74

 Ugrešić D. 571
 Unfried A. 354, 357
 Unterburger K. 220

 Vagaggini C. 102
 Veerkamp 224, 226-230, 232
 Vigil J.M. 148, 392
 Visser't Hooft W. 286
 Vlk M. 343
 Volf M. 571

 Wacker M.-T. 360, 413, 481
 Wagner J. 544, 552

Wainwright E.M. 359
 Wall P. 202, 204
 Walsh J. 444
 Ward A. 103
 Weckel L. 354
 Weil S. 554
 Wenz G. 34
 West M. 420
 Whitehead A.N. 412
 Wild U. 420
 Wilfred F. 35, 37f, 41-44, 117, 144, 237, 297, 305, 333
 Williams D.S. 432, 437

Wilson E.O. 367, 372
 Wittgenstein L. 244
 Wojtyła K. s. unter Johannes Paul II.
 Wolf H. 123, 195, 213, 220
 Wolterstorff N. 48, 55
 Woodhead L. 74
 Woolf V. 578
 Wuerl D. 463

Yee G. 581

Zulehner P. 112

concilium

Zu diesem Heft

Die menschliche Geschichte als Sakrament

Edward Schillebeeckx (1914–2009) zu Ehren

Erik Borgman, Paul D. Murray und Andrés Torres Queiruga

Sakramente gelten traditionell als „Zeichen“ unserer Erlösung in Jesus Christus, die das bewirken, was sie bezeichnen. Aber was heißt das? Bekanntlich sagte das Zweite Vatikanische Konzil in seiner *Dogmatischen Konstitution über die Kirche (Lumen Gentium)*, die Kirche sei „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Zehn Abschnitte später (LG 11) werden dann die einzelnen Sakramente vorgestellt. Die Eucharistie wird mit einem berühmt gewordenen Ausdruck als „Quelle und [...] Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ bezeichnet, was in den vergangenen Jahrzehnten fast zu einer Art Mantra wurde. Man bekommt oft den Eindruck, die Eucharistie sei das, was der *Katechismus der Katholischen Kirche* den „Inbegriff und die Summe unseres Glaubens“ (KKK 1327) nennt: die eine wirklich bedeutende Angelegenheit in der Kirche. Alles andere scheint zweitrangig. Unter anderem führt dies zu Spannungen zwischen jenen Christen, die sich ganz auf die Sakramente und insbesondere auf die Eucharistie ausrichten, und anderen, für die der Glaube in erster Linie eine gesellschaftlich-ethische Praxis ist.

Indem *Lumen Gentium* die Kirche allerdings „wie ein Sakrament“ denkt, wollte es die aktive Anwesenheit der Kirche in der Welt und für die Welt zum Ausdruck bringen. Die Kirche als Volk Gottes repräsentiert für die Welt das heilbringende

Handeln Gottes durch den auferstandenen Christus im Heiligen Geist - ganz in Analogie zu den Sakramenten. Damit aber wird die menschliche Geschichte als ein sakramentaler Ort charakterisiert.

Bereits in den 1950er Jahren hob Edward Schillebeeckx hervor, dass die Bedeutung der Sakramente in ihrer Welthaltigkeit liege. Dass Gott in Jesus Christus „für uns Menschen und zu unserem Heil“ gegenwärtig sei, so schrieb er, offenbare sich „in der Tatsache, dass Christus natürliche Symbole aus dem wahrhaft konkreten Alltagsleben als Gegenstand einer sakramentalen Symbolik herangezogen hat“. Das Teilen von Brot und Wein in der Eucharistie beispielsweise wird so - in den Worten Schillebeeckx' - zu einem „äußerlichen, beredten, greifbaren Ausdruck von Gottes Güte und erlösender Liebe“. Demnach sind die Sakramente weder für sich stehende Fälle miraculöser göttlicher Nähe noch bloße Andenken an Jesu einstige Taten, sondern vielmehr wirkmächtige Zeichen von Gottes beständiger Gegenwart in der Welt. Sie rufen die Gläubigen als Einzelne wie als Gemeinschaft dazu auf, Gottes Nähe zu bezeugen und für das damit verbundene Heil förderlich zu sein. Als „Zeichen und Werkzeug“ geben sie die menschliche Geschichte als ein Sakrament des Heils zu erkennen und machen sie zugleich dazu. In der vorliegenden Ausgabe von CONCILIUM wollen wir diese Art des Nachdenkens über die Sakramente, die Kirche und ihr Verhältnis zur menschlichen Geschichte weiter entfalten.

Wir widmen diese Ausgabe dem Andenken von Edward Schillebeeckx.

Der Theologe und Dominikaner Edward Schillebeeckx starb nach kurzer Krankheit an seinem Wohnort Nimwegen am 23. Dezember 2009. Edward Cornelis Florent Alfons Schillebeeckx erblickte das Licht der Welt als sechstes von 14 Kindern am 12. November 1914 in Antwerpen, wohin es seine Familie nach dem kurz zuvor begonnenen Ersten Weltkrieg verschlagen hatte. Edward trat dem Dominikanerorden in Flandern bei, unterrichtete am Studienhaus der Dominikaner in Löwen, wurde 1957 Professor für Dogmatik und die Geschichte der Theologie an der Universität von Nimwegen und blieb dort bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1983. Er war einer der großen katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts, eine wichtige Persönlichkeit beim II. Vaticanum sowie einer der Gründer von CONCILIUM im Jahr 1964. Schillebeeckx hatte sich über Jahrzehnte intensiv an den Debatten über das Profil und die Strategie der Zeitschrift beteiligt. Er half mit, das CONCILIUM-Sekretariat in Nimwegen am Laufen zu halten. Zwischen 1965 und 1997 schrieb Schillebeeckx 18 Artikel für CONCILIUM. Dennoch ist es keineswegs eine nostalgische Geste, wenn wir diese Ausgabe über die Sakramente und die Sakramentalität der menschlichen Geschichte dem Andenken Schillebeeckx' widmen. Wir denken, dass Schillebeeckx' theologische Sehweise für die Zukunft der Theologie von großer Bedeutung ist.

Als einer der Gründer von CONCILIUM schrieb Edward Schillebeeckx zusammen mit Karl Rahner das Vorwort der ersten Ausgabe, die 1965 erschien: *Wozu und für wen eine neue internationale theologische Zeitschrift?* Die Theologie, die CONCILIUM voranbringen wollte, wurde darin folgendermaßen charakterisiert:

Es ist eine „Theologie, die ganz bewusst aus der Schrift und aus der Heilsgeschichte lebt und die zu gleicher Zeit den Mut hat, kühn, aber bescheiden aus der heutigen ‚Condition Humaine‘ Probleme aufzugreifen, und aus unserer eigenen Situation heraus den Weg sucht zum besseren Verständnis des Wortes Gottes über den Menschen und die Welt in unserer Zeit. Eine solche theologische Einsicht ist notwendig für jeden, der im Glauben handelnd auftritt in Kirche und Welt.“

Für Schillebeeckx' Theologie war es immer charakteristisch, dass er die gegenwärtige Welt besser verstehen wollte, indem er danach strebte, das Wort Gottes besser zu verstehen - und umgekehrt. Es ging ihm nicht darum, die Tradition in die Gegenwart zu übersetzen oder auf sie anzuwenden, vielmehr wollte er die Gegenwart theologisch lesen: als Zeit und Ort von Gottes Anwesenheit. Um diesem Ziel näher zu kommen, war für ihn das Nachdenken über die Sakramente und die Sakramentalität ein wichtiger Weg. Es war das Thema seines ersten theologischen Buchs und seines letzten größeren theologischen Aufsatzes. Seit Mitte der 1960er Jahre verband Schillebeeckx Gott in erster Linie mit der uns geschenkten Zukunft. Dies legt nahe, auch die Sakramente mit Blick darauf zu verstehen, was die Menschen und ihre Gemeinschaften noch werden können - was uns eine Welt neuer Möglichkeiten eröffnet. In Schillebeeckx' Augen kommt Gott immer wieder aufs neue zu uns: in befreienden Ereignissen und Erfahrungen, die die Geschichte als den Raum der Offenbarung Gottes sakramentalisieren. Schillebeeckx' weitergehende Reflexionen über die Sakramente waren noch im Werden, als er sich eingestehen musste, dass er nicht mehr in der Lage sein würde, sie zum Abschluss zu bringen. Diese Ausgabe von CONCILIUM ist darum auch ein bescheidener Versuch, etwas zur Zukunft dieses Projekts beizutragen. Eröffnet wird dieses Heft mit einem Aufsatz von *Erik Borgman* (Tilburg, Niederlande) über Schillebeeckx' Entwicklung und den zentralen Stellenwert seines Nachdenkens über Sakramentalität und die Sakramentalisierung der menschlichen Geschichte innerhalb seines Werks. Für Thomas von Aquin bezeichnen und verkörpern die Sakramente die Gegenwart von Gottes Erlösung, und das ist nach Schillebeeckx keineswegs auf die Geschichte von Jesus beschränkt. Gott ist mitten unter uns real gegenwärtig in unserem alltäglichen Leben: Das ist eine bedeutsame Intuition, doch Schillebeeckx konnte sie nicht mehr ganz zur Entfaltung bringen. *Jennifer Cooper* (Oxford, Großbritannien) analysiert Schillebeeckx' Theologie der Eucharistie, und sie zeigt, wie darin die Eucharistie als ein Weg für die Gläubigen erscheint, an der heilsschaffenden Gegenwart Gottes in dieser Welt teilzuhaben. *Andrés Torres Queiruga* (Santiago de Compostela, Spanien) entwickelt ein Verständnis der Sakramente als lebendiger Feiern, deren Symbolik den Gläubigen hilft, sich für die immer wirksame Gegenwart Gottes in entscheidenden Situationen zu öffnen. In diesem Sinne sind sie reale und transformative Ereignisse der Gnade - und nicht, wie sie oft unter Katholiken verstanden werden, Worte und Taten mit quasi-magischer Wirksamkeit. *Johnson Siluvaipillai* (Tiruchirapalli, Indien) versteht die Sakramente als Feiern der kenotischen Hingabe Jesu Christi auf Erden. Diese Feiern bringen die gläubige Gemeinschaft

dazu, sich selbst ebenfalls dem Anderen hinzugeben, um die göttliche Gnade zu erfahren. *Ben Kautzer* (Durham, Großbritannien) geht der Frage nach, was es bedeuten würde, wenn man die Liturgie nicht so sehr als Quelle der Ethik verstünde, sondern umgekehrt ethische Handlungen in der weltlichen, alltäglichen Welt liturgisch zu verstehen lernte, als Handlungen, die Gottes kommenden Reich zwar nicht hervorbringen, aber doch symbolisch anzeigen. *Paul D. Murray* (Durham, Großbritannien) diskutiert Schillebeeckx' Ekklesiologie als einen herausfordernden Versuch, sich von der theologischen Abstraktion zu lösen, und als ein Plädoyer für die Zuwendung zur gelebten Erfahrung der kirchlichen Realität inmitten konkreter geschichtlicher Kontexte. Er glaubt, dass wir auf diesem Weg noch weiter gehen müssten, als Schillebeeckx selbst es getan hat. *Stephan van Erp* (Nijmegen, Niederlande) beschließt den thematischen Teil dieses Hefts mit einem Blick auf die Zukunft der grundlegenden Impulse von Schillebeeckx' theologischem Projekt. Inkarnation und Sakramentalität werden dabei nach seiner Ansicht die Schlüsselkonzepte sein.

Die liturgischen Reformen, die aus der kirchlichen Hierarchie kommen, erwecken den Eindruck, als liefen sie in die entgegengesetzte Richtung dessen, was Schillebeeckx mit seinen Überlegungen zu den Sakramenten, ihrem Sinn und ihrer Bedeutung zu entwickeln versuchte. Im *Theologischen Forum* in diesem Heft veröffentlichen wir zwei sehr unterschiedliche Artikel anlässlich der Einführung der Neuübersetzung des *Missale Romanum* für die englischsprachige Welt am ersten Adventssonntag 2011. *Kevin T. Kelly* (Liverpool, Großbritannien) protestiert gegen die Art und Weise, wie die Übersetzung zustande kam und promulgiert wurde, nämlich ohne jegliche Mitsprachemöglichkeit für Repräsentanten der Ortskirchen und Vertreter eines pastoralen Ansatzes. *Joseph Lionel* (Bangalore, Indien) thematisiert das Konzept der Kontinuität, das viele Diskussionen über die Liturgie seit dem II. Vatikanum bestimmt. Er tritt dafür ein, Kontinuität und Diskontinuität der liturgischen Tradition der Kirche endlich mittels eines mehrdimensionalen Forschungsansatzes zu untersuchen.

Vielerorts wird gegen die römisch-katholische Kirche derzeit wegen sexuellen Missbrauchs Minderjähriger durch Kleriker ermittelt. Ausgehend von den Debatten, die darüber in den Niederlanden stattfinden, stellt *Erik Borgman* einige der theologischen Fragen vor, die sich im Zusammenhang der Missbrauchskrise nun vehement stellen.

Wir danken Susan Ross (Chicago, USA) und Felix Wilfred (Chennai/Madras, Indien) für ihren Rat bei der Vorbereitung dieser Ausgabe.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

concilium

Thema: Die menschliche Geschichte als Sakrament

Edward Schillebeeckx' Überlegungen zu den Sakramenten und die Zukunft der katholischen Theologie

Erik Borgman

In der Predigt, die ich bei der Trauermesse für Edward Schillebeeckx am 31. Dezember 2009 in Nimwegen zu halten die Ehre hatte, erinnerte ich die Hörer daran, dass Schillebeeckx selbst seine Theologie für unvollendet hielt, als er kurz vor Weihnachten gestorben ist. Er war bereits über achtzig, als er in den späten 1990er Jahren den Plan fasste, sein erstes Buch, *De Sacramentele Heilseconomie*¹, noch einmal neu zu schreiben. Es war ursprünglich 1952 auf Niederländisch erschienen, und weil es von diesem Buch lange keine Übersetzungen gab, schrieb Karl Rahner, dass jeder Theologe Niederländisch lernen sollte, um es lesen zu können. Rahner selbst scheint das getan zu haben.

Es hatte allerdings nichts mit nostalgischen Erinnerungen an seinen frühen Erfolg zu tun, wenn Schillebeeckx wieder auf das Thema des Buches zurückkam, das seine Dissertation für den Magistertitel (*Sacra Theologiae Magister*) im Dominikanerorden gewesen war. Das Thema faszinierte ihn während seines ganzen Lebens, auch wenn es ursprünglich eher ein Zufall war, dass er die Sakramente

als Thema seiner Dissertation wählte und nicht eines der anderen dogmatischen Themen, zu denen er sich während seiner Jahre als Professor am *Studium* der Dominikaner im belgischen Löwen umfangreiche Vorlesungsnotizen gemacht hatte (etwa zur Theologie der Schöpfung, für die er einen höchst innovativen Ansatz entwickelt hatte).²

In den 1990er Jahren machte Schillebeeckx Bekanntschaft mit dem relativ neuen Gebiet der *Ritual Studies*. Er kam zu dem Schluss, dass er das ganze Gebiet der Sakramentalität anhand des Konzepts der Ritualisierung noch einmal grundlegend überdenken musste. Im Jahr 2000 versuchte er, all seine Gedanken zum Thema in einem langen Artikel zusammenzufassen. Er wurde in der *Tijdschrift voor Theologie* veröffentlicht, einer Zeitschrift, die er 1960 selbst gegründet hatte.³ Der Untertitel war vielsagend: „Die Ritualisierung religiöser Elemente im Alltagsleben“. Es war seine Interpretation des Grundgedankens der *Ritual Studies*, wonach Ritualisierung ein menschlicher Prozess ist, der bestimmte Aspekte des täglichen Lebens feiert, heraushebt und dadurch heiligt. Schillebeeckx dachte, es könnte ihm weiterhelfen, wenn er aus den theologischen Entwicklungen der Jahrzehnte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Summe bilden würde. Jedoch musste Schillebeeckx bald nach 2000 feststellen, dass seine Energie und seine Konzentrationsfähigkeit die Abfassung eines weiteren großen Werks nicht mehr erlaubten.

Dennoch hatte er etwas Bedeutendes ins Auge gefasst. In diesem Artikel möchte ich darum die theologische Entwicklung des späten Schillebeeckx durch die Linse seiner Ansichten zu den Sakramenten schildern. Ich vertrete die Auffassung, dass sein Ansatz uns am Ende helfen kann, die menschliche Geschichte als sakramental zu verstehen, und dass ein solches Verständnis der gegenwärtigen katholischen Theologie einen bedeutenden neuen Impuls geben kann.

Sakramentale Begegnung mit Gott

Dass die Sakramente nicht etwas Eigenes in und aus sich selbst sind, war schon Schillebeeckx' These in *De Sacramentele Heilseconomie*. Was die Sakramente zu etwas Besonderem macht, sind nicht bestimmte Merkmale der Rituale von Eucharistie, Beichte, Taufe, Firmung, Ehe, Weihe und Krankensalbung. Besonders an den Sakramenten ist vielmehr das, *was* sie als Zeichen bezeichnen - *sacramentum est in genere signum*, Schillebeeckx zitierte Thomas von Aquin - und *worauf* sie hinweisen: nämlich die heilsgeschichtliche Gegenwart Gottes in Jesus Christus.⁴ In den Sakramenten und durch sie bleibt - nach Schillebeeckx' Ansicht - der lebendige Christus in seiner Kirche und für die Welt gegenwärtig.

Von seinen Mentoren aus dem dominikanischen „Flügel“ der *nouvelle théologie* der 1940er und -50er Jahre, Marie-Dominique Chenu (1895-1990) und Yves Congar (1904-1995), hatte Schillebeeckx gelernt, dass Gott nicht allein in der Kirche und durch die Kirche für die Welt gegenwärtig ist. Vielmehr ist es so, dass Gottes beständige Gegenwart für die Welt durch die Kirche zum Ausdruck

gebracht und verstärkt wird. Im Anschluss an Henri-Dominique Lacordaire (1802–1860) teilten Chenu und Congar die Ansicht der französischen Arbeiterpriester in den 1950er Jahren: *présence au monde est présence à Dieu*, d.h. Anwesenheit in der Welt ist Anwesenheit mit Gott. Das II. Vaticanum sollte das später in seiner Dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium*, mit dem Satz zum Ausdruck bringen, dass die Kirche „gleichsam ein Sakrament“ sei. Die Kirche sei, so formulierten es die Konzilsväter, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Darin folgt die Kirche Christus, der selbst sakramentale Begegnung mit Gott ist – so formulierte Schillebeeckx bereits in den später 1950er Jahren.⁵

Doch was genau ist diese Gottesbegegnung, die Jesus Christus verkörpert? Und in welchem Verhältnis steht sie zu unserer Begegnung mit Gott? Es waren diese Fragen, über die Schillebeeckx in den Jahren nach dem Konzil intensiv nachdachte. Und daraus entstanden die Bücher, die ihn weltberühmt machten: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Originaltitel: *Jezus, het verhaal van een levende*, 1974) und *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis* (Originaltitel: *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding*, 1977). Darin untersuchte er die Frage der Kontinuität zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus, den die Kirche verkündigt. Und er löste sich von der Voraussetzung, dass jener Jesus von Nazaret, den die Gläubigen als Heil von Gott her bekennen, *per definitionem* derselbe sei wie der Christus, den die Kirche über die Jahrhunderte der Welt zu ihrem Heil angeboten hat und weiter anbietet. Hätte aber der Erlöser und Sohn Gottes, den die Kirche verkündet, nichts mit dem irdischen Jesus zu tun, dann wäre das Christentum nichts weiter als ein ungeschichtlicher „Mythos“, der seine spezifische und kritische Bedeutung verloren hat. Schillebeeckx hielt fest:

„[W]enn man fragt, was mit dem ‚eschatologischen Heil‘ gemeint sei, das durch den auferstandenen Gekreuzigten geschenkt ist, wird man als Inhalt und Füllung desselben auf Jesus von Nazaret selbst, seine Person und sein ganzes Auftreten bis zu seinem Tod verweisen müssen.“⁶

Dennoch war es nicht Schillebeeckx’ Absicht, den christlichen Glauben auf den „historischen Jesus“ zu gründen. Er machte deutlich, dass der Jesus, den die historische Forschung rekonstruiert, ebenso eine Abstraktion ist wie der „dogmatische Christus“, in diesem Fall eben festgelegt von den Möglichkeiten und Grenzen der historischen Methoden.⁷ Demgegenüber beruht der christliche Glaube für Schillebeeckx letztlich auf einer persönlichen Begegnung mit einem konkreten Menschen. Warum und wie es geschieht, dass eine Person sich aufgrund einer solchen Begegnung veranlasst sieht, in Jesus ein „Gleichnis Gottes“ zu sehen, bleibt ein Geheimnis, das im Letzten nicht theoretisch begründet werden kann.⁸ Schillebeeckx vertrat die Ansicht, dass die konkrete Situation der Person, die eine solche Begegnung erlebt, selbst Teil der Begegnung ist, und das passte wiederum gut zu seinem hermeneutischen Glaubenskonzept. Es war ihm immer

klar, dass seine Christologie ebenfalls sehr eng mit seiner eigenen geschichtlichen Situation zusammenhing. Sie war an die Mentalität der 1970er Jahre gebunden und auf die Reformierung der Welt nach dem Bild des Reiches Gottes ausgerichtet, geprägt von aktiver Solidarität mit den Armen und Ausgeschlossenen.⁹ Aber die Tatsache, dass sie geschichtlich und sozial zu verorten war, sah er nicht als Mangel eines theologischen Projekts. Für Schillebeeckx zeigte sich gerade durch diese Art zeitgenössischer Inkarniertheit die Relevanz und Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens.

Etwas vereinfacht könnte man sagen, dass Schillebeeckx' Christologie hauptsächlich darauf zielt, einen doppelten Graben zu überbrücken. Zuallererst wollte er zeigen, dass es möglich ist, den Übergang von einem Glauben an die Botschaft Jesu zu einem Glauben an Jesus als den Christus und Sohn Gottes vernünftig zu begründen. Der Glaube an Jesus als Christus widerspricht dem Glauben Jesu an das Reich Gottes nicht, sondern ist seine Erweiterung. Nach Schillebeeckx erwachsen Jesu Botschaft und Leben aus seiner engen Beziehung zu Gott als seinem „Abba“. Deshalb erforderte die Verstoßung, die sein Tod am Kreuz bedeutet, eine korrigierende Bestätigung durch Gott: Der offensichtliche Bruch, aus dem Jesus ein prophetisches Zeichen des Glaubens gemacht hatte, indem er sich dem freiwillig auslieferte, musste von Gott geheilt werden. Das ist es, was in Jesu Auferstehung und Himmelfahrt geschieht, und das bekräftigen die Gläubigen von neuem, wenn sie Jesus als den Christus und den geliebten Sohn Gottes bekennen. Zweitens versuchte Schillebeeckx zu zeigen, dass jeder oder jede, die sagt, sie sei nicht mehr gläubig, aber immer noch von der Person Jesu inspiriert, sich gar nicht so sehr vom gläubigen Christen unterscheidet, wie die eine und der andere vielleicht denken. Schillebeeckx war überzeugt, dass jene Aspekte Jesu, die die Gläubigen ansprechen, durchaus mit der Inspiration vergleichbar seien, die Nichtchristen von ihm empfangen.

Anhaltende Inkarnation

Es gibt einen dritten Graben, der in Schillebeeckx' Werk von Interesse ist: den Graben zwischen Jesus als einem Kind seiner Zeit sowie den neutestamentlichen Zeugnissen über ihn einerseits und den Männern und Frauen des 20. Jahrhunderts andererseits: Sie sind ebenfalls Kinder ihrer Zeit, und für sie kann derselbe Jesus immer noch zu einem Mittel des Heils und der Erlösung werden. Man nimmt oft an, Schillebeeckx sei - wie viele seiner Zeitgenossen - dahin geführt worden, diesen Graben zu überschreiten, und manchmal erweckt Schillebeeckx auch selbst diesen Eindruck, doch das ist ein höchst irreführender Eindruck. Es ist von äußerster Wichtigkeit zu sehen, wie grundlegend sich Schillebeeckx' Sichtweise von dem Ansatz unterscheidet, der vor allem unter den Anhängern von Bultmanns Entmythologisierungsprogramm verfolgt wurde. Laut Schillebeeckx brauchen wir keine besondere Methode, um Jesus aus seiner Gefangenschaft in einer mythischen Weltsicht zu befreien, die beispielsweise ein direktes göttliches

Eingreifen in die Geschichte in Betracht zog und auch für wahrscheinlich hielt. Laut Bultmann und seinen Schülern lässt unser grundlegender Bruch mit dieser Weltsicht – nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch: indem wir elektrischen Strom und Radio benutzen, der modernen Medizin vertrauen – die Botschaft und die Taten Jesu irrelevant und überholt erscheinen, weshalb es einer besonderen Methode der Entmythologisierung bedarf, um deren Bedeutung wiederherzustellen.¹⁰ Zugleich ist es typisch für Schillebeeckx, dass in seiner Sicht der Graben zwischen Gegenwart und Vergangenheit ständig überbrückt wird: sooft Menschen bezeugen, dass sie angesprochen wurden von Jesus, seiner Botschaft und seinem Leben.

Die 1960er und 1970er Jahre erlebten einen kleinen *Boom* an neuen, populären Jesusinterpretationen, die zeigten, dass Jesus für die Zeitgenossen ganz augenscheinlich von Interesse war.¹¹ Die Tatsache, dass seine Botschaft und seine Taten von den Zeitgenossen immer noch als erlösend angesehen werden können, war für Schillebeeckx eine Bestätigung des christlichen Bekenntnisses, dass Jesus weiter der Lebende ist. Schillebeeckx wird hier oft missverstanden. Seine Ansicht war *nicht*, dass Jesus in der Inspiration weiterlebt, die die Menschen durch alle Zeiten hindurch von ihm empfangen. Das ist eher die Position einiger radikaler Bultmann-Schüler, die der Vorstellung anhängen, dass Jesus auferstanden sei und weiterlebe in der Verkündigung, dass er auferstanden sei und weiterlebe. Unmittelbar nach dem Erscheinen von *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* kam eine beträchtliche Debatte darüber auf, ob Schillebeeckx sich ganz zur wirklichen Auferstehung Jesu bekenne. Er antwortete darauf mit fünf Seiten, die er der dritten Auflage der niederländischen Ausgabe des Buchs 1975 hinzufügte. Darin erläuterte er ausführlich, dass die göttliche Korrektur der Zurückweisung Jesu impliziert, dass derselbe Jesus, der zuvor getötet worden war, dank Gott in Wahrheit lebt. Schillebeeckx fasste dies folgendermaßen zusammen:

„Jesu Auferstehung, in und durch die apostolische Bekehrungs- oder Ostererfahrung anerkannt und bezeugt, ist: a) Gottes Legitimation, Bestätigung oder Gutheißung von Jesu Person, Botschaft und Lebenspraxis einer Dienstbarkeit bis zum Tod; b) sie ist zugleich Erhöhung und neue Schöpfung, das heißt Gottes korrigierender Sieg über die Negativität des Todes und der menschlichen Leidensgeschichte, an

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 für 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 „Die kapitalistische Ökonomie und der Gott der Nächstenliebe“ in Heft 5/2011. Anschrift: Departement Religiewetenschappen en theologie, kamer D 146, Postbus 90153, 5000 LE Tilburg, Niederlande. E-Mail: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl.

*der Jesus partizipierte; mit anderen Worten: es gibt ein Leben nach dem Tod; c) die Auferstehung ist zugleich Geistsendung und, darin, Kirchengründung, erneute Lebensgemeinschaft des persönlich lebendigen Jesus Christus mit den Seinen auf Erden.*¹²

Damit ist Jesu Auferstehung für Schillebeeckx nicht identisch mit der Nachricht, dass seine Botschaft weitergetragen wird. In seinen Augen ist es genau umgekehrt: Die weiterbestehende inspirierende Kraft seines Lebens und seiner Botschaft, die die Menschen erfahren, auch wenn sie sich selbst als Nichtgläubige betrachten, weist auf Jesu weiterwirkende Gegenwart unter uns hin.

Wiederherstellung oder Erneuerung

In seiner Christologie hat Schillebeeckx zu zeigen versucht, dass es zwischen Jesu historischer Existenz (soweit sie mit den Mitteln der historisch-kritischen Methode festzumachen ist) und dem Glaubensbekenntnis, dass er der Christus, der Gesalbte Gottes, ist, keinen Bruch gibt. Deshalb betont er vor allem die Tatsache, dass das, was später über Jesus gesagt wurde, auch verstanden werden kann als Auswirkung der offenbarenden Kraft, die von ihm während seines irdischen Lebens ausging. Nach Schillebeeckx ist die „Geschichte Gottes mit den Menschen in Jesus, von der ‚Gemeinde Gottes‘ weitergegeben und praktiziert“ eine „Geschichte ohne geschichtliches Ende“, die zumindest bis heute weitergeht.¹³ In seinen Augen ist es die offenbarende Kraft, die sich in Jesu Predigt vom Reich Gottes, in seinen irdischen Worten und Taten entbarg, die noch in unserer heutigen Zeit gespürt werden kann, wenn Menschen davon auf die eine oder andere Weise Zeugnis ablegen.

Dennoch liegt in all dem ein Problem. Das Problem kann am besten daran veranschaulicht werden, wie Schillebeeckx die Geschichten von den Erscheinungen Jesu nach seinem Tod und seiner Auferstehung behandelt. Laut Schillebeeckx besteht die Erfahrung der Jünger Jesu darin, dass sie – durch die Initiative Jesu – zu Jesus als dem Christus bekehrt werden und auf diese Weise endgültiges Heil in ihm finden.¹⁴ Der Inhalt dieser Bekehrung besteht darin, dass sie nun zu dem zurückkehren, was sie vorher taten (und wovon sie sich irrtümlicherweise hatten ablenken lassen durch ihr Versagen und ihre Schuld): Sie erkennen das von Gott kommende Heil in den Taten und Worten Jesu während seiner Lebenszeit. In Schillebeeckx' Sichtweise sind die Erscheinungsgeschichten des Auferstandenen letztlich Geschichten von der Umkehr und dem Bekenntnis seiner Jünger.

Es würde über den Rahmen dieses Artikels hinausgehen, hier eine andere Exegese dieser Geschichten zu entwickeln. Dennoch wird man sagen können, dass Schillebeeckx den erneuernden, Erwartungen sprengenden Aspekten der Handlungen des Auferstandenen in diesen Geschichten nicht ganz gerecht wird. Die Erscheinungsgeschichten beziehen sich – ähnlich wie jene über den Heiligen Geist in der Apostelgeschichte – offenbar nicht so sehr auf vergangene Ereignis-

se, sondern scheinen vielmehr hervorheben zu wollen, dass das, was mit und in Jesu Leben angefangen hat, im Begriff ist, eine neue Geschichte hervorzubringen, und zwar nach Jesu Tod auf neue und unvorhergesehene Weise. Das Markusevangelium ist im Ganzen überschrieben mit dem Titel: „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“ (1,1), und am ursprünglichen Ende (16,1-8) wird den Frauen am Grab gesagt, sie sollten nach Galiläa gehen. Sie sollen das nicht tun, um sich besser daran zu erinnern, was Jesus dort getan hat, sondern um ihn dort wieder zu treffen. Das berühmte Wort Jesu an Maria Magdalena im Johannesevangelium, „Halte mich nicht fest“ (20,17), ist eine Aufforderung an sie, für neue Eindrücke von ihm offen zu sein, wie sie sich in neuen Begegnungen offenbaren werden. In der Apostelgeschichte wird die Mission, die Jesus innerhalb der Grenzen Palästinas begonnen hat, bis an die Enden der Erde ausgedehnt.¹⁵ Das alles, denke ich, heißt *nicht*, dass die Kirche als Gemeinschaft von Glaubenden ausschließlich oder hauptsächlich davon lebt, was sie von Jesu Worten und Taten während seiner geschichtlichen Existenz sowie von deren Bestätigung durch Gott empfangen hat. Mit anderen Worten: Glaube dreht sich *nicht* bloß um die „Geschichte Gottes mit den Menschen in Jesus, von der ‚Gemeinde Gottes‘ weitergegeben und praktiziert“.

Interessanterweise hat Schillebeeckx immer stark betont, dass aus christlicher Sicht die Fülle von Gottes Anwesenheit nicht in der Vergangenheit oder der Gegenwart zu finden sei, sondern in der Zukunft.¹⁶ Deshalb ist es eigentlich merkwürdig, dass er sich so sehr an Jesus und seine zurückliegende Geschichte klammert, als sei dies unser einziger Berührungspunkt mit Gottes Offenbarung. In seinen Augen ist es die Aufgabe der Kirche zu überliefern, was in und durch Jesus als Christus geschehen ist. An einem Punkt seiner Karriere hat ihn gerade dieses Schema sogar an den Rand der Krise gebracht. In der Einleitung von *Menschen. Die Geschichte von Gott*, dem dritten Teil seiner Trilogie zur Christologie (Originaltitel: *Mensen als verhaal van God*, 1989) erklärte Schillebeeckx, warum er nicht das Buch geschrieben hatte, das er als Fortsetzung von *Jesus und Christus und die Christen* vorgesehen hatte. Seine Absicht war es, ein Buch über die Kirche als die geschichtliche und institutionelle Verkörperung von Jesu Botschaft zu veröffentlichen. Doch, so schrieb er, „[d]ie Freude, zu dieser Kirche zu gehören, die während des Zweiten Vatikanischen Konzils und in den ersten Jahren danach stark zunahm, wurde in den letzten Jahrzehnten auf eine harte Probe gestellt“¹⁷.

Dies spiegelte die vorherrschende Stimmung unter den niederländischen Katholiken zu jener Zeit. Nach ihrem Gefühl war der Geist der Freiheit, der das II. Vatikanum inspiriert hatte, verschwunden und das Feuer der Erneuerung in der Ortskirche erloschen. Für Schillebeeckx ergab sich daraus allerdings, dass es sich angesichts dieser kirchlichen Funktionsstörung zu jener Zeit nicht lohnte, theologisch über die Kirche nachzudenken. So sehr diese Reaktion psychologisch verständlich sein mag, so schockierend ist sie als theologisches Statement. Als ließe sich „die Kirche“ auf die Praxis einer Gruppe von Geistlichen und auf ihre Diskurse begrenzen, als ginge es bei der Ekklesiologie um die Legitimierung

gegenwärtiger kirchlicher Praxis, als sei es nicht immer eine der ekklesiologischen Hauptfragen gewesen, ob und wie eine sündige und alles andere als perfekte Kirche Vermittlerin von Gottes Heil sein kann!

Die Kirche als Sakrament

Es ist zu einem allgemeinen Vorwurf an das II. Vaticanum geworden, dass es die moderne Welt zu optimistisch gesehen habe. Im grellen Licht der weltweiten Auswirkungen der Krise um den sexuellen Missbrauch würde ich eher sagen, dass ein weit schwerwiegenderes Problem darin liegt, dass die Kirche zu optimistisch gesehen wird. In der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts gab es eine starke Tendenz - sowohl in „konservativen“ als auch in „progressiven“ Kreisen -, die Kirche als eine Ausnahmeerscheinung anzusehen, die den Rest der Welt aus ihrer Bosheit und Sünde erretten kann. Das hat sich mit dem Konzil nicht geändert. Jedoch wird es wieder und wieder offensichtlich, dass die Kirche gerade so schlecht ist wie der Rest der Welt.

Karl Rahner war da eine denkwürdige Ausnahme. Er schrieb schon 1947 in einem immer noch bemerkenswerten Artikel mit aller nötigen Klarheit: „Die Kirche ist sündig.“ Wenn Sünder ihrer Kirchenmitgliedschaft wegen ihrer Sündigkeit nicht verlustig gehen, wie es der katholischen Lehre entspricht, und wenn die Kirche eine real existierende Körperschaft ist, mit konkreten Menschen als Mitgliedern, wenn sie also keine allgemeine Idee oder ein vages Ideal ist, dann können wir daraus nur schließen, dass die Kirche in sich selbst sündig ist. Das bedeutet nach Rahner auch, dass die Kirchenleitungen ebenfalls sündig sind und dass sie die Kirchen nicht nur kraft ihrer Verbindung mit dem Heiligen Geist leiten, sondern auch entsprechend ihrer Sündigkeit. Diese sündige Kirche, die von Sündern geleitet wird, ist in Rahners Augen zuletzt doch heilig, nicht aufgrund dessen, was sie ist oder besitzt - weder wegen ihrer Einsetzung durch Christus selbst noch wegen des Vermächtnisses der Worte und Taten des historischen Jesus -, sondern allein aufgrund ihrer Offenheit für die Gegenwart Gottes durch die unfehlbare göttliche Treue in Jesus Christus durch den Heiligen Geist. Und in Klammern fügte Rahner an, was vielleicht der wichtigste Satz des ganzen Aufsatzes ist: „[W]ie wenig ist dieses Wunder der Kraft und Gnade ihres Heiligen Geistes selbstverständlich; aber dieses Wunder geschieht durch alle Jahrhunderte immer neu!“¹⁸

Schillebeeckx reicht da manchmal nahe heran. Gegen Ende des Buches *Menschen. Die Geschichte von Gott* schreibt Schillebeeckx, dass niemand und nichts außerhalb oder innerhalb der Kirche den Geist Gottes für sich gepachtet habe. Alle sind „fundamental angewiesen - und dadurch selbst auch relativiert - auf den lebendigen Gott, der seine Schöpfung in Jesus Christus durch unsere Geschichte hindurch zu einer nachgeschichtlichen Endvollendung bringt“¹⁹. Da geht es nicht um eine Kirche, die droht, den Geist auszulöschen, sondern um einen Geist, der die Kirche dynamisch erhält und sie inspiriert zu einer Beziehung

zur Welt und ihrer Geschichte, die als Räume von Gottes Gegenwart zu verstehen sind. Letztlich besagt das, dass die Kirche nicht nur innerhalb der Geschichte von Jesus initiiert wurde, sondern dass sie auch immer wieder neu vom Gesalbten und seinem Geist geöffnet und angesprochen wird, um dem nahe herbeigekommenen Reich Gottes zu dienen. Oder, etwas anders formuliert: Die radikale Uminterpretation und Neuerschaffung im Licht von Gottes naher Zukunft, das Aufbrechen festgefügtter Zustände war typisch für das Handeln Jesu. Wenn er nach Auferstehung und Himmelfahrt für immer der Lebende ist, dann bleibt er unter uns wirksam, öffnend und neuschaffend – d.h. nicht einfach deckungsgleich mit der Kirche, wie sie geworden ist bzw. das Vermächtnis seiner Taten und seiner Botschaft verwaltet.

Die weitergehende, erneuernde Gegenwart des lebenden Christus wiederzugewinnen scheint das zu sein, was Schillebeeckx letztlich erreichen wollte. 1983, in seiner Abschiedsvorlesung als Professor der Universität von Nimwegen, stellt Schillebeeckx seine Idee einer „proportionalen Identität“ vor. Er meint damit eine Identität, die anteilig bestimmt ist von Jesus einerseits und der Botschaft, die in den Worten und Taten zeitgenössischer Glaubender gegenwärtig ist, andererseits: Die Botschaft, die die Menschen der Gegenwart verkörpern, indem sie Jesus nachfolgen, sollte sich auf ihre Situation gerade so beziehen, wie sich Jesu Botschaft und Taten auf seine Situation bezogen.²⁰ Loyalität gegenüber Jesu Botschaft bedeutet demnach nicht, die substantiell gleiche Botschaft zu predigen, sondern auf dieselbe Art und Weise am eigenen, zeitgenössischen Kontext teilzuhaben und in ihn einzugreifen, wie Jesus an seinem Kontext teilhatte und in ihn eingriff. Das ist eine recht revolutionäre Idee, denn sie trägt den gegenwärtigen soziokulturellen Kontext in den Kern der Offenbarung selbst ein. Damit ist sie nicht mehr eine Offenbarung der Vergangenheit, die immer wieder neu interpretiert werden muss, um noch irgendeine Bedeutung für die Gegenwart zu haben. Der offenbarende Aspekt des Lebens Jesu Christi, seines Todes und seiner Auferstehung muss immer wieder neu entdeckt werden in den sich kontinuierlich verändernden geschichtlichen Kontexten.

Die Rede von der proportionalen Identität weist im Letzten darauf hin, dass die Kontinuität der christlichen Kirche weder einseitig Jesus ist, der immer noch zu den Menschen der Gegenwart spricht und sie mit seiner Geschichte inspiriert (wie Schillebeeckx oftmals nahelegt), noch in der hierarchischen Kirche und der apostolischen Sukzession einfach gegeben ist. Die Kontinuität ist letztlich eine theologische und liegt verborgen in Christus, der in Gott lebt und sich selbst weiterhin durch den Heiligen Geist der Welt kundtut. Dieser Christus, der seine Gegenwart im Geist fühlbar macht, ist nicht einfach ein Objekt des Glaubens und der Theologie aus der Vergangenheit oder aus dem Bekenntnis der Kirche, sondern die Quelle einer immer unerwarteten Dynamik, die nicht vorweggenommen werden kann. Jesus Christus im Glauben wahrhaft zu bezeugen ist für immer neu und erneuernd, und er selbst ist derjenige, der das wieder und wieder möglich macht. Die Kirche ist, so gesehen, nicht die Garantie oder die Verkörperung der Gegenwart Gottes in der Geschichte. Die Kirche ist gerufen, *Zeugin* zu sein, zu

bezeugen, dass Christus das „Licht der Völker“ ist, wie es der Eröffnungssatz von *Lumen Gentium* ausdrückt. Auf diese Weise ist sie „gleichsam ein Sakrament“. Sie *besitzt* diese Sakramentalität nicht; vielmehr wird die Kirche ständig zu einem Sakrament *gemacht* - von der treuen, ausdauernden und immer auf uns zukommenden Gegenwart des dreieinen Gottes.

Die menschliche Geschichte sakramentalisieren

Das bringt uns schließlich zurück zu Schillebeeckx' Aufsatz über die Notwendigkeit und Möglichkeit, die Bedeutung der Sakramente durch die Impulse der *Ritual Studies* neu zu entdecken. Was Schillebeeckx faszinierte, war eindeutig die Art und Weise, wie die *Ritual Studies* die gängige Ordnung umkehren, nach der in der theologischen Tradition über sakramentale Zeichen nachgedacht wird. Theologisch lag die Betonung immer auf dem, was das Ritual der Welt übermittelt: Sinn, eine Botschaft, sogar eine Gegenwart. Die *Ritual Studies* hingegen konzentrieren sich auf das, was Rituale einfangen, vereinigen, in einer sinnhaltigen Weise aus dem normalen Leben zusammenbringen. Während die klassische Frage etwa lautet, wie der lebende Christus in der Hostie gegenwärtig ist, betonen die *Ritual Studies* die Tatsache, dass die Gegenwart Christi mit Brot und Wein gefeiert wird, und fragen danach, was das bedeutet. Für Schillebeeckx hat dies einen Widerhall in der Inkarnation. In Jesus kam Gott nicht als ein Fremder in die Welt, sondern „er kam in sein Eigentum“, wie der Prolog des Johannesevangeliums es ausdrückt, und er machte es möglich, dass alles „ins Eigene zurückkehrte“, um seinen Platz wiederzufinden im Plan Gottes, dem Fundament der Schöpfung. Die Sakramente sagen der Welt nicht, was sein sollte und wie die Welt sich ändern sollte; sie offenbaren vielmehr, was die Welt in Wahrheit ist und was unser Leben als Menschen in Wahrheit ist - und wie wir darum handeln können und sollten. So wie Jesus Christus nicht dadurch göttlich war, dass er weniger menschlich war, sondern indem er wahrhaft menschlich war, so ist auch das Brot nicht der Leib Christi, indem es weniger „brotlich“ ist, sondern indem es ganz und gar Brot ist: lebensspendende Nahrung, die Gemeinschaft schafft.

Das führt zu einer neuen Tagesordnung - nicht nur für zukünftige Reflexionen über die Sakramente, sondern für die Theologie insgesamt. Ihr letztes Ziel ist nicht, eine göttliche Botschaft an eine gottlose zeitgenössische Welt zu übermitteln, sondern zu zeigen, inwiefern diese zeitgenössische Welt der Raum der Nähe von Gottes Herrschaft ist. Das Ziel der Theologie ist es zu zeigen, auf welche Weise die Geschichte sakramental ist, wie sie Zeichen und Instrument der Gegenwart jenes Gottes ist, den Jesus verkündigt hat. Das II. Vaticanum betonte in *Gaudium et Spes*, der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute:

„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.“ (GS 11)

Das, meine ich, sollte der Brennpunkt einer Theologie sein, die sowohl wahrhaft theologisch als auch wahrhaft zeitgenössisch sein will. Auf welche Weise ist Gott unser Gott? Was bedeutet das für unser Verständnis der Welt, unser Verhalten, unser Bauen an einer Gesellschaft und einer Kirche, unsere Feier des Lebens als einer Gegenwart des Kommenden und als Erwartung dessen, was sich selbst als Erwartung offenbart? Die Kirche scharft sich um die Sakramente, weil sie letztlich glaubt und feiert, dass Gott sakramental gegenwärtig ist, so wie Jesus „mitten unter uns“ ist (vgl. Lk 17,21).

¹ Edward Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*, I, Antwerpen/Bilthoven 1952.

² Zum Hintergrund von Schillebeeckx' Dissertation über die Sakramente vgl. mein Buch *Edward Schillebeeckx: A Theologian in His History. Part I: A Catholic Theology of Culture (1914-1965)*, London/New York 2003, 199-216.

³ Edward Schillebeeckx, *Naar een herontdekking van de christelijke sacramenten: Ritualisering van religieuze momenten in het alledaagse leven*, in: Tijdschrift voor Theologie 40 (2000), 164-187; auf Deutsch erschienen unter dem Titel *Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben*, in: Adrian Holderegger - Jean-Pierre Wils (Hg.), *Interdisziplinäre Ethik. FS Dietmar Mieth*, Freiburg 2001, 309-339.

⁴ Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie*, 142.

⁵ Edward Schillebeeckx, *Christus sacrament van de Godsontmoeting*, Bilthoven 1959; deutsch: *Christus - Sakrament der Gottesbegegnung*, Mainz 1960.

⁶ Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 45.

⁷ Ebd., 54-66.

⁸ Ebd., 577.

⁹ Ebd., 55f.

¹⁰ Vgl. Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, München 1985 (ursprgl. 1941).

¹¹ Vgl. Walter Kasper/Jürgen Moltmann, *Jesus ja - Kirche nein?* Zürich 1973.

¹² Schillebeeckx, *Jesus*, 576; vgl. auch seine Bemerkungen zu Jesu Auferstehung weiter vorne im Buch, 284-351. Zur Debatte um Schillebeeckx' Verständnis der Auferstehung vgl. Edward Schillebeeckx, *Interim Report on the Books Jesus and Christ*, London 1980, 74-93 (dt.: Die Auferstehung als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie, Freiburg 1979); zur Auseinandersetzung mit der Glaubenskongregation darüber siehe Ted Schoof (Hg.), *The Schillebeeckx Case: Official Exchange of Letters and Documents in the Investigation of Fr. Edward Schillebeeckx, O.P.*, New York 1984.

¹³ Edward Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg i. Br. 1977, 622.

¹⁴ Schillebeeckx, *Jesus*, 481.

¹⁵ Die Idee, dass Jesu Botschaft, ausgerichtet auf eine Zukunft in Gott, nach seinem Tod weitergeht und, geführt vom Heiligen Geist, neue und zuvor nie gesehene Formen annimmt, die aber ganz mit seiner Zukunftsorientierung übereinstimmen, wird ausführlicher erläutert in meinem Buch *Wortelen in vaste grond: Een cultuurtheologisch essay*, Zoetermeer 2009. Ich habe vor, diese Sicht vom Wirken des Geistes und ihren Konsequenzen für die Theologie in den kommenden Jahren weiter zu entfalten.

¹⁶ Vgl. insb. Edward Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971, worin Schillebeeckx gegen eine Interpretation des christlichen Glaubens protestiert, die zu einseitig gegenwartsorientiert ist. Vgl. auch ders., *Gott, die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969.

¹⁷ Edward Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Mainz 1990, 7.

¹⁸ Karl Rahner, *Kirche der Sünder* (1947), in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. VI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, 301-320, 311. Der Aufsatz findet sich ebenfalls in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 10, Freiburg i. Br. 2003, 82-95, Zitat 89.

¹⁹ Schillebeeckx, *Menschen*, 285.

²⁰ Edward Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Baarn 1983, 14-17; Schillebeeckx, *Menschen*, 48-52. Die Idee passt zu der von Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1983.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Die Eucharistie: Erinnerung, Erwartung, Realpräsenz

Jennifer Cooper

Die Eucharistie ist „Quelle und [...] Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11). Es ist durchaus angemessen, dass diese Ausgabe von CONCILIUM zu Ehren von Edward Schillebeeckx eine Reflexion über die Eucharistie enthält, denn er selber sah in der Eucharistie eine „besondere *Dichte* der wirklichen Gegenwart Christi“, in der das Geschehen „den tiefsten Sinn [unserer] fortschreitenden Geschichte [...] zum Ausdruck bringt.“¹ Er leistete einen wesentlichen Beitrag zur Rezeption und Interpretation des Geistes des Zweiten Vatikanischen Konzils in der vom Konzil angestoßenen liturgischen Erneuerung sowie in der Erneuerung der Theologie der Eucharistie, wobei ihm immer bewusst war, dass die eucharistische Theologie zu jeder Zeit eine fortwährende Interpretation der persönlichen Präsenz Christi in unserer Mitte ist.² Auch in unserer Zeit, in der wir uns dem fünfzigsten Jahr nach der Einberufung der ersten Sitzung des

Konzils nähern, bleibt Schillebeeckx' eigene Theologie der Eucharistie eine reiche Quelle für die Kirche, vor allem wohl in der englischsprachigen Welt, wo die jüngsten Revisionen der Liturgie Katholiken wieder einmal zu einer neuen Reflexion über das eucharistische Geheimnis in seiner liturgischen Darstellung und durch sie aufrufen.

Edward Schillebeeckx war ein Theologe der Begegnung zwischen Gott und den Menschen. Seine Arbeit war über viele Jahre hinweg eine ununterbrochene und immer neue Reflexion über diese Realität. Seine Theologie ist durch die Zuversicht gekennzeichnet, dass „in allem [...] die persönliche Gegenwart Gottes die tiefste Beziehung [bleibt].“³ Sein großer theologischer Mentor Marie-Dominique Chenu hätte Schillebeeckx' Theologie als „kühn“ bezeichnet, etwas, das er wohl bei Schillebeeckx wiedererkannt hätte, da Schillebeeckx selbst viel von Chenu und seiner Schule der Theologie gelernt hat.⁴

Schillebeeckx hat die Sakramente als „zwischenpersonale Begegnungen“ zwischen Gott und den Menschen bezeichnet. Es überrascht daher wohl nicht, dass seine theologischen Schriften mit der Sakramententheologie beginnen und enden.⁵ Sein erstes Buch war *De Sacramentele Heilseconomie* – die sakramentale Ökonomie des Heils.⁶ Auch ein unvollendetes Werk, das er gegen Ende seines Lebens verfasste, kehrte zum Thema der Sakramententheologie zurück. Einen kurzen Einblick in dieses Werk gewährt der Artikel *Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente*.⁷ Seine schmale Monografie, *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*, ist das einzige Buch, das ausdrücklich der Theologie der Eucharistie gewidmet ist. Gegen Ende des Bandes gestand er: „Ich habe mit der Interpretation dieses ‚mysterium fidei‘ gerungen [...]“ Dennoch war seine Theologie der Eucharistie für die katholische Theologie und über sie hinaus sehr einflussreich, da sie zahlreiche ökumenische Diskussionen angestoßen hat. Seiner Beschreibung zufolge liegt ihr bleibender Einfluss in ihrem Realismus: „Im Raum der aktiv glaubenden, handelnden und feiernden Kirche *handelt* Gott selbst; das Ergebnis dieses Heilshandelns Gottes ist sakramental eine ‚neue Schöpfung‘, die unsere eschatologische Beziehung zum Reich Gottes beständig macht und vertieft.“⁸ Die Eucharistie ist die zwischenpersonale Begegnung zwischen Gott und den Menschen, die unserem menschlichen Leben den tiefsten Sinn verleiht.

Schillebeeckx' Bändchen über die Eucharistie ist heute in einer Hinsicht überholt. Der vorherrschende Trend in der Theologie nach dem II. Vaticanum geht dahin, die Theologie der Eucharistie aus der Liturgie, aus den Handlungen und Worten der Liturgie der Eucharistie selbst zu interpretieren. Mittlerweile liegen zahlreiche Studien vor, die sich insbesondere auf die eucharistischen Gebete als Quellen der Theologie der Eucharistie konzentrieren. Andere Studien betrachten die Gesamtheit der Liturgie als Quelle der Theologie. Ein bemerkenswertes Beispiel dafür ist *Models of the Eucharist* von Kevin Irwin.⁹ Irwin erinnert uns an die klassische Maxime, die Prosper von Aquitanien zugeschrieben wird: „Das Gesetz des Betens soll das Gesetz des Glaubens bestimmen.“¹⁰ Die liturgischen Texte und Riten selbst sind die Hauptquellen der Theologie. Das unterstreicht,

wie bedeutsam die Erneuerung der Liturgie ist, denn es gibt „nichts dergleichen wie eine ‚nur‘ liturgische Veränderung. Unter anderem beinhaltet die Veränderung eines Ritus zugleich eine Veränderung oder Modifizierung unserer Auffassungen von Gott, von uns selbst, voneinander, von der Gnade, von der Erlösung, von der Kirche usw.“¹¹

Seit dem Konzil bieten die erneuerten Liturgien und Riten der Kirchen reiche Ressourcen für eine erneuerte Theologie der Sakramente. Die Rezeption der konziliaren Dokumente zur Liturgie mitsamt der liturgischen Riten und Texte dauert noch an und schafft eine fruchtbare Umgebung für die theologische Reflexion über die Bedeutung der Sakramente, nicht zuletzt der Eucharistie. Diese Reflexion ist nicht nur auf Theologen und Theologinnen der Liturgie beschränkt. In der fortlaufenden Interpretation des Geistes des Konzils ist in Bezug auf die Liturgie und die Sakramente erneut ein Interesse an den Beiträgen jener Theologen erwacht, deren Arbeit in den Jahren vor dem Konzil den Weg für die Theologie und die Liturgie bereiteten, die infolge des Konzils entstanden sind. Eine neue, ins Englische übersetzte Sammlung liturgischer Texte von Yves Congar kennzeichnet dieses Interesse.¹² Des Weiteren ist die vor kurzem veröffentlichte englische Übersetzung des *Corpus mysticum* von Henri de Lubac zu nennen.¹³ Auch der Theologie von Marie-Dominique Chenu wird wieder mehr Aufmerksamkeit gewidmet. Seine Theologie, die allerdings in der englischsprachigen Welt nicht so bekannt ist wie die Theologie einiger seiner Zeitgenossen, bietet gerade in ihrer Struktur und Methode eine außerordentlich wertvolle Quelle für die Theologie der Eucharistie.

Congar hat einmal die Inkarnation als das allgemeine Prinzip und die Dynamik beschrieben, die die Theologie von Chenu bestimmen.¹⁴ Dieses Thema wurde von Christophe Potworowski in seinem Buch *Contemplation and Incarnation. The Theology of Marie-Dominique Chenu* aufgegriffen und weiterentwickelt.¹⁵ Chenus eigene Diskussion der Struktur und Dynamik der Theologie befindet sich in seinem Aufsatz über Le Saulchoir.¹⁶ Dort begegnen wir seiner Vision von Theologie, die auf seinem Vertrauen auf die Präsenz und Aktivität des Wortes in der Menschheitsgeschichte gründet. Die Theologie wird in der Selbstoffenbarung Gottes als Gabe geschenkt. Die Aufgabe der Theologie besteht darin, das Wort Gottes in menschlichen Worten zu inkarnieren. Das Leben des Glaubens ist Partizipation an der Selbsterkenntnis Gottes. Der Glaube erzeugt sich nicht selbst, sondern hängt vom Wort ab, vom Geschenk der Rede Gottes.¹⁷ Der Glaube ist einerseits gnadenhaftes göttliches Handeln - er ist als Geschenk gegeben. Andererseits ist er vollkommen menschliches Handeln - der Glaube wird mit der menschlichen Vernunft aufgenommen.¹⁸

In diesem inkarnatorischen Verständnis der Beziehung zwischen Glaube und Vernunft zeigen sich die Dynamik und die Struktur der Theologie Chenus. Am bedeutsamsten ist die Erkenntnis, dass die Inkarnation nicht nur ein Modell für das Verständnis und die Erörterung der Beziehung zwischen Glaube und Vernunft ist. Sie ist keine bloße Illustration. Der Glaube verhält sich zur Vernunft analog dazu, wie sich das Göttliche zum Menschlichen im Geheimnis der Inkarn-

nation verhält. Der Glaube ist nicht die Erinnerung an Vergangenes, sondern das Handeln des lebendigen Wortes, das in der menschlichen Vernunft gegenwärtig und aktiv ist. Der Glaube ist „jener Vorgang, der uns zu ‚Zeitgenossen‘ Christi macht.“¹⁹ Genau das meint Chenu, wenn er die Theologie als „kühn“ bezeichnet: Die Theologie ist die „Wissenschaft der Kinder Gottes“²⁰.

Congar lenkte die Aufmerksamkeit auf die inkarnatorische Struktur der Theologie Chenus. In ihrem Kern liegt ein zutiefst inkarnatorischer Realismus. Der Glaube wird in der Vernunft inkarniert. Der Glaube ist nicht einfach die Erleuchtung der Vernunft. So wenig wie der Logos herabgemindert worden ist, als er Fleisch wurde, so wenig ist auch der Glaube herabgemindert, wenn er in der Vernunft inkarniert ist.²¹ Das Verhältnis des Glaubens zur Vernunft partizipiert am christologischen Geheimnis, in dem das Göttliche und das Menschliche eins sind. Der Kontext für diese Ausarbeitung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Glaube und folglich für die Herangehensweise an die Theologie war, laut Congar, Chenus Interpretation des Verhältnisses von Natur und Gnade. Die Gnade wird in der Natur inkarniert und ebenso wird der Glaube in der Vernunft inkarniert. Der Glaube ist somit ein göttliches Geschenk und eine vollkommen menschliche Realität. „Wenn der Mensch Gott wahrhaft erkennt, so erkennt er ihn auf menschliche Weise.“²²

Für Chenu hat die Theologie eine inkarnatorische Struktur, die an der göttlich-menschlichen Verbindung teilhat, welche im christologischen Geheimnis offenbart wird. Dennoch erkannte er im Kern von alledem ein Paradox. Das Wort, das in der Geschichte gegenwärtig und aktiv ist, führt zu einem Paradox – die Offenbarung wird nur in ihrer Rezeption vollzogen. „Das Wort Gottes ist uns *in* Menschenworten gegeben“, d.h., das Unendliche und Transzendente, das Geheimnis der Selbstgabe Gottes, wird inkarniert und innerhalb der Grenzen – der Endlichkeit – der menschlichen Realität erkannt. Das nannte Chenu „das Paradox des Glaubens“.²³ Dieses Paradox selbst ist jedoch gewinnbringend für die Theologie. Die Theologie ist gerade durch ihre eigene Dynamik und Struktur mit dem Menschlichen befasst. Die Theologie ist keine bloße Wiederholung der Tradition. Ihrem Wesen nach ist sie mit der menschlichen Geschichte befasst – sie ist eine fortwährende Erforschung und Wiedererforschung der Tradition als Reaktion auf die Fragen und die pastoralen Bedürfnisse ihres Umfeldes und ihrer Zeit. Die Theologie kann von der Geschichte nicht losgelöst werden.²⁴ Sie muss stattdessen versuchen, das transzendente Gottesgeheimnis, das in den geschichtlichen Ereignissen von Gott offenbart ist, zu verstehen und zum Ausdruck zu bringen.

*Jennifer Cooper, geb. in Kanada, Dr. theol., Pastorin, studierte Theologie an den Universitäten Toronto, Ottawa und Oxford. Seit 2004 unterrichtet sie Systematische Theologie an der Universität Oxford; gegenwärtig ist sie dort Dozentin für Theologie an St. Benet's Hall. Seit 2009 unterrichtet sie auch Systematische Theologie am College of the Resurrection in Mirfield. Ihre jüngste Buchveröffentlichung: *Humanity in the Mystery of God: The Theological Anthropology of Edward Schillebeeckx* (2009). Anschrift: St Benet's Hall, 38 St. Giles, Oxford OX1 3LN, Großbritannien. E-Mail: jennifer.cooper@stb.ox.ac.uk.*

Die inkarnatorische Methode Chenus bietet der Sakramententheologie viel, was am prägnantesten in der Theologie der Eucharistie zum Ausdruck kommt. Hier verdichtet sich das von Chenu formulierte Paradox des Glaubens besonders stark, denn das, was uns in der Eucharistie geschenkt wird, ist der Schenkende selbst. Bei Schillebeeckx wird das inkarnatorische Paradox der Eucharistie wie folgt ausgedrückt: „Das ist mein Leib, mein Blut.“ Das ist keine Selbsthingabe in einem Geschenk, nicht einmal im vertieften Sinne, weil der Schenkende hier Christus ist, die persönliche Offenbarung des Vaters; nein, *nichts anderes* wird uns in der Eucharistie geschenkt als *Christus selbst*. Das bedeuten realisierend die sakramentalen Gestalten von Brot und Wein: nicht ein Geschenk, das auf den sich darin selbst schenkenden Christus hinweist, sondern Christus selbst in schenkender persönlicher Gegenwart.“²⁵

Schillebeeckx übernahm von Chenu die Überzeugung, dass das Gottesgeheimnis in geschichtlichen Ereignissen offenbart wird. Sein Bändchen über die Eucharistie beginnt mit einer Reflexion über die Wahrheit, dass „auch die Gnade selbst Geschichte macht“.²⁶ Für Schillebeeckx wie auch für Chenu ist der Glaube sowohl ein göttliches Geschenk als auch ein menschliches Tun. In seinem Ringen um eine Interpretation der Transsubstantiation und Transsignifikation und deren Beziehung zueinander bietet er eine Erklärung, die ganz und gar wie Chenus inkarnatorischer Realismus klingt: Gott agiert innerhalb der menschlichen Tätigkeit der Sinnstiftung: Ich komme „nie klar mit einer Berufung auf allein menschliche *Sinn-Stiftung* [...] Eine solche Transsignifikation hat natürlich einen Platz in der Eucharistie, aber sie wird getragen und hervorgerufen durch die neuschaffende Tätigkeit des Heiligen Geistes, des Geistes Christi, vom Vater gesandt. Im Raum der aktiv glaubenden, handelnden und feiernden Kirche *handelt* Gott selbst; das Ergebnis dieses Heilshandelns Gottes ist sakramental eine ‚neue Schöpfung‘, die unsere eschatologische Beziehung zum Reich Gottes beständig macht und vertieft.“²⁷ Was bei Chenu implizit geblieben ist, nämlich die Beziehung zwischen dem Inkarnatorischen und dem Eschatologischen, wird bei Schillebeeckx explizit.

Die Beziehung zwischen Geschichte und Eschatologie wird in der gesamten Theologie von Schillebeeckx immer wieder thematisiert. Sie wird in seiner Theologie der Eucharistie besonders klar und deutlich auf den Punkt gebracht, wenn er über die Beziehung zwischen Anamnese und unserer heutigen Begegnung mit dem auferstandenen Christus im Vollzug der Eucharistie reflektiert. „Die persönliche Beziehung zum Herrn ist wesentlich auch eine Anamnese, ein Gedächtnis an das historische Heilsgeschehen am Kreuz, nicht insofern es vergangen ist, sondern insofern es ewig beständig bleibt in seiner Vollendung. Die Ewigkeit liegt ja nicht hinter der Geschichte, sondern wird in ihr vollzogen [...]“²⁸ Das Sakramentale besteht darin, innerhalb unserer menschlichen Geschichte ein ganz und gar eschatologisches Geheimnis sichtbar und gegenwärtig zu machen.

In einer aufschlussreichen Bemerkung bekennt sich Schillebeeckx selbst zu seiner ganz speziellen Interpretation der Beziehung zwischen Geschichte und Eschatologie und zu ihrer Bedeutung für seine Theologie der Eucharistie. In

seinen Überlegungen zur „Realpräsenz“ fügt er ein: „Dieses wesensnotwendige Band der eucharistischen Gegenwart mit dem in der Kirche lebenden, real gegenwärtigen Herrn möchte ich noch stärker betonen, als neuere Autoren es tun.“²⁹ Unsere eucharistische Anamnese ist die Anamnese an den lebenden Herrn der Geschichte – „an den gestorbenen, aber lebenden Herrn“³⁰. In unserem eucharistischen Gedächtnisakt begegnen wir der eschatologischen Verheißung und Vollendung unseres menschlichen Lebens, denn „Christus ist darin gegenwärtig als der Herr, d.h. als derjenige, der sich in den Tod gegeben hat ‚für unsere Sünden‘ und durch Gott für uns zum Leben geweckt wurde.“³¹

Schillebeeckx hat keine liturgische Untersuchung der Eucharistie unternommen. Er fürchtete, dass eine solche Studie ein schmales Bändchen in eine Trilogie verwandeln würde – eine Sorge, die in der Erfahrung wurzelte. Selbst wenn sich sein Buch über die Eucharistie nicht als liturgische Theologie beschreiben lässt, hat er ganz gewiss die Bedeutung des Vollzugs der Liturgie als Hauptquelle der Theologie der Eucharistie erkannt. In seiner Einleitung zu *Die eucharistische Gegenwart* räumt er ein, dass eine Behandlung der Transsubstantiation in vollem Umfang erst dann wirklich unternommen werden kann, „wenn dieses Sprechen [von der Transsubstantiation] in das Ganze des liturgischen sakramentalen Geschehens gestellt wird.“³² Diese Überzeugung, dass die Eucharistie ein Geschehen ist und dass ihre Interpretation nur im Vollzug dieses Geschehens gefunden werden kann, wird in der ganzen Theologie der Eucharistie bei Schillebeeckx bestätigt. Und weil das der Fall ist, ist diese Theologie noch immer eine unerschöpfliche Quelle zum gegenwärtigen Zeitpunkt im katholischen Leben und Denken, in dem eine Reflexion über die Eucharistie und die liturgische Erneuerung dringend und wichtig bleibt.

Lumen Gentium hat die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des christlichen Lebens beschrieben. Schillebeeckx hat die Eucharistie als ausreichend für das christliche Leben bezeichnet: Christus, „der Lebendige“, identifiziert sich mit der Gemeinschaft, „in der er selbst zur dargereichten Speise und zum dargereichten Trank wird, in der wir von seiner Erlösungstat und seiner Inkraftsetzung durch den Vater leben können. Für das christliche *Leben* genügt das.“³³

¹ Edward Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*, Düsseldorf ²1968, 68 u. 83.

² Vgl. ebd., 60.

³ Ebd., 86.

⁴ Marie-Dominique Chenu, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Berlin 2003, 149.

⁵ Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart*, 66. Das Sakrament als zwischenpersonale Begegnung zwischen Gott und den Menschen ist das Thema seines Buches *Christus, Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz ²1965.

⁶ Edward Schillebeeckx, *De Sacramentele Heilseconomie*, Antwerpen/Bilthoven 1952, wurde vor wenigen Jahren ins Französische übersetzt: *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*, Fribourg 2004. Dies ist eine sehr willkommene

Ergänzung, da Schillebeeckx' Deutung der Theologie der Sakramente für zukünftige Entwicklungen vielversprechend ist.

⁷ Edward Schillebeeckx, *Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben*, in: Adrian Holderegger - Jean-Pierre Wils (Hg.), *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*, FS Dietmar Mieth, Fribourg/Schweiz und Freiburg/Deutschland 2001, 309-339.

⁸ Beide Zitate: Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart*, 102.

⁹ Kevin Irwin, *Models of the Eucharist*, New York 2005.

¹⁰ Ebd., 25 u. 334, Anm. 6.

¹¹ Ebd., 26.

¹² Paul Philibert (Hg. u. Übersetzer), *At the Heart of Christian Worship. Liturgical Essays of Yves Congar*, Collegeville/Minnesota 2010.

¹³ Henri de Lubac, *Corpus Mysticum*, übersetzt v. Gemma Simmonds, Notre Dame/Indiana 2006. Das Werk wurde bereits viel früher von Hans Urs von Balthasar ins Deutsche übersetzt: Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter; eine historische Studie*, Einsiedeln 1969.

¹⁴ Vgl. Yves Congar, *Marie-Dominique Chenu*, in: Robert Vander Gucht - Herbert Vorgrimler (Hg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Bd. 4: Bahnbrechende Theologen, Freiburg 1970, 99-122, 110.

¹⁵ Christophe Potworowski, *Contemplation and Incarnation. The Theology of Marie-Dominique Chenu*, Montreal 2001.

¹⁶ Chenu, *Le Saulchoir*.

¹⁷ Vgl. ebd., 121-124.

¹⁸ Vgl. Congar, *Marie-Dominique Chenu*, 109f.

¹⁹ Chenu, *Le Saulchoir*, 123, vgl. 122-124.

²⁰ Ebd., 149.

²¹ Ebd., 125; das Zitat lautet: „So wenig wie die Gnade der Natur äußerlich bleibt, so wenig ist der Glaube eine der Vernunft oberflächlich aufgesetzte Erkenntnis: Er lebt in ihr. Und er wird durch diese seine Inkarnation nicht verunreinigt, so wenig wie der Logos herabgemindert worden ist, als er Fleisch wurde. Zweifaches theandrisches Geheimnis, besser gesagt einziges Geheimnis, das Geheimnis Christi, in dem Göttliches und Menschliches eins sind: eine einzige Person, in die mich der Glaube einpflanzt, der in die Geschichte eingetretene ewige Sohn Gottes ...“

²² Ebd.

²³ Ebd., 124; vgl. ebd., 128: „Das Wort Gottes ist *im* menschlichen Wort: Die Kraft Gottes offenbart sich gerade in dieser Schwachheit.“

²⁴ Siehe das von Chenu verfasste Vorwort zum Buch von Claude Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris ²1987, 7-10. Das Buch wurde ins Deutsche übersetzt (*Die neuen Wege der Theologie. Erschließung und Überblick*, Freiburg 1973), allerdings mit einem Vorwort von Karl Lehmann und nicht von Chenu.

²⁵ Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart*, 93.

²⁶ Ebd., 13.

²⁷ Ebd., 102.

²⁸ Ebd., 84.

²⁹ Ebd., 92f.

³⁰ Ebd., 91.

³¹ Ebd., 84.

³² Ebd., 12.

³³ Ebd., 83.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Die Sakramente: reales Geschehen, leere Symbolik oder okkulte Magie?

Andrés Torres Queiruga

Über die Sakramente wurde im Lauf der Geschichte viel geredet. Zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils – sowohl im Vorfeld als auch nachher – intensivierte sich die Forschung in diesem Bereich, wobei man die Tradition neu erschließen und neue Möglichkeiten finden wollte. Das ist kein Zufall: Der kulturelle Wandel war so tiefgreifend gewesen, dass ein Großteil der traditionellen Ausdrucksweisen einfach unverständlich wurde, was das Verlangen nach einer grundlegenden Neuformulierung laut werden ließ. Dies war keine leichte Aufgabe, denn im Lauf der Zeit hatte sich ein solcher Reichtum angesammelt, dass Karl Rahner sagen konnte: „Wenn man [...] zur gestellten Frage überhaupt etwas Sinnvolles zu sagen versuchen will, kann es sich von vornherein nur um ein paar etwas willkürlich ausgewählte Beiträge [...] handeln.“¹

Es handelt sich also um eine ebenso notwendige wie in Demut zu erfüllende Aufgabe: In diesem Beitrag will ich nur die grundlegende Bedeutung behandeln, wobei ich das Augenmerk vor allem auf die Zerrformen richten will, welche ein Hindernis für das Verständnis innerhalb eines entschieden säkularen kulturellen Kontextes darstellen. Diese Zerrformen sind auf *theoretischer* Ebene nahezu überwunden, doch sie werden durch das herkömmliche *Vokabular* weitertransportiert, von einigen *liturgischen Praktiken* noch verstärkt, prägen so weiterhin die allgemeine Vorstellung und infizieren viele theologische Grundannahmen. Ich will den überaus reichhaltigen Forschungen keineswegs neue Daten hinzufügen, sondern vielmehr eine Perspektive zu entwickeln versuchen, die dazu beiträgt, die diesbezüglichen Unsicherheiten und Fragen so neu zu sortieren und in eine Einheit zu bringen, dass *für heute* eine maßgebliche Sichtweise entsteht, ohne

dass man dabei den sakramentalen Realitätsgehalt jenseits eines in der Tat leeren Symbolismus und einer okkulten magischen Sichtweise aufgibt.²

I. Von der Anthropologie zur Theologie

Ich habe diesen Beitrag geplant, als die schrecklichen Morde in Norwegen passierten. Ein unfassbares Ereignis, eine bestürzende Bedrohung, die jegliche Möglichkeit von Sinn zu durchkreuzen schien. Doch die Leute liefen weder davon, noch schwiegen sie. Ihre Reaktionsweise bestand darin, dass sie sich in intimen und feierlichen Gesten zusammenschlossen - mit Lichtern, Blumen, Worten und Liedern. Jostein Gaarder sagte dazu in einem Interview: „Hunderttausende Norweger trauern mit Blumen in den Händen, sie geben sich in diesen Zeiten ein gegenseitiges Versprechen: Wir halten zusammen, wir teilen das Leid. Wir antworten mit Hoffnung auf Hass und Agonie.“³ Vielleicht waren sich nicht alle der Bedeutung bewusst, doch sie „lebten“ sie konkret, denn wie schon Maurice Blondel wusste: Oft verwirklichen wir das, was wir nicht völlig verstehen.

Dieses Ereignis stellte eine Ausnahmesituation dar, doch es macht eine anthropologische Grundkonstante sichtbar: mit individuellen oder gemeinschaftlichen Gesten und Riten etwas zum Ausdruck zu bringen, wie zum Beispiel weiß gefärbte Hände emporzuheben, um Frieden zu fordern, oder sich mit einem Geschenk zu bedanken: „Lass Blumen sprechen!“ Die großen Ereignisse erhalten eine besondere Bedeutung, weil sie, indem sie an die Wurzeln des Seins und Empfindens rühren, die Oberfläche durchdringen und dazu einladen (oder einladen können), die empirische Ebene zu transzendieren und darüber hinauszugehen.

Tatsächlich erlebten wir in Oslo nicht nur Lichter auf den öffentlichen Plätzen, sondern auch Gottesdienste in der Kirche. Und mit Sicherheit haben genug Menschen an Demonstrationen beiderlei Art teilgenommen. Dies macht ein grundlegendes *Bedeutungskontinuum* zwischen dem Profanen und dem Religiösen sichtbar. Der Gläubige hat teil an der gemeinsamen Erfahrung. Für ihn ist der Unterschied einzig und allein darin begründet, dass er (nach seiner Überzeugung) entdeckt hat, dass wir nicht allein sind in unserem Bemühen, den Sinn wiederherzustellen und die Hoffnung am Leben zu halten, sondern dass wir vielmehr von Gott als grundgebender Transzendenz begleitet und umfungen sind. Auf der Suche nach menschlichen Gesten, in denen sich diese Transzendenz enthüllen kann, erläutert dies Peter L. Berger treffend am Beispiel des Kindes, das sich im Dunklen ängstigt: Die Mutter beruhigt es, indem sie sagt: „Hab keine Angst, alles ist in Ordnung, alles ist gut.“ Auf die naheliegende Frage, ob diese Mutter ihr Kind anlügt, antwortet er: „Nur wenn ein religiöses Verständnis des menschlichen Daseins Wahrheit enthält, kann die Antwort aus vollem Herzen ‚Nein‘ lauten.“⁴

Das religiöse Fundament hebt die erste Bedeutung nicht auf, es fügt ihr eine bereichernde Dimension hinzu, weil sie sie in ihrer Integrität bewahrt und sie

darüber hinaus in ihrer tiefen und letzten Wahrheit sichtbar macht. Die Sakramente fügen sich in diesen Zusammenhang ein. Einerseits machen die Sakramente die säkulare Bedeutsamkeit nicht zunichte, sondern sie enthüllen „das, was der Welt verborgen ist, was aber dennoch in Bezug auf die Welt entscheidet“⁵. Andererseits halten sie ihre „vertraute Verbundenheit“ mit den Riten der anderen Religionen aufrecht und erschließen diese so dem heute so wichtigen und bereichernden Dialog.

So zeigt sich der wahre Ort für eine wirklich bedeutsame Aktualisierung. So wie die Sakramente aus ihrer (spät-)mittelalterlichen Systematik hervorgegangen sind, erweisen sie sich als von einem starken Objektivismus belastet; sie erscheinen als „Dinge“, die die Gnade „enthalten“ (wie in einem „Gefäß“ schreibt etwa Hugo von Sankt Viktor; vgl. Konzil von Trient, DS 1606) und als physische „Instrumente“, die in einer Art „unsichtbarem Wunder“ aufgrund ihrer eigenen Dynamik (*ex opere operato*) „unsichtbare“ Wirkungen hervorbringen. Das landläufige Verständnis der Kindertaufe stellt in diesem Sinne ein auf erschreckende Weise schlagendes Beispiel dar. Für das heutige Empfinden gleichen die Sakramente stark einer unglaubwürdigen okkulten Magie. Die Reaktion darauf kann zu einem äußerlichen Symbolismus ebenfalls unglaubwürdiger leerer Riten führen. Hierzu gesellt sich ein juridisches Denken, das oftmals das zur Verpflichtung und auch zu einer schweren Last macht, was in seinem Wesen Gabe und Geschenk ist: die „Beichtpflicht“, um die Vergebung zu finden, die bedingungslosen Geschenkcharakter hat, das „Sonntagsgebot“, um sich am Mahl des Herrn zu freuen.

Es wird somit klar, dass das Problem nicht allein, ja nicht einmal hauptsächlich darin besteht, die *Tatsache* der heilschaffenden Gegenwart zu behaupten, sondern darin zu klären, *auf welche Weise* sich diese vollzieht, und zwar derart, dass sie sowohl den bedingungslosen Geschenkcharakter des Gottes Jesu als auch die freie Verantwortlichkeit des Menschen widerspiegelt. Es wäre zutiefst ungerecht, die Tradition lediglich auf ihre Mängel zu reduzieren, denn das Leben ist stets reichhaltiger als die Theorie. Doch es wäre nicht klug, wenn man deren Revision nicht in Angriff nähme, denn nur im Zuge der Aktualisierung ist es möglich, ihre Reichtümer zu entdecken und von ihnen zu profitieren. Zwei entscheidende Momente weisen den Weg: die Reformation und die Moderne.

II. Reformation und Moderne als Krise und Chance

Die Reformation nahm die neue religiöse Unruhe auf und betonte die subjektive Dimension. Das *sola scriptura* führte zur Forderung, das Leben Jesu als Legitimation und Modell zu nehmen, und beförderte die Konzentration auf das Wesentliche: „Ein einziges Sakrament enthalten die heiligen Schriften, welches Christus, der Herr, selbst ist.“⁶ Das *sola fide* verpflichtete darauf, die von einem (falsch verstandenen) *operatum* verursachten Zerrformen zu revidieren und dabei den Nachdruck auf die Bedeutung des Wortes, die innere Teilnahme des Herzens und

die Abwehr des Kommerzialisismus des „Verdienstes“ zu legen. Das Konzil von Trient selbst vernahm den Ruf und führte eine größere begriffliche Flexibilität und eine pastorale Neubelebung ein. Dennoch betonte es - in einseitiger Gegenreaktion - die Objektivität des Zeichens und hielt in polemischer Absicht am traditionellen Vokabular und an der traditionellen Begrifflichkeit fest.

Doch die größere Herausforderung entstand mit der Moderne, denn sie ging an die Wurzeln und erschütterte die Grundmauern. In historischer Perspektive erscheint ein großer Teil der konfessionellen Auseinandersetzungen - auch unter den Kirchen der Reformation selbst - als Familienstreit. Die diesbezüglichen Differenzen sind heute nahezu bedeutungslos. Die *Bibelkritik* machte es in christologischer Hinsicht unmöglich, von einer „Einsetzung“ der Sakramente im wörtlichen Sinne zu sprechen.⁸ Und theologisch entzog die Behauptung der *Autonomie der Welt* jeder Rede von einem Eingreifen Gottes die Legitimation. Dies machte es erforderlich, die Wirkweise der Sakramente radikal zu überdenken. Es war ein wahrer Paradigmenwechsel.

Nur mit Verzögerung stellte man sich diesem Paradigmenwechsel, und die konfessionellen Streitigkeiten waren dabei ein zusätzliches Hindernis. Doch die Sakramententheologie hat ihn in Angriff genommen, und die Fortschritte sind bedeutend - einerseits dank der Tatsache, dass man von den Humanwissenschaften wie der Geschichte und der Religionsphilosophie, der pragmatischen Linguistik oder der Philosophie der Symbole profitieren konnte, andererseits dank der Konzentration auf das Wesentliche. Auf katholischer Seite erwiesen sich die Ansätze Karl Rahners und Edward Schillebeeckx' als besonders fruchtbar, deren Überlegungen vom Fundament der *Kirche* als „Grundsakrament“ bzw. von Christus als „Ursakrament“ ausgingen. Dies ermöglichte es, die scholastischen Fesseln zu sprengen und eine großzügige Relektüre der Tradition vorzunehmen, die sowohl die Geheimnisse des Lebens Jesu als auch die überaus reichhaltige Inspiration der kirchlichen, auch ostkirchlichen, Liturgie einbezog. Zahlreiche liturgische und theologische Initiativen versuchen anachronistische Konzeptionen zu überwinden und zeigen die mit dem Verstand zu erfassende Bedeutung und die Verankerung der Sakramente im Leben auf.

Doch bis heute fehlt es uns noch an einer wirklich einheitlichen Sichtweise, die imstande wäre, eine Verbindung innerhalb eines allzu divergierenden und heterogenen Reichtums herzustellen, der oftmals mit kulturell überholten Vorstellungen einhergeht. Es ist wichtig, nach einem Bedeutungszentrum zu suchen, das, während man die neuen Daten als eine Art phänomenologischer „Varianten“ betrachtet, das „Wesen“ herausstellt, das imstande wäre, diese innerhalb einer konsequent aktualisierten Verstehensweise miteinander zu verbinden. (Mircea Eliade forderte dies für alles lebendige Verstehen der religiösen Phänomene.) Sicher bleibt noch ein weiter Weg zurückzulegen, doch wenn man sich die beiden genannten Einflüsse vor Augen hält - biblische Erneuerung und Revolution der Moderne -, dann erscheint es als möglich, die richtige Richtung einzuschlagen.

III. Das göttliche Handeln innerhalb der neuen Kultur

Andrés
Torres
Queiruga

Trotz Versäumnissen und unvermeidlichen Differenzen lässt sich behaupten, dass die Ergebnisse der Bibelkritik bereits in die zeitgenössische Theologie Eingang gefunden haben – entweder in Gestalt von ausdrücklicher Akzeptanz oder als ein nicht mehr rückholbares Ferment. Was noch fehlt, ist, diese Ergebnisse um eine konsequente Ausarbeitung des Einflusses der Moderne hinsichtlich der menschlichen Freiheit und des Handelns Gottes zu ergänzen.

Die Sakramententheologie hat sich innerhalb einer Weltanschauung herausgebildet, die ein ständiges göttliches Eingreifen für selbstverständlich nahm. Natürliche Wirklichkeiten wie das Weihwasser oder verschiedene Formeln und Zeremonien wurden als etwas betrachtet, das spontan geistliche wie empirische Wirkungen hervorbrachte, z.B. die Gnade vermehrte, den Leib heilte oder für Regen sorgte. Diese Weltanschauung ist ohne Aussicht auf Wiederkehr verschwunden. Selbst da, wo sich noch Praktiken und Gewohnheiten im alten Sinne behaupten, sind es innerhalb der Kirche nur noch „Überbleibsel“, die deutlich im Verschwinden begriffen sind, und außerhalb der Kirche treten sie als Anachronismen in Erscheinung, die die Religion unglaubwürdig machen. Glücklicherweise haben wir Fortschritte gemacht. Doch das Bild, das man sich macht, hält sich hartnäckig: Die Salbung vergibt die Sünden, doch sie kann auch *leibliche Heilung* bewirken. Christus ist immer bei uns, doch in der Konsekration „steigt er herab“ in die eucharistischen Gestalten. Dasselbe gilt für bestimmte Praktiken wie zum Beispiel eine bewusstlose, ja sogar eine tote Person von den Sünden loszusprechen oder zu salben, oder bei einer sehr weiten Auslegung der Kindertaufe. Das Schlimmste ist, dass diese Sichtweise

die Vorstellungsschemata formt, innerhalb derer die Sakramente als „Instrumente“ eines kategorialen göttlichen Handelns gesehen werden, das mit der Feier der Sakramente einsetzt. Diese Darstellung ist zwar äußerst schematisch, doch indem sie die Struktur sichtbar macht, zeigt sie, dass punktuelle Veränderungen nicht ausreichen. Die verschiedenen Komponenten verbinden sich miteinander und bilden so ein Netz, das sich stark in die religiöse und theologische Vorstellungswelt einprägt. Nur wenn man eine Umgestaltung dieses ganzen Gebildes vornimmt, kann man zu einer neuen in sich stimmigen Verstehensweise gelangen, die die Sakramente innerhalb der neuen kulturellen Situation verständlich, glaubwürdig und lebbar macht.

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in Aguiño-Ribeira, Spanien; Promotion in Philosophie und Theologie; lehrte Fundamentaltheologie am Instituto Teológico Compostelano (1968–1987) und ist derzeit Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago. Veröffentlichungen u.a.: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (1996); Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion (2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Atheismus und christliches Gottesbild“ in Heft 4/2010. Anschrift: Universidade de Santiago de Compostela, Faculdade de Filosofia, Praza de Mazarelos, 15782 Santiago, Spanien. E-Mail: andres.torres@usc.es.

Tatsächlich steht die Theologie vor einem Dilemma: Sie kann die Wirkweise der Sakramente nicht als kategorialen göttlichen „Interventionismus“ erklären, ohne in die Nähe der Magie zu geraten. Doch ohne reale Wirkung wären die Sakramente auf einen leeren Symbolismus oder auf ein bloßes „so tun als ob“ reduziert. Wenn es uns nicht gelingt, in diesem Punkt Klarheit zu schaffen, dann können die Fortschritte innerhalb der Sakramententheologie keine letzte Kohärenz gewinnen. Zum Glück verhält es sich hier so wie seinerzeit mit der Bibelkritik: Wenn wir nicht aus Verlegenheit einem neuerlichen Fundamentalismus erliegen oder lediglich einfache Anpassungen vornehmen, dann hält die neue Situation nicht nur ein Problem, sondern auch eine neue Chance bereit.

IV. Die Tradition wiederaufnehmen und sie „von unten her“ verstehen

Diese neue Möglichkeit hat ihre Wurzeln gerade in zwei grundlegenden Wahrheiten der Tradition: der *creatio continua* und der Auffassung von *Gott als stets schon hingebener Liebe*.⁹ Von diesen Wahrheiten her kehrt sich alles um und gibt einem Verständnis Raum, das sich, ohne den Reichtum der Tradition aufzugeben, als einer sauberen und fruchtbaren Aktualisierung fähig erweist. Sie beseitigen das dualistische Schema mitsamt der Wurzel, das Karl Barth mit theologischer Leidenschaft, aber mit potenziell schädlichen Folgen unvermittelt mit dem Satz aus Koh 5,1 zum Ausdruck brachte: „Gott ist im Himmel und du auf Erden.“¹⁰ Ein Gott im „Jenseits“ und wir im „Diesseits“ hat *in der Vorstellung* zur Folge, dass er sich dazu „entschließen“ muss, bei bestimmten „Gelegenheiten“ durch „Instrumente“ zu handeln. Barth übertreibt: Er hat Schwierigkeiten, die Sakramente zu verstehen, sodass L.-M. Chauvet sogar die „Nicht-Sakramententheologie Karl Barths“¹¹ analytisch herausarbeiten kann. Und bereits Bonhoeffer kritisierte seinen exzessiven „Aktualismus“. Doch das Schema ist allgemeiner. Fast ausnahmslos nehmen die Traktate, auch die an Erneuerung orientierten, ihren Ausgangspunkt „von oben“: Die Sakramente sind punktuelle Handlungen Gottes durch Christus und die Kirche.

Es geht selbstverständlich nicht darum, den letzten Wahrheitsgehalt dieser Sichtweise zu leugnen, aber sehr wohl darum, die Perspektive umzukehren. Wenn Gott *actus purus* und absolute Initiative ist, wenn er die Liebe ist, die „stets wirkt“ (Joh 5,17) für unser Heil, in „liebendem Ringen“ gegen unseren Widerstand und unsere Passivität, dann *vollzieht sich die Änderung nicht bei Gott, sondern bei uns*. Wir sind es, und nicht er, die anfangen und sich ändern müssen. Seine Initiative ist dauerhaft und sicher; unsicher ist lediglich unsere *Antwort*. „Ich stehe an der Tür und rufe; wenn jemand meine Stimme hört und mir öffnet, dann werde ich eintreten ...“ (Offb 3,20) Zentraler Gehalt der Sakramente muss es sein, die Antwort zu fördern.

Dies zu behaupten ist keine Leugnung der *Wirklichkeit* des göttlichen Handelns und reduziert diese keineswegs auf ein „als ob“. Denn das transzendente

- wirkliche, treue und unfehlbare - Handeln wird gerade in der Annahme durch den Menschen *Ereignis* der Gnade und echte *Neuheit* innerhalb der Geschichte. Gott liebt den Verwundeten bereits und ruft bereits den Bruder, doch erst wenn der Samariter seinen Ruf hört und annimmt, ereignet sich wirklich Heil - in ihm und im Verwundeten.

Dies gilt für alles echte religiöse Leben. Auch für die Sakramente, die besondere Weisen darstellen, es zu leben und zu ermöglichen. Deshalb müssen wir sie „von unten her“ in den Blick nehmen: Es geht darum, Gemeinschaftsereignisse auszurichten, die mittels Symbolen, Riten und Worten einen Raum der Feier schaffen, der dazu verhilft, den Ruf effektiv wahrzunehmen und anzunehmen, und auf diese Weise die stets hingeebene Gegenwart in eine aktuell heilsame Begegnung verwandelt. Alles darin - Erinnerung, Kundgebung und Verheißung (vgl. Sth III,60,4) - ist darauf hingeordnet, den Glauben zu bekennen, die Liebe zu entfachen und die Hoffnung zu nähren, wobei das letzte Vorbild hierfür das Leben Christi als die endgültige Offenbarung der Liebe Gottes ist. Und sie selbst sind und ereignen sich dank der absoluten Initiative, die sie begründet und trägt: „Niemand kommt zu mir, es sei denn, der Vater zieht ihn.“ (Joh 6,44)

Wenn man den Ansatz „von unten“ wählt, dann bricht diese Perspektive nicht mit der Tradition und führt auch keine besonderen Neuheiten ein. Noch weniger erhebt sie den Anspruch auf Ausschließlichkeit. Doch sie ermöglicht eine Relektüre, die - manchmal in überraschender Weise - deren Reichtum von einer echten kulturellen Syntonie her erhellt. Auf diese Weise erschließt sich ein Weg, der sich m.E. als äußerst fruchtbar erweist. Tatsächlich klären sich viele dereinst schwierige Probleme von selbst, und die praktischen Konsequenzen des sakramentalen Realismus werden deutlicher.

V. Annäherung an ein aktualisiertes Verständnis

In erster Linie lässt sich die Existenz der Sakramente gut verstehen. Sie erscheinen einerseits als in die radikale *symbolische Verfasstheit des Menschen* integriert. So wird jeglicher Eindruck einer Ad-hoc-Konstruktion oder eines übernatürlichen Eingriffes vermieden, der die legitime Autonomie der Welt oder die Freiheit verletzen würde. Andererseits spiegeln die so verstandenen Sakramente die inkarnatorische Dynamik wider, die so sehr mit dem Wesen des Christentums selbst verbunden ist. Die Sakramente werden als besondere Fälle einer allgemeinen Sakramentalität dargestellt, deren begründende Zentren die Leiblichkeit Christi und die Gemeinschaft der Kirche sind. Hier liegt der Grund für die Existenz der „Sakramentalien“ oder die Bedeutung der Feiern und ganz allgemein der Möglichkeit einer „Diaphanie“ (P. Teilhard de Chardin), die alles im Leben und in der Welt als sakramentale Wirklichkeit sieht.

Ein solches Verständnis erhellt auch die *Besonderheit*. Die heilschaffende Gegenwart Gottes ist immer vollkommen und wirksam da, und zwar in *allen* Situationen. Doch das menschliche Leben ist veränderlich und vielstimmig. Deshalb nimmt die

Art und Weise der Gegenwart Gottes notwendigerweise verschiedene Gestalt an. Die Sakramente entsprechen den „Grenzsituationen“ (Karl Jaspers), in denen wir dieser Gegenwart in besonderem Maß bedürfen. In ihrer Unterschiedenheit spezifizieren sie ein jedes Sakrament: Geburt, Tod, Lebenswenden ... und die Eucharistie als die zentrale Feier begreift sie alle mit ein, da sich „im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes“ (*Gaudium et spes*, 22) der umfassende Sinn der stets gefährdeten und bedrohten Existenz (letzte Grenze) offenbart und bestätigt.

Die *Siebenzahl* wird hier ohne weitere Schwierigkeiten klar. Die Theologie hat sich tatsächlich immer *auch* auf die Lebenssituationen bezogen.¹² Doch es mengte sich die Betrachtungsweise „von oben“ dazwischen: Von Christus oder der Kirche her gab es keine klare Deduktion. Von unten jedoch wird sie realistisch und flexibel. Mehr als die ausdrückliche Theorie war es der kirchliche Instinkt, der die Sakramente den Grenzsituationen zuordnete. Die Erfahrung verwies auf sie, und der Bezug zu Jesus prägte den Stil, ohne die Details zu diktieren. Rahner hat sehr gut klargestellt, dass die Kirche, wenn sie so vorgeht, aufgrund „göttlichen Rechts“ handelt. Indem sie die Absicht des Gründers auslegte, schuf sie die Symbole und begründete die faktische Legitimität der Siebenzahl: „*nec plura nec pauciora*“.

Das setzt voraus, dass die Kirche als *historische Größe* sich einer gewissen Freiheit erfreut. Eine Freiheit, die, wenn sie wesentlich in der religiösen Geschichte der Menschheit verankert und mit dieser solidarisch ist, heute den Ort der *Firmung* klären kann, der aufgrund seiner Geschichte (und vielleicht auch wegen einer bestimmten am Buchstaben haftenden Auslegung der Schrift) so sehr für Verwirrung sorgt. Alles spricht dafür, sie als *rite de passage* im Übergang zum Erwachsensein zu betrachten: Der Geist beschenkt den Eintritt in die Zeit der Reife mit seiner Gnade. Rahner legte auch nahe, dass die Zahl der Sakramente flexibel sein könnte, indem man zum Beispiel das Weihesakrament ausdifferenzieren könnte. Oder umgekehrt: So wie es mit der Weihe und der Ehe geschah, hätte auch die Aufnahme in den Ordensstand zum Sakrament erhoben werden können. Und, um noch einmal auf die Ereignisse in Norwegen zurückzukommen: Es wäre nicht unmöglich, ein Sakrament zu schaffen, das das Vertrauen auf Gott anlässlich großer Katastrophen von Neuem bestärkt ...

Sicherlich sind dies „Fantasien“ ohne Realitätsanspruch. Doch es sind nicht einfach Launen; diese Überlegungen verweisen auf einen wesentlichen Grundzug: Unter den verschiedenen Zeichen sind die Sakramente jene, durch die die Kirche in aufmerksamer Hinwendung zu den grundlegenden Bedürfnissen *offiziell beschlossen* hat, sich selbst sichtbar zu machen, ihr Wesen auszulegen, ihren Glauben zu bekräftigen und ihre Sendung zu vollziehen.¹³ Man denke an jemanden, der sich, niedergedrückt von Schuld, nicht in der Lage fühlt, die Vergebung anzunehmen oder sich zur Umkehr zu entschließen. Die Hilfestellungen können zahlreich und auch notwendig sein, sie können von freundschaftlichen Worten bis zum Gebet in der Gemeinschaft reichen. Doch *darüber hinaus* bietet die Kirche noch ein Sakrament an. Sie schafft eine Feier, die den vergebenden Gott deutlicher wahrnehmen lässt, und behauptet mit endgültiger Gewissheit, dass Gott

trotz unserer Zweifel und Unentschlossenheit sein Wort nicht zurücknimmt, dass die Gemeinschaft Unterstützung bietet und die Umkehr möglich ist.

Von daher rührt die Bedeutung der *Symbole*, denn sie „sprechen“ die Tiefenschicht des Bewusstseins an, sie erschließen Sinn und beflügeln die Freiheit. Sie sind keine launischen oder willkürlichen Einfälle. Das Taufwasser wäre bei der Weihe bedeutungslos. Doch sie sind andererseits auch keine „Objekte“, die sich notwendigerweise aus Materie und Form zusammensetzen. Diese Vorstellung schuf hinsichtlich der Ehe und des Bußsakramentes künstliche Probleme. Die Bedeutung liegt in der Feier insgesamt. Man kann nachvollziehen, dass es, da es um Akte der Kirche geht, dieser zukommt, nicht nur die Zahl der Sakramente festzulegen, sondern auch die grundlegende Symbolgestalt, und dass sie diese nicht der Willkür der Gläubigen oder einzelner Gemeinden anheimgibt. Doch es wäre falsch, diese Funktion im Sinne eines einebnenden Uniformismus oder eines trockenen und sterilen Ritualismus auszulegen. Die Geschichte zeigt, dass die Grundstruktur sehr verschiedene rituelle Formen, zeitbedingte Stile oder kulturelle Prägungen annehmen kann, denn auch die tiefsten und universellsten Symbole haben eine Geschichte, eine Geburt und einen Tod.¹⁴ Eine Frage, die ausdrücklich im Lima-Dokument (Nr. 28) gestellt wird, ist diesbezüglich erhellend: Entspräche es weniger der Treue zur Symbolgestalt der Eucharistie, wenn man in einer Kultur, die Weizenbrot nicht kennt, Reis verwendet, als wenn man unsere Hostien benutzt, die sehr häufig eher an weißes Papier als an echte Nahrung erinnern?

Das *opus operatum* bekräftigt die objektive Gewissheit der heilschaffenden Gegenwart. Eine Gewissheit, die sich nur durch die subjektive Annahme „realisieren“ kann, ist weit entfernt von jeglicher Art von Magie und über die konfessionellen Auseinandersetzungen erhaben. Die Kirche verkennt keineswegs die menschliche Schwäche, die stets für den Irrtum, die Routine oder die Verzerrung anfällig ist. Deshalb hütet sie die Symbolgestalt, um die Gewissheit der Verheißung¹⁵ „sichtbarer“ und „spürbarer“ zu machen, die ihre Grundlage im Gott Jesu hat, der aus Liebe erschafft und sich dazu entschlossen hat, immer bei uns zu sein, uns zu tragen, zu stützen und uns das Heil zu schenken. Die *Kindertaufe*, die keineswegs als Vorbild genommen werden soll, kann in diesem Licht als davon abgeleiteter besonderer Fall interpretiert werden: Es geht nicht um eine „magische“ Veränderung bei den Kindern, sondern um Gnade in der Familie und in der Gemeinde als Orten, an denen die Kinder aufwachsen und dabei ihre Gotteskinderschaft entdecken und leben können.¹⁶

Die Präsenz des *Amtsträgers* macht das Engagement der Kirche als solcher sichtbar. Weit davon entfernt, einen Geist der Herrschaft oder sakraler Inbesitznahme zu befördern, tritt das Amt offensichtlich als „Dienst“ in Erscheinung, der die Feier koordiniert und das kirchliche Engagement re-präsentiert (vergegenwärtigt). Es zeigt darüber hinaus, dass jedes Sakrament (auch das der Sündenvergebung) danach verlangt, unter dem Vorsitz des Amtsträgers *gemeinschaftlich* vollzogen zu werden (das gilt auch für die Ehe).¹⁷ Als Dienst an der Gemeinde erfordert es das Amt des Gemeindeleiters zugleich, sich flexibel und offen für eine

Stellvertretung zu zeigen, wenn die Umstände - chronische Abwesenheit geweihter Amtsträger oder Ausnahmesituation - die Anwesenheit eines ordentlichen Amtsträgers verhindern.

Zum Schluss einige Beobachtungen, die als schlichte Hypothesen zum Nachdenken anregen sollen:

Das Wesen des Sakramentes besteht darin, die *Annahme* der Gnade zu fördern. Das Übrige ist Beiwerk und Konkretisierung. Doch es ist wichtig, denn auch die Kirche verwirklicht sich durch die Gläubigen. Eine echte Annahme verlangt nach gemeinschaftlichen Konsequenzen. Es hat keinen Sinn, die Wirklichkeit der Vergebung zu verkünden, wenn sich der Sünder nicht mit der Gemeinde versöhnen will oder wenn diese ihn nicht annimmt. Denn die Wiederaufnahme ist Verkündigung und nicht Grund der von Gott gewährten Vergebung. Hieran schließen sich die folgenden Beobachtungen.

Offensichtlich unbekümmert (wenn ich ihn recht verstehe) schrieb Karl Rahner: „Von ihnen [Ordo und Ehe] kann sinnvoll und verständlich gesprochen werden, ohne dass von einer Gnadenverleihung die Rede ist.“¹⁸ Wenn man dies wörtlich nimmt, dann würden wir nicht von „Sakramenten“ reden. Doch im Grunde wird hier etwas Wichtiges ausgesagt. Das Sakrament ist Gnade, um außergewöhnliche Umstände gläubig zu bewältigen. Nehmen wir die *Ehe*: Sie gut zu leben, setzt Hingabe, Taktgefühl und Treue voraus ... Doch diese Pflichten leiten sich aus ihrem menschlichen Charakter her. Sie haben für *Gläubige* ebenso Gültigkeit wie für *Nichtgläubende*. Es ist nicht das Sakrament, welches diese Verpflichtungen auferlegt. Dieses besteht gerade in der Gnade, sie zu erfüllen.¹⁹ Dies ist gegen einen Juridismus gerichtet, der so oft dazu führt, dass die Ehe als eine Last oder eine Falle betrachtet wird, aus der zu entinnen unmöglich ist. Darüber hinaus lädt es dazu ein, neue Möglichkeiten zu denken, die ich als ein Nichtfachmann im Kirchenrecht lediglich versuchsweise als theologische Möglichkeit vorschlage.

Die Kirche hat sich *historisch* dazu entschlossen, die Gültigkeit der christlichen Ehe mit deren sakramentaler Feier zu verknüpfen. Doch es scheint nicht undenkbar zu sein, dass sie sich aus pastoralen Gründen zu einer Umgestaltung *entschließen* könnte. Was passiert, um ein heute häufiges Beispiel anzuführen, mit zivil bereits Verheirateten, die sich entschließen, kirchlich zu heiraten? Wenn die Ehe „durch den Konsens der Partner“ zustande kommt (CIC 1057), dann scheint die Entscheidung denkbar zu sein, ihre Gültigkeit zuzugestehen und das Sakrament auf jene Gnade zu konzentrieren, die dazu verhilft, die Ehe *treu* zu leben.²⁰ Die „kirchenrechtlichen“ Auswirkungen erschienen so als die kirchliche Konkretion der Einbeziehung in die Gemeinschaft des Glaubens. Unter den derzeitigen Umständen könnte man auch an eine Neugestaltung denken, die, in gewisser Analogie zu einigen „Verlobungsfeiern“, einen zeitlichen Abstand zwischen dem Vollzug der Ehe (als nichtsakramentale, wenn auch im Glauben gelebte Verpflichtung) und der sakramentalen Feier zuließe, zum Beispiel, wenn sich die Partner reifer fühlen, um die Ehe in voller Konsequenz innerhalb der Glaubensgemeinschaft zu leben. Dies wäre auch die Gelegenheit, all ihre

kirchenrechtlichen Auswirkungen anzuerkennen. Die Freiheit, mit der nicht nur Paulus, sondern bereits die Evangelisten ans Werk gingen, wenn sie Ausnahmen zuließen, ohne sich an die *Worte* Jesu selbst zu fesseln, weist darauf hin, dass die Fähigkeit der Kirche zur Umgestaltung vielleicht größer ist, als man gewöhnlich denkt.

Jeder Versuch ist hypothetisch. Doch die Geschichte der Ehe und der häufige zeitliche Abstand zwischen ziviler und sakramentaler Feier erleichtern die Reflexion und können im schwierigeren Fall der *Weihe* hilfreich sein. So wage ich das Gedankenexperiment, dass man gleichfalls zwischen der Einsetzung in das Dienstamt, aus der sich der Auftrag mit seinen Verpflichtungen und seinem Engagement ergibt, und der sakramentalen Feier unterscheiden kann. Letztere wäre die Sichtbarmachung der Gnade für die Erfüllung des Amtes. Auch wenn historisch die Einheit beider verfügt wurde, scheint es nicht undenkbar zu sein, dass die Kirche eine andere Entscheidung zugunsten einer zeitlichen Trennung hätte treffen können: Wahl - Annahme - Beauftragung und *dann erst* Sakrament. Nur die historische Analyse und die theologische Reflexion können über die Vernünftigkeit dieser Hypothese urteilen. Wenigstens glaube ich, dass es den Versuch wert wäre, denn dies könnte vielleicht den ökumenischen Dialog erleichtern, zum Beispiel hinsichtlich der Weihen in der anglikanischen Kirche. Und es könnte für eine größere Beteiligung der Gemeinschaft im Prozess der Wahl und der Beauftragung sorgen.

Für die allgemeine Reflexion reicht der Platz hier nicht aus. Meine Hoffnung ist es, dass diese Perspektive - sicherlich mit Nuancen, die zu diskutieren wären - einen offenen, nicht ausschließenden Raum darstellt, in dem es möglich ist, Fortschritte zu integrieren, die in vielerlei Hinsicht eine echte Bereicherung und Erneuerung der derzeitigen Sakramententheologie darstellen. Ich glaube, dass sie zumindest zu einer größeren Kohärenz beiträgt, weil sie diese Fortschritte von unten in den Blick nimmt und sie in das integriert, was an einer Kultur am richtigsten und unabweisbar ist - einer Kultur, die jeden Anflug eines gleichsam wunderbaren Eingreifens als mit der göttlichen Transzendenz und der rechtmäßigen Autonomie der menschlichen Wirklichkeit unvereinbar zurückweist.

¹ Karl Rahner in: Eberhard Jüngel/ders., *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung* (Kleine ökumenische Schriften, 6), Freiburg i. Br. 1971, 65f.

² Ich werde meine folgenden Arbeiten dabei im Blick haben: *Os sacramentos hoje: significado e vivencia*, in: Encrucillada 26/127 (2002), 153-176; *Los sacramentos hoy. Acontecimiento real sin intervencionismo divino*, in: E. Gaziaux (Hg.), *Philosophie et Théologie*. FS Emilio Brito, Löwen 2007, 485-508.

³ „Wir haben unsere Unschuld verloren.“ Interview mit Jostein Gaarder, in: Frankfurter Rundschau, 29. 7. 2011.

⁴ Peter L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt am Main 1970, 82.

⁵ Eberhard Jüngel, *El ser sacramental*, Salamanca 2007, 9 (Dieser Publikation liegt eine ursprünglich auf Deutsch gehaltene Vorlesung Eberhard Jüngels in St. Anselm in Rom im Jahr 2005 zugrunde: *Sakramentales Sein - in evangelischer Perspektive*. Leider ist diese Vorlesung auf

Deutsch nicht publiziert, sodass hier die spanische Version zitiert werden muss; Anm. d. Übers.).

⁶ „Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus.“ Martin Luther, WA 6,86; vgl. WA 6,96-97. Zur Reformation verweise ich insbesondere auf Gunther Wenz, *Sakramente*, in: TRE 29 (1998), 663-684.

⁷ Das, was Luther selbst in erster Linie ablehnte, war eine falsche Vorstellung vom Verdienst: „In diesem Sinne hält Luther der Sache nach an der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* fest, er lehnt eine solche Wirksamkeit nur im Sinne eines meritorischen Verständnisses des Vollzuges und einer Heilswirkung ohne Glauben ab.“ So bei U. Kühn, zitiert von Wenz, *Sakramente*, 671-672.

⁸ Dies kam spät, und das Zweite Vatikanische Konzil hatte hier harte Arbeit zu leisten. Man lese die Befreiungsversuche Rahners, v.a. Karl Rahner, *Kirche und Sakrament* (Quaestiones disputatae, 10), Freiburg i. Br. 1960, 37-67. Schillebeeckx spricht noch von der Notwendigkeit einer Einsetzung durch Jesus; vgl. Edward Schillebeeckx, *Christus - Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960, 121f.

⁹ Ich behandle dieses Thema detaillierter in meinem Buch: *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion*, Darmstadt 2008, Kap. 1-3.

¹⁰ Karl Barth, *Der Römerbrief*. Zweite Fassung 1922 (Karl Barth Gesamtausgabe, II. Akademische Werke), Zürich 2010, 17 (Vorwort zur 2. Auflage).

¹¹ Louis-Marie Chauvet, *Simbolo y sacramento*, Barcelona 1991, 542-546.

¹² Zum Beispiel Thomas von Aquin, Sth II,65, 1.

¹³ Ich glaube, dass die Klärung dieser Problemstellung ein großes Verdienst Karl Rahners war.

¹⁴ Vgl. das, was Eliade bezüglich der Hierophanien sagt: „Wir wissen eigentlich nicht, ob es *irgendetwas* gibt - Gegenstand, Handlung, physiologischer Vorgang, Seiendes oder Gespieltes usw. - das niemals, irgendwo im Verlauf der Menschheitsgeschichte in eine Hierophanie transfiguriert worden wäre.“ Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg 1954, 33. Paul Tillich wies wiederholt mit Nachdruck darauf hin.

¹⁵ Die Verheißung wurde von der evangelischen Theologie betont, die katholische Theologie legte den Akzent - trotz der seltsamen skotistischen Theorie des „Vertrags“ - vielleicht mehr noch auf die objektive Grundlegung in der wirksamen göttlichen Liebe.

¹⁶ Der heilige Thomas sagte: „Aus dem gleichen Grunde kann man auch sagen, dass sie [die zu taufenden Kinder] die entsprechende Absicht haben, nicht in einer Tätigkeit des eigenen Strebens [...], sondern durch die Tat derer, die sie darbringen.“ (Sth III, 69, 9, ad 1). Vgl. dazu Althaus: „Die Kirche tauft ja nicht alle erreichbaren Kinder, sondern allein die Kinder christlicher oder zum Christentum übertretender Eltern. Sie tauft die Kinder nicht für sich genommen, sondern als Söhne und Töchter christlicher Eltern [...]“ Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh ³1966, 553; es lohnt sich, auch § 56 (S. 550-563) zu lesen.

¹⁷ Ich meine, dass der Hylemorphismus von Materie und Form hier eine unlogische Variante hervorbrachte, die aus den „Empfängern“ Amtsträger macht. (vgl. Andrés Torres Queiruga, *O matrimonio como sacramento*, in: Encrucillada 30/146 (2006), 5-27). Selbst der *Katechismus der Katholischen Kirche* (Nr. 1623) stellt in zurückhaltender Klugheit und ohne zu beurteilen dem „gewöhnlichen“ lateinischen Brauch den Vorsitz des Amtsträgers in den Liturgien der Ostkirchen an die Seite.

¹⁸ Rahner, *Kirche und Sakrament*, 39.

¹⁹ Im CIC selbst (can. 1056) heißt es: „Die Wesenseigenschaften der Ehe sind die Einheit und die Unauflöslichkeit, die in der christlichen Ehe im Hinblick auf das Sakrament eine besondere Festigkeit erlangt.“

²⁰ Im Gegensatz dazu könnte man das Befremden – für viele eher den Skandal – bezeugen, als in Spanien der Kronprinz ohne Weiteres eine zivil geschiedene Katholikin heiraten konnte, weil diese sakramental „nicht verheiratet war“.

Andrés
Torres
Queiruga

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

Sakrament heute: Die Bejahung des „Anderen“

Johnson Siluvaipillai

Im vorliegenden Beitrag möchte ich aus einer postmodernen Sicht untersuchen, was sakramentales Leben bedeutet, und mich dabei auf die Erkenntnisse von Felix Wilfred und David Power stützen. Diese beiden Denker haben eine wichtige Grundlage geschaffen, um über die Bedeutung der Sakramente nachzudenken und dabei über die starren Grenzen der vorkonziliaren Sakramentsbegriffe hinauszuweisen. Inspiriert vom Handeln und Lehren des historischen Jesus vertreten beide die Auffassung, dass die sakramentale Gabe an die Menschheit sich durch die explizite Bejahung des „Anderen“ vollzieht – des Armen, des Unterdrückten, des Fremden und des Andersartigen: eben jener vernachlässigten Realitäten, die postmoderne Denker wie Emmanuel Levinas als den „Anderen“ bezeichnen. Felix Wilfred und David Power zufolge – deren Denken in zwei unterschiedlichen geographischen Regionen verwurzelt ist – fließt der Strom des christlichen Lebens aus den Sakramenten, und das ist nichts anderes als der emphatische Ausdruck dafür, dass Jesu Christi historisch-kenotisches Engagement für den Anderen uns als Geschenk und Gnade erreicht. Die Kenosis Jesu, die in der Feier der christlichen Sakramente und durch diese geoffenbart wird, drängt die gesamte Gemeinschaft der Glaubenden dazu, sich für den Anderen einzusetzen, um die Gnade zu erleben, die aus der überströmenden Güte des Göttlichen stammt. Die Begegnung mit dem Anderen lädt uns ein, mit der kommerzialistischen Logik des *Do ut des* zu brechen, die sich hinter dem beinahe magischen Umgang mit den Sakramenten verbirgt. Sie führt uns hinein in das Reich des reinen Gebens und der Hingabe an den Anderen so, wie Gott in Jesus Christus wirkt und Jesus sich in völliger Selbstentäußerung an uns verschenkt.

I. Die Entstehung der Andersheit

Die Schöpfungsgeschichte in der Heiligen Schrift erzählt uns von einem Gott, dessen gesamtes Selbst völlig mit den heterogenen Realitäten dieses Universums verflochten ist. Dieser Gott empfindet angesichts der Gutheit, die innerhalb der verschiedenen Ausdrucksformen in der Schöpfung besteht, offenkundig so etwas wie Erfüllung: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut“ (Gen 1,31). Also enthüllt der biblische Gott Gottes eigene Identität mittels der Andersheit oder Verschiedenheit, die die Menschheit und das gesamte Universum schmückt.

Hier pulsieren Interdependenz, Koexistenz und unbedingte Hingabe im heiligen Rhythmus des Göttlichen, der dieses Universum durchdringt. Dieser Gott ist weder der „unbewegte Bewegter“ des Aristoteles noch „sich selbst denkendes Denken“. Vielmehr erfahren wir einen Gott, der bedingungslos in den inneren Rhythmus jeder einzelnen Realität verstrickt ist und sich gänzlich in diesem Rhythmus bewegt. All das zeigt, dass der Gott der Bibel radikal auf Andersheit ausgerichtet ist. Diese Andersheit ist nicht nur in der Einmaligkeit jeder einzelnen Realität, sondern auch in der durch sie repräsentierten Verschiedenheit und Komplementarität zu sehen. Was von der Natur und dem Universum gilt, spiegelt sich ebenso in der Menschheit und ihren mannigfaltigen Ausdrucksformen. Wir erkennen diese Ausdrucksformen in Religionen, Kulturen, Sprachen, geographischen Regionen und so fort. Andersheit, Verschiedenheit und Intersubjektivität müssen als Reichtum und als Einladung gesehen werden, Liebe, Frieden, Gerechtigkeit und Wahrheit zu üben.

Da die Lebensbewegung der Menschheit von Andersheit gekennzeichnet ist, stört jede Ausgrenzung oder Zurückweisung ihren Aufwärtsdrang. Levinas zufolge erscheint die getrennte Andersheit als der „Andere“, der nicht bedroht, dessen „Antlitz“ jedoch nach einer gerechten Erwiderng schreit. Für Levinas ist der Andere einfach der Fremde, der sich nicht auf unsere Vorstellungen reduzieren lässt, sondern eine Dimension der Transzendenz aufweist:

„Das Antlitz, in dem der Andere sich mir zuwendet, geht nicht auf in der Vorstellung des Antlitzes. Seine Not, die nach Gerechtigkeit schreit, vernehmen besteht nicht darin, sich ein Bild vorzustellen, sondern sich als verantwortlich zu setzen, gleichzeitig als mehr und als weniger denn das Seiende, das sich im Antlitz präsentiert. Weniger, denn das Antlitz ruft mich zu meinen Verpflichtungen und urteilt über mich. Das Seiende, das sich im Antlitz präsentiert, kommt aus einer Dimension der Erhabenheit, Dimension der Transzendenz; in ihr kann es sich als Fremden präsentieren, ohne sich mir wie ein Hindernis oder ein Feind entgegenzustellen. [...] Der Andere, der in seiner Transzendenz über mich herrscht, ist auch der Fremde, die Witwe und der Waise, gegen die ich verpflichtet bin.“¹

Hier wird der verlachte und ausgegrenzte Status des Anderen zum Ausgangspunkt für ethisches Lernen und Engagement.

Der Andere liefert die Grammatik, um die Sakramente heute zu verstehen. Denn das Sakrament ist das Bindeglied zwischen dem Selbst und dem Anderen, zwischen Immanenz und Transzendenz. Hier bietet Leonardo Boff's Sicht auf das christliche Sakrament weiteren Aufschluss. Für ihn schließt „das Sakrament eine ganzheitliche Erfahrung in sich ein. Nun ist aber die Welt nicht bloß in Immanenz und Transzendenz aufgeteilt. [...] Indem die Wirklichkeit des Transzendenten in den Bereich des Immanenten eindringt, transfiguriert es diesen und macht ihn transparent.“² Das Andere als Transzendenz drückt also einen neuen Sinn unseres Daseins aus und offenbart die Spur Gottes.

II. Die Kenosis Jesu und der Andere: Eine sakramentale Begegnung

Die Begegnung mit dem Anderen als Transzendenz setzt eine kenotische Existenz oder Selbstentäußerung voraus, wie Jesus sie uns beispielhaft vorlebt. Die kenotische Existenz ist ein kreatives Aufbrechen aus den engen Grenzen des eigenen Selbst und auf den anderen zu. Und genau das ist auch das christliche Sakrament: ein *kreatives Aufbrechen* des ewigen Worts, das sich entäußert, um die Menschheit zu erreichen und sich mit ihr, dem Anderen, zu identifizieren. David Power betrachtet die Sakramente als den Ort der Entstehung des Anderen. Außerdem bezeugt das Sakrament „in seiner Feier und Handlung das Geschenk Gottes, das in der Welt wirkt, und lädt ein in die göttliche Gemeinschaft von Vater, Wort und Geist.“³

Wilfred sieht dieses kreative Aufbrechen in der *historisch-kenotischen Praxis* des Göttlichen im konkreten Engagement Jesu, der sich zum Wohle aller mit den Randgruppen (dem Anderen) identifiziert. Er schreibt:

„Sein Heilsangebot beginnt mit einer Identifikation, entfaltet sich dann durch unzählige Taten, in denen das Einssein mit dem Volk deutlich wird, und endet schließlich mit dem gemeinschaftlichen Mahl mit den Jüngern und mit seinem höchsten Opfer am Kreuz, wo er sich selbst ganz brach als das Brot des Lebens für das Heil der Welt. Jesu Taten zum Wohle der Menschen, insbesondere der Armen und Marginalisierten, wurden zu sakramentalen Zeichen der Identifikation Gottes mit uns Menschen, die unserem Wohl dienen soll.“⁴

An diesem Punkt lädt Wilfred uns ein, sehr viel tiefer zu denken und Jesus durch die Feier der Sakramente als die Quelle des Wohls des Anderen zu erfahren. Er erklärt diese Erfahrung mithilfe eines Begriffs aus der hinduistischen Theologie, nämlich des „*Advaita*“⁵ (*Nicht-Dualismus*) *Vedanta*. Seiner Auffassung nach ist die advaitische Erfahrung die Quelle der Befreiung für alle und „führt dazu, dass man das eigene Selbst in Brahman verliert. Man wird selbstlos, indem man sein wahres Selbst im Anderen erfährt. Diese Interpretation von Advaita als der Zentriertheit im Anderen kann eine spirituelle Grundlage für die Verwandlung der Welt in Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit liefern.“⁶

Fernerhin nimmt Wilfred das Geheimnis des Wortes in den Blick, das sich in den Sakramenten als rein *advaitisch* entfaltet habe, weil, so seine Überzeugung, sich die Wahrheit des Mysteriums Jesu in seinem historischen Engagement für den Geist des Göttlichen und das alltägliche Leben der Menschen und insbesondere der Armen äußere. Er erklärt: „Das Mysterium Jesu endet nicht in der Identität mit dem Urgrund. Es hat einen zweiten Pol: seine Beziehung zum Mysterium des Menschseins. [...] Die Neuinterpretation von Advaita im Licht Christi würde beinhalten, dass der Selbst-Atman nicht einfach das eigene Selbst, sondern das Selbst des Anderen ist: Mein Nächster ist mein wahres Selbst.“⁷

Daraus können wir schließen, dass Jesus, indem er sich für den Anderen entäußert, zur Andersheit des Anderen wird und auf diese Weise die Nähe Gottes zur Menschheit offenbart, was der Definition einer sakramentalen Handlung entspricht. Und diese Handlung beweist die Glaubwürdigkeit von Jesu kenotischem Selbst als der Quelle des Lebens und der Befreiung der Armen. Das heißt letztlich, dass die Botschaft Jesu Christi „nicht wegen ihrer vermuteten metaphysischen Grundlage glaubwürdig [ist], sondern weil [...] Jesus seine Liebe und Barmherzigkeit in der Tat bedingungslos verschenkte, mit den Armen in Solidarität eins wurde und den Pakt Gottes zum Schutz dieser Armen in seiner Person verkörperte.“⁸

Somit konzentriert sich Wilfred auf die Emanzipation der Armen (des Anderen) als dem Ort, wo sich die Kenosis von Gottes Wort entfaltet. Und dieses sich entfaltende Geheimnis Jesu wird zur Gründungserinnerung der glaubenden Gemeinschaft. Daraus ergeben sich ein bedeutungsvolles Verständnis der christlichen Sakramente und sakramentalen Feiern und der verlockende Ansatz, dass der Arme zu einem universalsignifikanten Zeichen wird, durch das Gott in jeder sichtbaren Unterdrückung immer wieder neu die Identität Gottes offenbart.

Dem postmodernen Denken zufolge ist jede einzelne Einheit des Universums organisch mit den anderen Einheiten verbunden. Das Aufblühen oder Verwelken des einen betrifft auch den anderen. Bernard J. Lee glaubt an diese organische Beziehung. Er schreibt:

„Ich möchte meine tiefe Überzeugung unterstreichen, dass wir als Personen oder Nationen keine rein privaten Schicksale haben, sondern dass das Schicksal der Welt aus einem Guss ist - nicht, weil wir eine notwendige Meta-Geschichte hätten, sondern weil wir allseitig vernetzt sind. Wir leben in einem System, in dem alles, was irgendeinem Teil des Systems widerfährt, sich über kurz oder lang auf das gesamte System auswirkt.“⁹

Wenn wir nun Lees Vorstellung der allseitigen Vernetzung zu Wilfreds Begriff von dem Armen als dem unterdrückten Anderen im Bereich der sakramentalen Feier in Beziehung setzen, dann wird der Arme zu einem vernetzenden Faktor, der die Selbsthingabe des Göttlichen durch die sakramentale Feier zum Schwingen bringt.

Power seinerseits sieht das „Lokale“ als den Schlüssel zur Erfahrung der Kenosis Jesu in und durch die Feier der christlichen Sakramente. Er betrachtet jede unterdrückte Identität des Lokalen als den „Anderen“. Des Weiteren findet für Power jedes sinnvolle und kreative Aufbrechen des Wortes (sakramentale Feier) in und durch verschiedene Ausdrucksformen des Menschseins statt. Er erklärt: „Das Sprachereignis des christlichen Sakraments ist das Ereignis des Wortes Gottes durch das Zeugnis des Geistes, das in reicher Vielfalt erneut in Zeit und Ort Wurzeln schlägt.“¹⁰

Powers Ansatz führt uns auf eine andere Ebene des Nachdenkens, die mit dem Begriff der „Privilegierung des Lokalen“ verknüpft ist. Dieser Begriff ist von entscheidender Bedeutung für jede sinnvolle sakramentale Feier. Der Privilegierungsansatz hinterfragt den totalitären Blickwinkel, der den einmaligen Charakter des Plural-Lokalen untergräbt. Überdies ist die Ausrichtung auf das Lokale zu einer echten Herausforderung für das homogenisierende monolithische Denken und Handeln geworden, das den verletzlichen Anderen in jedem Bereich des zeitgenössischen Lebens einschüchtert. Mit anderen Worten, „die Herausforderung, Vielfältigkeit zu denken, besteht daher zum Teil darin, Körper gegen Abstraktionen, gegen Universalien und Verallgemeinerungen zu setzen.“¹¹

Im weiteren Verlauf fügt Power hinzu, dass die Identität (der Name) Gottes durch Gottes eigene Solidarität mit dem verletzlichen Lokalen geoffenbart wird. Seiner Auffassung nach ist die Geschichte Gottes eine Erzählung gegen alle Abstraktionen und entfaltet sich im und durch das Geheimnis Jesu in der sakramentalen Feier, die den Namen eines sich selbst entäußernden Gottes offenbart. Diese Selbsthingabe Gottes enthüllt den Kampf des Lokalen gegen die homogenen Mächte, die seine Geschichten unterdrücken. In diesem Zusammenhang sagt Power: „Wir können die Geschichte des Evangeliums als gewollte Erniedrigung betrachten, indem wir sie mit dem bereits erörterten Bild der Kenosis verknüpfen. Dass er die Gestalt eines Sklaven annimmt, ist die Bedingung für die Sendung des Menschensohnes und mit seiner Selbstentäußerung verbunden. [...]

Diese Entäußerung des Göttlichen und des göttlichen Namens vor den Augen der Welt, um den wahren Namen Gottes zu bezeugen, erfolgt als ein Zeugnis im Angesicht der Mächte dieser Welt.“¹²

Für Power tritt Gottes tiefe Identifikation mit der Menschheit in Jesu historischem Engagement für die Emanzipation des Lokalen durch seinen Tod am Kreuz zutage. Diese Tat Gottes ist kein Erweis seiner Machtlosigkeit, sondern enthüllt Gottes aktivierendes Potential, das immer und überall das Geringste und das Lokale ermächtigt. Deshalb ist für die Gläubigen „die in Gemeinschaft mit dem Sohn in seinem gehorsamen Fleisch angenommene Kenosis keine Entmach-

Johnson Siluvaipillai studierte Theologie an der Päpstlichen Universität Urbaniana in Rom und wurde 2008 an der Katholischen Universität Löwen, Belgien, zum Dr. theol. promoviert. Gegenwärtig ist er Dekan am St. Paul's Theological Institute in Tiruchirapalli, Indien. Er hält dort vor allem Kurse über die christlichen Sakramente. Er ist außerdem Leitender Redakteur der indischen theologischen Zeitschrift „Vaiharai“. Anschrift: St. Paul's Institute of Theology, P.B. 36, Melapudur, Tiruchirapalli – 620 001, Indien. E-Mail: john19656@hotmail.com.

tung. Sie ist in Wirklichkeit befreiend und aktivierend. Im Drama seines Lebens und seines Todes war sie de facto Jesu Identifikation mit den Sündern und seine Auseinandersetzung mit den Machthabern.“¹³

III. Die sakramentale Gabe und der Andere: Ein Geben ohne Erwartung

Der christliche Glaube lehrt uns, dass die Teilnehmer durch die Feier des Sakraments die Gnade und Liebe Gottes als sakramentale Gabe erhalten. Sie ist eine Gabe, weil wir in der sakramentalen Feier durch den Anderen und durch Gott, der die Andersheit des Anderen wird, etwas über den Sinn unseres eigenen Daseins erfahren. Und wir erfahren das Mysterium des Göttlichen (Christusereignis) als eines gebenden Gottes. Power fasst jede sakramentale Feier als *Ökonomie des Gebens*, weil Gott durch die Selbsterniedrigung Jesu Christi, die auf die Emanzipation des Unterdrückten verweise, als Gabe für den Anderen zu den Menschen komme. Er erklärt, dass „Gabe oder Geben [...] den Schwerpunkt auf das Gedächtnis der selbstentäußernden Liebe Christi legt, die durch die Sakramente den Feiernden bereichert. Wir können das Sakrament als Ökonomie des Gebens bezeichnen.“¹⁴

Eine weitere wichtige Vorstellung, an die wir hier erinnert werden, ist die, dass die Gabe, die wir durch das Sakrament empfangen, nicht kommerzialistisch, sondern „das grundlegende Mysterium der Liebe (Agape)“¹⁵ ist, in dem sich der Akt des Gebens ausschließlich vollzieht. Kommerzialistischen Beziehungen und Geschenken wohnen immer auch Erwartungen inne, ja sie können sogar vorherrschend sein; bei ihnen geht es nicht in erster Linie um das Wohlergehen des Anderen. In diesem Rahmen verbinden Menschen sich mit anderen Menschen desselben Status. Hier ist die Gabe Mittel zum Zweck. Bei den Sakramenten ist das anders, denn hier werden die Beziehungen des Markts und des Gebens umgekehrt. Louis-Marie Chauvet erklärt uns die Bedeutung der sakramentalen Gabe (Gnade). Er bemerkt: „Die Gnade der Sakramente hat keinen Wert, der sich kalkulieren oder investieren ließe. Sie ist keine Ware auf dem Markt der Werte und des Nutzens. Schon ihr Name - ‚Gnade‘ - weist darauf hin, dass es sich nicht um einen Gegenstand handelt, den man bekommt. [...] Die Gnade der Sakramente sollte nicht als ‚etwas‘ [...], sondern eher als ein Prozess betrachtet werden, im Zuge dessen man ‚sich selbst‘ als Tochter oder Sohn, als Schwester oder Bruder in Christus durch den Geist ‚empfängt‘.“¹⁶

Mithin eröffnet uns die Gabe, die wir als die Gnade Gottes in den Sakramenten empfangen, einen anderen Bereich des Engagements: Wir werden dazu gebracht, unser Dasein als Selbsthingabe an den Anderen zu sehen. Power vervollständigt Chauvets Ansichten. Seiner Ansicht nach sollten die Gaben, die wir in einer Feier teilen und empfangen, Zusammengehörigkeit stiften und Gemeinschaft bauen. Die Kraft, die wir als Gabe durch die Sakramente empfangen, soll den Anderen ermächtigen und uns nicht in unserer Selbstfokussierung bestätigen. Dadurch,

dass wir die stillschweigenden Ansprüche des Anderen an uns wahrnehmen, bereichern wir unsere Existenz. Power merkt an, dass Menschen, die zu einer sakramentalen Feier zusammenkommen, aus Dankbarkeit für das, was sie sind und haben,

„Gaben bringen: in einem Gefühl der Gemeinschaft mit anderen und insbesondere, um den Reichtum ihres Lebens und die Tiefe ihrer Bedürftigkeit in die Versammlung einzubringen. Sie bringen Gaben, die Ausdruck ihrer selbst sind, Ausdruck der Bedrängnisse und Nöte des Lebens, und erwarten die Begegnung mit den Bedrängnissen und Nöten anderer. [...] Was sie mitbringen, wird gesegnet, geteilt und durch Gottes eigenes Geben vermehrt werden. Bei der Segnung der Gaben ist es das Leben selbst, das vermehrt wird. So wird ein Austausch, wird eine Ökonomie eröffnet, bei der Gottes Initiative die der Menschheit überhöht und eine neue Ordnung hervorbringt.“¹⁷

An diesem Punkt ließe sich auch auf Wilfreds Sicht der sakramentalen Gabe verweisen, um die Auffassung von Chauvet und Power zu untermauern und uns in unseren Überlegungen noch einen Schritt weiterzuführen. Seiner Ansicht nach muss unser Verständnis der sakramentalen Gabe Gottes als einer Quelle der Ermächtigung (*Empowerment*) im Hinblick auf unser eigenes Werden und das Wohlergehen des Anderen in uns die Bereitschaft wecken, die Pluralität der Wirklichkeit nicht als kraftraubend, sondern im Gegenteil als stärkend zu inkludieren und zu akzeptieren.

„Pluralität oder Vielfalt ist als das, was sie ist, zu begrüßen und zu begünstigen – ein Geschenk Gottes zur Bereicherung der Menschheitsfamilie. Deshalb müssen sich der Austausch unter Völkern und Kulturen sowie kulturenübergreifende Perspektiven bei der Lösung gemeinsamer Fragen entwickeln. So ergänzt im Pluralismus einer den anderen, sodass der Andere nicht mehr als etwas Verzichtbares oder Überflüssiges, sondern als notwendige Voraussetzung des eigenen Selbstverständnisses und Wachstums wahrgenommen wird. Echter Pluralismus wäre dann auch ein Aufruf zu Dezentralisierung von Macht, Wohlstand, Ideologie usw.“¹⁸

Pluralität ist also, kurz gesagt, Geschenk und Gnade. Sie öffnet uns für den Anderen. „Die Öffnung auf den anderen hin und [...] die gegenseitige Hingabe“, so Wilfred weiter, „ist die Grammatik, die uns hilft, die Selbsthingabe Gottes in Jesus Christus zum Heil der Welt, insbesondere der Armen, zu begreifen.“¹⁹ Also empfängt man durch die sakramentale Feier das eigene gebende Selbst als echte Gabe Gottes, und dieses Empfangen wird in jedem Ereignis des Sakraments Wirklichkeit.

IV. Von „beinahe magisch“ zur Manifestation des Wirklichen

Der *Catechism of Christian Doctrine* (auch bekannt als *Baltimore Catechism*) spricht wie folgt über die katholische Sakramentenlehre:

„Frage 136: Was ist ein Sakrament?

Antwort: Ein Sakrament ist ein äußeres Zeichen, das von Christus eingesetzt worden ist, um Gnade zu spenden.

Frage 138: Woher haben die Sakramente die Kraft, Gnade zu spenden?

Antwort: Die Kraft, Gnade zu spenden, haben die Sakramente aus den Verdiensten Jesu Christi.“²⁰

Der Sakramentenbegriff, der hinter diesen Fragen und Antworten steht, ist abstrakt und ahistorisch. Ihm fehlt jeglicher Bezug auf konkrete menschliche Wirklichkeiten und Erfahrungen. Auch die Beteiligung einer lebendigen Gemeinschaft, ihre bedeutsame Antwort und ihr Geheimnis finden keine Erwähnung. Ein solcher ahistorischer und nicht erfahrungsbezogener Ansatz kann einen Gläubigen dazu verleiten, sich die Wirkkraft der christlichen Sakramente als etwas beinahe Magisches vorzustellen. Doch im gegenwärtigen Kontext von Pluralität, Leiden und Unterdrückung ist jedweder beinahe magische Sakramentenbegriff ungeeignet, die wirkliche Bedeutung der in den Sakramenten gefeierten kenotischen Praxis Jesu zu fassen.

Um diese Gefahr eines magischen Sakramentenverständnisses ein für allemal aus der Welt zu schaffen, müssen wir neben der Wirklichkeit des Anderen und der Gabe die Wirklichkeit der Gemeinschaft hervorheben. Die Gemeinschaft selbst muss als eine auf die Realität des Anderen ausgerichtete, erleuchtete Gemeinschaft der Selbstbewusstheit gesehen werden. Genaugenommen fasst Wilfred diesen sakramentalen Leib - die Kirche - als den Leib der Erleuchtung auf. Als erwachter Leib manifestiert er die Kenosis Jesu durch sein Engagement für den Anderen. In ihm spiegelt sich das Erwachen und die Erleuchtung Jesu auf den anderen zu.

Kirche wird als die Gemeinschaft derer gesehen, die zum göttlichen Geheimnis erweckt worden sind, zum Logos, der im Herzen der Personen hervorstrahlt. Sie ist die Gemeinschaft derer, die als Ergebnis des inneren Erwachens mit anderen und in Harmonie mit der Natur und dem gesamten Universum ein Ganzes bilden. Dieser inneren Erfahrung steht im äußeren Bereich korrelierend das Mysterium des Logos gegenüber, wie es in der historischen Gestalt Jesu, seinem Leben, seinen Lehren, seinem Tod und seiner Auferstehung erfahrbar wird.²¹

Hieraus wird klar, dass die kirchliche Gemeinschaft als erleuchteter und erweckter Leib ein Leib sein wird, der dem Anderen zuhört, sich mit ihm austauscht und sich ihm öffnet. Wie sie in der Feier der Sakramente der Geschichte Christi lauscht, so hat sie auch der Stimme des Anderen, den Zeugnissen anderer Religionen und Kulturen zuzuhören. Wie Jesus sein sakramentales Leben durch

seine Hingabe am Kreuz beglaubigt hat, so muss auch die Kirche ihre Sakramentalität durch ihre Solidarität mit den unterdrückten Identitäten unter Beweis stellen. Im Zuge dieses Prozesses wird die Kirche von einem magischen zu einem wirklichen Sakramentenverständnis gelangen.

V. Schluss

Ziel dieses Beitrags war es, vom Anderen und vom Schlüsselbegriff der Gabe her über das Sakrament nachzudenken. Beide Perspektiven haben uns zu der kenotischen Praxis des historischen Jesus geführt. Jesus, der zur Andersheit des Anderen wird, lässt uns in der sakramentalen Feier und durch sie dem unterdrückten Anderen von Angesicht zu Angesicht begegnen. Die sakramentale Feier führt uns in das Reich der Selbsthingabe und dadurch zur Entdeckung der Andersheit des Anderen. Das vorherrschende, beinahe magische Sakramentenverständnis muss durch den Bezug auf die historischen Realitäten und Erfahrungen und durch die Schaffung einer erweckten und erleuchteten Gemeinschaft überwunden werden. Die Glaubwürdigkeit der Glaubensgemeinschaft, die der sakramentale Leib Christi ist, beruht nicht nur darauf, dass sie die Frohe Botschaft des Wortes verkündet, sondern auch darauf, dass sie sich dafür einsetzt, ihre Grenzen zu überschreiten und auf den Anderen zuzugehen. All das lehrt uns, dass die Manifestation des Wirklichen nicht erfahrbar ist, wenn wir im Lichtschein rein metaphysischer Ausdrucksformen verharren. Vielmehr müssen wir uns hier und jetzt für die Emanzipation des unterdrückten Anderen einsetzen.

¹ Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/München 1987, 311f.; vgl. auch Robert Bernasconi, *The Alterity of the Stranger and the Experience of the Alien*, in: Jeffrey Bloechl (Hg.), *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, New York 2000, 62-63.

² Leonardo Boff, *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf⁵1982, 39.

³ David N. Power, *Sacrament: The Language of God's Giving*, New York 1999, 87.

⁴ Felix Wilfred, *Theologie vom Rand der Gesellschaft*, Freiburg 2006, 318f.

⁵ „Advaita: (*a-dvaita* - ‚Nicht-Dualismus‘) die Lehre des Monismus, die besagt, dass nur das Letzte Prinzip heil und ganz und ‚ungeteilt‘ (*abheda*) ist. Allein dieses Letzte Prinzip hat wirkliche Existenz; alle anderen Phänomene sind entweder trügerisch (*maya*) oder vergänglich, obwohl das Trugbild durch Einsicht oder Wissen* (*jnana*) verscheucht werden kann. Der Begriff wird im Gegensatz zu *dvaita* (oder *Bheda*) verwendet, einem Dualismus, der lehrt, dass die Seele, von der die individuelle Seele ein Teil ist, ein separates Prinzip mit einer unabhängigen, eigenen Existenz und mit dem Letzten Prinzip nur verbunden ist oder zu diesem in einem bestimmten Verhältnis steht. Mit anderen Worten, dass es zwei innere Realitäten gibt, nämlich das Letzte Prinzip und die Seele. [...] Insbesondere *Shankaras* Vedanta [...] war eine streng nicht-dualistische Vorstellung, die nur Brahman anerkannte und die Existenz der individuellen Seele kategorisch abstriht.“ - Benjamin Walker, *Hindu World: An Encyclopedic Survey of Hinduism*, New Delhi 1983, 5-6.

⁶ Felix Wilfred, *Beyond Settled Foundations*, Madras 1993, 219.

⁷ Wilfred, *Beyond Settled Foundations*, 193.

⁸ Felix Wilfred, *Christentum zwischen Niedergang und Aufbruch*, in: *Concilium* 41 (2005/3), 239.

⁹ Bernard J. Lee, *The Only Survivable World: A Postmodern Systems Approach to a Religious Intuition*, in: David Ray Griffin (Hg.), *Sacred Interconnections: Postmodern Spirituality, Political Economy, and Art*, Albany, NY 1990, 51.

¹⁰ Power, *Sacrament*, 87.

¹¹ Laurel C. Schneider, *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*, New York 2008, 142.

¹² David N. Power, *Love Without Calculation: A Reflection on Divine Kenosis*, New York 2005, 27.

¹³ David N. Power, *On What Foundations? The Christian Witness to the Justice of the Divine Trinity*, in: *Theoforum* 34 (2003), 172.

¹⁴ Power, *Sacrament*, 11.

¹⁵ Lambert J. Leijssen, *With the Silent Glimmer of God's Spirit: A Postmodern Look at the Sacraments*, New York 2006, 33.

¹⁶ Louis-Marie Chauvet, *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body*, Collegeville, MN 1997, 88-89.

¹⁷ Power, *Sacrament*, 316-317.

¹⁸ Felix Wilfred, *Sunset in the East? Asian Challenges and Christian Involvement*, Madras 1991, 142.

¹⁹ Wilfred, *Theologie vom Rand der Gesellschaft*, 319.

²⁰ *A Catechism of Christian Doctrine*, in: George S. Worgul, *From Magic To Metaphor: A Validation of Christian Sacraments*, New York 1980, 14.

²¹ Wilfred, *Beyond Settled Foundations*, 197-198.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Die liturgische Tiefendimension des weltlichen Ethos

Ben Kautzer

Herzstück des prophetischen Zeugnisses in der Schrift ist eine tiefe Sorge um die Armen und Unterdrückten – für die kleinen Leute, die am Rand unserer kollektiven Wahrnehmung angesiedelt sind. Diese Sorge bringt eine scharfe und unnachgiebige Kritik derer mit sich, die laut Gottes Lob singen und dabei in ihrem Tun das Elend der Armen verleugnen.

Angesichts des menschlichen Leids, der Ungerechtigkeit, der Einsamkeit und Entfremdung ist die Kirche heute mit der bleibenden Ambivalenz ihrer Berufung konfrontiert, in der Welt und für die Welt eine Gottesdienst feiernde Gemeinde zu sein, die durch die Schule der anspruchsvollen Haltung einer Liebe gegangen ist, welche am Kreuz ihr Maß nimmt. Dieser Berufung liegt das keine Ruhe gönnende und unbequeme Spannungsverhältnis zwischen Liturgie und Ethik, Opfer und Barmherzigkeit zugrunde. Theologische Diskussionen um diese Frage nehmen nach wie vor die Aufmerksamkeit der Wissenschaftler in Anspruch, doch nicht immer mit befriedigenden Ergebnissen. Trotz eines wachsenden Konsenses darüber, dass die „Liturgie der Kirche“ und die „Liturgie des Nächsten“ irgendwie zusammengehören, bleibt die Frage, wie man das Wesen dieses untrennbaren Verhältnisses bestimmen könne, offen und umstritten. In vielen wissenschaftlichen Ansätzen hat eine unglückliche methodische Fixierung auf die Dualität von Wort und Sakrament den kirchlichen Dienst der Nächstenliebe allzu oft (und allzu bereitwillig) als Supplement an die Ränder der „Praktischen Theologie“ verwiesen. Solche subtilen Grenzziehungen laufen, wenn sie nicht bewertet werden, Gefahr, die Jüngerschaft durch eine Art Freiwilligendienst zu ersetzen, der dann dem christlichen Dienst in der heutigen Welt als normativer Bezugspunkt Orientierung gibt.

In seiner Enzyklika *Deus Caritas est* stellt Papst Benedikt XVI. solchen Dichotomien eine nuanciertere und in sich stimmigere Sichtweise des kirchlichen Lebens gegenüber. Er schreibt:

„Das Wesen der Kirche drückt sich in einem dreifachen Auftrag aus: Verkündigung von Gottes Wort (kerygma - martyria), Feier der Sakramente (leiturgia), Dienst der Liebe (diakonia). Es sind Aufgaben, die sich gegenseitig bedingen und sich nicht voneinander trennen lassen. Der Liebesdienst ist für die Kirche nicht eine Art Wohlfahrtsaktivität, die man auch anderen überlassen könnte, sondern er gehört zu ihrem Wesen, ist unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst.“¹

Indem Benedikt XVI. dem Dienst der Nächstenliebe dasselbe ekklesiologische Gewicht zuspricht wie Wort und Sakrament, scheint er zum Ausdruck zu bringen, dass die Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht nur das darstellen, was die Kirche *tut*, sondern was sie *ist*; sie betreffen nicht ihre relevante *Nützlichkeit*, sondern ihre verletzliche *Glaubenstreue*.

Im Folgenden will ich an das Werk Edward Schillebeeckx' und Louis-Marie Chauvets anknüpfen und theologisch ein neues Bild dieser triadischen Tiefenstruktur (Wort - Sakrament - Nächstenliebe) aus der Perspektive der Sakramentalität zu entwerfen versuchen. Insbesondere werde ich die Meinung vertreten, dass die „Werke der Barmherzigkeit“ (z.B. zu essen und zu trinken geben, beten und Mitleid empfinden sowie Obdach und Gastfreundschaft gewähren) konkrete Orte benennen, an denen die Sakramentalität, die Ethik und das prophetische Zeugnis der Kirche übereinkommen. Mit anderen Worten: Diese weltlichen, scheinbar bedeutungslosen Taten machen das aus, was wir eine *liturgieförmige Politik des Alltäglichen* nennen könnten.

I. Edward Schillebeeckx: ein neues sakramentales Verständnis von Liturgie und Ethik

Mit seinem bahnbrechenden Buch *Christus - Sakrament der Gottbegegnung* (1960) hat Schillebeeckx zu einem Paradigmenwechsel innerhalb der Sakramententheologie beigetragen.² Er widerstand der Versuchung der Schultheologie, einfach die Anzahl, die Einsetzung durch Jesus und die Wirksamkeit der sieben Sakramente festzustellen, wie sie die hierarchisch gegliederte Kirche verwaltet. Stattdessen wählte er einen anderen Ausgangspunkt, nämlich den beim Begriff der „Sakramentalität“ selbst. Aus dieser Perspektive hat das gesamte christliche Leben an den tieferen, ursprünglichen Sakramenten Christi und der Kirche teil. Jesus ist in seiner Menschheit - als „höchster Anbeter des Vaters“ und als inkarnatorisch sichtbare Gestalt der Gnade - das Sakrament Gottes.³ Als die kirchliche Verlängerung der Menschwerdung ist die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt das Grundsakrament Christi und des Reiches Gottes. Die Kirche feiert die Gnade Gottes ausdrücklich, die ansonsten im ganzen menschlichen Leben inbegriffen und verborgen ist. Einer der wichtigsten Beiträge Schillebeeckx' ist, dass er auf dem *Ereignischarakter* der Sakramente mit Nachdruck besteht. Sakramente sind nicht so sehr Dinge oder Gegenstände, sondern vielmehr Handlungen, persönliche und heilschaffende Begegnungen mit Christus als Mysterium. Doch jede einzelne sakramentale Begegnung hängt in ihrer Verstehbarkeit vollkommen von diesem grundlegenden sakramentalen Milieu ab.

Diese neue Perspektive veranlasste Schillebeeckx dazu, die (Wieder-)Entdeckung anderer Orte sakramentaler Begegnung jenseits der Kirchenmauern in Betracht zu ziehen. Er begann, die Vorstellung von einer liturgischen Ethik der Liebe und Gerechtigkeit mitten im alltäglichen Leben zu erkunden. Obwohl die Verwaltung der sieben Sakramente die sakramentale Gegenwart Christi in hervorgehobener Weise darstellt, zieht Schillebeeckx dennoch die Schlussfolgerung: „Die *Menschenbegegnung* wird so für die Mitmenschen konkret zum *Sakrament der Gottbegegnung*.“⁴ Indem Schillebeeckx in seinem Buch *Christus - Sakrament der Gottbegegnung* die Meinung vertritt, dass das ethische Handeln selbst bereits *Gottesdienst* ist, wird die Spannung zwischen Liturgie und Ethik im Sinne der „sakramentalen und außersakramentalen Begnadung“⁵ herausgearbeitet. Der Sinn der kirchlichen Sakramente ergibt sich genau daraus: „Gerade weil das *ganze christliche Leben* immer tiefer in Christus eingehen soll, sind die Sakramente als Meilensteine am Wege des Christen notwendig.“⁶

Trotz des überzeugenden Tons dieser theologischen Erkundungen verbleibt dieser frühe Ansatz Schillebeeckx' innerhalb der Grenzen der herkömmlichen sakramentalen Orientierung. Seine „außersakramentale Begnadung“ ist den sieben von der Kirche verwalteten Sakramenten radikal untergeordnet. Das wird am Ende des Buches deutlich, wo er zusammenfassend eine entlarvende Analogie benutzt. Er vergleicht die Sakramentalität der Kirche mit konzentrischen Kreisen, die sich bilden, wenn man einen Stein ins Wasser wirft: „Von einem Punkt aus wogt alles nach allen Richtungen. Die Kirche bildet den Konzentrationspunkt

der sichtbaren Gnadengegenwart Christi auf Erden, und von diesem Punkt aus können die weiteren Bewegungen beobachtet werden.“ Diese Wellen stellen ausdrücklich eine Wertehierarchie dar, die mit der Eucharistie beginnt und sich dann in absteigender Reihenfolge nach außen zu den anderen sechs Sakramenten, zur Welt, zu allem Verhalten des Menschen, welches aus der Gnade hervorgeht, und schließlich zur gesamten Menschenwelt hin fortsetzt. Schillebeeckx sagt zwar: „Sakrament, Wort, christliches Lebensverhalten aus der Gnade, die ganze Menschenwelt: sie alle sind, jedes auf seine Art, weltliche, sichtbare Wirklichkeiten, deren sich der Herr auf eine einfallsreiche, mannigfaltige Weise persönlich bedient, um in den Menschen die existentielle Orientierung auf Gott in Christus Jesus zu bewerkstelligen.“⁷ Diese Wirklichkeiten werden aber dennoch umso weniger wirksam und weniger klar definiert, je weiter sich die Kreise von der Kirche entfernen. Diese frühe Arbeit schuf zwar einige entscheidende Grundlagen, um die Welt insgesamt als durchdrungen von Gottes Gnade zu verstehen, doch letztlich war sein Verständnis von Sakramentalität ganz einfach nicht sakramental genug, als es um den Stellenwert ethischen Handelns als Opfer, Gottesdienst und Lobpreis ging.

Nicht lange nach *Christus - Sakrament der Gottbegegnung* griff Schillebeeckx dieses Problem in einem weniger bekannten Buch wieder auf, nämlich in *Gott - Die Zukunft des Menschen* (1969). Schillebeeckx war mit dem aufkommenden „christlichen Atheismus“ der Nachkriegszeit konfrontiert und rang wiederum mit der Frage, wie eine echte Liturgie im Licht der existenziellen Fragen ethischen Handelns auszusehen habe. Geht es schlicht um zwei verschiedene Welten, die parallel nebeneinander existieren? Schillebeeckx entgegnet, „dass christlich gesehen der Bruch zwischen dem weltlichen Tun und dem liturgischen Kult ein Unding ist und überbrückt werden muss“⁸. Die Frage lautet: wie?

Schillebeeckx löst sich von seiner früheren Redeweise von einer „außersakramentalen Begnadung“ und schlägt einen neuen Weg vor, den er „weltlichen Kult“ nennt. Damit zielt Schillebeeckx auf so etwas wie eine sakramentale Struktur mitten im Alltag ab - auf implizite Weise, Gott durch karitative Taten ethischer Hingabe die Ehre zu erweisen. Schillebeeckx besteht darauf, dass „weltlicher Kult“ genauso wie die formalen liturgischen Riten im Ursakrament Jesu verankert ist. Doch dieser Gedanke wird nun in eine andere Richtung weiterverfolgt. Er schreibt: „Golgotha ist keine kirchliche Liturgie, sondern ein Stück menschlichen Lebens, von Christus als Kult verwirklicht. Darin liegt unsere Erlösung. Wir sind nicht durch einen spezifisch kultischen, liturgischen Dienst erlöst worden, sondern durch eine geschichtlich und weltlich gelagerte menschliche Lebenstat Jesu.“⁹ Genau aufgrund dieser

Ben Kautzer ist Doktorand der Theologie an der Universität Durham sowie Verwaltungsassistent am Centre for Catholic Studies. Zuvor studierte er Philosophische Theologie an der Point-Loma-Nazarene-Universität und an der Universität von Nottingham. Sein Dissertationsprojekt untersucht die Beziehungen zwischen Ethik, Liturgie und politischer Praxis in der Ekklesiologie der Gegenwart. Anschrift: Department of Theology and Religion, Durham University, Abbey House, Palace Green, Durham DH1 3RS, Großbritannien. E-Mail: b.a.kautzer@durham.ac.uk

Sakramentalisierung der Geschichte in der inkarnatorischen Materialität Jesu in der Welt kann Schillebeeckx feststellen: „So entsteht der neue Begriff von Kult: das menschliche Leben selbst, gesehen als eine Liturgie oder ein Kult Gottes.“¹⁰ Schillebeeckx stellt klar, dass dieser „geistige Kult“ (Röm 12,1-2) nicht in einem Gegenstand, sondern in besonderen Taten des Mitleidens, der Gastfreundschaft und Solidarität konkrete Gestalt annimmt. Die Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind zugleich wahre heilige und Gott wohlgefällige Opfer (Jes 58; Phil 2,17; 4,18; Hebr 13,6) und Orte der sakramentalen Begegnung mit der verborgenen Anwesenheit Christi im Geringsten (Spr 19,17; Mt 25,31-46). In seinen späteren Schriften vertritt Schillebeeckx die Auffassung, dass solche Begegnungen des Mitleidens, die aus Situationen des Elends, der Ausbeutung, der Verlassenheit und Verzweiflung erwachsen, uns eher in Gestalt sakramentaler Beunruhigung denn sakramentalen Trostes widerfahren und unser Engagement als Antwort herausfordern.¹¹

Schillebeeckx stellt unmissverständlich klar: „Weltlicher Kult und kirchliche Liturgie sind keine Alternativen, sondern die beiden komplementären, einander bedingenden Formen des einen Christseins schlechthin.“¹²

Diese Gegenseitigkeit bedingt die grundlegende Orientierung von beiden. „Ohne den weltlichen Kult hängen das Gebet und die kirchliche Liturgie, unser Sprechen von und zu Gott, in der Luft und werden zu einem großen Überbau, zu einer ideologischen Lüge, die sich in den Prunk formeller Liturgie verkleidet.“ Und weiter schreibt er: „Ohne weltlichen Kult wird also die christliche Eucharistie für uns selbst sinnlos.“ Denn christliche Liturgie wird „in der Gestalt von Liebe zum Mitmenschen und der Sorge um den Mitmenschen Realität“¹³. In Anlehnung an Nicholas Wolterstorff könnten wir sagen, dass Schillebeeckx' Theologie hier von einem ziemlich vagen „sowohl - als auch“ im Hinblick auf Liturgie und Ethik zu einem viel radikaleren „nicht ohne“ übergeht: Ohne Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gibt es keine echte Liturgie.¹⁴ Anstatt das Bild konzentrischer Kreise zu benutzen, wäre es vielleicht besser, diese Untrennbarkeit als einen einzigen sakramentalen *Ordo* („eine bestimmte, qualifizierte Weise des In-der-Welt-Seins“) zu denken, der von einer komplexen und oszillierenden Bewegung zwischen der eucharistischen Versammlung und der missionarischen Sendung gebildet wird.

Schillebeeckx' sondierende Theologie ermöglicht eine sakramentale Neubestimmung der ekklesiologischen Trias von Benedikt XVI. Wort, Sakrament und Nächstenliebe zusammengenommen sind personale Orte der sakramentalen Begegnung innerhalb des umfassenderen Bezugssystems des liturgischen Lebens der Kirche. Doch viele der anfänglichen Positionen Schillebeeckx' müssen weiterentwickelt werden. Um die innere Kohärenz der einen Wirklichkeit aus Wort, Sakrament und Nächstenliebe einer Klärung zuzuführen, die standhält, müssen wir uns nun dem Werk Chauvets zuwenden.

II. Louis-Marie Chauvet: Die Liturgie des Nächsten

Louis-Marie Chauvet stieg schnell zu einem der bedeutendsten Sakramenten-theologen des 21. Jahrhunderts auf. Kevin Irwin meint: „Chauvet wird in den nächsten Jahrzehnten denselben weitreichenden und theologisch tiefen Einfluss ausüben, den Schillebeeckx seit Anfang der Sechzigerjahre auf dem Feld der Sakramententheologie hatte.“¹⁵

In seinem großen Werk *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence* verfolgt Chauvet ein ehrgeiziges theologisches Projekt: Er will die christliche Identität als ganze aus der Perspektive dessen neu denken, was er eine „fundamentale Sakramentalität“ symbolischer Vermittlung nennt.¹⁶ Chauvet richtet den Blick nicht länger darauf, wie Sakramente „funktionieren“, sondern stattdessen geht er von der Voraussetzung aus, dass das gesamte Glaubensleben „immer schon in die Ordnung des Sakramentalen eingeschrieben ist“¹⁷. Von diesem Ausgangspunkt aus betrachtet er die Kirche selbst als sakramental konstituierte Ordnung mit ihrer eigenen Verknüpfung von Sprache, Wissen, Sinn, Ritual und Praxis. Innerhalb dieses polyvalenten Milieus wird das glaubende Subjekt geboren, und durch dieses Milieu empfängt diese Subjektivität einen Leib in der Welt.¹⁸

Zu den wertvollsten Einsichten Chauvets gehört seine Entdeckung, dass sich die Tiefenstruktur christlicher Subjektivität in einer Reihe von Verbindungen zwischen folgenden unterschiedenen, jedoch sich gegenseitig definierenden Elementen auslegt: der Schrift (Ebene der Kognition), dem Sakrament (Ebene der Danksagung) und der Ethik (Handlungsebene).¹⁹ Dieser Dreiklang stellt Vermittlungsebenen dar, durch die der Glaube der Kirche zur Sprache kommt. Zusammen verleihen diese drei Ebenen dem sakramentalen System Struktur und inneren Zusammenhalt.

Jedes der drei Elemente (Schrift, Sakrament und Ethik) beschreibt in einem Sinne jeweils einen weiten Horizont, der vielfache Dimensionen beinhaltet. Doch auf einer grundlegenden anthropologischen Ebene verweisen sie darauf, was es bedeutet, innerhalb einer besonderen „Welt“ symbolischer Bedeutung zu empfangen, zu feiern und zu leben.

Als Teil der symbolischen Ordnung der Kirche ist die Schrift die Verkündigung des „Gründungsereignisses“ von Gottes rettender Gabe der Barmherzigkeit in Jesus Christus. Diese Verkündigung guter Nachrichten umfasst nicht nur die Bibel, sondern auch die Predigt, die Theologie, die Katechese und die Tradition: Sie alle geben Zeugnis von dieser Gabe in der Vergangenheit, „wo Gott Gottes Gnade sich erstrecken lässt [...] in den *geschichtlichen und dann verherrlichten Leib Christi*“²⁰.

„Sakrament“ bezieht sich auf die unterschiedlichen liturgischen Arten der Feier, durch welche die Kirche an dieser Gabe der Verheißung Gottes in ihrem eigenen gegenwärtigen Leben teilhat und sie empfängt. Durch sakramentale Riten, insbesondere durch Taufe und Eucharistie, geht die Kirche in das narrative Drama des auferstandenen Lebens Jesu ein und bringt es zur Darstellung. Solche Rituale

sind „der symbolische Ort des fortgesetzten Übergangs zwischen Schrift und Ethik, vom Buchstaben zum Leib“²¹. Als Doxologie in ritueller Form beinhalten Sakramente „alles, was zur Dankbarkeit gehört, welche die Kirche Gott gegenüber zum Ausdruck bringt“²².

Allzu oft ist es in der Sakramententheologie der Fall, dass Wort und Sakrament in einem geschlossenen Kreislauf erstarren: *lex orandi, lex credendi*. Doch für Chauvet gehört die Ethik (*lex agendi*) zur definierenden Logik der Sakramentalität selbst. Das lebendige Tun, durch welches „Christen das Evangelium mit ihren Taten bezeugen“, wird am besten als verleblichte Dankbarkeit verstanden.²³ Chauvet erläutert:

„Die sakramentale Danksagung strebt danach, Fleisch zu werden im ‚In Gnade leben‘ unter Brüdern und Schwestern. Diese ethische Dimension ist nicht einfach eine äußerliche Konsequenz des eucharistischen Prozesses; sie gehört zu ihm als ein intrinsisches Moment. [...] Genau die Ethik ist es, die in einem echten Sinne ‚eucharistisch‘ werden muss. Gnade wird immer als eine Aufgabe verliehen; und der sakramentale Leib als eine Verfügung, dem Auferstandenen diesen Leib zu geben, der aus der Welt besteht, die er von uns fordert.“²⁴

Damit ist klar, dass diese Elemente bzw. Momente nicht einfach statische „Dinge“ sind, sondern vielmehr auf eine architektonische Dynamik des symbolischen Gabenaustausches verweisen. In Weiterführung der anthropologischen Theorien von Marcel Mauss zeigt Chauvet auf, dass die wechselseitige Beziehung zwischen Schrift, Sakramenten und Ethik ebenfalls ein kontinuierlicher Prozess von Gabe, Empfangen und Erwidern der Gabe ist. Mauss wurde mit seinem Nachweis berühmt, dass der rituelle „symbolische Tausch“ anders funktioniert als die utilitaristische Logik des Austauschs auf dem Markt. Ein echtes Geschenk kann als Geschenk nur in dankbarer Erwidern, in Form eines neuerlichen Schenkens als Antwort, angenommen werden.²⁵ Die Gabe von Gottes erlösendem Leben wird folglich rituell in den Sakramenten empfangen. Doch dieses „Entgegennehmen“ ist nur in dem Maß ein wahres Empfangen, in dem die Kirche mit einer Gegengabe des Lobpreises und der Danksagung antwortet, welche sich in Gerechtigkeit, Befreiung, Barmherzigkeit und Vergebung manifestiert. Ethik ist nicht einfach ein moralisches Anhängsel, das man dem Kult beifügt – so als wäre der Gottesdienst lediglich ein *Werkzeug zur Herstellung* „guten Benehmens“. Im Gegenteil: Chauvets Ansatz setzt im Einklang mit Schillebeeckx eine Perspektive des „nicht ohne“ voraus:

„Ohne die Gegengabe einer ethischen Praxis, durch welche das Subjekt das ‚verifiziert‘, was es im Sakrament empfangen hat, wäre christliche Identität noch ganz am Anfang [...] Daraus folgt: Ebenso wie die Liturgie selbst Gegenstand einer ethischen Neuinterpretation werden muss, um im vollen Sinne christlich zu sein, so würde auch umgekehrt eine Ethik – so großherzig sie auch sein mag – ihre christliche Identität preisgeben, die nicht liturgisch, das heißt als eine theologische Antwort auf die anfängliche Gnadeninitiative Gottes, neu interpretiert wird (1 Kor 13,1-3).“²⁶

Diese Analyse versetzt uns in die Lage zu verstehen, dass Chauvet, wenn er von diesem ethischen Element als einer „Liturgie des Nächsten“ spricht, weit mehr als eine oberflächliche Gegenüberstellung meint. Christliche Ethik ist als eine von Wort und Sakrament getrennte schlicht nicht denkbar. Ebenso – und es ist wichtig, dies in Erinnerung zu rufen – können Wort und Sakrament nicht verstanden werden, wenn sie vom Dienst der Nächstenliebe abgespalten werden. Es ist tatsächlich eine ständige Versuchung, sich einfach nur auf eines dieser Elemente zu fixieren. Und in der Tat resultieren allzu viele der theologischen Sackgassen, die wir feststellen müssen, daher, dass dieses Gleichgewicht zugunsten der einen Richtung und unter Ausschluss der anderen gestört wird – was in den Fundamentalismus, in ein magisches Sakramentsverständnis oder in einen Moralismus mündet.²⁷ Schrift, Sakrament und Ethik setzen einander tatsächlich voraus und sind genau deshalb nicht zu trennen, da sie die Sakramentalität der christlichen Identität selbst bilden.²⁸

III. Liturgische Extensität und sakramentale Intensität

Bei aller überzeugenden Stärke der Sakramententheologie Chauvets (und das gilt in vieler Hinsicht) erstaunt es mich, in welchem Maße er ein grundlegendes Problem seiner „Liturgie des Nächsten“ unbewusst überspielt hat. Wie wir gesehen haben, spricht Chauvet recht pauschal von Schrift, Sakrament und Ethik. Es sind Kategorien zur allgemeinen Orientierung. Es mag präziser sein, den begrifflichen Rahmen Daniel Hardys zu benutzen und sie in diesem Sinne als eine Art liturgische „Extensität“ oder diffuse „Streuung“ zu beschreiben. Auf diese Weise können wir Sakramentalität als einen Horizont auffassen, innerhalb dessen besondere Orte sakramentaler „Intensität“ sichtbar werden können.²⁹ Was wir zum Beispiel die „Liturgie der Kirche“ genannt haben, ist eine Art Extensität, die alles Mögliche umfasst: Gebete, Worte, Gesten, Klänge, Farben, Gerüche, Geschmack, Sakramente, Prozessionen, Gebäude, Aktionen, Menschen usw.³⁰ „Sakramentalität“ an sich ist Extensität. Doch innerhalb dieser liturgischen „Streuung“ bezeichnen die Sakramente selbst, insbesondere die Eucharistie, jene besonderen Kontrastpunkte der „Intensität“ oder der „persönlichen Begegnung“ und „Gemeinschaft“ mit dem auferstandenen Christus.

Dieser Gebrauch des Begriffs Extensität innerhalb der Sakramententheologie seit den frühen Sechzigerjahren hat sich als ungeheuer effektiv erwiesen, um dem scholastischen Reduktionismus zu begegnen, indem man phänomenologisch dem Milieu mehr Aufmerksamkeit schenkte, in die die liturgischen Situationen eingebettet sind, und indem man natürlich einige der umfassenderen strukturellen Beziehungen untersuchte, wie wir sie im Lauf dieses Beitrags erörtert haben.

Doch sakramentale Extensität (oder Sakramentalität als solche) behielt ihre unvermeidliche Neigung zur theologischen Abstraktion, Willkür und letztlich unterschiedlichen Graden der Inkohärenz bei. Nirgends ist das deutlicher als in

der Diskussion um die Liturgie des Nächsten. Ob sie nun weltlicher Kult, Liturgie der Welt, Liturgie des anderen oder einfach Liturgie des Lebens genannt wird: Der Ausdruck bezeichnet per definitionem eine liturgische und ethische Extensität. Doch im Gegensatz zur Liturgie der Kirche werden der Liturgie des Nächsten selten entsprechende Orte der Intensität zugewiesen.

In seinem Buch *Christus - Sakrament der Gottbegegnung* verfällt Schillebeeckx dieser Abstraktion, wenn er vom „christlichen Leben selbst als Sakrament“ und davon schreibt, dass „die Menschenbegegnung für die Mitmenschen konkret zum Sakrament der Gottbegegnung“ wird.³¹ Seine Analogie vom ins Wasser geworfenen Stein zeigt darüber hinaus, auf welche Weise sakramentale „Intensität“ grundsätzlich innerhalb der Liturgie der Kirche, und nicht des Nächsten, angesiedelt bleibt. In ähnlicher Weise ist auch Chauvets allgemeine Behauptung, dass sich Ethik buchstäblich auf alles beziehe, „was zum Handeln im Namen des Evangeliums gehört“, so vage, dass es Unbehagen verursacht. Der Fairness halber muss gesagt werden, dass es Chauvets Absicht ist, letztlich eine Theologie der Sakramente (in ihrer Intensität) zu verfassen, nachdem er zuerst die extensivere Sakramentalität des Glaubens selbst herausgearbeitet hat. Dennoch: In Anbetracht der Bedeutung, die Chauvet der inneren Abhängigkeit von Wort und Sakrament von der Ethik zumisst, ist es problematisch, wie ambivalent seine Liturgie des Nächsten zurzeit ist.

Wir können die potenziellen Probleme einer uneingeschränkten Extensität noch deutlicher an der hyperbolischen Sakramententheologie von Leonardo Boff ablesen. In seinem provokanten Buch *Kleine Sakramentenlehre* wendet sich Boff entschieden gegen den Reduktionismus und schreibt, dass „die sieben Sakramente den sakramentalen Reichtum der Kirche nicht zur Gänze ausschöpfen. Denn alles, was sie tut, besitzt sakramentale Dichte, weil sie von ihrem Ansatz her Sakrament ist [...] Alles kann sakramentales Medium der göttlichen Gnade sein.“³² In einem ganz wörtlichen Sinne kann alles zum Sakrament werden: Die Familientasse von Boff, der Zigarettenstummel seines Vaters, selbstgebackenes Brot von zu Hause, eine Weihnachtskerze, eine Autobiografie, ein Schullehrer, ein Versprechen. Kurioserweise operiert Boff mit intensiven Begriffen (z.B. Dichte), und dennoch entfaltet er diese Sprache in einer rein extensiven Weise.

Obwohl wir von Boffs Text viel zu lernen haben, zeigt er auch, was passieren kann, wenn Sakramentalität von ihrer Verankerung gelöst wird. William Cavanaugh stellt dazu fest: „Dieser Versuch, die säkulare Welt wieder zu verzaubern, lässt die Welt nur umso Gott-loser zurück. Wenn Gott immer ‚hinter‘ den Zeichen steht, dann werden die Zeichen austauschbar und Gott erfüllt niemals wirklich ein besonderes Zeichen.“³³ Ich nehme diese wiederholte Ambivalenz als ein Zeichen dafür, dass die Sakramententheologen insgesamt mit dem, was ethische Sakramentalität unserem Denken abverlangt, noch nicht ganz zurechtkommen.

IV. Die liturgische Tiefenstruktur der Werke der Barmherzigkeit

Wenn wir die Spannung zwischen Liturgie und Ethik ernst nehmen und uns darum der Sprache der Sakramentalität bedienen sollen, dann lautet meine letzte Frage: Was sind diese „erfüllten Zeichen“? Wo sind diese Momente sakramentaler Intensität innerhalb der Liturgie des Nächsten zu finden? In welcher Art von ethischem Handeln können wir „starke Momente“ von Gottes Selbstoffenbarung entdecken?³⁴

Theologen, die solche „starken Momente“ innerhalb der weltlichen Muster des Alltagslebens suchen, können keinen besseren Ausgangspunkt wählen als Mt 25,31-46. Die Perikope handelt vom Menschensohn, der als König und Richter am Himmelsthron vor den versammelten Nationen residiert. Er wendet sich den Rechtschaffenen mit den Worten zu: „Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben, ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben, ich war ein Fremder, und ihr habt mich in euer Haus gebeten“ (25,35-36). Verblüfft antworten diese: „Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig gesehen, und wann haben wir dich aufgenommen?“ Der König antwortet: „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ (25,40)

In seinen Betrachtungen zur vermittelten „Gegenwart“ Christi arbeitet Jürgen Moltmann eine zweifache, parallele christologische Identifikation heraus: Die erste betrifft die apostolische Sendung der Gläubigen: „Wer euch hört, der hört mich.“ (Joh 12,44); und die zweite ist die Identifikation mit den Geringsten von Christi Brüdern: „Wer sie besucht, der besucht mich.“ (Mt 25,36) Moltmann fragt: „Kann sie [die Kirche] in Wahrheit und der Gegenwart Christi existieren, wenn sie nicht diese Sendung und diese Erwartung Christi miteinander verbindet und, in der Gegenwart des Erhöhten handelnd, die Gemeinschaft des Gekreuzigten in den Armen sucht?“³⁵ Das ist eine wichtige Frage. Zuvor habe ich davon gesprochen, dass Liturgie und Ethik einen einzigen sakramentalen *Ordo* bilden, der zwischen der eucharistischen Versammlung und der missionarischen Sendung oszilliert. Moltmann stellt klar, dass in der Eucharistie der erhöhte Christus in sakramentaler Intensität in seiner Kirche anwesend ist. Mehr noch: Er sagt, dass uns der gekreuzigte Christus inmitten dieser missionarischen Sendung in die Welt in leiblicher Vermittlung des Nächsten begegnet. Diese doppelte Bruderschaft Christi bezeichnet so eine doppelte Sakramentalität. Wenn die Kirche die Folgerungen aus der Gegenwart des Erhöhten *und* Gekreuzigten ernst nähme, dann hieße das: „Dann wäre die Kirche mit ihrer Sendung *dort* präsent, *wo* Christus sie in den Erniedrigten, Kranken und Gefangenen erwartet. Das Apostolat sagt, *was* die Kirche ist. Die Geringsten sagen, *wohin* die Kirche gehört.“³⁶

Wie uns Schillebeeckx gelehrt hat, ist Sakramentalität zuerst und vor allem Handlung, Ereignis und Begegnung. Mt 25 erzählt vom Werk der Barmherzigkeit und des Mitleids, einem Ereignis der Solidarität zwischen Menschen in einer Situation der Not und Bedürftigkeit, und von einer Begegnung mit der verhüllten Gegenwart des gekreuzigten Christus. Für Chauvet legt die christologische Iden-

tifizierung mit der Praxis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit „eine Art ‚Sakrament‘ des Auferstandenen“ nahe.³⁷ Trotz seines Zögerns geht Chauvet so weit zu sagen, dass „der vorrangige Ort der Liturgie oder des Opfers für Christen die Ethik des Alltagslebens in theologalem Glauben und theologaler Nächstenliebe“³⁸ ist.

Es will mir scheinen, dass sich sowohl Chauvet als auch Schillebeeckx auf je verschiedenem Weg einer Wirklichkeit von immenser theologischer Bedeutung nähern. Hans Urs von Balthasar ist es, der den Nagel auf den Kopf trifft. Er schreibt, dass der vor mir stehende Nächste in seiner einzigartigen und konkreten Besonderheit

„zum Träger der Anrede Gottes, zum Sakrament des Wortes Gottes an mich [wird]. Dieses Sakrament spendet sich im Alltag, nicht im Kirchenraum. Im Gespräch, nicht während der Predigt. Nicht in Gebet und Betrachtung, sondern dort, wo das Gebet sich bewährt und die Betrachtung ausmündet in Sendung. Dort, wo es sich entscheidet, ob ich im Gebet wirklich Gottes Wort gehört habe, ob ich im Kirchenraum wirklich Gottes Fleisch und Blut empfangen habe: und die Entscheidung fällt, wie sie fallen soll, wenn sich erweist, dass ich dem Nächsten das Brot und den Wein des Wortes und des eigenen Lebens zu kredenzen gewillt bin.“³⁹

Schlussfolgerung

Wenn wir die verschiedenen Fäden zusammenführen, die das Gewebe des sakramentalen Kontextes bilden, in das sich die Werke der Barmherzigkeit einfügen, dann wird klar, dass diese Praxis zum Herzstück dieser Liturgie des Nächsten gehört. Doch dies in einer ziemlich eigentümlichen Weise. Und das ist tatsächlich alles, worum es geht. Ich würde meinen: Was die Eucharistie für die Liturgie der Kirche bedeutet, das bedeuten die Werke der Barmherzigkeit für die Liturgie des Nächsten. Es sind Orte sakramentaler Intensität, durch die wir in eine erlösende Begegnung mit der verhüllten Gegenwart Christi hineingenommen sind. In ihrer typischen provokanten Schlichtheit schreibt Mutter Teresa: „In der Eucharistie sehe ich Christus in der Gestalt des Brotes. In den Slums sehe ich Christus im betrüblichen Erscheinungsbild des Armen - in den zerbrochenen Leibern, in den Kindern, in den Sterbenden. Das ist es, was diese Arbeit möglich macht.“⁴⁰

Von diesen demütigen Akten des Mitleidens geht die Einladung aus, *auszuharren*. Im Johannesevangelium sagt Jesus zu den Jüngern: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben [...] Kein Rebzweig kann von sich aus Früchte tragen; er muss am Weinstock bleiben [...] Wenn ihr meine Gebote befolgt, werdet ihr in meiner Liebe bleiben [...] Dies ist mein Gebot: Liebt einander, wie ich euch geliebt habe.“ (Joh 15,1-12) Die Schrift bezeugt, dass Christus, der wahre Weinstock, die unentgeltliche Quelle ist, aus der das Leben hervorgeht. Doch um Leben zu empfangen, muss man im Lebensspender bleiben. Für Johannes ist der erste Ort dieses Bleibens weder ein bloßes Bekenntnis des Glaubens noch eine innere existenziel-

le Erfahrung, sondern die Erstreckung der Gnade nach außen, das heißt das neuerliche Verschenken der Gaben der Nächstenliebe durch den Empfangenden. Paradoxerweise wird die Gabe der Gnade nur in der Weise der Offenheit und des Wiedergebens empfangen. Dieser liturgische *Ordo* der Barmherzigkeit ist nichts Geringeres als ein *habitus* der *inhabitatio* – ein Verbleiben in der Gabe durch unsere eigene kenotische Entäußerung, eine erwiderte Danksagung, die Fleisch annimmt durch die leibliche Vermittlung des Nächsten.

¹ Benedikt XVI., Enzyklika *Deus Caritas est* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 171), hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005, Nr. 25 a.

² Edward Schillebeeckx, *Christus - Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960. Zu einem detaillierten Überblick über diese Entwicklungen innerhalb der römisch-katholischen Sakramententheologie vgl. Kenan B. Osborne, *Sacraments in a Postmodern World: A Theology of the Third Millennium*, Mahwah 1999, 5-40.

³ Schillebeeckx, *Christus - Sakrament der Gottbegegnung*, 27.

⁴ Ebd., 211.

⁵ Ebd., 202.

⁶ Ebd., 205

⁷ Ebd., 219-220. Eine kritische Auseinandersetzung bietet Aloysius Pieris, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* (Theologie der Dritten Welt, 9), Freiburg i. Br. 1986, 22f.

⁸ Edward Schillebeeckx, *Gott - Die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969, 83.

⁹ Ebd., 85-86.

¹⁰ Ebd., 86.

¹¹ Vgl. Susan A. Ross, *Church and Sacraments*, in: Mary Catherine Hilkert/Robert J. Schreiter (Hg.), *The Praxis of the Reign of God. An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, New York 2002, 133-148.

¹² Schillebeeckx, *Gott - Die Zukunft des Menschen*, 94.

¹³ Ebd., 93-94. „Das weltliche Tätigsein ist Bestandteil des eucharistischen Opfers. Ja, wie für Jesus selbst ist auch für den Christen das ‚geistige Opfer‘ des alltäglichen Lebens in der Welt mit Mitmenschen eben das Opfer, auf das es ankommt, denn darin liegt für ihn die Realität seiner lebendigen Teilhabe am Opfer Christi, von dem er die zur Eucharistie gewordene Speisegestalt empfangen darf als gläubiges Bekenntnis, dass der weltliche Kult nur kraft der ‚neuen Schöpfung‘ Gottes in ihm möglich ist“ (ebd., 98-99).

¹⁴ Vgl. Nicholas Wolterstorff, *Justice as a Condition of Authentic Liturgy*, in: *Theology Today* 48 (1991), 6-21. In einer früheren Arbeit (*Until Justice and Peace Embrace*, Grand Rapids 1983) vertritt Wolterstorff die Meinung, dass es nicht die Ethik allgemein ist, welche das innerste Wesen dieser „Nicht-Ohne“-Struktur ausmache, sondern dass es die Werke der Barmherzigkeit sind. „Wenn Gottesdienst gefeiert wird, aber die Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit fehlen, dann liegt ein Schatten über dem Gottesdienst, und seine Echtheit steht in Frage. Denn eben derselbe Gott, den wir verehren sollen, indem wir seiner Taten feiernd gedenken, fordert auch von uns, dass wir in dankbarer Reaktion auf diese Taten ihm dadurch Aufmerksamkeit erweisen, dass wir die Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit tun. Doch können wir nicht auch umgekehrt sagen: Wenn die Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit getan werden, aber der Gottesdienst fehlt, liegt ein Schatten über diesen Werken, und deren Echtheit steht in Frage? Denn eben derselbe Gott, dem wir Beachtung zuteil werden lassen sollen, indem wir die Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit aus Dankbarkeit für seine Taten verrich-

ten, deren wir gedenken und die wir erwarten, fordert von uns auch, dass wir das Gedächtnis dieser Taten feiern: Werke und Gottesdienst qualifizieren sich gegenseitig als echt.“ (156-157).

¹⁵ Kevin W. Irwin, *The petit Chauvet on the Sacraments*, in: *Antiphon* 6 (2001/3), 49-54; 49.

¹⁶ Louis-Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, Collegeville 1987, 1.

¹⁷ Ebd., 155.

¹⁸ Ebd., 178-180.

¹⁹ Ebd., 160. Chauvets Analyse dieser Triade ist in ihrer Nuanciertheit und Differenziertheit so noch nicht da gewesen. Jedes Element benennt einen weiten Sinnhorizont, und zusammengekommen bilden sie das Geflecht des christlichen In-der-Welt-Seins in all seinen persönlichen und gemeinschaftlichen Dimensionen. In einer detaillierteren, wenn auch zusammenfassenden Skizze dargelegt beinhaltet Chauvets Struktur auch:

- Die Schrift = Gabe/irdischer und verherrlichter Leib Jesu/Vergangenheit/Wissen/Kognition/Zeichen: eine Welt erfassen (empfangen),

- Sakramente = Aufnahme/der eucharistische Leib Christi/Gegenwart/Dankbarkeit/Anerkennung/Symbol: eine Welt feiern, und

- Ethik = Gegengabe/der kirchliche Leib Christi/Zukunft/Aktion/Praxis/Handeln: in einer Welt leben.

²⁰ Ebd., 279.

²¹ Ebd., 265.

²² Ebd., 30.

²³ Ebd., 31.

²⁴ Ebd., 277-278.

²⁵ Vgl. Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, London 1966.

²⁶ Chauvet, *Symbol and Sacraments*, 281 (Hervorhebung im Original).

²⁷ Ebd., 273-277.

²⁸ Vgl. Cesare Girardo, *The Eucharist as Diakonia: From the Service of Cult to the Service of Charity*, in: Keith F. Pecklers (Hg.), *Liturgy in a Postmodern World*, London 2003, 102-132.

²⁹ Daniel Hardy, *Finding the Church: The Dynamic Truth of Anglicanism*, London 2001, 109-113.

³⁰ Eine faszinierende Analyse dessen, wie bedeutsam diese liturgische „Extensität“ für ein Verständnis der sakramentalen „Intensität“ ist, bietet: Louis-Marie Chauvet, *Die Liturgie in ihrem symbolischen Raum*, in: *CONCILIUM* 31 (1995/3), 198-205.

³¹ Schillebeeckx, *Christus - Sakrament der Gottbegegnung*, 211.

³² Leonardo Boff, *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf 1976, 14f.

³³ William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Oxford 2000, 13-14.

³⁴ Kevin W. Irvin, *A Sacramental World - Sacramentality as the Primary Language for Sacraments*, in: *Worship* 76 (2002/3), 197-211, 198.

³⁵ Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 146.

³⁶ Ebd., 148.

³⁷ Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 166.

³⁸ Ebd., 262.

³⁹ Hans Urs v. Balthasar, *Das Sakrament des Bruders*, in: ders., *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956, 205-223; 216-217.

⁴⁰ Jean Maalouf (Hg.), *Mother Teresa. Essential Writings*, Maryknoll 2001, 101-102.

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

Chancen und Grenzen der ekklesiologischen Analyse

Entwicklung einer Perspektive im Gespräch mit Edward Schillebeeckx

Paul D. Murray

Dieser Beitrag möchte im Gespräch mit Edward Schillebeeckx eine Perspektive für eine angemessene ekklesiologische Methode entwickeln.¹ Dabei soll aber nicht so vorgegangen werden, dass künstlich eine oder mehrere ekklesiologische Methoden und damit verbundene Stücke ausführlicher ekklesiologischer Reflexion aus seinen Schriften herausgelöst und dann der Kritik unterzogen werden. Wie bereits andere Kommentare dazu erkannt haben, wäre dies ein schwieriges Unterfangen.

John Bowdens kurzes *Portrait of a Theologian* zum Beispiel enthält kein Kapitel über Ekklesiologie oder Kirche. Ähnliches gilt für das Buch von Philip Kennedy, *Edward Schillebeeckx. Geschichte von der Menschlichkeit Gottes*, obwohl darin ein diesbezüglicher Unterabschnitt enthalten ist.² Der von Mary Catherine Hilkert und Robert Schreiter 1989 herausgegebene und 2002 unter dem Titel *The Praxis of the Reign of God* neu aufgelegte, überarbeitete Sammelband enthält einen schönen Beitrag von Susan Ross über „Kirche und Sakramente“. Der Aufsatz legt das Hauptaugenmerk darauf, wie sich Sakramentalität und Sendung der Kirche in Schillebeeckx' Theologie einfügen. Insbesondere zeigt Ross auf, wie sich bei Schillebeeckx im Lauf der Zeit der Blick auf die Sakramentalität verändert: In der frühen Periode stehen die Kirche und deren sakramentales System als der primäre Ort der Begegnung mit der Gnade Christi im Mittelpunkt. Später räumt Schillebeeckx dem Auftrag der Kirche Priorität ein, das Reich-Gottes-Zeugnis Christi und seinen Dienst am Reich der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes so zu verwirklichen und weiterzutragen, dass die Sakramentalität und die Sendung der Kirche in ein enges Verhältnis gesetzt werden.³ Schillebeeckx selbst schreibt im Vorwort zu diesem Band:

„Die Spur Gottes muss insbesondere im Gesicht des Zurückgewiesenen und Armen gesucht werden, der dich anblickt. Allen zukünftigen Verwaltern der Geheimnisse Gottes, den Gläubigen, den Diakonen, Priestern, Bischöfen, der Synode und dem Papst, möchte ich sagen: Die Kirche ist nicht da, wo ihr seid, sondern wo alle Gläubigen und insbesondere die Amtsträger, die Verwalter der heiligen Geheimnisse, sich kümmern und helfen und dabei dem Armen ins Antlitz schauen. Da siehst du den unsichtbaren Gott, im Vorübergehen.“⁴

Die gründlichste systematische Arbeit über Schillebeeckx' Ekklesiologie in englischer Sprache ist Daniel Speed Thompsons Buch *The Language of Dissent: Edward Schillebeeckx on the Crisis of Authority in the Catholic Church*.⁵ Ebenso bedeutend ist Pierre Grelots Buch *Église et Ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*. Und für die Frühphase von Schillebeeckx' Theologie ist Erik Borgmans meisterhafte Arbeit *Edward Schillebeeckx: A Theologian in His History* von ebensolcher Bedeutung.⁶

Zum Stellenwert von Kirche und Ekklesiologie in Schillebeeckx' eigenen Schriften lässt sich sagen: Einerseits sind diese Themen omnipräsent und kehren immer wieder, doch man sucht vergeblich nach so etwas wie einem systematischen ekklesiologischen Ansatz. Mit Ausnahme seiner viel diskutierten und umstrittenen Bücher über das Amt in den 1980er Jahren⁷ und seiner Arbeiten aus den späten Sechzigerjahren über die Sendung der Kirche aus der Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils⁸ gibt es relativ wenige ausdrückliche, gründliche und die eigene Methode reflektierende ekklesiologische Passagen in seinem Werk. Eine aufmerksame Lektüre kann zwar ekklesiologische Voraussetzungen und Schlussfolgerungen im Zusammenhang mit anderen Themen herausarbeiten, doch Schillebeeckx richtet sein Hauptaugenmerk im Allgemeinen auf anderes.

Der lang erwartete dritte Band seiner christologischen Trilogie wurde als ein Buch angekündigt, das sich Fragen um die Kirche widmet, und im Englischen trägt es tatsächlich den Titel: *Church: The Human Story of God*. Doch tatsächlich ist dieses Buch eher eine Zusammenfassung einiger Schlüsselgedanken der vorhergehenden Bände. Die ausdrückliche Behandlung der Ekklesiologie beschränkt sich auf ein Kapitel, das „für eine demokratische Leitung der Kirche als Gemeinde Gottes“ plädiert.⁹ Im Vorwort bringt Schillebeeckx zunächst seine Enttäuschung über das zum Ausdruck, was er als das Scheitern des Auftrags des Zweiten Vatikanischen Konzils erfahren hat. Daran anknüpfend sagt er: „Ich kam zur Einsicht, dass es besser sei, nach dem Kern des Evangeliums und der christlichen Religion zu suchen, nach dem Eigentlichen und Einzigartigen derselben, als mich in einer Periode kirchlicher Polarisierung unmittelbar mit innerkirchlichen, im Grunde zweitrangigen Problemen hinsichtlich des christlichen Glaubensinhalts und der Frage, welche Aufgabe auch die Christen in der Welt haben, zu beschäftigen.“¹⁰ Was er im Gegenzug anbietet, ist „ein Stück *negativer Ekklesiologie* und Kirchentheologie in moll“, die dem gerecht werden will, „was in der ganzen Kirche an der Basis als Nachwirkung des Zweiten Vatikanums sprießt“¹¹.

Dagegen ist die vorliegende kurze Untersuchung keine einfache Darstellung und Analyse der ekklesiologischen Schriften Schillebeeckx'. Sie geht vielmehr so vor, dass sie eine Reihe von nach wie vor umstrittenen Punkten innerhalb der zeitgenössischen Ekklesiologie identifiziert und dann danach fragt, auf welche Weise Schillebeeckx' theologische Optionen in einem weiteren Sinne und seine engagierten Positionen sowohl konstruktive Wege nach vorn weisen als auch bestehende Begrenzungen aufzeigen, die überwunden werden müssen. Diese Orte theologischer Spannungen beziehen sich auf eine Reihe von unterschiedlichen Akzentsetzungen, die man leicht in Gegensatzpaaren ausdrücken kann: zum Beispiel die Spannung zwischen einer Ekklesiologie „von oben“ und „von unten“¹²; damit verbunden, aber nicht gleichzusetzen, der Gegensatz zwischen einem „hohen“ und einem „niedrigen“ Verständnis von Kirche; ein Gegensatz zwischen eher theoretischen oder dogmatischen Ansätzen, die sich auf ein *systematisches* Verständnis der Kirche konzentrieren, und eher *praktischen* Ansätzen, denen es darum geht, das Zeugnis und die verändernde Praxis der Kirche voranzubringen¹³; und ein Gegensatz zwischen einem Ansatz, der ein Ideal einer Kirche entwerfen will - Nicholas M. Healy nennt dies abwertend eine „Blaupausen-Ekklesiologie“, von der er meint, sie habe die ekklesiologische Arbeit in letzter Zeit allzu sehr eingeschränkt und zum Scheitern verurteilt - und Ansätzen, die die gelebte Wirklichkeit der Kirche mit all ihren aktuellen besonderen Eintrübungen identifizieren, beschreiben und abwägen will.¹⁴

Wenn frühere Generationen diese Bandbreite von Spannungen und potenziellen Polaritäten eher allgemein im Rahmen des Verhältnisses zwischen Dogma und Geschichte formuliert haben mögen, dann werden sie von uns heute am besten im Bezugssystem des Verhältnisses von theologischen Darstellungen der Kirche und der vielfältigen Besonderheit gelebter kirchlicher Realität zur Sprache gebracht, die mithilfe empirischer sozialwissenschaftlicher Studien über die Kirche entschlüsselt wird.¹⁵ Innerhalb der zeitgenössischen ekklesiologischen Arbeit stellt dies das dringendste methodologische Thema dar. Das Hauptanliegen dieses Beitrags ist es, hierfür eine Perspektive zu gewinnen. Hierzu muss noch einmal festgehalten werden, dass dies in einigermaßen einseitiger Weise geschehen muss. In seinem Spätwerk knüpft Schillebeeckx sehr eng an eine kritische Gesellschaftstheorie [der „kritischen Theorie“ der Frankfurter Schule; Anm. d. Übers.] an und räumt der Praxis eindeutig die Priorität gegenüber dem abstrakt Theoretischen ein¹⁶, doch es bleibt dabei, dass er niemals wirklich auf spezifische empirische sozialwissenschaftliche Untersuchungen über die Kirche

Paul D. Murray, römisch-katholischer Laientheologe, verheiratet, zwei Kinder, ist Professor für Systematische Theologie an der Universität von Durham, wo er zugleich Direktor des Centre for Catholic Studies ist. Er ist Mitglied des britischen Komitees von Methodisten und Katholiken. Veröffentlichungen u.a.: Reason, Truth, and Theology in Pragmatist Perspective (2004); Receptive Ecumenism and Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Catholicism (als Herausgeber, 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Dominum et vivificantem“ in Heft 4/2011. Anschrift: Department of Theology, University of Durham, Abbey House, Palace Green, Durham DH 1 3RS, Großbritannien. E-Mail: paul.murray@durham.ac.uk.

zurückgegriffen hat. Das heißt: Sein eigener bevorzugter Weg zur konkreten Wirklichkeit der Kirche als eine Methode, eine kritische Perspektive hinsichtlich der überkommenen Lehraussagen und Deutungen zu gewinnen, ist eher die von der kritischen Gesellschaftstheorie geleitete historische Rekonstruktion als der direkte empirische und aktuelle Zugang. Um in dieser Hinsicht in der Beschäftigung mit Schillebeeckx einen Fortschritt zu erzielen, muss man also wiederum eher danach fragen, welches die Implikationen dieses breiteren Denkansatzes und Engagements sein könnten, und nicht nach einer direkten Antwort oder einer voll ausgearbeiteten Meinung suchen.

Dieser Beitrag durchläuft drei entscheidende Phasen. Zunächst wende ich mich den Ansätzen „von oben“ und den Ansätzen „von unten“ sowie anderen damit zusammenhängenden Fragen zu, wie sie in Schillebeeckx' christologischen Schriften auftauchen. Dabei wird deutlich werden, dass Schillebeeckx weit davon entfernt ist, eine diesbezügliche nutzlose Polarität hinzunehmen oder noch zu verstärken, sondern dass sein bedeutender methodologischer Standortwechsel im Verlauf seines Werkes am besten dadurch charakterisiert werden kann, dass er diese Perspektiven in ihrer notwendigen und angemessenen Spannung hält. Zweitens wende ich mich der Frage zu, wie diese Dinge in seinen spezifisch ekklesiologischen Schriften zur Sprache kommen. Insbesondere werde ich darauf achten, in welcher Weise er sich der kritischen Gesellschaftstheorie als eines Instruments bedient, um die verborgene Geschichte der konkreten Kirche offenzulegen, die von den dogmatischen Traditionen derer überlagert ist, welche innerhalb der Kirche Macht und Autorität besitzen. Schließlich werde ich in einem letzten Abschnitt die Bedeutung von Schillebeeckx' Werk für unser zeitgenössisches Anliegen erörtern, empirischen sozialwissenschaftlichen Studien eine angemessene Rolle im Hinblick auf eine im eigentlichen Sinne theologischen Analyse der Kirche zuzuweisen.

Die notwendige Dualität der Perspektiven in der christologischen Reflexion

Nachdem im Jahr 1980 mehr als ein Jahrzehnt lang innerhalb der Christologie Ansätzen „von unten“ gegenüber den eher traditionellen Ansätzen „von oben“ der Vorzug eingeräumt worden war, legte Nicholas Lash eine gründliche Analyse dazu vor. Er wies darin auf einige der verschiedentlich vorkommenden Irrtümer in dieser Hinsicht hin und zeigte auf, dass es eine innere Notwendigkeit einer angemessenen Dualität der Perspektiven gäbe, die mit der Natur der zentralen Fragestellung innerhalb der christologischen Reflexion selbst zusammenhänge.¹⁷ Er schreibt: „Die Metapher [von „unten“ und „oben“] ist insofern angebracht, als sich die systematische Reflexion, die aus dem christlichen Bekenntnis zur Menschheit und Gottheit Christi hervorgeht und ihm nicht vorausliegt, [...] zwischen diesen beiden Polen dieses Bekenntnisses auf der Suche nach dessen Verständnis bewegt.“

Der entscheidende Punkt ist folgender: Wenn wir unter Ansätzen „von oben“ Darstellungen der Geschichte Jesu aus der Perspektive von Gottes ewigem Ratsschluss verstehen, wie das in den großen Symbola und im Johannesevangelium der Fall ist, während mit Ansätzen „von unten“ jene gemeint sind, die solche Darstellungen aus der Perspektive der menschlichen Erfahrung, der Erinnerung und der Deutung des irdischen Lebens entwerfen, wie dies bis zu einem gewissen Grad im Markusevangelium der Fall ist, dann sind nach christlichem Verständnis alle beide Ansätze notwendig und ergänzen tatsächlich auch einander, wie deren Präsenz innerhalb der kanonischen Schriften des Neuen Testaments selbst nahelegt. Aus dieser Sichtweise können Ansätze „von oben“ so verstanden werden, dass sie wesentlich dazu dienen, das explizit auszuformulieren, was im Ansatz „von unten“ implizit enthalten ist. Auf diese Weise würden sie das notwendige deutende Vorwort liefern, das eine echte Beschäftigung mit der Wirklichkeit Jesu schon bemerkenswert früh für erforderlich gehalten hat. Schillebeeckx schreibt: „Schon aus dem Neuen Testament geht hervor, dass [...] Jesus als Mensch *in seiner vollen Menschlichkeit* nur in Begriffen seiner einzigartigen Beziehung zu Gott und den Menschen definiert werden kann [...]“¹⁸

Umgekehrt können Ansätze „von unten“ in ihrer entscheidenden Funktion gewürdigt werden, uns ständig von Neuem an die Besonderheiten der gelebten, leiblichen, echt menschlichen Wirklichkeit von Gottes menschengewordener Gegenwart unter uns in Empfängnis, Leben, Tod und Auferstehung Jesu von Nazaret zu verweisen. Wenn, wie die christliche Tradition festhält, Jesus tatsächlich die Verleiblichung von Gottes Gegenwart unter uns ist, dann sind die besonderen Umstände von Jesu Leben und Tod von entscheidender Bedeutung, um uns den tatsächlichen Charakter von Gottes Wegen unter uns zu entschlüsseln. Auch hierzu wiederum Schillebeeckx: „Schon aus dem Neuen Testament geht hervor, dass Gott eigentlich nur in Begriffen des menschlichen Lebens Jesu definiert werden kann [...]“¹⁹ Wenn Jesus tatsächlich die Inkarnation des Wortes Gottes, Gottes Instrument der Selbstoffenbarung in leiblicher Gestalt eines Menschen, ist, dann können die Besonderheiten seines Lebens nur angemessen als die „Transkription“ des ewigen aktuellen Seins Gottes „in die Bedingungen unserer Existenz“ verstanden werden, was deshalb tiefgreifende Folgerungen hinsichtlich dessen hat, wie wir dieses aktuelle Sein Gottes verstehen.²⁰

Wenn man dies in dieser Weise versteht, dann müssen die jeweiligen Perspektiven „von oben“ bzw. „von unten“, aus denen man die Geschichte Jesu betrachtet, nicht unbedingt direkt mit „hoher“ und „niedriger“ Wertschätzung gleichgesetzt werden, die man Jesus entgegenbringt. Von Ansätzen „von oben“ mag man als selbstverständlich annehmen, dass sie mit ausgesprochen hohen Auffassungen von Jesus als der einzigartigen und unüberbietbaren fleischlichen, menschlichen Gegenwart Gottes unter uns verbunden sind. Die islamische Deutung Jesu zeigt jedoch, dass es sehr wohl möglich ist, einen Ansatz „von oben“ mit einer „niedrigen“ Deutung Jesu als eines Menschen unter anderen zu verbinden, wenn es dabei auch um einen außerordentlich begabten Menschen geht, durch den Gott sich mitteilt. In ähnlicher Weise zeigt auch die Geschichte der verschiedenen

Rückfragen nach dem „historischen Jesus“: Man mag zwar eine natürliche Resonanz zwischen Ansätzen „von unten“ und einem „niedrigen“ Verständnis der Würde Jesu annehmen, doch dies ist keineswegs zwangsläufig. Seit der Zeit der sogenannten „zweiten Frage“ nach dem historischen Jesus, die mit Ernst Käsemann ihren Anfang nahm, ging es vielen der interessantesten Arbeiten der Jesusforschung darum zu verstehen, was an der menschlichen Wirklichkeit Jesu die Jünger und die ersten Gemeinden veranlasste, diese erstaunlichen Behauptungen über ihn zu machen, und nachzuvollziehen, welche – wenn auch nur impliziten – Verbindungen man zwischen den traditionellen christlichen Behauptungen über die Bedeutung Jesu und dem erkennen könne, was tatsächlich aus dem historischen Material über Jesus zu erheben ist.

All das ist hilfreich, um das recht zu verstehen, worum es Schillebeeckx in seinem intensiven christologischen Bemühen ging.

Auf einer bestimmten Ebene gibt es einen deutlichen Gegensatz zwischen dem Ansatz Schillebeeckx' in seinen frühen Schriften und dem, den er später entfaltete. Sein bahnbrechendes Buch *Christus - Sakrament der Gottbegegnung* (1960) beginnt mit einer vollkommen ausgearbeiteten trinitarischen Darstellung Christi als der menschengewordenen zweiten Person des dreieinigen Gottes: „Gottes Sohn wurde ja *wirklich* Mensch“, sagt er uns.²¹ Im Gegensatz dazu ist es in seinen voluminösen Büchern *Jesus. Die Geschichte eines Lebenden* (1975) und *Christus und die Christen* (1980) die ausdrückliche Absicht, schlicht den Ausgangspunkt bei dem zu nehmen, was man über Jesus mittels historisch-kritischer Rekonstruktion allein wissen könne und was uns dies darüber erkennen lässt, wie die ersten christlichen Gemeinden in unterschiedlicher Weise zu den jeweiligen Überzeugungen gelangten.²² In seinem *Zwischenbericht* heißt es: „Aber was Jesus auf diese Weise tat, sodass andere in ihm entscheidendes Heil erfuhren, Heil von Gott her, ruft schließlich doch die Frage wach: Wer ist er, dass er solches zu tun vermag?“²³

Auf einer anderen Ebene sollte dieser formale Gegensatz jedoch nicht überbewertet werden. Wie wir weiter unten erörtern werden, ist es ein sich durchhaltendes Anliegen in Schillebeeckx' Werk, das Dogmatische und das Historische nicht nur als miteinander vereinbar, sondern als notwendig aufeinander bezogen zu betrachten. Tatsächlich zeigt Philip Kennedy, dass „das Zusammenspiel von Universalität und Partikularität“ und, direkter theologisch ausgedrückt, „die Vermittlung von göttlicher Transzendenz in menschliche, historische Immanenz“ das sich durchhaltende Anliegen in Schillebeeckx' Werk ist.²⁴

Speziell im christologischen Kontext kann man annehmen, dass die formalen Bezugnahmen auf die traditionelle Lehre, die das Frühwerk prägen, in seinen späteren Schriften vorausgesetzt werden, und zwar selbst dann, wenn deren ausgesprochen historischer Charakter dies nicht explizit macht. Das heißt, ähnlich wie für die große Mehrheit anderer katholischer Wissenschaftler, die sich einem Ansatz „von unten“ verpflichtet fühlen, gilt auch für Schillebeeckx: Liturgisch gestaltete Glaubensbekenntnisse und das Gebetsleben bilden die impliziten Verstehensvoraussetzungen, sodass die historisch-kritischen Methoden stets im

Dienst des Verständnisses der Art und Weise der göttlichen Selbstoffenbarung im menschgewordenen Wort, Jesus von Nazaret, stehen.²⁵ In seinen eigenen Worten hört sich dies so an: „Aber bei all seinen christologischen Projekten ist ein Theologe letztlich ein Glaubender, sonst wäre selbst schon sein Projekt sinnlos, er ist auf der Suche nach dem, was er wirklich glauben kann und darf, während er christlich glaubt dank der historischen Vermittlung dessen, was ich immer ‚die große christliche Tradition‘ genannt habe.“²⁶

In einem allgemeineren Sinne hat Schillebeeckx bereits in seinem Buch *Glaubensinterpretation* voll anerkannt, dass es so etwas wie eine voraussetzungslose Forschung, so etwas wie eine Hermeneutik, welche nicht im Dienste von etwas stünde oder wenigstens innerhalb besonderer Interessen verortet ist, nicht gebe.²⁷

Das Jesus-Buch und das Christus-Buch können, wenn es auch ihr deutliches Anliegen ist, auf den Stand der wissenschaftlichen Forschung zu hören und von diesem durchgehend gestaltet zu sein, zu Recht als sehr differenzierte Werke einer nachträglichen Apologetik und als ein angemessener Versuch gelesen werden, das Wesen des christlichen Verständnisses im Lichte dessen zu erneuern, was man über Tun und Anliegen Jesu und der frühesten christlichen Erfahrung mit ihm wissen kann. Auf diese Weise betrachtet, steht die durchgehaltene Perspektive „von unten“ im Dienste dessen, zu zeigen, wie christliche Gemeinden zu ihren unterschiedlichen Perspektiven „von oben“ kamen, und darzulegen, wie dieses „oben“ (das heißt die leibliche Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazaret) recht verstanden und angenommen werden kann.

Tatsächlich kann man bereits im bahnbrechenden Werk *Christus - Sakrament der Gottbegegnung* sehen, wie diese beiden Bewegungen „von oben nach unten“ und „von unten nach oben“ verbunden werden. Christus wird hier zugleich als die höchste Offenbarung von Gottes Liebesangebot an die Menschheit und als die „höchste und absolute Realisierung der menschlichen Liebesantwort auf dieses göttliche Angebot“ gesehen. „Deshalb ist Christus Gott auf eine menschliche Weise und Mensch auf eine göttliche Weise.“²⁸ Wiederum können einige der Gründe für diesen nichtdualistischen Zugang zu einem christozentrischen Glauben in der besonderen Art gesehen werden, wie Schillebeeckx die Hauptstoßrichtung der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts aufgriff. Diese wollte jeden verzerrenden Gegensatz zwischen dem Heiligen und dem Profanen, zwischen Gnade und Natur dadurch überwinden, dass sie ein Verständnis der Schöpfung, die zu diesem Zweck ins Sein gerufen worden ist, und ein Verständnis von der Welt - und insbesondere der menschlichen Geschichte - als Ort von Gottes Gnade entfaltetete.

Geht man davon aus, dass Schillebeeckx' akribische historisch orientierte Studien in den Büchern *Jesus* und *Christus und die Christen* de facto in den Bezugsrahmen der überkommenen christologischen Überzeugung eingefügt sind und dass er Forschung als immer schon interessegeleitet versteht, dann mag es uns - natürlich von unserer eigenen Situation ausgehend, in der die Grenzen zwischen historisch-exegetischer Arbeit und theologischer Deutung weitgehend und

nützlicherweise als viel durchlässiger betrachtet werden, als man dies in den Siebzigerjahren tat - unbedingt als wünschenswert erscheinen, dass Schillebeeckx dies in seinem Werk klarer zur Sprache gebracht hätte, als er dies tatsächlich tat. Die beiden Bücher stellen eine Grundlagenarbeit dar, in der das Verhältnis zu Substanz und ausdrücklichen Inhalten des katholisch-christlichen Glaubens verborgen ist. Dies ist beabsichtigt, um die historischen Inhalte für diejenigen direkter und überzeugender zugänglich zu machen, die ohne die Voraussetzung des christlichen Glaubens an sie herantreten. Doch oft ist der Effekt davon der, dass Letztere ohne Orientierung zurückgelassen werden. Sie haben das Gefühl, sehr hart daran gearbeitet zu haben, eine neue Perspektive für das Leben, die Lehre das Engagement Jesu und die diesbezügliche Erfahrung der ersten christlichen Gemeinden zu gewinnen, ohne in die Lage versetzt worden zu sein, leichter zu erfassen, was dies mit dem Wesen und den Aussagen des überkommenen katholisch-christlichen Glaubens zu tun habe. Mit anderen Worten: Man könnte die Meinung vertreten, dass die Perspektive „von oben“, innerhalb derer sich seine akribische Arbeit „von unten“ einordnet, sehr wohl expliziter zur Sprache gebracht und deutlicher in die Schlussfolgerungen aufgenommen hätte werden können.

Eine Stoßrichtung der Kritik an Schillebeeckx' bahnbrechender christologischer Arbeit in seinen späteren Schriften wendet sich dagegen, dass er von der Perspektive „von oben“ einen ausdrücklicheren und fruchtbarer integrierten Gebrauch machen hätte können; eine andere, ergänzende Stoßrichtung der Kritik meint ironischerweise, dass er auch gut daran getan hätte, seine Darstellung „von unten“ dadurch stärker zu stützen, dass er einige der Schlüsselpositionen, die er übernimmt, sorgfältiger überprüft hätte. John P. Galvin zum Beispiel weist im Kontext einer grundsätzlichen Würdigung der christologischen Arbeiten Schillebeeckx' auf drei Punkte möglicher Infragestellung hin, in denen es darum geht, wie glücklich Schillebeeckx' Urteile ausfallen:

„Liegt er richtig, wenn er die Kategorie des eschatologischen Propheten betont, um den historischen Jesus zu verstehen und die Entwicklung der Christologie innerhalb der frühen Kirche zu rekonstruieren? Wird seine Bewertung der Kreuzigung in hauptsächlich negativen Begriffen der Bedeutung von Jesu Tod und der Tatsache wirklich gerecht, dass Jesu Lebensweise ihn zu diesem Ende führte? Entwertet seine Behandlung der Auferstehung als eines göttlichen korrigierenden Sieges über die Negativität des Todes unbeabsichtigt die Bedeutung von Jesu Leben?“²⁹

In diesem Lichte besehen, stellt Schillebeeckx' christologische Arbeit einen bemerkenswerten Beitrag zur Aufgabe dar, einen christologischen Denkansatz und eine Analyse zu entwickeln, die die Perspektiven „von oben“ und „von unten“ in notwendiger Beziehung zueinander vereinen - in einer Beziehung jedoch, die in jeder Richtung angemessen zu erweitern und zu stärken wäre.

Wie in der Christologie so auch in der Ekklesiologie

Paul D.
Murray

Wenn wir uns von der Christologie nun dem Thema Kirche in Schillebeeckx' Werk zuwenden, dann kann man wiederum einen klaren methodischen Perspektivenwechsel von einer früheren nicht überraschenden Tendenz zu Darstellungen „von oben“ zu einem späteren Eintreten für die Möglichkeiten und Verdienste historisch orientierter Darstellungen „von unten“ feststellen. In *Christus - Sakrament der Gottbegegnung* (1960) heißt es: „[...] in seinem verherrlichten Leibe also ist Christus selbst die eschatologische Heilsgemeinschaft oder die Kirche.“³⁰ In *Gott - Kirche - Welt* (1970) betont Schillebeeckx immer wieder, dass es keine Kirche gebe, die nicht in und durch Christus ist.³¹ Im Gegensatz dazu widmet er sich in seinem Buch *Das kirchliche Amt* (1981) einer Reihe von vergleichenden Studien über das Amt in unterschiedlichen historischen Kontexten und unterschiedlichen Perioden der Kirchengeschichte und will den Weg nachzeichnen, wie das Amt „[...] spontan von unten entsteht (heute würden wir sagen: nach den soziologischen Gesetzen der Gruppenbildung)“³². In *Christliche Identität und das Amt in der Kirche* (1985) vertritt er die Auffassung, dass die vom Geist getragene und mit Charismen ausgestattete Kirche selbst der Schoß ist, aus dem das Amt hervorgeht.³³ Wie im Kontext der Christologie jedoch bedeutet dieser Perspektivenwechsel keine Zurückweisung der Stärke und des Gehalts traditioneller Kategorien *an sich*, sondern eher eine Zurückweisung jeglicher falscher „supranaturalistischer“ Darstellungen, welche die Kirche von ihrem inneren Wesen her „weltfremd“ machen.³⁴ In seinem Buch *Menschen. Die Geschichte von Gott* (1990) sagt er uns: „Die Heilsoffenbarung Gottes, die uns von und in der christlichen Erfahrungstradition der kirchlichen Glaubensgemeinschaft dargeboten wird, ist zwar eine Gnade, aber eine Gnade, die durch die Struktur geschichtlicher Erfahrung vermittelt wird.“³⁵ Und etwas weiter unten heißt es wiederum: „Kirchengemeinschaft als *Geheimnis* lässt sich nicht hinter oder über der konkret sichtbaren Wirklichkeit finden. Kirchengemeinschaft ist in dieser hier und jetzt deutlich nachweisbaren Wirklichkeit zu finden.“³⁶ In seinem früheren Werk *Glaubensinterpretation* schreibt er: „Denn die Kirchen sind in der Tat ‚Gemeinde Gottes‘ und ‚Tempel des Geistes‘, sodass wir von ihnen auch in Glaubenssprache sprechen müssen, aber sie sind zugleich geschichtlich und kontingent.“³⁷

Wie in ähnlicher Weise im christologischen Kontext, so wendet er sich auch in Bezug auf die Kirche gegen ekklesiologische Sprechweisen „von oben“, setzt aber wiederum die bleibende Kraft von deren grundlegenden Behauptungen voraus: „Was in Termini menschlicher Erfahrung beschrieben und soziologisch analysiert wurde, muss schließlich auch in der Sprache des Glaubens gesagt werden [..., dies ist] kein überflüssiger Luxus [...]“³⁸ Oder wie er es fast ein Jahrzehnt früher ausdrückt: „Natürlich dürfen wir nicht nur in *beschreibender, empirischer Sprache* über die Kirche sprechen; wir müssen *auch in Glaubenssprache* über die Kirche sprechen, zum Beispiel Kirche als ‚Gemeinde Jesu‘, als ‚Leib des Herrn‘, als ‚Tempel des Geistes‘ usw.“³⁹ Und in seinem Buch *Die eucharistische Gegenwart*

sagt er in ähnlicher Weise in Bezug auf die „Transsignifikation“: „[...] sie wird getragen und hervorgerufen durch die neuschaffende Tätigkeit des Heiligen Geistes, des Geistes Christi, vom Vater gesandt. Im Raum der aktiv glaubenden, handelnden und feiernden Kirche *handelt* Gott selbst [...]“⁴⁰

Auf diese Weise wendet sich Schillebeeckx sowohl gegen das, was er Formen des theologischen Reduktionismus nennt (welche die Kirche nur in Kategorien ihrer göttlichen Stiftung und Sendung etc. verstehen können), und gegen die vertrauten bloß historischen und soziologischen Verstehensweisen (welche die Kirche einzig und schlicht als eine menschliche Gemeinschaft begreifen).⁴¹

Die Seite der Erfahrung, das Historische und Soziologische auf der einen und das Theologische auf der anderen Seite dürfen auch nicht als ansonsten völlig unterschiedliche Sprechweisen verstanden werden, die im Hinblick auf das ekklesiale und ekklesiologische Verstehen nebeneinander existieren. Es sind eher jeweils angemessene Formen, von zwei unterschiedlichen Dimensionen ein und derselben Wirklichkeit zu sprechen, die - in einer Art ekklesialer *communicatio idiomatum* - innerlich aufeinander verwiesen sind und so jeweils nur im Verhältnis zur anderen Dimension angemessen verstanden werden können. Schillebeeckx selbst formuliert dies folgendermaßen: „Denn es handelt sich um ein und dieselbe Wirklichkeit: Die historisch gewachsene und soziologisch oder historisch erklärbare Form [...] ist gerade das, was der Gläubige als eine konkrete Erscheinungsform der Gnade erfährt und in Glaubenssprache ausdrückt.“⁴² Eine seiner bevorzugten Weisen, auf ein „gnostisches“ oder „dualistisches“ Aufspalten des Mysteriums der Kirche in einen „himmlischen“ und einen „irdischen“ Teil zu reagieren ist es, auf die Aussage von *Lumen Gentium* zu verweisen: „[...] die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten [...]“ (LG 8)⁴³.

Es wurde hier schon mehrmals angedeutet, was Mary E. Hines ausdrücklich herausgearbeitet hat: Schillebeeckx selbst ist in der Lage, jede Art von ekklesiologischem Dualismus auf diese Weise aufgrund seines „entschieden sakramentalen Verständnisses der christlichen Gemeinde“ zu überwinden. Dessen Wesenskern ist seine „tiefe Überzeugung von der Einwohnung des Geistes in der Gemeinde“. Folglich „ist er davon überzeugt, dass das, was von unten kommt, gleichzeitig auch von oben kommt. Gott handelt in der Welt gerade mittels der Entscheidungen der sakramentalen, menschlichen, historischen Gemeinde.“⁴⁴ In seinem Buch *Das kirchliche Amt* sagt er selbst: „Die Berufung durch die Gemeinde ist die konkrete ekklesiale Gestalt der Berufung durch Christus. Amt von unten her *ist* Amt ‚von oben‘.“⁴⁵ Mit dieser Aussage und unter Bezugnahme auf die liturgischen Formen, welche sich in der frühen Kirche für die Ordination herausgebildet haben, bezeichnet er die Handauflegung als den liturgisch-sakramentalen Ausdruck „des Bewusstseins der Gemeinde, dass das, was in der Ekklesia geschieht, Gabe des Geistes Gottes ist und nicht Zeichen kirchlicher Eigenmächtigkeit“⁴⁶.

Es sollte jedoch festgehalten werden: So sehr auch dieser integrierte, nichtdualistische Verstehenszugang zum Leben der Kirche erst in der Zeit nach dem Zweiten

Vatikanischen Konzil so richtig zum Tragen kam - insbesondere in seiner Hinwendung zu ausdrücklich historischen Darstellungen der Kirche -, war dies eine Wende, die teilweise bereits in seinem früheren Werk auf eine Weise vorweggenommen und vorausgestaltet war, die eine in sich stimmige und folgerichtige Entwicklung ermöglichte. In *Christus - Sakrament der Gottbegegnung* heißt es zum Beispiel: „Früher machte man oft einen Unterschied zwischen der Seele der Kirche [...] und dem Leib der Kirche [...] Mit Recht wurde dieser Standpunkt aufgegeben [...] Die sichtbare Kirche selbst ist der mystische Leib des Herrn.“⁴⁷

Des Weiteren erstrecken sich die methodischen Parallelen zwischen Schillebeeckx' christologischer und seiner ekklesiologischen Arbeit nicht nur darauf, die menschliche und die göttliche Dimension des jeweiligen Gegenstandes, die Perspektive „von unten“ und „von oben“ in eine ausgewogene Balance zu bringen und darauf, dass die jeweils ersten Glieder dieser Gegensatzpaare in seinem Spätwerk wesentlich stärker akzentuiert werden. Die Parallele erstreckt sich auch auf die Mittel, mit deren Hilfe er in seinen christologischen und ekklesiologischen Arbeiten vorgeht, um aus der Perspektive „von unten“ den menschlichen Wirklichkeiten Christi bzw. der Kirche beträchtlich mehr Aufmerksamkeit zuteil werden zu lassen. In beiden Fällen bewegt er sich von dogmatisch orientierten Studien zu historischen Rekonstruktionen, sowohl der Heiligen Schrift als auch der Zeit danach.

Schillebeeckx anerkennt allerdings, dass der Schwenk von der ausdrücklich entwickelten christlichen Lehre zur Schrift für sich genommen noch nicht automatisch vor Abstraktion schützt: „In der Tat können wir, sogar mit Hinweis auf die Verkündigung, die aus der Bibel, dem Alten und Neuen Testament, erschallt, abstrakt oder spekulativ über die Kirche reden.“⁴⁸ Und weiter: „Wir können außerdem über das Phänomen ‚Kirche‘ performativ sprechen, das heißt, so müsste (nach kritischer und einmütig bejahter Analyse des Alten und des Neuen Testaments) das konkrete Wesen der Kirche sein.“⁴⁹

Vom Kontext her ist klar, dass sich Schillebeeckx mit den „empirischen, spezifisch historischen Erscheinungsweisen der Kirche“ nicht auf Verstehensweisen der Kirche bezieht, wie sie standardmäßig von der Tradition aus der Schrift oder der Kirchengeschichte entnommen werden mögen. Er denkt eher an etwas, das ins Blickfeld gerückt, wieder geborgen werden und hinter den Standarddarstellungen hervorgeholt werden muss. Wenn man Schillebeeckx von den umfassenden Denkansätzen seiner späteren Phase her liest, dann wird klar, dass das, was ihm hier vorschwebt, die inoffiziellen, aber wirklichen Geschichten der Kirche in unterschiedlichen Kontexten und Zeiten sind. Diese sind in seinen Augen allgemein innerhalb der Kirchengeschichte verschüttet und unsichtbar gemacht, da ja die Kirchengeschichte wie die Geschichte überhaupt aus der Perspektive derer geschrieben wurde, die die Macht innehaben, und deshalb tendenziell jene übersieht, die von den überkommenen herrschenden Erzählungen ferngehalten werden oder vielleicht sogar deren Opfer sind. So schreibt er zum Beispiel in der Einleitung seines Buches *Menschen. Die Geschichte von Gott*, wo er noch einmal

über seine Intention reflektiert, die er mit dem Buch *Das kirchliche Amt* verbunden hat:

„Innerhalb der breiten Tradition der Kirche darf man an Gegen-Traditionen, die zum Leben der Kirche selbst gehören, nicht achtlos vorübergehen. Vergessene Wahrheiten, deren man sich kritisch wieder erinnert, spielen bei der theologischen Thematisierung eine bedeutende Rolle. Vergessene Wahrheiten wiederum zur Geltung zu bringen und damit gegen die Verarmung des kirchlichen Amtes anzugehen war die pastorale Intention meines Buches ‚Das kirchliche Amt‘.“⁵⁰

Im Gegensatz zu einer solchen ekklesialen Amnesie ruft Schillebeeckx zum Realismus auf. „Unter Berufung auf eigene ideologische imperialistische Rechthaberei“ habe die Kirche „neben allen Gaben und Vorteilen, die sie im Lauf der Zeit vielen Menschen materiell und geistig gebracht hat, [...] zugleich Menschen, Kulturen, andere Religionen und auch, sagen wir: ‚alternative Christen‘ in der Vergangenheit einfach ausgeschaltet, sogar zerstört und vernichtet [...]“⁵¹ In jeder Kirchengeschichte, die sich darum bemüht, der gelebten Wirklichkeit der Geschichte gerecht zu werden und sich nicht mit theoretischen, idealisierten und ideologisch überformten Abstraktionen zufriedengibt, und die danach strebt, diese verändernd zu korrigieren, muss man sich dieser „oft sehr ambivalenten historischen Vermittlungen“⁵² vollkommen bewusst sein.

Beschreibung und Verständnis allein genügen nicht für diese Aufgabe. Ebenso erforderlich ist es, die verschiedenen Spannungen und Widersprüche herauszuarbeiten und zu analysieren, die innerhalb der kirchlichen Praxis gegenwärtig existieren und in der Vergangenheit existiert haben. Und gleichzeitig damit muss man sich bemühen, die verschiedenen Interessen aufzudecken, die im Spiel sind, und die alternativen Lösungen zu prüfen.⁵³ Schillebeeckx schreibt in diesem Sinne: „In vielen, älteren und modernen, Ekklesiologien wird die negative Seite der empirischen Kirche, in der Glaubenssprache ‚Gemeinde Gottes‘ genannt, verschwiegen oder jedenfalls als solche kirchentheologisch nicht thematisiert. In unserer heutigen Sicht geht das nicht mehr an.“⁵⁴

Wenn man die Prinzipien anwendet, die Schillebeeckx in seinem methodischen Schlüsselwerk *Glaubensinterpretation* dargelegt hat, können wir sagen, dass er in seinen späteren ekklesiologischen Arbeiten eher daran interessiert ist, das herauszufinden „was sein kann und was sein darf“, als daran, einfach zu beschreiben, „was ist“. Die kritische Theorie „analysiert speziell mit dem Blick auf eine emanzipative Praxis“⁵⁵. Und noch einmal: „In der kritischen Theorie steht die Rekonstruktion der Geschichte also im Dienste ihres Interesses an einer Neukonstruktion der heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse, und dieses Interesse dient gerade als Kritik an diesen Verhältnissen.“⁵⁶ Entsprechend geht eine kritische Theologie „von der heutigen Praxis der Kirche aus, analysiert die Modelle, in denen diese sich darbietet, und die Mentalität, aus der die gegebene Praxis hervorgegangen ist, misst diese (in Korrelation zu einer kritischen Gesellschaftstheorie) an ihrem eigenen evangelischen Anspruch und eröffnet damit zugleich neue Möglichkeiten [...]“⁵⁷

Die zwei Pole von Verantwortlichkeit und Prüfung bei diesem letzten Punkt sind wichtig. Einerseits können eine kritische Gesellschaftstheorie und die Wissenssoziologie zeigen, „sowohl *wie* in einer Gemeinschaft Autoritätsstrukturen entstehen und *warum* sie entstehen als auch wie die eigene Lebensweisheit, deren eigentliche Trägerin eine bestimmte Kultur ist, sich auf die Dauer doch zur Spezialisierung (durch einige aus der Gemeinschaft) und zu einer Wahrnehmung der eigenen Werte und Anschauungen entwickelt, die allen am Herzen liegen und alle angehen“⁵⁸. Andererseits aber schreibt er: „Der eigene *christliche* Beitrag zu diesem kirchenkritischen und politischen Engagement (neben den allgemein menschlichen, gesellschaftlichen Faktoren der Kritik des Augenblicks) vieler christlicher Gemeinden ergibt sich aus den Resultaten der erneuerten Studien über das Phänomen ‚Jesus von Nazaret‘ und den biblischen Begriff ‚Reich Gottes‘.“⁵⁹

Von den Instrumenten der kritischen Theorie der Frankfurter Schule und einer entsprechenden Auffassung von Theologie als dem „kritische[n] Selbstbewusstsein der gläubigen Praxis“⁶⁰ beflügelt, versucht Schillebeeckx in seinem späteren Werk potenziell fruchtbare, doch zurzeit verschüttete oder verdunkelte „spezifische historische Erscheinungsweisen der Kirche“ wiederzuentdecken - dabei bezieht er sich zum Beispiel auf Verstehensweisen des Amtes, die sich von derzeit herrschenden unterscheiden - und auf diese Weise mögliche Hilfsmittel zur Überwindung der gegenwärtigen Probleme bereitzustellen - Probleme wie etwa das nun weitverbreitete Phänomen, dass Gemeinden die Eucharistie nicht feiern können, weil ein ordinierter Priester fehlt. In dieser Hinsicht bringt er gleich zu Beginn des Buches *Christliche Identität und kirchliches Amt* die Sorge zum Ausdruck, die das ganze Buch bestimmt: „Herrschende Auffassungen über Praxis und Theologie des Amtes scheinen die evangelische Kraft von Glaubensgemeinschaften zu hemmen [...] eine Erfahrung nicht weniger Christen und Amtsträger.“⁶¹

Wenn man all dies im Blick hat, sollte angemerkt werden, dass eine mögliche Stoßrichtung der Kritik an Schillebeeckx' späterem ekklesiologischem Werk folgende sein könnte: Wenn es sein zentrales Anliegen ist, abstrakte, allzu sehr theoretisch aufgeladene Darstellungen der Kirche dadurch zu überwinden, dass er sie mit der verdunkelten gelebten Realität zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kontexten konfrontiert, dann ist seine eigene Vorgehensweise auf ihre Weise noch in hohem Maße theoriegeladen. So sehr er auch von heute brennenden Fragen ausgeht (z.B. von Spannungen und Problemen hinsichtlich der herrschenden Muster, Strukturen und Theologien des Amtes), und so sehr er sich bemüht, die Vorgeschichte dieser Probleme zu analysieren, eine Diagnose zu stellen und konstruktive Korrekturen anzubieten, so tut er dies mittels historischer Rekonstruktionen, die von Prinzipien geleitet sind, welche er eher der Gesellschaftstheorie entnimmt als zum Beispiel mittels Annäherungen, die aus direkter ethnografischer Beobachtung und Analyse der empirischen Gegebenheiten der Kirche heute stammen, die dann kritisch dem theoretischen (d.h. dogmatischen) Selbstverständnis der Kirche in unterschiedlichen Teilen entgegengehal-

ten werden könnten. In seinem Buch *Christliche Identität und kirchliches Amt* sagt er in diesem Sinne: „Gesellschaftsgeschichte setzt, irgendwie, theoretische Modelle voraus, implizit oder explizit.“⁶²

Daraus folgt: Bei all seinem Bestreben, die tatsächlichen Besonderheiten der Kirchengeschichte aufzudecken und den kritischen Wendungen, die er dabei vollzieht, ist Schillebeeckx' späteres ekklesiologisches Werk der Kritik ausgesetzt, dass es keineswegs frei ist von seinen eigenen Formen von theoretischer Abstraktion und Projektion, und zwar derart, dass dies den Wert und die Schärfe seiner Analyse in zentralen Punkten beeinträchtigt. So weist zum Beispiel Neil Ormerod darauf hin, wie Schillebeeckx' Analyse der wachsenden Trennung von Bischofs- und Priesteramt in den ersten zwei Jahrhunderten der Christentumsgeschichte so sehr von Annahmen über die gesellschaftliche Dynamik der Macht, Patriarchat, soziale Kontrolle und Unterwerfung geprägt ist, dass er in der Herausbildung der Tradition des Monepiskopates nichts anderes entdecken kann als „eine zunehmende theologische Legitimation von Unterwerfungsverhältnissen und Macht, die in ihrem Wesen dem Evangelium zuwiderlaufen“⁶³. Ormerod kommentiert dies folgendermaßen: „Die theologische Rechtfertigung der Unterscheidung folgt nachträglich auf einen Prozess der Machtzentralisation und schreibt eine Hierarchie dieser Macht fest, die sich zunehmend auf den monarchischen Bischof konzentriert. Für Schillebeeckx ist die Unterscheidung nicht viel mehr als ein ideologischer Überbau, der die institutionellen Machtverhältnisse stützen soll.“⁶⁴

Weiter oben habe ich im Kontext der Reflexion über Schillebeeckx' spätere christologische Schriften gesagt, dass er seinen Gebrauch der Perspektive „von oben“ - in Form einer ausdrücklicheren Beschäftigung mit dem traditionellen dogmatischen Verständnis Jesu von Nazaret - und „von unten“ - dergestalt, dass er einige übernommene Positionen sorgfältiger auf den Prüfstand hätte stellen sollen - in fruchtbarer Weise erweitern hätte können. In ähnlicher Weise trifft dies auch auf seine ekklesiologischen Forschungen zu. Einerseits ist es, wie Ormerod herausstellt, zum Beispiel notwendig, dem Prozess der spezifisch theologischen Erkenntnis viel mehr Aufmerksamkeit zu schenken, der zur Herausbildung des Monepiskopates auf eine Weise beitrug, die nicht einfach a priori restlos auf die gesellschaftliche Dynamik der Macht zurückzuführen ist.⁶⁵ Wenn andererseits das Anliegen Schillebeeckx', die theoretisierenden dogmatischen Abstraktionen zu überwinden und sich mit der gelebten Wirklichkeit der Kirche auf verändernde Weise zu beschäftigen, tatsächlich eingelöst werden soll, dann wäre es ratsam, sich dieser gelebten Wirklichkeit nicht nur mittels gesellschaftstheoretischer Analyse und damit verbundenen heuristischen Rekonstruktionen vergangener Kontexte zu nähern - wobei dies alles mit Sicherheit trotz der hier geäußerten Kritik daran, wie Schillebeeckx konkret damit umgeht, eine Rolle spielen muss -, sondern auch auf direktere Weise durch empirische ethnografische Beobachtung und Analyse der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit, der Strukturen, Prozesse und Praktiken der Kirche.

Kurz zusammengefasst: Bei allen vielfältigen Stärken und bei all den bedeutenden

Beiträgen von Schillebeeckx' Werk zur Identifizierung der ekklesiologischen Aufgabe sollte seine Ekklesiologie genauso wie seine Christologie gleichzeitig theologischer und empirischer sein.

Bewertung

Wir würden in Schillebeeckx Schriften vergeblich nach etwas suchen, was einer ausdrücklichen, systematisch entfalteten und methodisch selbstreflexiven Ekklesiologie nahekäme. Davon ausgehend hat dieser Beitrag die Aufgabe der Ekklesiologie im Gespräch mit Schillebeeckx' Schriften zu sondieren versucht und vier Spannungsfelder in der zeitgenössischen Ekklesiologie herausgearbeitet: zwischen ekklesiologischen Ansätzen „von oben“ und denen „von unten“; zwischen „hohen“ und „niedrigen“ Verstehensweisen der Kirche; zwischen dogmatisch orientierten theoretischen Ansätzen und eher praktischen Ansätzen; zwischen idealisierten Darstellungen dessen, was die Kirche sein sollte, und Ansätzen, denen es darum geht, die gelebte Wirklichkeit der konkreten Kirche festzustellen, zu beschreiben und zu bewerten.

Wir haben dabei festgestellt: Schillebeeckx leistet zunächst einen bedeutenden Beitrag dazu, die Perspektive „von oben“ und die „von unten“ in Verbindung miteinander zu bringen; er legt dabei Prinzipien zugrunde, die jede daran anschließende Arbeit fruchtbar anwenden kann.

Zweitens haben wir gesehen, dass sein an sich richtiges Anliegen, zu den überkommenen Formulierungen der Tradition eine kritische Distanz zu wahren und nicht zuzulassen, dass sie die historische Forschung einschränken, ihn gelegentlich und entgegen seinen eigenen ausdrücklichen Absichten tendenziell zu einer theologisch schwächeren und eher in historischem oder soziologischem Sinn reduktionistischen Darstellung der Dinge verleitet, was weder notwendig noch fruchtbar ist.

Drittens haben wir festgestellt: Schillebeeckx leistet einen unschätzbaren und scharfsinnigen Beitrag zur Aufgabe, Arten der theologischen Abstraktion zu überwinden, indem er sich der Praxis der Kirche widmet und ein Theologieverständnis ausformuliert, demzufolge die Theologie die kritische Theorie der emanzipatorischen Praxis der Kirche ist. Doch er selbst wendet andere gesellschaftstheoretische Deutungen an, die von besonderen Interessen geleitet sind, welche ihrerseits zur oben beschriebenen Tendenz zu einem irgendwie reduktionistischen Konstruktivismus von unten her beitragen.

Schließlich haben wir gesehen: Er entwickelt eine differenzierte Hermeneutik, um sich mit der unterdrückten und verdunkelten gelebten Realität der Kirche in verschiedenen historischen Kontexten zu beschäftigen. Doch die höchst theoriegeladenen Mittel, deren er sich dabei bedient, gehen mit einer eigenen Weise des ekklesiologischen Idealismus einher. Es wird wiederum eine idealtypische Lösung für die gegenwärtigen Spannungen der Kirche angeboten, wenn diese auch in einiger entscheidender Hinsicht denen, die von beherzt dogmatischen Darstellungen der Kirche geliefert werden, diametral entgegengesetzt sind. Im Ergebnis

bedeutet das: So sehr auch Schillebeeckx' gesamtes Werk von der Notwendigkeit motiviert ist, auf gegenwärtige schwierige Situationen der Kirche zu reagieren, so versäumt er es letztlich, die komplexen Besonderheiten unserer aktuellen Themen und das ganze Ausmaß der Zwänge ebenso wie der Möglichkeiten, die hier am Werk sind, mit dem notwendigen Ernst zu behandeln. Als solche bietet seine Rekonstruktion vergangener Welten mit anderen Möglichkeiten - sieht man von den weiter oben erwähnten Fragen danach ab, wie zutreffend sie ist - eine alternative idealisierte Sichtweise ohne jegliche überzeugende pragmatische Strategie dafür, wie man auf einem Weg vorankommt, um tatsächlich jene Situationen anzusprechen, mit denen wir konfrontiert sind, und darüber den notwendigen Konsens herzustellen.

Was heißt dies alles nun gemessen an dem, was wir in der Einleitung dieses Beitrags als das Herzstück der gegenwärtigen ekklesiologischen Frage identifiziert haben: das angemessene Verhältnis zwischen im eigentlichen Sinne theologischen Darstellungen der Kirche und empirisch sozialwissenschaftlichen Studien der wechselnden Besonderheiten der kirchlichen Realität? Man sollte noch einmal betonen: Die Art von empirisch ethnografischen Studien, die hier gemeint sind, muss deutlich von der Art gesellschaftstheoretisch-historischer Rekonstruktion der Praxis der Kirche zu unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen Kontexten unterschieden werden, die Schillebeeckx bieten will. Schillebeeckx kann uns - und dies liegt außerhalb des Bereichs der Aufgabe, die er sich selbst stellt - keine direkte Antwort auf diese Frage geben. Vieles, was wir im Zuge der Analyse seines Werkes herausgefunden haben, ist von sehr begrenzter Bedeutung für die Formulierung einer angemessenen Antwort.

Er arbeitet die Notwendigkeit einer nicht-dualistischen Beziehung gegenseitiger Bereicherung von Ansätzen „von oben“ und „von unten“ heraus und zeigt deren Möglichkeit auf. Eine solche ist erforderlich, wenn wir imstande sein sollen, das, was empirisch-sozialwissenschaftliche Studien über die Kirche herausfinden, im eigentlichen Sinne theologisch anzuwenden.

Selbst wenn er diese Möglichkeit nicht voll und adäquat ausschöpft, schließt er damit eine Tür auf, damit man solche empirischen Studien der gelebten Wirklichkeit der Kirche in den ausdrücklichen Kontext eines reichhaltigen und gut theologischen Verständnisses der Kirche integrieren kann.

Noch einmal: Die Art, wie er die von ihm selbst propagierte gesellschaftstheoretisch-historische Rekonstruktion der Vergangenheit der Kirche gebraucht - nicht einfach als alternative Beschreibung der Kirche, die man neben das überkommene dogmatische Verständnis stellen könnte, sondern als Instrument von dessen kritischer Prüfung -, dient (wie er selbst sagt) dazu, „die glückliche oder adäquate beziehungsweise nicht-glückliche oder nicht-adäquate kirchliche Beantwortung der angebotenen Gnade“⁶⁶ zu prüfen. Sie vermittelt einen hervorragenden Eindruck von der kritischen Rolle, die echte empirische Studien der komplexen kirchlichen Realität dabei spielen könnten, die pragmatische Stimmigkeit unterschiedlicher Aspekte des überkommenen dogmatischen Verständnisses der Kirche auf den Prüfstand zu stellen.⁶⁷

Schließlich: Wie immer man selbst die besonderen Höhen und Tiefen seines eigenen Weges bewerten will: Die Tatsache, dass ein historisch orientierter Dogmatiker vom Rang eines Schillebeeckx so entschlossen darauf hingewirkt hat, dass die Kirche das Korsett der Lehre allein ablegt und sich mit der gelebten kirchlichen Wirklichkeit beschäftigt, hat die ekklesiologische Landschaft auf lange Sicht definitiv verändert. Wir mögen in Detailfragen anderer Meinung sein. Wir mögen sogar bezüglich spezieller Aspekte der Methode und des angemessenen analytischen Instrumentariums anderer Meinung sein, aber im Lichte von Schillebeeckx' streitbaren bahnbrechenden Arbeiten kann ekklesiologische Arbeit nicht mehr glaubwürdig fortgesetzt werden, wenn sie sich mit den beschränkten dogmatischen Darstellungen allein zufriedengibt, ohne jeglichen Bezug zum lebendigen, atmenden, komplexen und zuweilen schmutzigen Gegenstand, um den es dabei geht.

¹ Ich bin dankbar für den Gedankenaustausch mit Brianne Jacobs während der Vorbereitung dieses Beitrags. Sie ist Doktorandin an der Fordham University. Beim Treffen von LEST VIII in Löwen im Oktober 2011 hat sie einen anregenden unveröffentlichten Text unter dem Titel *Von oben beginnen - von unten starten: Die Entwicklung der Ekklesiologie Edward Schillebeeckx'* vorgelegt.

² John Bowden, *Edward Schillebeeckx: Portrait of a Theologian*, London 1983; Philip Kennedy, *Edward Schillebeeckx. Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes* (Theologische Profile), Mainz 1994, insbesondere 114-120.

³ Vgl. Susan A. Ross, *Church and Sacraments*, in: Mary Catherine Hilkert - Robert J. Schreiter (Hg.), *The Praxis of the Reign of God: An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, New York 2002, 133-148.

⁴ Edward Schillebeeckx, *Prologue: Human Gold-talk and God's Silence*, in: Hilkert - Schreiter (Hg.), *The Praxis of the Reign of God*, IX-XVIII, hier XVII-XVIII.

⁵ Daniel Speed Thompson, *The Language of Dissent: Edward Schillebeeckx on the Crises of Authority in the Catholic Church*, Notre Dame 2003.

⁶ Pierre Grelot, *Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, Paris 1983; Erik Borgman, *Edward Schillebeeckx: A Theologian in His History*, London 2003, 122-190 (Kapitel 3: „The View of the Church as a Form of the Theology of Culture in the 1950s“).

⁷ Vgl. Edward Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981; ders., *Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche*, Düsseldorf 1985. Hinsichtlich eines konstruktiven alternativen Vorschlags im Vergleich zu dem von Schillebeeckx in diesen Schriften entwickelten, die Frage betreffend, wie das Verhältnis zwischen Laien und Ordinierten am besten zu gestalten sei, vgl. Paul D. Murray, *Die Notwendigkeit einer integrierten Amtstheologie im heutigen Katholizismus. Eine Perspektive des globalen Nordens*, in: CONCILIAM 46 (2010), 36-47. Dieser Beitrag stellt auch den Versuch dar, ein wohlwollendes Verständnis für die kirchliche und theologische Kritik zu entwickeln, die er diesbezüglich hervorgerufen hat, wobei er andererseits ebenso bestrebt ist, seine eigenen bedeutendsten konstruktiven Anliegen beizubehalten.

⁸ Edward Schillebeeckx, *Gott - Kirche - Welt* (Gesammelte Schriften, Bd. 2), Mainz 1970.

⁹ Edward Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i.Br. 1990, 237-285 (Kapitel IV).

¹⁰ Ebd., 7.

¹¹ Ebd., 8.

¹² Das bemerkenswerteste Beispiel aus jüngerer Zeit für eine umfangreichere Ekklesiologie, welche von einer Dichotomie ekklesiologischer Ansätze von „oben“ und solcher von „unten“ ausgeht, ist: Roger Haight, *Christian Community in History*, Bd. I: Historical Ecclesiology, New York 2004, insbesondere 18–66. Interessant ist, dass diese Arbeit Edward Schillebeeckx gewidmet ist.

¹³ „Christentum ist kein rein hermeneutisches Unterfangen, nicht bloß eine Existenzerhellung, sondern auch eine Existenzerneuerung, wobei ‚Existenz‘ den Menschen in seinem Personsein und in seiner Gesellschaftlichkeit betrifft.“ (Edward Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971, 71).

¹⁴ „Im Allgemeinen ist die Ekklesiologie in unserer Zeit in hohem Maße systematisch und theoretisch geworden und richtet ihr Augenmerk mehr darauf, herauszuarbeiten, wie in rechter Weise von der Kirche zu denken sei, anstatt sich am lebendigen, ziemlich schmutzigen, verwirrten und verwirrenden Leib zu orientieren, welcher die Kirche tatsächlich ist.“ (Nicholas M. Healy, *Church, World, and the Christian Life: Practical-Prophetic Ecclesiology*, Cambridge 2000, 3; auch 25–51). Healy würde Schillebeeckx' Aussage vollkommen unterstützen, dass sich die Ekklesiologie oftmals als wirklichkeitsfremd erweist (vgl. Schillebeeckx, *Menschen*, 266).

¹⁵ Eine bahnbrechende Sammlung von empirischen Beschreibungen und Analysen der konkreten Kirche aus Großbritannien bietet: Mathew Guest – Karin Tusting – Linda Woodhead (Hg.), *Congregational Studies in the UK: Christianity in a Post-Christian Context*, Aldershot 2004. Ein Aufsatz, der einführend erkundet, wie solche Studien wirkungsvoll in die theologische ekklesiologische Diskussion eingebracht und konstruktiv angeeignet werden können, ist: Paul D. Murray – Mathew J. Guest, *On Discerning the Living Truth of the Church: Theological and Sociological Reflections on Receptive Ecumenism and the Local Church – A Regional Comparative Research Project*, in: Chris Scharen (Hg.), *Ecclesiology and Ethnography*, Grand Rapids 2012 (noch nicht erschienen). Vgl. auch Paul D. Murray, *Serving the Living Truth of the Church: The Task of Ecclesiology in Practice*, in: Mike Highton – Jim Fodor (Hg.), *The Routledge Companion to the Practice of Christian Theology*, London 2012 (noch nicht erschienen).

¹⁶ So finden wir zum Beispiel in seinem Vorwort zum Band von Hilbert und Schreier den Satz: „Christentum ist vor allem die Praxis des Reiches Gottes.“ – *The Praxis of the Reign of God*, XVII.

¹⁷ Vgl. Nicholas Lash, *Up and Down in Christology*, in: Stephen Sykes – Derek Holmes (Hg.), *New Studies in Theology*, Bd. I, London 1980, 31–46, hier 35.

¹⁸ Edward Schillebeeckx, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie* (Quaestiones Disputatae, 78), Freiburg i.Br. 1979, 147.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Donald M. MacKinnon, *The Relation of the Doctrines of the Incarnation and the Trinity*, in: Richard W. A. McKinney (Hg.), *Creation, Christ, and Culture: Studies in Honour of T. F. Torrance*, Edinburgh 1976, 92–107; hier 104; zitiert in Lash, *Up and Down in Christology*, 39.

²¹ Edward Schillebeeckx, *Christus – Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960, 25 u.ö.

²² Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg i. Br. 1975; ders., *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg i. Br. 1980.

²³ Schillebeeckx, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, 147.

²⁴ Kennedy, *Edward Schillebeeckx*, 14.

²⁵ Ich stütze mich hier auf das, was ich geschrieben habe in: Paul D. Murray, *Roman Catholic Theology after Vatican II*, in: David F. Ford – Rachel Muers (Hg.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, Oxford 2005, 265–286 (insbes. 278).

²⁶ Schillebeeckx, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, 146.

- ²⁷ Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation*, 68-75, passim.
- ²⁸ Schillebeeckx, *Christus - Sakrament der Gottbegegnung*, 26.
- ²⁹ John P. Galvin, *The Story of Jesus as the Story of God*, in: Hilkert/Schreiter, *The Praxis of the Reign of God*, 79-95, hier 93.
- ³⁰ Schillebeeckx, *Christus - Sakrament der Gottbegegnung*, 57.
- ³¹ Vgl. Edward Schillebeeckx, *Gott - Kirche - Welt*, 83-91, 263-289.
- ³² Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, 13.
- ³³ Vgl. Schillebeeckx, *Christliche Identität*, 146-148.
- ³⁴ Schillebeeckx, *Menschen*, 9.
- ³⁵ Ebd., 266.
- ³⁶ Ebd., 268.
- ³⁷ Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation*, 148.
- ³⁸ Schillebeeckx, *Menschen*, 266.
- ³⁹ Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, 131.
- ⁴⁰ Edward Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*, Düsseldorf 1967, 102.
- ⁴¹ Schillebeeckx, *Christliche Identität*, 17.
- ⁴² Ebd.
- ⁴³ Vgl. Schillebeeckx, *Menschen*, 266; ders., *Glaubensinterpretation*, 148; ders., *Das kirchliche Amt*, 131.
- ⁴⁴ Mary E. Hines, *Ministry: Leadership in the Community of Jesus Christ*, in: Hilkert/Schreiter (Hg.), *The Praxis of the Reign of God*, 149-166, hier 151.
- ⁴⁵ Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, 111.
- ⁴⁶ Ebd.
- ⁴⁷ Schillebeeckx, *Christus - Sakrament der Gottbegegnung*, 58.
- ⁴⁸ Schillebeeckx, *Menschen*, 240.
- ⁴⁹ Ebd.
- ⁵⁰ Schillebeeckx, *Christliche Identität*, 18.
- ⁵¹ Schillebeeckx, *Menschen*, 240.
- ⁵² Ebd., 9; vgl. auch: „[...] weil wir als Christen [...] hier und jetzt das eigene Christsein nicht anders mehr verwirklichen können als zugleich in ausdrücklicher Distanzierung von dem, was ein ideologisch praktiziertes Christentum bis heute der Menschheit angetan hat und noch immer antut.“ (ebd., 241).
- ⁵³ Vgl. hierzu das Verständnis einer kritischen Theologie, wie es Schillebeeckx in *Glaubensinterpretation* darlegt: eine solche „geht von der heutigen Praxis der Kirche aus“ - Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation*, 159.
- ⁵⁴ Schillebeeckx, *Menschen*, 240-241.
- ⁵⁵ Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation*, 127. Es sei klargestellt, dass es nicht einfach so ist, als ob Schillebeeckx an dem, „was ist“, nicht interessiert sei oder dies ignoriere. Worauf es ihm ankommt, ist das Folgende: Die kritische Theorie „erklärt ihre Erkenntnis dessen, was ist, unter dem formalen Aspekt dessen, was sein kann, und nicht zum Beispiel dessen, was notwendig sein muss oder ethisch sein müsste oder ethisch gültig ist“ (Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation*, 127).
- ⁵⁶ Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation*, 127.

⁵⁷ Ebd., 159.

⁵⁸ Schillebeeckx, *Menschen*, 265.

⁵⁹ Edward Schillebeeckx, *Kritische Theorien und politisches Engagement der christlichen Gemeinden*, in: CONCILIUM 9 (1973), 256-257.

⁶⁰ Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation*, 171, vgl. auch 159.

⁶¹ Schillebeeckx, *Christliche Identität*, 13.

⁶² Ebd., 56.

⁶³ Vgl. Neil Ormerod, *Ecclesiology and the Social Sciences*, in: Gerard Mannion - Lewis S. Mudge (Hg.), *The Routledge Companion to the Christian Church*, New York 2008, 639-654, hier 647.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Bezüglich einer bedeutenden alternativen theologisch-historischen Analyse vgl. Francis A. Sullivan, *From Apostles to Bishops. The Development of the Episcopacy in the Early Church*, Mahwah 2001.

⁶⁶ Schillebeeckx, *Christliche Identität*, 17.

⁶⁷ Weiter dazu: Murray, *Discerning the Living Truth of the Church*.

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

Unablässige Inkarnation als Zukunft der Menschheit

Die Verheißung der Sakramentaltheologie von Schillebeeckx

Stephan van Erp

I. Einleitung

Edward Schillebeeckx ist zweifellos eine der wichtigsten Gestalten der Generation der Aggiornamento-Theologen, die über die neue Rolle der Theologie in der Kirche und der westlichen Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts reflektiert haben. Mit seiner bemerkenswerten Kenntnis der Theologiegeschichte und der Philosophie seiner Zeit hat er sich den beiden wichtigsten Aufgaben zugewandt, die sich aufgrund der neuen Herausforderungen stellten, mit denen die moderne Theologie jener Zeit konfrontiert wurde: neue Erschließung der Quellen und Erneuerung.¹ Schillebeeckx war in den größten Teil der Arbeit involviert, die damals in der katholischen Theologie geleistet werden musste: Dabei ging es um Themen - um nur einige wenige zu nennen - wie die

Debatte über die verschiedenen Strömungen des Thomismus, das rechte Verständnis der mit der Säkularisierung verbundenen Entwicklungen, die Reflexion über die wichtige Rolle, welche die existentielle Phänomenologie für die Theologie spielte, das Überdenken der Frage, welcher Platz der Kirche in der modernen Kultur zukomme, und schließlich die Erkundung der historischen Kontexte, Weltbilder und Erfahrungen, die die Gestaltung der Evangelien beeinflusst haben.²

Ungeachtet der hohen Erwartungen und Verheißungen dieser „neuen Theologie“ vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil war die Neupositionierung der Theologie ein mühsames und polarisierendes Unternehmen. Schillebeeckx gestattete sich nicht, sich dadurch entmutigen zu lassen, und er engagierte sich unermüdlich für die Neubestimmung des Umfangs theologischen Denkens. Für ihn war dies nicht eine korrelative Strategie, um die traditionelle Theologie den in neuen Situationen lebenden neuen Generationen zugänglich zu machen. Theologische Erneuerung war in seinen Augen - und wird dies auch immer sein - eine notwendige Antwort auf die fortdauernde Gegenwart Christi unter uns, die immer neue sakramentale Begegnung mit Gott. Dies bedeutet meiner Meinung nach, dass die Inkarnation als der Ausgangspunkt seiner Theologie und deren sakramentaler Charakter als der Schlüssel zum Verständnis seiner Hermeneutik betrachtet werden sollten. Empfänglich zu sein für das Verstehen der Zeichen der Zeit bedeutet nach Schillebeeckx vor allem anderen, Gottes heilschaffende Gegenwart in der Welt zu erfahren.

Im abschließenden Artikel zu diesem Heft von CONCILIUM möchte ich die Zukunftschancen der Theologie von Schillebeeckx erkunden. Seit der Zeit, in der er seine Theologie entwickelte, haben sich die Aufgaben der Theologie offensichtlich vermehrt. Gespräche über Glaube und Wissenschaft, Glaube und Autorität, Glaube und Globalisierung und interkulturellen und interreligiösen Dialog sind intensiviert worden. In dieser vielfältig veränderten Landschaft der zeitgenössischen Theologie werden Schillebeeckx' Einsichten bezüglich der Inkarnation und der Sakramente weiterhin in Kirche und Gesellschaft ein fruchtbarer Boden für die derzeitigen Debatten über die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen sein.³ Nicht das Ethos (H. Küng), nicht die Befreiung (G. Gutiérrez), nicht das Transzendente (K. Rahner), nicht die Herrlichkeit (H. U. von Balthasar), sondern das Sakramentale wird sich als der Schlüssel erweisen für das Verständnis der Beziehung zwischen Gott und den Menschen, für die Rolle der Kirche in der Welt als einer Gemeinschaft, in der diese Beziehung sich verleiblicht.

Im Folgenden werde ich eine im Kielwasser von Schillebeeckx' Denken entworfene Skizze dieser Theologie der sakramentalen Begegnung vorlegen. Zuerst will ich die sakramentale Begegnung als Begründung einer theologischen Hermeneutik beschreiben. Sodann will ich die christologischen und ekklesiologischen Implikationen der sakramentalen Begegnung für unser Verständnis der menschlichen und weltlichen Wirklichkeit in den Brennpunkt der Betrachtung stellen. Schließlich will ich in groben Zügen darstellen, welche Verheißung Schillebeeckx' Theologie darstellt.

II. Geschichte als weitergehende Offenbarung: Die Hermeneutik der Inkarnation

Obwohl Schillebeeckx' Hermeneutik in der katholischen Theologie bis zum heutigen Tag Einfluss hat, waren es nicht der Ausgangspunkt dieser Theologie bei der Inkarnation und dessen christologische Implikationen, die von anderen aufgegriffen wurden. Sowohl an Schillebeeckx anknüpfende Theologen als auch seine Kritiker erwähnen seine Anthropologie und seine historisch-kritische Einstellung und vor allem die Kontrasterfahrung menschlichen Leidens und die darauf fußende Politische Theologie als die wichtigsten Bestandteile seines Vermächtnisses. Dies aber ist zumindest eine verkürzte Wertung seines Denkens. Zum Teil könnte man Schillebeeckx selbst für diese Verkennung verantwortlich machen. Wenn wir seine eher kontextuelle als korrelationale Hermeneutik ernst nehmen, müssen wir erkennen, dass seit der Entdeckung von Kontext und Glaubenspraktiken als theologischen Quellen die Theologie ständig genötigt war, ihren Inhalt und ihre Einstellung zu der Zeit, in der sie stattfindet, neu zu bewerten.⁴ Die erwartete, aber unrichtige Folgerung könnte sein, dass jede vorausgegangene Theologie überflüssig geworden sei und ersetzt werden müsse, sobald eine neue Theologie eingeführt wird. Ist das die tragische Folge jeder hermeneutischen Theologie: Ist eine Theologie entsprechend ihren eigenen Prinzipien von Perspektivität und Kontextualität endgültig überholt, sobald die Kultur, von der sie hervorgebracht wurde, Vergangenheit geworden ist? Mit anderen Worten: Impliziert die Hermeneutik der Rekontextualisierung das Ende der Tradition als einer produktiven Kraft?

Schillebeeckx hat dieses Problem dadurch gelöst, dass er die doppelte Bedeutung von Geschichte aufgewiesen hat, was seiner Überzeugung nach dazu führen sollte, dass die Blickrichtung der modernen Theologie sich an einem doppelten Focus orientiert: Einerseits erfordern neue Glaubenserfahrungen offensichtlich neue Methoden theologischen Denkens, die der genauen Artikulation und Klärung bedürfen. Andererseits nötigt uns ein sich umgestaltender Glaube, darüber nachzudenken, dass wir alte theologische Errungenschaften aufgrund neuer Erfahrungen neu überdenken müssen. Dies verleiht der modernen Theologie ihren doppelten Focus: Sie muss sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft im Blick haben. Schillebeeckx hat zu wiederholten Malen betont, dass die Wahrheit einer Theologie der Vergangenheit infolge der Dynamik eines sich umgestaltenden Glaubens nicht verloren geht, sondern stattdessen beitragen kann zu einem Prozess der Reinigung und Differenzierung und bisweilen sogar der Korrektur. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts ist das Verständnis dafür gewachsen, dass die Aufgabe der Systematischen Theologie ausdrücklich von Geschichtlichkeit bestimmt ist: Indem sie sowohl alte theologische Wahrheiten sichert als auch nachdenkt über die Erfahrungen des Neuen, das in Gegenwart und Zukunft am Werk ist.⁵

Was für Schillebeeckx den Anschein einer neuen und verheißungsvollen Entdeckung hatte – dass nämlich der Inhalt der Theologie mitbestimmt sein konnte

von zeitgenössischen religiösen Erfahrungen –, mag der heutigen Generation von Theologen selbstverständlich erscheinen. Dennoch bleibt die Arbeit an der damit gestellten Aufgabe eine dringende Verpflichtung, nicht nur weil die vielfältig verschiedenen Kontexte als *loci*, an denen der Glaube ins Spiel kommt, in Rechnung gestellt werden müssen, sondern auch weil es gute theologische Gründe dafür gibt, die Gegenwart als den Bereich ins Auge zu fassen, in dem die Inkarnation stattfindet. Es ist jedoch viel schwieriger als je zuvor geworden, die heutigen Zeiten mittels eines theologischen Schemas zu interpretieren. Nicht zuletzt deswegen, weil uns eine praktisch unüberbrückbare Kluft von der Vergangenheit trennt. Dieser Eindruck einer Entfremdung gegenüber theologischen Interpretationen in der Vergangenheit kann noch verstärkt werden durch die Tatsache, dass zeitgenössische Theologen sich verpflichtet fühlen, diese Kluft selbst zu überbrücken. Es gibt eine Tendenz, Theologie als ein bloß konstruktives Unternehmen zu betrachten, statt an die Kontinuität der Heilsgeschichte zu glauben, die selber auch als eine Dynamik betrachtet werden sollte, die informierend und transformierend auf die Theologie einwirkt. Dies zu ignorieren könnte die Polarisierung der heutigen Theologie in zwei Lager noch verstärken; nämlich in zwei Lager, die beide denselben Fehler machen, nämlich Theologie bloß als zwei Bauunternehmen zu betrachten: einerseits ein traditionalistisches, das alte Einsichten zu bewahren sucht, andererseits ein revisionistisches, das hauptsächlich am Glaubensinhalt innerhalb unserer modernen Zeit interessiert ist.⁶

Schillebeeckx' seit den frühesten Phasen seiner theologischen Entwicklung datierendes Bemühen, die Verknüpfung von Gegenwart und Vergangenheit zusammen mit einem Ausblick in die Zukunft als die wichtigste Aufgabe einer theologischen Hermeneutik zu betrachten, ist in der akademischen Theologie offensichtlich nur noch selten zu finden. In der zeitgenössischen Theologie ist das hermeneutische Problem der Kontinuität der Tradition – das heißt die Kontinuität der Offenbarung – nur allzu formal verhandelt worden. Kontextualisierung oder Restaurierung sind zu hermeneutischen Werkzeugen für das Verständnis und die Bestätigung unserer Verbindung mit dem historischen Christus-Ereignis geworden, was zu radikaler Partikularität einerseits oder zu neuen Formen von Antimodernismus andererseits führt. Wesen wir bedürfen, das ist jedoch eine Sprache und ein Verständnis für das, was

Stephan van Erp wurde 1966 in Tilburg, Niederlande, geboren. Derzeit ist er Dozent für Systematische Theologie und Religionstheologie, Moral und Kultur an der Radboud Universiteit in Nimwegen. Er studierte Theologie und Philosophie an der Theologischen Fakultät von Tilburg und der Katholischen Universität Nimwegen. Er hat an der Universität Oxford, der Universität Groningen und der Universität Tilburg Theologie und Religionsphilosophie gelehrt. Promotion zum Dr. theol. mit einer Dissertation über „The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith“ (2004). Er ist Mitglied des Herausgeberkollegiums der Tijdschrift voor Theologie. Veröffentlichungen u.a.: Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology (als Mitherausgeber, 2010); Trouw aan Gods toekomst: De blijvende betekenis van Edward Schillebeeckx (als Mitherausgeber, 2010). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Heilige Lehre“ in Heft 2/2006. Anschrift: Faculteit der Theologie, Radboud Universiteit Nijmegen, Postbus 9103, NL-6500 HD Nijmegen, Niederlande. E-Mail: s.vanerp@ftr.ru.nl.

uns aufruft, den christlichen Glauben in seinen Kontext einzuordnen und wieder in sein Recht einzusetzen. Theologische Hermeneutik muss deutlich zur Sprache bringen, was uns verpflichtet, uns auf die Gegenwart als den Wirkraum einzulassen, in dem Gott uns gegenwärtig ist. Um zu vermeiden, dass es immer nur bei der Wiederholung früherer polarisierender theologischer Positionen bleibt, bedarf es eines neuen Nachdenkens über das Konzept der Inkarnation als des ausschlaggebenden Motivs der theologischen Hermeneutik. Was verbindet die Gegenwart mit dem Kontext, in dem das Evangelium Gestalt angenommen hat?⁷ Wie kann die Verheißung von Gottes Zukunft in unserer Zeit gehört werden? Das künftige Studium von Schillebeeckx' Hermeneutik könnte dies in aller Deutlichkeit als die fortdauernde menschliche Geschichte Gottes mit seinem Volk darstellen: des in unsere Zeit inkarnierten Gottes als die Verheißung und die Zukunft für die Menschheit.

Einige um eine Generation jüngere Theologen, die sich an Schillebeeckx orientieren, weisen nun hin auf die Inkarnation als den Ausgangspunkt einer all-gemeingültigen hermeneutischen Methode. Robert Schreiter ist auf die Suche gegangen nach einem neuen Konzept der Fülle des Glaubens, die sich verleiht in einer Vielfalt verschiedener religiöser Identitäten.⁸ In seiner radikalen Hermeneutik der Tradition hat Lieven Boeve den Begriff der „Interruption“, der „Unterbrechung“, eingeführt, der einerseits Gottes Handeln in der Welt beschreibt, vor allem in einer Zeit, in der die christliche Geschichte nicht mehr als selbstverständlich angenommen wird. Andererseits ruft diese von Gott zugelassene Unterbrechung der Geschichte die Menschen auf, selber die Welt zu unterbrechen, was dann die volle Anerkennung besonderer religiöser Traditionen, seien es christliche oder nichtchristliche Traditionen in der zeitgenössischen Gesellschaft sichert.

Das vielleicht beste Beispiel inkarnatorischer Hermeneutik, das nach Schillebeeckx weiterentwickelt werden konnte, ist die Theologie von Erik Borgman. In der Einleitung zu diesem Heft von CONCILIUM schreibt er, es sei Schillebeeckx nicht darum gegangen, „die Tradition in die Gegenwart zu übersetzen oder auf sie anzuwenden, vielmehr wollte er die Gegenwart theologisch lesen: als Zeit und Ort von Gottes Anwesenheit.“ Borgman nennt sein eigenes Projekt eine „Kulturtheologie“. Er nimmt für sich in Anspruch, seinen Sprachgebrauch aus der frühen Theologie von Schillebeeckx, der Theologie von Marie-Dominique Chenu und schließlich der Theologie des Thomas von Aquin abgeleitet zu haben. Worum es in dieser „Kulturtheologie“ geht, das ist eine religiöse Interpretation der zeitgenössischen Kultur, die davon ausgeht, dass alles, was existiert, Teil von Gottes Schöpfung und als solches Teil der Heilsgeschichte ist. Diese Theologie betrachtet die Tradition und die Gemeinschaft der Kirche nicht als etwas Vorgegebenes, das der Interpretation bedarf, sondern als lebende Formen von Gemeinschaft, die durch Gottes Gegenwart in der Welt beständig erneuert werden und derart den dynamischen immerzu sich verändernden Gegenstand der Theologie darstellen.¹⁰

III. Christus als Sakrament: Anthropologie ist Christologie

Leidet Schillebeeckx' Theologie an einer anthropologischen Verkürzung? Seine Kritiker argumentieren, dass er bei der Gründung des Glaubens und der kirchlichen Tradition auf die menschliche Erfahrung zu weit gegangen sei und dass als Folge davon Gott keine souveräne Rolle mehr spiele. Seine Betonung der menschlichen Erfahrung ist tatsächlich das Ergebnis einer fundamentalen philosophischen Betrachtungsweise, die begründet wird mit der modernen Epistemologie und Metaphysik sowie der Anerkennung der sozio-kulturellen und historisch-politischen Konstellation als der wichtigsten Quelle der Reflexion. In seinen früheren Werken allerdings erkennt Schillebeeckx dem von der Offenbarung ausgehenden Denken den Vorrang zu, und in seinen späteren Werken wird der Begriff Offenbarung immer genauer bestimmt durch das Konzept des erlösenden Heilshandelns. Offenbarung und Heil sind genauso wie die Geschichte, das Menschliche und die Erfahrung zentrale Begriffe in seiner Theologie. Die drei letztgenannten Begriffe spielen in gewissem Grade eine führende Rolle in seiner Theologie, weil sie - besonders im Zweiten Vatikanischen Konzil - gegenüber der Kirche und der Welt seiner Zeit als eine Herausforderung und als eine Verhaltensregel für die moderne Gesellschaft dargestellt wurden. Offenbarung und Erfahrung wurden nicht in einem hierarchischen Verhältnis zueinander betrachtet, wo das eine der erweiterte Bereich des jeweils anderen wäre, sondern eher als aufeinander verweisende Symbole, die miteinander verbunden und ineinander verschlungen, aber doch nicht auf das jeweils andere reduzierbar sind. Das Konzil und später auch Schillebeeckx selbst haben zweifellos der Geschichte der menschlichen Erfahrung einen höheren theologischen Rang zugesprochen, aber immer aus einer Sicht des Menschlichen als der konkreten Geschichtsmächtigkeit göttlichen Heilswirkens - also im Sinne eines vorrangig theologischen Begriffs, den Schillebeeckx mit einer soliden, aber historisch-dynamischen Fundierung zu verbinden pflegte, die auf unlösbare Weise sowohl christologisch als auch anthropologisch war.

Außerdem war eine der wichtigsten Einsichten von Schillebeeckx, die er aus der Phänomenologie seiner Zeit übernommen hatte, der anthropozentrische Gedanke, dass das menschliche Bewusstsein ein Bewusstsein ist, das sich in der Welt und im Leib inkarniert hat: „Es tritt in die Welt ein durch den Akt, in dem es sich selbst konstituiert, in dem es sich selbst jenem Teil der Weltwirklichkeit präsentiert, der unsere eigene biologisch-sinnliche Leiblichkeit ist.“ Er verwendete ein nicht-dualistisches, konstruktives Konzept der Selbstverwirklichung der menschlichen Person in der Welt, womit er die - wie er es sah - „revolutionären“ Konsequenzen für die moderne Theologie, insbesondere für die Christologie, die Mariologie, die Gnadenlehre, die Ekklesiologie und die Eschatologie skizzierte. Er glaubte, dass die verschiedenen dogmatischen Disziplinen aufgrund neuer Vorstellungen bezüglich des Personseins von Gott und Mensch, der sakramentalen Beziehung zwischen ihnen sowie neuer Vorstellungen bezüglich der mensch-

lichen Erfahrung der Beziehung zwischen Gott und Mensch radikale Änderungen durchgemacht haben.

Diese „Anthropologisierung“ hat zu vielen Missverständnissen und Debatten geführt, wie auch Andrés Torres Queiruga in seinem Beitrag zu diesem Heft dargelegt hat. Das schwerst wiegende Missverständnis, das auch Schillebeeckx' eigener Theologie angehängt worden ist, ist die Vorstellung, dass die Theologie nun angeblich eine anthropologische Begründung erhält und dass sie daher den Glauben vollständig auf der Basis menschlicher Erfahrung erklären und zustande bringen werde. Infolgedessen werden selbst theologische Begriffe wie Offenbarung und Gnade nicht mehr als das Ergebnis göttlichen Handelns betrachtet, sondern als subjektive Projektionen, die jeder Wirklichkeit bar sind. Dies ist ein Fehlschluss, zumindest soweit es Schillebeeckx' eigene Theologie betrifft. Nach seiner Überzeugung ist der erstrangige *locus theologicus* die persönliche menschliche Geschichte des historischen Christus. Er glaubt, dass der inkarnatorische Angelpunkt der Heilsgeschichte die Voraussetzung von Glaube und Theologie sein muss.

Die Erfahrung der Heilsgeschichte zu machen ist eigentlich kein menschliches Projekt, da es hier um eine Auswirkung von Offenbarung und Gnade geht: um Gott, der Beziehung zu uns aufnimmt. Dieser Gedanke einer Beziehung schaffenden Erlösung bezieht die menschliche Person auf eine solche Weise mit ein, dass sie sich darin in aller Freiheit selbst verwirklichen kann. So liegt auch in einer anthropologisch inspirierten Theologie wie der von Schillebeeckx der Primat bei der in der Geschichte geschehenden göttlichen Offenbarung, selbst wenn diese immer durch menschliche Erfahrung vermittelt wird. In den 1960er und 1970er Jahren vollzog sich die Zuwendung zum anthropologischen Fokus Hand in Hand mit einem wachsenden Interesse für die Christologie. Menschliche Erfahrung und praktisches Handeln, in dem das Menschliche in den Vordergrund trat, wurden als eine Möglichkeit gesehen, auch die Person und das Werk Jesu Christi auf neue Weise zu betrachten. Wie Johnson Siluvaipillai in seinem Beitrag zu diesem Heft festgestellt hat, führte das anthropologische Interesse in der Theologie, soweit die Theologie von Schillebeeckx betroffen ist, nicht weg von der Göttlichkeit Jesu Christi. Stattdessen wies es hin auf die dynamische und immer neue Gegenwart der Heilsgeschichte, die im Leben und Werk Jesu Christi offenbart wurde.

Die erste und grundlegendste das menschliche Leben betreffende Frage ist nach Schillebeeckx die Frage nach dem Mysterium des Glaubens, nach der Offenbarung, nach der heilschaffenden wirklichen Gegenwart Christi in der Geschichte, und mit dieser Frage werden wir persönlich konfrontiert durch das Licht des Glaubens. Eingang in dieses Mysterium erhalten wir durch unsere Erfahrung. Nach Schillebeeckx erzählt uns die Erfahrung von Heil inmitten des historischen Geschehens die Geschichte von Jesus Christus als dem Gottessohn und dem Menschensohn. Mit anderen Worten: Bei der Schilderung der theologischen Verbindung von menschlicher Erfahrung einerseits und Heilsgeschichte andererseits hat Schillebeeckx nicht so sehr gesagt, Christologie sei Anthropologie - wie

sehr das auch stimmen mag -, sondern der Schlüssel zu wahrer Anthropologie sei die Christologie.

IV. Das Wort als Sakrament: Ekklesiologische Herausforderungen

Schillebeeckx hat die enge Verbindung zwischen Christologie und Anthropologie auf eine sakramentale Anschauung der menschlichen Geschichte und der Gegenwart gegründet. Im Editorial dieses Heftes sagt Erik Borgman, Schillebeeckx' Theologie laufe darauf hinaus, dass die menschliche Geschichte ein sakramentaler Ort sei. Die konkreten Sakramente der Kirche seien Zeichen und Werkzeug von Gottes Gegenwart in der Welt, und als solche, schreibt Borgman, machen sie sichtbar, dass die ganze menschliche Geschichte Sakrament der Erlösung ist. Wenn es, wie er meint, stimmt, dass Schillebeeckx davon ausgeht, dass die Gegenwart von Gottes Heilshandeln nicht auf die konkrete Geschichte Jesu von Nazaret beschränkt ist, sondern die gesamte menschliche Geschichte umfasst, dann bedarf es weiterer Untersuchungen, die uns zeigen, wie wir zu einer Sicht der Welt als eines sakramentalen Ortes kommen können. Wenn die Sakramente Zeichen und Werkzeuge sind, die dazu auffordern, den Glauben zu bezeugen und aus dem Glauben zu handeln, wie werden dann die Welt und die in ihr lebenden Menschen zu Werkzeugen des Heils? Wenn es das wichtigste Kennzeichen eines Sakramentes ist, dass es Begegnung von Gott und Mensch ist, wie können wir dann diese Begegnung in der Gegenwart wahrnehmen? Und wenn solch eine Begegnung im Hier und Jetzt wahrgenommen werden kann, was ist dann ihre Verbindung zu Gottes Heilshandeln in Jesus Christus? Seit einer sehr frühen Phase seiner Arbeit hat Schillebeeckx mit diesen Fragen gerungen.

Schon in den fünfziger Jahren, nachdem er seine Dissertation über den sakramentalen Charakter des Heilsgeschehens bei Thomas von Aquin geschrieben hatte, hat er seine Theorie von den Sakramenten in seinem Buch *Christus - Sakrament der Gottbegegnung* weiter entfaltet.¹¹ Im vorletzten, dem christlichen Leben gewidmeten Kapitel dieses Buches versucht er, sakramental und außersakramental wirkende Gnade miteinander zu verbinden, und er schließt dieses Kapitel mit einem Abschnitt, der den Titel „Alles ist Gnade in Sichtbarkeit“ trägt. Was waren seine Gründe, über die Sakramente der Kirche hinaus zu denken? Warum beschränkte er die mit der Menschwerdung gegebene Gegenwart Gottes nicht auf das historische Christus-Ereignis und die Vermittlung dieser heilschaffenden Gegenwart nicht auf die sichtbare Kirche und ihre Sakramente? Die Antwort auf diese Frage lautet: teils, um die Souveränität von Gottes Geist in der Welt zu wahren, und teils auch, um den gegenwärtigen Erfahrungen von Menschen mit der sakramentalen Gegenwart Gottes Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Schillebeeckx stellt weder die Bedeutung Christi als des Ursakraments noch die notwendige Funktion der Sakramente der Kirche in Frage, aber er will Sakrament weiter fassen und das gesamte christliche Leben als Sakrament verstehen. Jenni-

fer Cooper vertritt in ihrem Beitrag zu Recht die Überzeugung, dass Schillebeeckx eine direkte Verbindung zwischen Christus und der Eucharistie behauptet, insofern Christus selbst uns in der Eucharistie gegeben wird, statt dass diese nur eine Gabe wäre, die sich auf ihn bezieht. Diese direkte Verbindung schließt aber andere Formen der Vermittlung dieser Gegenwart nicht aus. Schillebeeckx schreibt, obwohl es nur sieben Sakramente gebe, gebe es doch zahllose andere Ausdrucksformen sakramentaler Wirklichkeit im Leben der Kirche. Es wäre falsch, das Leben der Kirche mit dem durch priesterliches Amt und offizielle Sakramente begrenzten Leben zu identifizieren. Gnade fließt uns nicht nur aus den Sakramenten zu.

Daraus folgerte er nicht, dass die Kirche und ihre Sakramente nur eine nichtnotwendige Form unter anderen seien. Sich bloß auf die Unsichtbarkeit der Kirche zu konzentrieren, statt auch zu erkennen, dass es der Kirche bedarf, um die Gnade sichtbar zu machen, wäre aber ebenso falsch: „Immer wieder von neuem verfielen Menschen der Häresie, die die Kirche als eine nur unsichtbare Gemeinschaft betrachteten, die wirklich in Gnadengemeinschaft mit Christus lebten. Sie desinkarnierten die Kirche. Dadurch nimmt man der Kirche nicht nur ihre Schwächen und Sündhaftigkeiten, sondern man nimmt uns auch die sichtbare Gnadegenwart, also die Gnade selbst.“¹²

Die Sakramente kommen nach Schillebeeckx aber nicht in erster Linie von der sichtbaren Kirche allein her. Sie rühren auch her aus der „durch die Gnade gestifteten inneren Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus, unserem Herrn“. Meiner Meinung nach wendet sich Schillebeeckx gegen die kritische Behauptung, er konstruiere eine sozial-theoretische Ekklesiologie, wie sie von Paul Murray in diesem Heft vertreten wird; denn er weist der Gnade ihren Platz genau im Mittelpunkt seiner Sicht auf die Kirche zu. Überdies bietet er viel mehr als eine idealisierte Alternative für die real existierende Kirche, wie Murray ebenfalls zu meinen scheint. Schillebeeckx sucht ein Gleichgewicht herzustellen zwischen einer idealisierten und der real existierenden Kirche, indem er sowohl die konkreten Sakramente der sichtbaren Kirche als auch das sakramentale Leben der Gläubigen „kirchlich“ nennt. Die Kirche ist notwendig als die sichtbare Wirklichkeit des Glaubens im täglichen Leben, aber als solche repräsentiert sie eine Heiligkeit, die viel weiter reicht als die sichtbare Kirche allein. Murray hat Recht mit seiner Bemerkung, dass Schillebeeckx keine konkreten Strategien zur Bewältigung der derzeitigen Herausforderungen der Kirche anbietet. Aber er zeigt doch, wie man erkennen kann, dass es eine kirchliche Heiligkeit gibt, die auch auf unsichtbare Weise in der Welt, in menschlicher Schwäche und menschlichem Leiden gegenwärtig ist. Diese unsichtbare Gegenwart ist ein an die Kirche gerichteter Aufruf, sie sichtbar zu machen. Im Hören auf diesen Aufruf kann die Kirche sich dafür öffnen, immer aufs neue Kirche zu werden. Das ist wohl der Grund, warum Schillebeeckx wünschen konnte, die Welt Sakrament zu nennen: nicht bloß weil sie der Ort vergöttlichter Geschöpflichkeit ist, sondern weil dort auch in menschlichen Erfahrungen und menschlichem Leben die fortwährend neue Begegnung mit Gott stattfindet. Inkarnation, Menschwerdung ist nicht nur das

Ereignis der in Christus und der neuen Schöpfung geschehenden Gabe Gottes, sondern auch das unaufhörlich im Hier und Jetzt geschehende Sichgeben Gottes im Leben jedes einzelnen Menschen.

Hier besteht eine Unklarheit bezüglich Schillebeeckx' theologischer Wertung der Welt als eines Sakramentes und bezüglich der daraus folgenden - instrumentalen - Rolle des Gläubigen. Besteht die Übernahme dieser Rolle als Antwort auf die in der Schöpfung durch Gnade geschehende Vergöttlichung in erster Linie darin, sich auf sakramentale Weise der Gnade bewusst zu werden, oder aber darin, sich aktiv und ethisch zu beteiligen am Sichtbarmachen der Tatsache, dass die Welt uns durch Gottes Gnade gegeben ist? Ob Schillebeeckx, wenn er seine sakramentale Theologie in neue Richtungen weiterentwickelt hätte, die Rolle der christlichen Ethik als eine Weise des Verständnisses des sakramentalen Lebens verstanden hätte, wie Ben Kautzer in seinem Beitrag zu diesem Heft behauptet hat, bleibt eine Frage bloßer Spekulation. Meiner Meinung nach muss Schillebeeckx' sakramentale Theologie nicht in die Richtung einer Erklärung christlichen Handelns weitergetrieben werden. Stattdessen muss die mystische Qualität der Sakramente in den Brennpunkt gerückt werden, indem Verständnis geweckt wird für das menschliche Engagement für die Welt als Ort von Gottes heilschaffender Gegenwart.

Um die Fragen zu beantworten, die sich aus Schillebeeckx' Bemühungen um eine Ausweitung des Begriffs Sakrament auf das christliche Leben und die Welt ergeben, muss man nicht sagen, dass der Christus geleistete Gehorsam zu einem tatkräftigen Einsatz für die Welt führen könne. Man muss im Gegenteil begreifen, inwiefern unsere Existenz in der Welt selbst ein Christus geleisteter Gehorsam ist. Im Gewährwerden der Welt als eines sakramentalen Ortes geschieht Begegnung mit Christus als dem Ursakrament. Diese Begegnung mit Christus verleiht dem christlichen Leben seine Gestalt. Christliches Leben findet seine Quelle in unseren Kontrasterfahrungen menschlicher Schwäche und menschlichen Leidens. Die Erfahrung und Kontemplation der Geschichte Christi wird für uns zum Schlüssel für die Betrachtung der Welt als des Ortes fortdauernder Erschaffung und Inkarnation. Auf diese Weise offenbart sie sich uns als das sichtbare Zeichen und Instrument, das der Kirche und den gläubigen Menschen, die sie gestalten, die Möglichkeit bietet, sich von Gottes Heilshandeln ergreifen zu lassen. Schillebeeckx schreibt: „Doch neben diesen objektiven Hauptmomenten im Leben des religiösen Menschen kann es persönlich wichtige Lebensmomente geben, die unter der außer-sakramentalen Begnadung den Christen tatsächlich höherzuführen vermögen als die sakramentale Begnadung. Gerade weil das *ganze* christliche Leben immer tiefer zu Christus eingehen soll, sind die Sakramente als Meilensteine am Wege des Christen notwendig.“¹³

V. Die Inkarnation verstehen: Theologie nach Schillebeeckx

Wie groß der Einfluss von Schillebeeckx' Theologie ist, ist nicht unumstritten. Manche nennen sein Denken einen für das 20. Jahrhundert notwendigen Umbruch, der aber jetzt überhaupt nicht mehr notwendig sei. Er sei ein Anhänger der liberalen Theologie gewesen, die als gescheitert angesehen wird: Sie sei zu einseitig auf die historisch-kritische Methode ausgerichtet gewesen und habe sich zu sehr um eine Anpassung des christlichen Glaubens an den Zeitgeist bemüht. Dies ist das vorherrschende Bild von Edward Schillebeeckx: ein liberaler, moderner Theologe, offen für die menschliche Erfahrung und den kulturellen Kontext, der die Theologie der Moderne angepasst habe; einer, der der Geschichte des Menschen mehr Aufmerksamkeit geschenkt habe als der Ewigkeit Gottes; eher ein praktischer Theologe als ein Mann der theologischen Theorie.

Nach Schillebeeckx haben diese polarisierenden Filter, die sich auf Kriterien wie die gewichtige Rolle der Erfahrung, der Praxis und der Geschichte gründen, die Theologie in unterschiedliche Schulen und Strömungen aufgespalten. Diese Kompartimentalisierung hat auch Konsequenzen für die Positionierung einzelner Theologen. Schillebeeckx wurde als zum liberalen Lager gehörig eingeordnet, das heißt, dass sein Werk sowohl von einem liberalen Sympathisanten als auch von einem kritischen Gegner auf diese Weise wahrgenommen wurde. Es bedeutete, dass die Theologie gerade in einer Ära der Ideologiekritik mehr und mehr ideologisch wurde. Die Theologie nach Schillebeeckx wurde so sehr politisiert, dass man noch vor dem Fällen eines Urteils fundamentaltheologisch Farbe bekennen musste. Die wichtigste Frage war dann, ob man ein Orthodoxer oder ein Liberaler sei, *foundational* oder *postfoundational*, ein Analytiker oder ein Hermeneutiker, ein Anhänger der historisch-kritischen oder der diachronischen Schule, ob man mehr wissenschaftlich oder mehr kirchlich orientiert sei, ob man traditionell oder modern denke usw. Wenn eine derartige Zuteilung der Positionen auf einen Theologen wie Schillebeeckx angewandt wird, dann führt das zu einer unglücklichen Einengung des Blicks, weil solche Kategorisierungen seinem Werk nicht gerecht werden.

Viele Theologen sind den historischen, anthropologischen und kritischen Methoden von Denkern wie Schillebeeckx zu Dank verpflichtet, aber nur wenige heutige Theologen sind sich bewusst, dass diese Methoden auf einem an der Inkarnation orientierten Denken basieren, wie ich in diesem Artikel gezeigt habe. Das Ergebnis ist eine Theologie nach Schillebeeckx, die versucht, sich genauso wie er auf die zeitgenössische Kultur zu beziehen, ohne wirklich zu wissen, was und wo danach zu suchen ist. Dies führt bei manchen dazu, dass sie feststellen, dass die Stimme der Theologie in der modernen Kultur nicht zu hören sei, und zwar nicht ohne Grund. Andere sehen in modernen kulturellen Äußerungen und Lebensstilen zwar krude Analogien zum Glauben, aber diese Analogien gründen sie bloß auf Sprachähnlichkeiten und äußere Symptome statt auf eine theologische Theorie von Offenbarung in der Geschichte, wie Schillebeeckx dies getan hat. Wenn

wir die Sichtbarkeit von Gnade in unserer heutigen Zeit erkennen wollen, müssen wir über diese Phänomene und Analogien hinausblicken und die inkarnierte Gegenwart Gottes in der Sprache und den Phänomenen von heute sehen lernen. Schillebeeckx' Anschauungen vom weiter vorangehenden Heilshandeln Gottes in der Geschichte und der Welt als einem Sakrament der Gottbegegnung werden sich als fruchtbare Ideen erweisen, denen wir folgen müssen, um dies zu verstehen.

Wie sollen wir weiter aufbauen auf dem Werk von Schillebeeckx, der den Brennpunkt seiner Theologie in der Inkarnation und der sakramentalen Gottbegegnung sah, deren Erfahrung Menschen in der zeitgenössischen Kultur machen? Er hat uns ein theologisches Erbe hinterlassen, das sehr reich ist an Materialien und Reflexionen, ein Erbe, das dringend weiterer Untersuchungen bedarf. Mittlerweile sind mehr als achtzig Doktorarbeiten über sein Werk geschrieben worden, und allem Anschein nach wird es in Zukunft noch mehr geben. Eine elfbändige Sammlung seiner Werke in englischer Sprache wird bald veröffentlicht werden, und wahrscheinlich wird dies zum Entstehen weiterer Untersuchungen führen.¹⁴ Diese zukünftige Forschungsarbeit wird sich zum Teil auf seine eigene Theologie beziehen: Was war ihre Rolle und ihr Gewicht während des Zweiten Vatikanischen Konzils und in der Zeit danach? Auf welche Weise haben Schillebeeckx' Vorlesungen und Artikel die Konzilsdokumente beeinflusst? Auf welche Weise hat seine Interpretation dieser Dokumente die spätere theologische Hermeneutik und Ekklesiologie beeinflusst? Welchen wichtigen Einfluss übt seine sakramentale Sicht von Kirche und Welt und kirchlichem Amt aus?

Seinem Werk könnte aber auch ein unerlässlicher Anteil zukommen bei der Bewältigung der zukünftigen theologischen Forschungsaufgaben betreffs aktueller Themenstellungen in Kirche und Gesellschaft: Was bedeutet seine Theologie der universalen Geltung Christi in einer religiös pluralistischen Kultur? Hat seine Betonung der Geschichtlichkeit, der Spiritualität und der Leidenserfahrungen die Studien über Religion und Glauben verändert? Wie verhält sich seine Form von Orthodoxie und Orthopraxis, oder, um es mit seinen Worten zu sagen, „die Suche nach dem uns in Christus verheißenen Humanum, die wir nun zu leisten haben“, zu dem heutigen Wiederauftauchen von Fundamentalismus und Neo-Orthodoxie in Theologie und Religion?

Schillebeeckx hat seine theologische Agenda von der Gegenwart bestimmen lassen. Im Einklang mit dem Geist des Konzils hat er die Gegenwart als die Zeit und den Ort des weitergehenden Schöpfungshandelns Gottes betrachtet, in dem Heilige Schrift und Tradition in neuen Formen und in einer neuen Sprache fortwährend aktualisiert werden und in denen die Beziehung zwischen Gott und der Menschheit Zukunft gewinnt. Nach Schillebeeckx ist diese Gegenwart das Schlüsselmotiv moderner Theologie. In der Gegenwart kann das Wort Gottes in der Schöpfung, der Heiligen Schrift und der lebendigen Sprache der Glaubensüberlieferung gehört werden. Wenn wir den Richtungsweisern, die er uns gegeben hat, folgen wollen, so sollte sich die Theologie der Zukunft nicht in erster Linie mit der Frage befassen, wie die Kirche oder die Liturgie reformiert oder das

christliche Leben gestaltet werden müsse. Vor allem anderen geht es darum, die sichtbare Gegenwart der Gnade wahrzunehmen, wie diese in der Welt und von da aus notwendigerweise auch in der Kirche und im christlichen Leben konkrete Gestalt annimmt. Aufgabe der Theologie ist es, zu verstehen, wie das menschliche Leben sich für die intime Beziehung Gottes zu uns, für seine unaufhörliche Inkarnation in der Geschichte öffnen kann. So wird sie ihre eigene sakramentale Rolle einer positiven und schöpferischen Kraft in der Geschichte spielen, was ohne Zweifel auch zu Reformen und Umgestaltungen führen wird, die auf die Zukunft Gottes ausgerichtet sind.

¹ Vgl. Ted Schoof, *Aggiornamento: de doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*, Baarn 1968, 13-20. Englische Übersetzung: Mark Schoof, *Breakthrough: The Beginning of the New Catholic Theology*, Dublin 1970.

² Eine Liste seiner Beiträge in CONCILIUM ist zu finden in: Edward Schillebeeckx, *The Language of Faith: Essays on Jesus, Theology, and the Church*, mit einer Einleitung von Robert J. Schreiter, Maryknoll 1995. [Die Liste ist auch zu finden in der deutschen Ausgabe von CONCILIUM, Heft 1/2010, bei den Nachrufen auf Edward Schillebeeckx. Anm. d. Red.]

³ Vgl. Lieven Boeve/Frederiek Depoortere/Stephan van Erp (Hg.), *Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology*, New York/London 2010.

⁴ Dies war das Thema seiner Abschiedsvorlesung: Edward Schillebeeckx, *Theologisch geloofs-verstaan anno 1983*, Baarn 1983.

⁵ Er hat diese seine Vorstellung von der Aufgabe der systematischen Theologie entfaltet in einem Artikel des ersten Heftes seiner eigenen Tijdschrift voor Theologie: Edward Schillebeeckx, *De nieuwe wending in de huidige Dogmatiek*, in: Tijdschrift voor theologie 1 (1961), 17-47.

⁶ Stephan van Erp, *Incarnational Theology. Systematic Theology After Schillebeeckx*, in: Thomas Eggenberger - Ulrich Engel - Angel Mendez-Montoya (Hg.), Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien - Impetus Towards Theologies, Ostfildern 2012, 52-65.

⁷ Das Gleichheitszeichen in Schillebeeckx' Diagramm für die Hermeneutik der Offenbarung nötigt zu weiteren Studien. Mittlerweile besteht in der liberalen Theologie Übereinstimmung darüber, welches Verhältnis zwischen dem Evangelium und dem Kontext besteht, aber die Kontinuität zwischen diesen historischen Proportionalitäten ist zu wenig beachtet worden, nicht zuletzt von Schillebeeckx selbst: Edward Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg 1990, 67-71. Diagramm auf Seite 68.

⁸ Robert Schreiter, *The New Catholicity. Theology Between the Global and the Local*, Maryknoll 1997, 127-133.

⁹ Lieven Boeve, *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Löwen/Dudley MA, 2003.

¹⁰ Erik Borgman, *Edward Schillebeeckx. A Theologian in His History, Part 1: A Catholic Theology of Culture (1914-1965)*, London/New York 2003, 360-381; Postscript: Notes on the Theological Yield; siehe auch: ders., *...like a sacrament: Towards a Theological View on the Real Existing Church*, in: Eggenberger - Engel - Mendez-Montoya, Edward Schillebeeckx, 330-351. Borgman hat auch eine Skizze seines theologischen Programms gezeichnet: *...want de plaats waarop je staat is heilige grond: God als onderzoeksprogramma*, Amsterdam 2008.

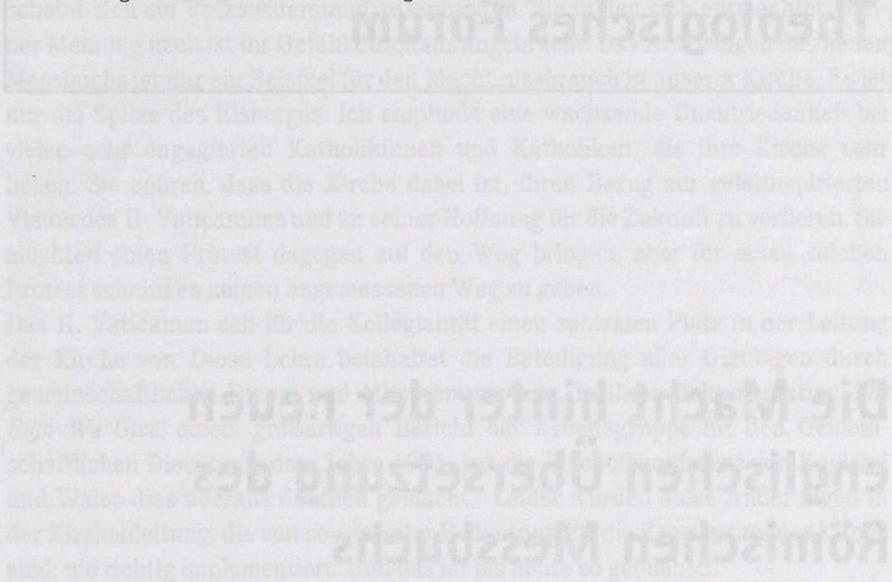
¹¹ Edward Schillebeeckx, *Christus - Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960.

¹² Ebd. 208.

¹³ Ebd. 204.

¹⁴ Edward Schillebeeckx, *Collected Works, Volumes 1-11*. Herausgeber der Werkausgabe: Ted Schoof und Carl Sterkens mit Erik Borgman und Robert Schreiter, New York/London 2012.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht



Kevin T. Kelly

Schauermisbrauch

Der skizzierte Misbrauch der Schauermisbrauch... Am Sonntag nach dem Rücktritt des Papstes... in meiner Predigt der Gemeinschaft von Schwärzer...
Der skizzierte Misbrauch der Schauermisbrauch... Am Sonntag nach dem Rücktritt des Papstes... in meiner Predigt der Gemeinschaft von Schwärzer...
Der skizzierte Misbrauch der Schauermisbrauch... Am Sonntag nach dem Rücktritt des Papstes... in meiner Predigt der Gemeinschaft von Schwärzer...

Die Macht hinter der neuen englischen Übersetzung des Römischen Messbuchs

Kevin T. Kelly

Am Sonntag nach dem Rücktritt des ägyptischen Präsidenten Mubarak teilte ich in meiner Predigt der Gemeinschaft von Schwestern Unserer Lieben Frau, mit denen ich täglich die Eucharistie feiern darf, die folgende Beobachtung mit:

„Das nochmalige Lesen des ersten Absatzes der im Jahre 2009 von Papst Benedikt verfassten Enzyklika Caritas in veritate hat mir geholfen, unter die Oberfläche der Ereignisse auf dem Tahrir-Platz zu schauen. Benedikt schreibt: ‚Die Liebe [...] ist eine außerordentliche Kraft, welche die Menschen drängt, sich mutig und großherzig auf dem Gebiet der Gerechtigkeit und des Friedens einzusetzen.‘ Des Weiteren betont er, dass diese Kraft ‚ihren Ursprung in Gott hat‘ und eine ‚Berufung‘ ist, ‚die Gott ins Herz und in den Geist eines jeden Menschen gelegt hat.‘ Die Menschenmenge auf dem Tahrir-Platz bestand hauptsächlich aus Männern und Frauen muslimischen Glaubens, schloss jedoch auch viele Menschen aus säkularen Kreisen sowie koptische Christen ein. In ihren friedlichen Forderungen nach einem friedvollen, gewaltlosen Übergang zu echter Freiheit und Gerechtigkeit zeigten sie sich ‚mutig und großherzig auf dem Gebiet der Gerechtigkeit und des Friedens.‘ Die bemerkenswerten Worte Benedikts trafen ganz und gar auf sie zu und machten mir bewusst, dass das, was ich im Fernsehen sah, der in diesen Menschen gegenwärtige und tätige Geist Gottes war.“

Ich spüre aber auch, dass sich diese „außerordentliche Kraft“ in dem wachsenden Unbehagen über die aufgezwungene neue Übersetzung des *Missale Romanum* zeigt. Unter ganz normalen Katholiken und Katholikinnen, die wegen der Auswirkung dieser neuen Übersetzung auf ihre Sonntagsmesse zutiefst besorgt sind, scheint sich ein Volkswiderstand auszubreiten. Sie fühlen sich entmachtet. Meiner Meinung nach ist ihr Gefühl durchaus angebracht. Das Aufzwingen des neuen Messbuchs ist nur ein Beispiel für den Machtmissbrauch in unserer Kirche. Es ist nur die Spitze des Eisberges. Ich empfinde eine wachsende Unzufriedenheit bei vielen sehr engagierten Katholikinnen und Katholiken, die ihre Kirche sehr lieben. Sie spüren, dass die Kirche dabei ist, ihren Bezug zur geistinspirierten Vision des II. Vaticanums und zu seiner Hoffnung für die Zukunft zu verlieren. Sie möchten einen Protest dagegen auf den Weg bringen, aber für einen solchen Protest scheint es keinen angemessenen Weg zu geben.

Das II. Vaticanum sah für die Kollegialität einen zentralen Platz in der Leitung der Kirche vor. Diese Lehre beinhaltet die Beteiligung aller Gläubigen durch gemeinschaftlichen Dienst und Mitverantwortung. In ihrer Dokumentation *The Sign We Give*, einem großartigen Bericht der Arbeitsgruppe für den Gemeinschaftlichen Dienst aus dem Jahre 1995, hat die Bischofskonferenz von England und Wales dies überaus deutlich gemacht.¹ Leider wurden diese Änderungen in der Kirchenleitung, die von so zentraler Bedeutung für die Erneuerung der Kirche sind, nie richtig implementiert. Und das ist bis heute so geblieben.

Machtmissbrauch

Der eklatante Machtmissbrauch, der bei der neuen Übersetzung des *Missale Romanum* zutage tritt, betrifft nicht nur ihre pastoral gesehen katastrophale Sprache. In dem Verfahren, das zum neuen Messbuch geführt hat, geht es auch um die schwerwiegende Missachtung der Lehre des II. Vaticanums über Kollegialität. Die ursprüngliche Internationale Kommission für die englische Sprache in der Liturgie (*International Commission for English in the Liturgy*, englische Abkürzung „ICEL“) wurde nach dem Konzil gebildet und war ein gutes Beispiel für die Implementierung der Kollegialität, da sie den englischsprachigen Bischofskonferenzen in der ganzen Welt Rechenschaft ablegen musste. ICELs einzige Verbindung zur Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung war die Bedingung, eine *recognitio* (eine Art „Durchwinken“!) für die Texte und Übersetzungen zu erhalten, die sie vorschlugen. ICEL war auch dem ökumenischen Geist des II. Vaticanums treu, da

*Kevin T. Kelly, geb. 1933 in Nordirland, ist Pfarrer und Moraltheologe im Ruhestand. Er studierte in Lancaster, Fribourg und Rom. Er unterrichtete Moraltheologie am Heythrop College in London, war in der Innenstadtpastoral in Liverpool tätig und Gemeindepfarrer einer von Anglikanern und Katholiken geteilten Kirche in Widnes. Veröffentlichungen u.a.: *Divorce and Second Marriage: Facing the Challenge* (1997); *New Directions in Sexual Ethics: Moral Theology and the Challenge of AIDS* (1998); *From a Parish Base: Essays in moral and pastoral theology* (1999). Anschrift: 31 Arch View Crescent, Liverpool L1 7BA, Großbritannien.*

sie mit den liturgischen Behörden anderer christlicher Kirchen zusammenarbeitete, um sicherzustellen, dass die feststehenden Texte und der Zyklus der biblischen Lesungen von den Kirchen gemeinsam benutzt wurden. Zudem hat sie versucht, eine ausschließende Sprache, an der Frauen Anstoß nehmen könnten, so weit wie möglich zu vermeiden. Diese ursprünglichen ICEL-Texte wurden sorgfältig überprüft. Bei allen englischsprachigen Bischofskonferenzen wurde über sie abgestimmt, und sie werden auch heute noch in der englischsprachigen Welt benutzt. Von Anfang an wusste ICEL jedoch, dass die Notwendigkeit, englische Texte so früh wie nur möglich nach dem Konzil bereitzustellen, unvermeidlich zur Folge hatte, dass diese Texte alles andere als vollkommen waren. In der Tat nahm Erzbischof Denis Hurley, eine bedeutende Persönlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und erster Vorsitzender von ICEL, sogleich die Aufgabe, diese Texte zu überarbeiten und zu verfeinern, in Angriff. Er berief eine Arbeitsgruppe von liturgischen und literarischen Fachkräften ein, die diese Aufgabe übernehmen sollten. Das Leitprinzip für ihre Arbeit basierte auf der Vorgabe des II. Vaticanums, dass die „volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes [...] bei der Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie aufs stärkste zu beachten“ sei (Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, 14). Folglich wurde dieses Team damit beauftragt, Texte zu erstellen, die das Original nicht verfälschten, ohne jedoch wortwörtliche Übersetzungen zu sein, und die auch einfach, würdig und leicht verständlich sein sollten. Indem sie das taten, folgten die Mitglieder der Unterweisung, die in der vom II. Vaticanum inspirierten und von Paul VI. genehmigten Instruktion *Comme le prévoit* aus dem Jahre 1969 verankert war.

ICELs überarbeitete Version des *Missale Romanum* war im Jahre 1998 fertiggestellt und wurde von allen englischsprachigen Bischofskonferenzen geprüft und genehmigt. Für ihre offizielle *recognitio* wurde sie dann an die Kongregation für den Gottesdienst geschickt. Diese Genehmigung wurde abgelehnt und somit das vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeführte Grundprinzip der Kollegialität gänzlich missachtet! Obendrein brachte die Kongregation ohne jegliche Absprache eine völlig neue Reihe von Richtlinien heraus - *Liturgiam Authenticam* -, die bei der Übersetzung auf wortwörtlicher Treue bestehen, und warnte tatsächlich vor jeglicher ökumenischer Mitwirkung. Darüber hinaus zeigte sie eine völlige Gefühllosigkeit gegenüber Frauen, indem sie jede Verwendung von inklusiver Sprache ausschloss! Es wird berichtet, dass Erzbischof Hurley, der inzwischen nicht mehr Vorsitzender von ICEL war, äußerte: „Ich finde die Haltung, die sich in der geplanten Änderung des Übersetzungsvorganges widerspiegelt, eine besorgniserregende Abkehr vom Geist der Kollegialität zugunsten eines autoritären Aufzwingens.“ Er schrieb sogar an einen Freund: „Manchmal finde ich es schwer, die Einstellung der Römischen Kurie zu verstehen. Sie scheint sich mehr für die Macht als für den bescheidenen Dienst zu interessieren.“²

Eine radikal neu besetzte ICEL machte sich daran, ein neues *Missale Romanum* nach den neuen Richtlinien zu verfassen. Zu gegebener Zeit wurde es an die englischsprachigen Bischofskonferenzen geschickt. Sie hätten dieses neue

Messbuch ablehnen können, entschlossen sich jedoch, es zu akzeptieren. Es sieht so aus, als ob sie jegliche Hoffnung auf echte Kollegialität aufgegeben hätten. Die frühere Überarbeitung des Messbuchs, die alle Bischofskonferenzen im Jahre 1998 gebilligt hatten, wurde praktisch in den Papierkorb geworfen, obwohl sie das Ergebnis von Jahren engagierter Sachkompetenz und ökumenischer Zusammenarbeit der Kommission war, die von der ursprünglichen ICEL gebildet wurde. Ein ausführlicher Bericht über diese traurige und beschämende Geschichte findet sich im vierten und fünften Kapitel des Buches *It's the Eucharist, Thank God* von Bischof Maurice Taylor, der während der verhängnisvollen Jahre von 1997 bis 2002 Vorsitzender von ICEL war.³

Dieses neue Messbuch hat weitverbreitete Bestürzung und Besorgnis ausgelöst, vor allem bei vielen Geistlichen, die seine negativen Auswirkungen auf die Gemeindemitglieder fürchten. So hat sich zum Beispiel im Januar dieses Jahres der hochangesehene amerikanische Liturgiewissenschaftler Anthony Ruff OSB von einem Auftrag verabschiedet, den die US-Bischöfe ihm erteilt hatten. Er sollte helfen, die Menschen in Diözesen im ganzen Land auf die neue Übersetzung des *Missale Romanum* vorzubereiten. Zur Erklärung seines Ausscheidens schrieb er:

„[...] meine Mitwirkung in diesem Prozess wie auch meine Wahrnehmung des Umgangs des Heiligen Stuhls mit Skandalen haben mir allmählich die Augen für die schwerwiegenden Probleme in den Autoritätsstrukturen unserer Kirche geöffnet. Das in Kürze erscheinende Messbuch ist nur ein Baustein eines größeren Gefüges, in dem eine zentrale Autorität, die sich gegenüber der Gesamtkirche nicht für rechenschaftsschuldig hält, ihre Entscheidungen von oben nach unten aufzwingt. Wenn ich daran denke, wie geheimnistuerisch das Übersetzungsverfahren ablief, wie wenige Absprachen mit Priestern oder der Laienschaft erfolgten, [...] wie unbefriedigend die letzte Fassung ist, wie dieser Text den nationalen Bischofskonferenzen unter Verletzung ihrer rechtmäßigen bischöflichen Autorität aufgezwungen wurde [...] - und wenn ich dann an die Lehren Unseres Herrn über Dienst und Liebe und Eintracht denke, [...] kommen mir die Tränen.“⁴

Was wäre, falls wir warteten?

Anthony Ruff ist kein einsamer Rufer. Am 3. Februar hat der irische Verband katholischer Priester eine Pressemitteilung mit der Überschrift *Neue Übersetzung des Messbuchs unannehmbar* herausgegeben.⁵ Sie bezeichnen die Texte als „archaisch, elitär und verworren“. Der Wortlaut laufe dem „natürlichen Rhythmus, der Melodie und der Syntax der englischen Sprache zuwider“. Sie sagen weiterhin: „Aus den wenigen verfügbaren Beispielen wird deutlich, dass der während der Messe verwendete englische Sprachstil so verschachtelt ist, dass es schwierig sein wird, die Gebete öffentlich vorzulesen.“ Sie fahren fort: „Es ist ironisch, dass dieses latinisierte, gestelzte Englisch dem irischen Volk aufgezwungen wird, das mit weltberühmten Dichtern, Dramatikern und Romanautoren und -autorinnen gesegnet ist.“ Sie bitten die irischen Bischöfe darum, den deutschen Bischöfen zu

folgen, die das Aufzwingen ähnlicher Texte abgelehnt haben. Sie fordern die Bischöfe auch auf, die Einführung des Messbuches um fünf Jahre zu verschieben, damit sie gemeinsam mit dem irischen Volk „eine neue Reihe von Texten entwickeln können, die den literarischen Genius und die spirituellen Bedürfnisse unserer Kirchengemeinschaft in der heutigen Zeit gebührend widerspiegeln.“

Zwei Jahre zuvor erschien in *America* ein Artikel mit dem Titel *Was wäre, wenn wir sagten*, „Wartet“?, der von Pfarrer Michael G. Ryan verfasst wurde.⁶ Er sprach aus seiner Erfahrung als Pfarrer der St. James Cathedral in Seattle/Washington seit dem Jahr 1988 und als Vorstandsmitglied der nationalen Konferenz für den Dienst an Domgemeinden (*Cathedral Ministry Conference*). Er berichtet, wie seine Freunde auf einige Passagen der Übersetzung mit „Fassungslosigkeit und Empörung“ und Priester und Laien in Führungspositionen auf einem Diözesanseminar mit „vernehmlichem Gelächter im Raum“ reagierten. Eine Reaktion wird bei vielen Anklang finden:

„[...] bei all dem, womit sich die Kirche heute herumschlagen muss - globale Herausforderungen in Bezug auf Gerechtigkeit, Frieden und Umwelt, quälende Skandale, massiver Priestermangel, wachsende Unzufriedenheit vieler Frauen, sinkende Kirchenbesucherzahlen - scheint es fast grotesk, mit Nachdruck einen Themenkatalog voranzutreiben, der bestenfalls trivial und schlimmstenfalls hoffnungslos wirklichkeitsfern ist.“

Er bemerkt auch, dass die neuen Übersetzungen, als sie irrtümlicherweise vorzeitig in Südafrika eingeführt wurden, „fast durchweg auf Widerstand stießen, der an Empörung grenzte“. Pfarrer Ryan stellt seine Priesterkollegen vor eine sanfte „Was wäre, wenn ...?“-Herausforderung:

„Was wäre, wenn wir, die Gemeindepfarrer dieses Landes, die mit der Einführung beauftragt werden, unsere Stimme finden und unseren Bischöfen sagen würden, dass wir ihnen helfen möchten, ein fast sicheres Fiasko abzuwenden? Was wäre, wenn wir ihnen sagten, wir hielten es für unklug, diese Veränderungen durchzuführen, bis unsere Gläubigen auf erwachsene Weise konsultiert würden, die ihre Intelligenz und ihr Geburtsrecht als getaufte Christen wirklich ehrt? Was wäre, wenn wir einfach sagten: ‚Wartet - nicht bis unser Volk für die neuen Übersetzungen bereit ist, sondern bis die neuen Übersetzungen für unser Volk bereit sind?‘“

Zurzeit scheinen viele Katholiken und Katholikinnen ihrer Kirche gegenüber gemischte Gefühle zu haben. Einerseits lieben sie die Kirche wirklich. Dennoch stimmen sie der Bemerkung der britischen Theologin Tina Beattie zu, dass sich die Probleme nicht einfach in Luft aufgelöst haben. Viele Probleme hängen mit der Art und Weise zusammen, wie die Autorität Gottes benutzt wird, um Lehren zu stützen, die zumindest zur Debatte stehen und sogar in einigen Fällen von vielen Theologen und Theologinnen und den meisten Menschen in der Kirche, die versuchen, dem Geist des II. Vaticanums treu zu bleiben, als unangemessen abgelehnt werden. Ich denke zum Beispiel an das vertiefte Verständnis von

menschlicher Sexualität, das in der gegenwärtigen katholischen und christlichen Theologie zu finden ist und Frauen und Männern, Schwulen und Lesben die Tiefe ihrer von Gott geschenkten Würde und die endgültige Grundlage für ihr Selbstwertgefühl offenbart. Das Gleiche gilt für die Entwicklungen in der Liturgiewissenschaft und der Theologie der Eucharistie, in denen die volle, für den Geist des II. Vaticanums so entscheidende Beteiligung aller hervorgehoben wird. Der Rückgriff auf die Autorität, um diese legitimen Debatten zu beenden, lähmt die pastorale Fantasie, indem er sie daran hindert, neue Möglichkeiten des Umgangs mit lebensnahen Fragen zu erkunden - wie die Sakramentenspendung an wiederverheiratete Geschiedene, die eucharistische Gastfreundschaft in einem ökumenischen Kontext, die Betonung der sozialen Dimension der Sünde bei der Generalabsolution - und indem er die dringend erforderliche Debatte über Empfängnisverhütung, Frauenordination und die Gegenwart der Liebe Gottes im treuen Liebesleben von Schwulen und Lesben im Keim erstickt.

* * *

Anscheinend wird zunehmend erkannt, dass der Machtmissbrauch auch ein entscheidender Faktor ist, der dem Skandal des sexuellen Missbrauchs und der bischöflichen Vertuschung zugrunde liegt. Die Ausrottung dieses entsetzlichen Missbrauchs der Macht besteht nicht nur darin, sich mit den eigentlichen Tätern zu befassen, sondern auch in einer radikalen Umwandlung der organisatorischen Pathologie der Kirche selbst.

¹ Bishops' Conference of England and Wales, *The Sign We Give. Report from the Working Party on Collaborative Ministry*, Chelmsford, Essex 1995, im Internet zu lesen unter: [www.catholicceastanglia.org/main/files/sign_we_give\(1995\).pdf](http://www.catholicceastanglia.org/main/files/sign_we_give(1995).pdf).

² Paddy Kearney, *Guardian of the Light. Denis Hurley, Renewing the Church, opposing Apartheid*, New York/London 2009, 292 u. 295.

³ Maurice Taylor, *It's the Eucharist, Thank God*, Brandon, Suffolk 2009.

⁴ Anthony Ruff, zit. n. *New Roman Missal. Liturgists Worry About Upcoming Implementation*, in: *America Magazine* 204 (2011/4), 6-7, 6. Der komplette Brief, *An Open Letter to the U.S. Catholic Bishops on the Forthcoming Missal*, ist im Internet zu lesen unter: www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=12688.

⁵ Irish Association of Catholic Priests (ACP), *New Translation of the Missal Unacceptable*, Pressemitteilung vom 3. 2. 2011, im Internet zu lesen unter: www.associationofcatholicpriests.ie/2011/02/press-conference. Die folgenden Zitate in diesem Absatz stammen aus dieser Pressemitteilung.

⁶ Michael G. Ryan, *What If We Said, 'Wait'? The case for a grass-roots review of the new Roman Missal*, *America Magazine* 201 (2009/19), 17-19, 18; im Internet zu lesen unter: www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=12045. Die folgenden Zitate von Michael Ryan stammen aus diesem Artikel.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Kontinuität oder Diskontinuität: ein methodologischer Entwurf für die Analyse der theologischen Inhalte der Gebetstexte im Römischen Messbuch

Joseph Lionel

Mit der Einführung der englischen Übersetzung der *Editio typica tertia* des *Missale Romanum*, die der selige Papst Johannes Paul II. 2002 promulgiert hatte, treten wir in eine wichtige Phase der liturgischen Erneuerung ein. Sie fällt mit dem bevorstehenden fünfzigsten Jahrestag der Promulgation der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* (4. Dezember 1963) zusammen. In der Revision des *Ordo Missae* hat die Umsetzung der Richtlinien der Konzilskonstitution über die Heilige Liturgie in mancher Hinsicht ihre dynamischste Ausprägung gefunden. Obwohl das 1970 von Papst Paul VI. promulgierte *Missale Romanum* und die nachfolgenden *Editiones typicae* einschließlich der jüngsten *Editio typica tertia* von 2002 die Schönheiten der römischen Liturgie widerspiegeln und Einblicke in die Schatzkammer der Gebete gewähren, stößt der *Novus Ordo Missae* jedoch auch auf Kritik.

Gerade weil die Geschichte der liturgischen Erneuerung in eine einzigartige Phase eingetreten ist, können wir nicht umhin, uns wissenschaftlich mit einigen der ernstzunehmenden Einwände, die im Hinblick auf die *lex credendi* des Messbuchs vorgebracht worden sind, zu befassen. Diese Einwände betreffen namentlich die Kontinuität im theologischen Inhalt der Gebete. Mit die heftigste Kritik wurde schon bald nach der Umsetzung der Konzilsrichtlinien geäußert. So übersandten die Kardinäle Alfredo Ottaviani, Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, und Antonio Bacci, ein führender Lateinexperte, der am Zweiten Vatikanischen Konzil teilgenommen hatte, Papst Paul VI. 1969 ihre offiziellen Beanstandungen, denen sie den *Breve esame critico del ‚Novus Ordo Missae‘*, eine von einer Gruppe römischer Theologen erarbeitete Studie, beifügten.¹ Ottaviani und Bacci erklärten, der *Novus Ordo* sei nicht nur in einigen Einzelheiten, sondern als Ganzes ein noch nicht dagewesener Bruch mit der früheren katholischen Messtheologie. Sie schrieben:

„Der ‚Novus Ordo Missæ‘ [stellt] mit seinen neuen, verschieden interpretierbaren Elementen, die darin indirekt oder ausdrücklich deutlich werden, sowohl im Ganzen wie in den Einzelheiten ein auffallendes Abrücken von der katholischen Theologie der heiligen Messe dar, wie sie in der XXII. Sitzung des Konzils von Trient formuliert wurde.“²

Auf seiner 22. Sitzung hatte das tridentinische Konzil erklärt, dass das neue Paschaopfer auf dem Altar des Kreuzes, „nachdem der Herr also geboten hat: ‚Tut dies zu meinem Andenken‘, täglich in der Eucharistie erneuert wird“³. Ottaviani und Bacci behaupteten, dieser Bezug auf das Paschaopfer Christi fehle in den neuen Bestandteilen des Konzilsmessbuchs.⁴

In ähnlicher Weise vertritt auch Klaus Gamber die Auffassung, die Liturgiereform des Konzils habe den römischen Ritus zerstört.⁵ Während er den Römischen Kanon, das einzige eucharistische Hochgebet im vorkonziliaren Messbuch, ausdrücklich gutheißt, erklärt Gamber, die Einführung der neuen eucharistischen Hochgebete im Konzilsmessbuch habe das alte eucharistische Hochgebet in seiner Bedeutung herabgesetzt. Gamber ist davon überzeugt, dass „die neue (liberale) Theologie als treibende Kraft hinter den Liturgiereformen“ gestanden habe.⁶

Diese Kritik an der *lex credendi* (Gesetz des Glaubens) des nachkonziliaren Messbuchs ist keine bloße Nostalgie, denn der Vorwurf der Diskontinuität im *Missale Romanum* besteht bis heute fort. Lauren Pristas vertritt beispielsweise die Ansicht, dass die nachkonziliare Liturgiereform die Schönheit der Gebete im vorkonziliaren Messbuch unter dem Vorwand einer Überarbeitung zerstört und nichts Gleichwertiges an ihre Stelle gesetzt habe.⁷

Sie behauptet, in die liturgischen Gebete hätten sich theologische Fehler eingeschlichen, weil die Reformen mehr um die Sensibilitäten der modernen Zeit als um das Wesen der Liturgie besorgt gewesen seien.

„Wenn die Reformen dem Zeitgeist größere Priorität eingeräumt haben als der Gerechtmachung und Heiligung, die sich durch die liturgische Einswerdung mit dem Leib Christi vollzieht, [...] müssen wir die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass ihre Arbeit im Kern auf einem theologischen Irrtum beruht.“⁸

Sie wirft den Reformern vor, zu sehr auf die „moderne Anthropologie“ und die menschliche Natur geachtet zu haben, statt das Wesen der Kirche und die Liturgie als Ausdruck ebendieses Wesens ins Zentrum zu stellen. So kritisiert Pristas das nachkonziliare Messbuch unter anderem dafür, dass es den Begriff des Fastens abschwäche:

S. Joseph Lionel ist Priester der Diözese Thanjavur und Professor für Liturgiewissenschaft und Katechese am St. Peter's Pontifical Seminary and Institute in Bangalore, Indien. Er studierte Journalismus und Bibliothekswissenschaften; erhielt einen theologischen Doktorgrad von der Universität St. Mary of the Lake in Chicago, USA, und einen philosophischen Doktorgrad von der Thanjavur University, Indien. Veröffentlichungen über Liturgie in englischer und tamilischer Sprache. Anschrift: St. Peter's Pontifical Seminary / Institute, 61st 8th Main, Malleswaram West P.O., Bangalore, Karnataka 560055, Indien. E-Mail: jlionel@gmail.com.

„Das Wort *Fasten*, ob als *Nomen* oder als *Verb* (*ieiunium* und *ieiunare*), erscheint dreimal in Gebeten aus dem Messbuch Pauls VI. [...]. Das neue Messbuch wendet das Wort lediglich auf den Nahrungsverzicht an. Das Wort „Fasten“ kommt in den Gebeten des Messbuchs von 1962 sechsdreißigmal vor und meint sowohl die Enthaltbarkeit im Hinblick auf die Nahrung wie auch im Hinblick auf das Laster.“⁹

Es wird also deutlich, dass die meisten Kritiker das nachkonziliare Messbuch im Großen wie im Kleinen für problematisch halten.

Der schwerwiegendste Vorwurf, den die Traditionalisten gegen den *Novus Ordo* vorbringen, ist die Behauptung, die Gebete des nachkonziliaren Messbuchs brächten die *lex credendi* nicht zum Ausdruck. Dem widerspricht jedoch Papst Benedikt XVI., wenn er erklärt, dass diese beiden Formen des römischen Ritus (die gewöhnliche und die außergewöhnliche) nicht vom Gesetz des Glaubens abweichen: „Diese beiden Ausdrucksformen der ‚*lex orandi*‘ der Kirche werden in keiner Weise zu einer Spaltung in der ‚*lex credendi*‘ [dem Gesetz des Glaubens] der Kirche führen. Sie sind nämlich zwei Anwendungen des einen römischen Ritus.“¹⁰ Dennoch fällt es in die Verantwortung der liturgischen Theologen, zu untersuchen und zu zeigen, inwiefern die gewöhnliche Form des römischen Ritus in ihrem theologischen Inhalt nicht von den früheren Messbuchtraditionen abweicht. Die vorliegende Studie entwirft eine Methodologie, nach der die Kontinuität in der Tradition des *Missale Romanum* überprüft werden kann, und versteht sich somit als kleiner, aber wichtiger Beitrag dazu, dass die Liturgietheologen diese ihre Verantwortung auch wahrnehmen können.

Was verstehen wir unter Kontinuität?

Unter Kontinuität verstehen wir die ununterbrochene Weitergabe der apostolischen Tradition durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch. Explizit stellt sich die Frage der Kontinuität erst in der wissenschaftlichen Debatte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. 2005 rückte sie erneut in den Blickpunkt des Interesses, als Benedikt XVI. beim Weihnachtsempfang der Römischen Kurie über *l'ermeneutica della riforma, del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto - Chiesa*¹¹, das heißt über die „Hermeneutik der Reform‘ der Erneuerung des einen Subjekts Kirche“ sprach und ihr die Hermeneutik der Diskontinuität gegenüberstellte. Da dieser Begriff für unsere Studie entscheidend ist, müssen wir zunächst klarstellen, was wir unter Kontinuität verstehen.

Obwohl die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils den Begriff der Kontinuität nicht verwenden, kommt er doch sinngemäß an einigen Stellen vor. *Sacrosanctum Concilium* verwendet in ihren Richtlinien für die Liturgiereform die Formulierung *substantiali unitate* („Einheit [...] im Wesentlichen“) im Gegensatz zu *rigidam unius* („starre Einheitlichkeit“).¹² Deshalb sieht das Dokument in den *legitimis varietatibus* („berechtigter Vielfalt“) keine Abweichung von der Tradition.¹³ Dasselbe Dokument fordert, dass „die gesunde Überlieferung [*sana tradi-*

tio] gewahrt bleibe und dennoch einem berechtigten Fortschritt [*legitimæ progressioni*] die Tür aufgetan werde“ und dass „die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen.“¹⁴ Daraus können wir folgern, dass zwischen *legitimis varietatibus* und *substantiali unitate* in der Liturgiereform kein Gegensatz besteht. Überdies weist die Konstitution darauf hin, dass die wesentliche Einheit in den liturgischen Gebeten direkt von ihrer Verbindung zum Wort Gottes abhängt, wenn es dort in Bezug auf die Heilige Schrift heißt: „Unter ihrem Anhauch und Antrieb sind liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden, und aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihren Sinn.“¹⁵ Diese Sichtweise kehrt auch in der *Institutio Generalis Missalis Romani* im *Missale Romanum* wieder (IGMR).

Die IGMR versteht Kontinuität als Einheit in der Tradition *atque continuam contextamque eius traditionem* - und „fortdauernde und ununterbrochene Überlieferung“¹⁶. Die *Editio typica tertia* des *Missale Romanum* bietet hier ein expliziteres Verständnis, wenn sie Kontinuität als in der *continua traditione*, „ununterbrochenen Tradition“, ausgedrückt sieht.¹⁷ Diese Formulierung der *Editio typica tertia* unterstreicht unmissverständlich die Verbindung zwischen unserem derzeitigen Beten und der christlichen Tradition.

Im liturgischen Kontext ist Kontinuität 1.) ein Ausdruck desselben theologischen Inhalts im Beten der Kirche, der trotz der berechtigten Vielfalt gewahrt bleibt; 2.) die enge Verbindung zwischen Schrift und Liturgie und 3.) eine organische Entwicklung aus jüngeren und älteren Quellen wie patristischen Schriften, alten Sakramentaren und Messbüchern.

Die drei Elemente der Kontinuität im Römischen Missale

Ausgehend von Erkenntnissen über das kirchliche Kontinuitätsverständnis schlägt der vorliegende Artikel eine dreischrittige Methodologie vor, um die Kontinuität zwischen dem *Missale Romanum* von 2002 und der Tradition zu überprüfen. Hierzu gilt es zunächst, drei Elemente der Kontinuität in den Gebeten des *Missale Romanum* zu bestimmen, die wir im Folgenden als wesentliche, biblische und traditionelle Kontinuität bezeichnen wollen.

1. Die *wesentliche Kontinuität* betrifft eine möglicherweise trotz der berechtigten Vielfalt gegebene Einheit im theologischen Inhalt der Gebete der vor- und nachkonziliaren Messbücher. Um diese Kontinuität zu überprüfen, wird der Wissenschaftler also den theologischen Inhalt der Gebete unter dem Aspekt der Messbuchtradition untersuchen. Obwohl wir in diesem Zusammenhang auch von theologischer Kontinuität sprechen könnten, ziehen wir den Begriff der wesentlichen Kontinuität vor, weil das II. Vaticanum selbst von *substantiali unitate* spricht. Mit dieser Herangehensweise wollen wir überprüfen, ob von *fidei immutatae*, von „unverändertem Glauben“ die Rede sein kann.¹⁸ Diese Überprüfung gründet sich auf die von Paul VI. und Benedikt XVI. geäußerten Gedanken. Im

Zusammenhang mit dem nachkonziliaren Missale von 1970 beharrte Paul VI. auf der Einheit der Tradition des Römischen Missale und sagte: „Nichts ist am Wesen der traditionellen Messe verändert worden.“¹⁹ Deshalb kann Benedikt XVI. darauf hinweisen, dass es sich bei dem vor- und dem nachkonziliaren Missale nicht um zwei unterschiedliche Riten, sondern um zwei Formen des einen Römischen Ritus handelt, die nicht von der *lex credendi* der Kirche abweichen.²⁰

2. Die *biblische Kontinuität* betrifft die Entsprechung zwischen den Schriftlesungen des Tages oder der Zeit im Kirchenjahr und dem Wortlaut der Gebete mit ihrer theologischen und liturgischen Bedeutung. Dabei geht es nach unserem Verständnis nicht nur darum, Übereinstimmungen im Wortlaut der Bibeltexte zwischen dem *Missale Romanum* von 1570 und jenem von 2002 festzustellen, sondern die Bedeutung von Bibelstellen zu untersuchen, die in den Gebeten des Messbuchs relevant sind, und die Schriftlesungen der verschiedenen Zeiten des Kirchenjahrs aufgreifen. Hierbei sollten wir an zwei theologische Prinzipien erinnern, die unserem Entwurf einer Überprüfung der biblischen Kontinuität zugrundeliegen. Diese sind der Bezug zur Heilsgeschichte und der inkarnatorische Gebrauch biblischer Begriffe in den liturgischen Gebeten. Erstens finden Bibelzitate nicht nur deshalb in Gebeten Anwendung, weil sie aus der Heiligen Schrift stammen, sondern weil sie den liturgischen Kontext theologisch bereichern.²¹ Dies zeigt sich an der Verbindung zwischen den biblischen Anspielungen in den Gebeten, vor allem den Präfationen, und dem Thema der betreffenden Zeit im Kirchenjahr. Deshalb kann es nicht als nebensächlich betrachtet werden, wenn die Präfationen der verschiedenen Messbücher dieselben Bibelzitate enthalten. Einer solchen Bewahrung biblischer Worte in den liturgischen Gebeten liegt das bewusste Bemühen der Überarbeiter zugrunde, die Verbindung zur Heilsgeschichte deutlich zu machen, die in einem bestimmten Moment während der Liturgie vergegenwärtigt wird. Zweitens inkarnieren unsere liturgischen Gebete das göttliche Wort. Die Tatsache, dass die liturgischen Gebete durch das Wort Gottes geformt werden, „erwächst aus der historischen Wirklichkeit des Wortes, das Fleisch wird und in Herrlichkeit unter den Menschen lebt.“²² Deshalb genügen rein menschliche Worte nicht, um sich in der Liturgie angemessen auszudrücken. Der heilige Paulus schreibt: „Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können“ (Röm 8,26). Eine vom Wort Gottes inspirierte Sprache ist daher ein wesentlicher Aspekt unseres Betens. Durch diese enge Verbindung zwischen Schrift und Liturgie bei der Zusammenstellung liturgischer Gebete erkennen wir die Herrschaft Gottes und die Abhängigkeit unserer Menschennatur an.

3. Die *traditionelle Kontinuität* bezieht sich auf die Verbindung zwischen den gegenwärtigen liturgischen Texten und den mystagogischen Schriften der Kirchenväter sowie den Gebeten der alten Sakramentare. Dadurch, dass wir die traditionelle Kontinuität untersuchen, erkennen wir, wie unsere gegenwärtigen liturgischen Gebete in den Gebeten unserer Glaubensvorfahren wurzeln. Kontinuität wird unter anderem dadurch garantiert, dass zwei Messbücher eine

und dieselbe Quelle verwenden. In diesem abschließenden Schritt wird der Wissenschaftler untersuchen, ob die Gebete des *Novus Ordo* auf die Gebete der alten Sakramentare zurückgreifen und die mystagogischen Schriften der Kirchenväter widerspiegeln. Liegt eine solche Verbindung vor, wird sie den Befund der Kontinuität stützen und die im Raum stehenden Fragen nach der organischen Entwicklung des Konzilsmessbuchs²³ beantworten, die von den Kritikern der nachkonziliaren Liturgiereform aufgeworfen worden sind. Diese drei Elemente der Kontinuität sollten nicht nur bei der Überarbeitung, sondern auch bei der Übersetzung liturgischer Texte gewährleistet sein. So sollten etwa die liturgischen Gebete bei der Übersetzung in die Volkssprache den theologischen Inhalt des lateinischen Originals bewahren, wie es die fünfte Instruktion zur Übersetzung in die Volkssprachen *Liturgiam authenticam* vorschreibt.²⁴

Schluss

Die Kontinuität, die wir mithilfe dieser dreischrittigen Methodologie untersuchen wollen, besteht nicht darin, dass der neuere Text gleichsam eine Fotokopie des älteren sein, sondern dass er sich organisch aus diesem entwickeln soll.²⁵ So, wie ein Staffelläufer seinen Fingerabdruck auf dem Holz hinterlässt, das er an den nächsten Läufer weiterreicht, zeigt der Nachweis einer organischen Entwicklung und Kontinuität in den Texten, dass die liturgische Tradition die apostolische Überlieferung getreulich weitergibt, wobei jedes Jahrhundert dieser seinen Stempel aufdrückt. Daher bezieht sich die Frage der Kontinuität nicht nur auf gewisse Rubriken oder ein ganz bestimmtes Wort, das weggefallen oder erhalten geblieben ist, sondern auf die Treue zum traditionellen Glaubensbekenntnis der Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Tradition weitergeführt, indem es die Texte auf der Basis der alten eucharistischen Quellen bereichert und das Wort Gottes dem Volk zugänglicher gemacht hat. Die Tradition gehört zum Wesen der Kirche, und es ist in jedem historischen Kontext dieselbe Botschaft, die sie lebendig zu machen und weiterzugeben versucht. Die wissenschaftliche Überprüfung der Kontinuität wird, so hoffe ich, zu der vom Zweiten Vatikanischen Konzil initiierten liturgischen Erneuerung beitragen und die Einheit der Kirche vor allem in ihren liturgischen Feiern stärken.

¹ *Kurze kritische Untersuchung des neuen ‚Ordo Missae‘*, Vaduz/Liechtenstein („Lumen Gentium“-Stiftung) 1969, 5ff. (ital. Original: *Breve esame critico del ‚Novus Ordo Missae‘*, Rom [Fondazione ‚Lumen gentium‘] 1969, 32). Vgl. auch Annibale Bugnini, *Die Liturgiereform. 1948-1975*, Freiburg i. Br. 1988, 307ff.

² *Kurze kritische Untersuchung*, 3 (Hervorhebung von mir hinzugefügt). Vgl. auch Bugnini, *Die Liturgiereform*, 307.

³ *Katechismus nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer*, Kirchen/Sieg 1970, 193.

⁴ „Darin ist weder die *wirkliche Gegenwart* enthalten noch die *Wirklichkeit des Opfers* noch die *Sakramentalität* des konsekrierenden Priesters noch der *in ihm selbst liegende Wert* des eucha-

ristischen Opfers, unabhängig von der Anwesenheit der Versammlung. Mit einem Wort: *Keiner* von den wesentlichen dogmatischen Werten der Messe, die doch ihre wahre Definition ausmachen, findet sich hier vor.“ – *Kurze kritische Untersuchung*, 8. Vgl. ebenso Nr. 6.

⁵ Klaus Gamber, *The Reform of the Roman Liturgy: Its Problems and Background*, San Juan Capistrano/CA 1993, 24–26 (dt. Original: *Die Reform der römischen Liturgie*, Regensburg [Selbstverl.]).

⁶ Ebd., 44.

⁷ Lauren Pristas, *The Pre- and Post-Vatican II Collects of the Dominican Doctors of the Church*, in: *New Blackfriars* 86 (November 2005), 609.

⁸ Lauren Pristas, *Theological Principles That Guided the Redaction of the Roman Missal (1970)*, in: *The Thomist* 67 (April 2003), 185–186.

⁹ Ebd., 187–188.

¹⁰ *Motu Proprio Summorum Pontificum*, 1: „Hæ duæ expressiones ‚legis orandi‘ Ecclesiæ, minime vero inducent in divisionem ‚legis credendi‘ Ecclesiæ; sunt enim duo usus unici ritus Romani.“ in: *AAS* 99 (2007), 779.

¹¹ „Dall'altra parte c'è l'ermeneutica della riforma, del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto – Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino“, Benedikt XVI., *Ad Romanam Curiam ob omnia natalicia*, *AAS* 98 (2006), 46 [40–53], deutscher Wortlaut auf der Homepage des Vatikans: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html.

¹² SC 37–38. Deutscher Wortlaut auf der Homepage des Vatikans: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html.

¹³ „Unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im Wesentlichen ist berechtigter Vielfalt [...] Raum zu belassen, auch bei der Revision der liturgischen Bücher“, SC 38.

¹⁴ SC 23. Der lateinische Text findet sich ebenfalls auf der Homepage des Vatikans: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_it.html. Vgl. auch Cipriano Vagaggini, *General Norms for the Reform and Fostering of the Liturgy*, in: Annibale Bugnini (Hg.), *The Commentary on the Constitution and on the Instruction on the Sacred Liturgy*, New York 1965, 87, 101.

¹⁵ SC 24.

¹⁶ IGMR 1, in: *Missale Romanum* 1970, 19. Deutsche Übersetzung: *Grundordnung des Römischen Messbuchs* (Arbeitshilfen Nr. 215), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn ³2007, 13.

¹⁷ IGMR 397, in: *Missale Romanum* 2002, 60. Deutsche Übersetzung: *Grundordnung des Römischen Messbuchs*, 170. Die 1994 von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung herausgegebene Instruktion *Varietates Legitimæ* spricht von *traditioni fidelis* (der Tradition treu) und von *apostolica et continua traditio* (apostolischer und fortdauernder Tradition), *Varietates Legitimæ* 18, 26 in: *AAS* 87 (1995), 288–314.

¹⁸ IGMR 1–4, in: *Missale Romanum* 1970, 19–26. Deutsche Übersetzung: *Grundordnung des Römischen Messbuchs*, 13–17.

¹⁹ Paul VI., *Ansprache bei der Generalaudienz über die Einführung der neuen Messordnung*, 19. November 1969, in: *AAS* 61 (1969), 777–780; wie weiter oben bereits erwähnt, steht die „berechtigter Vielfalt“ der „wesentlichen Einheit“ nach dem Verständnis der Kirche nicht im Wege.

²⁰ Vgl. Anm. 10.

²¹ Anthony Ward und Cuthbert Johnson heben beispielsweise hervor, dass die biblischen Anspielungen in den Präfationen nicht vollständig wiederholt werden, sondern dass die eucharistischen Texte „diese [sc. die biblische Anspielung] im Kontext der liturgischen Feier leicht berühren“, *The Prefaces of the Roman Missal: A Source Compendium with Concordance and Indices*, Rom 1989, 28. Vgl. auch Claude Barthe, *The ‚Mystical‘ Meaning of the Ceremonies of the Mass: Liturgical Exegesis in the Middle Ages*, in: Uwe Michael Lang (Hg.), *The Genius of the Roman Rite: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives on the Catholic Liturgy*, Chicago 201, 180–182.

²² M. Francis Mannion, *Masterworks of God. Essays in Liturgical Theory and Practice*, 186. Vgl. auch DV 21, SC 5–7.

²³ So sieht K. Gamber im nachkonziliaren Missale keinerlei organische Entwicklung, weil das neue Missale sich seiner Ansicht nach wesentlich von MR 1570 unterscheidet. Deshalb verlangen die Kritiker des *Novus Ordo* eine Überprüfung der traditionellen Kontinuität und fordern die Überarbeiter dazu auf, zum Beweis der Kontinuität exakt zu belegen, welcher neue Text welcher alten Quelle entspricht. Vgl. Gamber, *The Reform of the Roman Liturgy*, 30–34. Vgl. auch Anthony Cekada, *The Problems with the Prayers of the Modern Mass*, 1991, Rockford/IL, 6.

²⁴ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ *Liturgiam authenticam*, (28. März 2001), 20, 22.

²⁵ Vgl. Johann Adam Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder: Das Prinzip des Katholizismus*, Mainz 1925, 160ff.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Die Krise um den sexuellen Missbrauch

Theologische Aspekte

Erik Borgman

Ende 2011 wurde in den Niederlanden ein lang erwarteter Bericht über den sexuellen Missbrauch Minderjähriger durch Repräsentanten der katholischen Kirche vorgestellt.¹ Nach einer langen Zeit relativer Ruhe, während der der Missbrauch in der katholischen Kirche in vielen Ländern der Welt ein Thema war, setzte Ende 2009 eine Flut von Berichten über den sexuellen Missbrauch Minderjähriger durch Vertreter der katholischen Kirche in den Niederlanden ein. Tatorte waren oftmals Internatsschulen und Seminare. Unter dem Druck der öffentlichen Meinung riefen leitende kirchliche Instanzen – die niederländische

Bischofskonferenz und die niederländische Konferenz für die Ordensleute - eine unabhängige Kommission ins Leben, die untersuchen sollte, was passiert war, wie es passieren konnte, wie man verantwortlich mit dem Geschehenen umgehen könne und was getan werden könne, um zu verhindern, dass es wieder passiert.

Zu Anfang gab es eine Menge Misstrauen. Schließlich war die Kommission von der Kirche beauftragt worden, die Kirche zu untersuchen. Einige forderten eine parlamentarische Untersuchung. Doch vor allem dem Vorsitzenden der Kommission, dem Protestanten, Expolitiker, ehemaligen Minister und ehemaligen Bürgermeister von Den Haag, Wim Deetman, gelang es, überzeugend deutlich zu machen, dass die Kommission unabhängig war und ungehindert über den gesamten Prozess bestimmen konnte. Sie stellte ihren eigenen Plan auf, sie konnte alles tun, was sie für notwendig hielt, ihr wurden alle Informationen gegeben, die sie brauchte, und sie scheute nicht vor Schlussfolgerungen zurück, die dem Ruf der Kirche schaden. Einige Tage vor Veröffentlichung des Deetman-Berichts besuchte Thomas P. Doyle, ein Dominikaner aus den USA, die Niederlande. Doyle ist ein Spezialist dafür, wie die römisch-katholische Kirche mit Fällen sexuellen Missbrauchs umgeht, und ein Anwalt der Opfer. In einem Zeitungsinterview sagte er, dass er es als sehr unwahrscheinlich ansehe, dass der Bericht der Deetman-Kommission objektiv ausfallen und keine Spuren von Zensur aufweisen würde. Doch nach der Pressekonferenz, auf der die Ergebnisse der Untersuchung vorgestellt wurden und auf der Deetman nicht verschwiegen, dass er von den Geschichten, die die Opfer erzählten, stark beeindruckt war, wurde er von den Unterstützergruppen der Opfer sehr gelobt. Sie baten ihn sogar, den Prozess der Umsetzung von Maßnahmen, die der Bericht empfahl, zu leiten, was Deetman jedoch ablehnte.

Was in den Niederlanden passiert ist, geht natürlich zum Teil auf die Besonderheiten der niederländischen Kirchengeschichte zurück. Ich will hier nicht ins Detail gehen. Doch einige wenige Dinge sind typisch und hängen mit dem Selbstbild der römisch-katholischen Kirche zusammen.

I. Opfer und Täter

Ein verblüffender Aspekt des „Deetman-Berichts“, wie er nun in den Niederlanden genannt wird, ist die Tatsache, dass den Verantwortlichen, das heißt Bischöfen und Ordensoberen, Missbrauchsfälle bekannt waren. Man thematisierte das sogar, wenn auch in recht primitiver und moralistischer Weise. Doch im Mittelpunkt standen dabei niemals die Opfer, sondern vielmehr die Täter und deren moralische bzw. spirituelle Qualifikation. Das ist natürlich ein ziemlich ernsthafter Befund. Die Opfer wurden von den Tätern als nichts anderes als eine Gelegenheit gesehen, ihre Lust zu befriedigen. Und wenn das, was den Opfern zugestoßen ist, ans Licht kam, wurden sie als „Kollateralschaden“ dessen, was man als sündiges Verhalten auffasste, als Gelegenheiten der Täter zur Verletzung des Keuschheitsgelübdes behandelt.

Dahinter steht letztlich eine falsche Theologie. Warum sollte es für die Kirche so schwer sein, auf das zu hören, was offensichtlich ein recht klares Wort von Jesus selbst ist? „Unter Jesu Jüngern brach ein Streit darüber aus, wer von ihnen der Größte sei. Doch Jesus durchschaute ihre Gedanken, nahm ein kleines Kind zu sich und sagte zu ihnen: ‚Wer dieses Kind in meinem Namen aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat. Denn der Geringste unter euch ist der Größte.‘“ (Lk 9,46–48)

Diese Evangelienperikope macht den Umgang mit Kindern zu einem zentralen Thema der Kirche: Damit steht auf dem Spiel, wie die Kirche mit Jesus selbst und durch ihn mit Gott umgeht. Deshalb ist es befremdlich, den sexuellen Missbrauch Minderjähriger einfach als Ausdruck individuellen Fehlverhaltens von Vertretern der Kirche zu betrachten. Wie es um die Kirche bestellt ist, wird darin sichtbar, wie sie mit Kindern umgeht. Gerade diese Einsicht bildete stets die Grundlage für ihre besondere Fürsorge für Waisen oder in anderer Hinsicht gefährdete oder geschädigte Minderjährige.

Darüber hinaus legt die römisch-katholische Kirche ein Bewusstsein für die tiefen Folgen sexuellen Verhaltens an den Tag: Im *Katechismus der Katholischen Kirche* heißt es entsprechend: „Die *Geschlechtlichkeit* berührt alle Aspekte des Menschen in der Einheit seines Leibes und seiner Seele. Sie betrifft ganz besonders das Gefühlsleben, die Fähigkeit, zu lieben und Kinder zu zeugen und, allgemeiner, die Befähigung, Bande der Gemeinschaft mit anderen zu knüpfen [...]“ (KKK 2332).

Dass sexuelle Gewalt Menschen an Leib und Seele Schaden zufügen kann, wie viele Opfer sexuellen Missbrauchs in dramatischer Weise aufzeigen, wenn sie ihre Lebensgeschichte erzählen, kann des-

halb für die römisch-katholische Kirche kaum überraschend sein. Warum hatte sie dann also nicht – und hat sie größtenteils immer noch nicht – an erster Stelle die Opfer sexueller Gewalt im Blick? Wie ist es möglich, dass es als grundlegender betrachtet wird, wenn man ein Gebot verletzt, als wenn man Menschen Gewalt antut, mit denen sich der Herr der Kirche ausdrücklich identifiziert?

Ich glaube, dass das Problem in der Tendenz der römisch-katholischen Ekklesiologie liegt, die die Kirche ihrem Wesen nach als die Repräsentantin der göttlichen Erlösung betrachtet. Im 19. Jahrhundert stellte sich die Kirche selbst als die erlösende Kraft inmitten einer sündigen Gesellschaft dar. In der Moderne regierte ihrer Auffassung nach das Böse aufgrund falscher Anmaßungen von Freiheit und Autonomie. Die Kirche hingegen nahm für sich in Anspruch, das stets gefährdete Rettungs-

Erik P.N.M. Borgman, geb. 1957 in Amsterdam, ist Professor für Systematische Theologie sowie Theologie der Religion unter besonderer Berücksichtigung des Christentums an der Universität von Tilburg in den Niederlanden. Er gehört als Laie der dominikanischen Familie an. 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 (2003); Want de plaats waarop je staat is heilige grond (2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Die kapitalistische Ökonomie und der Gott der Nächstenliebe“ in Heft 5/2011. Anschrift: Departement Religiewetenschappen en theologie, kamer D 146, Postbus 90153, 5000 LE Tilburg, Nederlande. E-Mail: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl.

boot auf ungestümer See zu sein. Das Bild der Unbefleckten Empfängnis Mariens ist in dieser Hinsicht vielsagend, wenngleich das nicht alles ist, was dahintersteht. Maria, die innerhalb der römisch-katholischen Theologie stets der *Typos*, das Urbild der Kirche war, wird im Dogma aus dem Jahr 1854 als frei von der Erbsünde vorgestellt. Damit wird sie - und durch sie die Kirche - weit mehr zu einer Vertreterin des Himmels und Gottes als der Erde und der Menschheit in ihrem Bemühen um Rettung.

Natürlich hat das Zweite Vatikanische Konzil offiziell die Solidarität der „Jünger Christi“ mit „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ bekundet (*Gaudium et spes*, 1). Doch das beseitigte das Bild der Kirche als einer, die grundlegend *im Gegensatz* zu dem steht, was in der Welt passiert, nicht endgültig.² In diesem Zusammenhang spricht das eine deutliche Sprache, was Papst Benedikt XVI. in seinem *Hirtenbrief an die Katholiken Irlands* zur Krise um den sexuellen Missbrauch schrieb: „In den vergangenen Jahren hatte die Kirche in eurem Land jedoch aufgrund der raschen Umgestaltung und Säkularisierung neue und ernsthafte Herausforderungen für den Glauben zu meistern. Der schnelle soziale Wandel hat oft das Festhalten der Menschen an der katholischen Lehre und ihren Werten beeinträchtigt. Viel zu häufig wurden das sakramentale Leben und die Frömmigkeitsübungen vernachlässigt, die den Glauben erhalten und sein Wachstum fördern, wie etwa die regelmäßige Beichte, das tägliche Gebet und jährliche Exerzitien.“ (Nr. 4)

Die Botschaft lautet hier, dass an der Wurzel der Krise um den sexuellen Missbrauch eine *Abwendung* vom traditionellen Katholizismus und seinen Praktiken und eine *Hinwendung* zu den Werten der Moderne in Kirche und Gesellschaft gleichermaßen steht bzw. wenigstens teilweise dafür verantwortlich ist. Die Frage, ob zum Beispiel die hierarchische Struktur der Kirche selbst eine Tendenz befördern könnte, andere niedrigeren Ranges als Gebrauchsobjekte anstatt als zu respektierende Mitmenschen zu sehen, taucht nicht auf und kann in diesem Rahmen kaum gestellt werden.

Ein eigener von der Deetman-Kommission erstellter Überblick über die Nachforschungen bestätigte, dass es keinen Grund für die Annahme gibt, es gäbe in den Reihen der niederländischen katholischen Einrichtungen mehr Fälle sexuellen Missbrauchs als in vergleichbaren Einrichtungen. Doch die Tatsache, dass die Kirche *nicht schlechter* als andere Institutionen ist, ist kaum ein Argument dafür, die Frage nicht mehr zu untersuchen, warum es ihr nicht gelang, *besser* zu sein. Schließlich ist es doch der Auftrag der Kirche, sich vom Bösen nicht überwältigen zu lassen, sondern „das Böse mithilfe des Guten zu besiegen“ (Röm 12,21).

II. Das Selbstverständnis der Kirche

Das Problem, das mit dem Selbstverständnis der Kirche, frei von den Werken des Bösen und der Sünde zu sein, einhergeht, ist in den letzten Jahren nicht geringer geworden. Gleich im ersten Jahr seines Pontifikats betonte Papst Benedikt XVI.,

dass die Kirche als etwas verstanden werden sollte, „was im Lauf der Zeit wächst und sich entwickelt, aber dabei stets dasselbe bleibt, das eine Subjekt des pilgernden Gottesvolkes“³. Seiner Meinung nach *hat* die Kirche ihre wahre Identität und sollte an ihr festhalten, indem sie sie gegen Kräfte verteidigt, die sie von außen in Unruhe versetzen.

Diese Sichtweise steht in einem erheblichen Spannungsverhältnis selbst zu dem, was Paul VI. in seinem sogenannten *Credo des Gottesvolkes* schrieb. Letzteres war ein Versuch einer Zusammenfassung des katholischen Glaubens unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Jahr 1968. Darin wird die Kirche „heilig“ genannt, „auch wenn sich in ihrer Mitte Sünder befinden; denn sie lebt kein anderes Leben als das der Gnade. Wo die Glieder der Kirche an diesem Leben teilhaben, werden sie geheiligt, wo sie aber dieses Leben preisgeben, verfallen sie der Sünde und Unordnung. Das aber behindert dann die Strahlkraft der Heiligkeit der Kirche“⁴. Das Bild, das hier benutzt wird, ist das einer Kirche, die Gottes Gnade *empfängt*, welche ihre wahre Identität stets von Neuem formt, und deshalb ist sie in der Lage, ihre Glieder durch die ihr verliehene Gnade zu heiligen. Hier kann zumindest die Frage gestellt werden, ob sich die Kirche der Tatsache hinreichend bewusst ist, dass ihr Gnade *verliehen* werden muss und ob sie sich der Gnade wirklich geöffnet hat. In der Sichtweise Benedikts XVI. hat die Kirche die notwendige Gnade, *weil* sie die Kirche ist, das heißt „das eine Subjekt des pilgernden Gottesvolkes“. Alles, was von außen kommt, erscheint damit automatisch als Bedrohung ihrer notwendigen Kontinuität.

Dies ist m.E. auch ein Thema für „progressivere“ Sichtweisen der Kirche. In vielen nach dem Konzil verfassten Ekklesiologien wird die Kirche als die Hüterin der Lehren Jesu dargestellt. Sie hat diesem Erbe treu zu sein („noch treuer“, lautet die Botschaft für gewöhnlich); sie hat zu diesem Erbe zurückzukehren, dem sie sich entfremdet hat - so lautet manchmal die Kritik -, und dann kann sie tatsächlich die erneuernde und befreiende Kraft innerhalb der zeitgenössischen Kultur werden, die sie zu sein beansprucht. Obwohl einiges an dieser Kritik höchst berechtigt war und die Treue zur Botschaft Jesu selbstverständlich ein überaus wichtiges Kriterium für die Lehre der Kirche ist, entspricht das Argumentationsmuster beunruhigend stark dem der Ekklesiologien des 19. Jahrhunderts. Die Kirche wird als diejenige betrachtet, die über das *depositum fidei*, den Glaubensschatz, in der Art eines Besitzes verfügt, und dies versetzt sie in die Lage, frei von Sünde und Bösem zu sein, wovon alle anderen Institutionen befleckt sind. Sie sollte versuchen, zu dieser Reinheit zurückzukehren - so lautet die Argumentation in der Tat. Doch eine solche Reinheit hat es niemals gegeben. Bereits Paulus beklagte sich darüber, dass es in Korinth sexuelle Zügellosigkeit unter den Christen in einer Art gäbe, wie man sie nicht einmal bei den Heiden finde (1 Kor 5,1). Nicht einmal das Neue Testament ist eine Quelle reinen, lebenspendenden Wassers. Gemäß der christlichen Tradition ist die Bibel Wort Gottes nur im analogen Sinne. Jesus Christus ist das wahre Wort Gottes und bleibt derjenige, der die Kirche im Heiligen Geist erneuern muss. Es gibt keinen Grund zur Annahme, dass die Freizügigkeit der Sechzigerjahre

den sexuellen Missbrauch innerhalb der Kirche zunehmen ließ, wie behauptet wurde. Doch es gibt auch keinen Grund zur Annahme, dass progressive, weniger hierarchisch denkende Priester und Bischöfe weniger anfällig für Verhaltensweisen des sexuellen Missbrauchs wären. Wir haben es hier wahrhaftig mit dem *mysterium iniquitatis*, dem Geheimnis des Bösen innerhalb der Reihen der römisch-katholischen Kirche selbst zu tun. Die Antwort darauf kann nicht einfach die Forderung nach Reform sein, wenn es auch vieles zu reformieren gibt, angefangen von der Art und Weise, wie man mit dem Bösen in den eigenen Reihen der Kirche und dem Bösen, das im Namen der Kirche verübt wird, umgeht. Die Antwort muss m.E. lauten: Erneuerung durch die einzige wirklich erneuernde Kraft, welche die Kirche anerkennen kann, nämlich den lebendigen Christus, der in überraschender und unvorhersehbarer Weise handelt und „alles neu macht“ (Offb 21,5). Christus handelt übrigens zum Beispiel durch die Klagen, die aufgewühlten und aufwühlenden Geschichten oder das resignierte Schweigen der Opfer des sexuellen Missbrauchs in der römisch-katholischen Kirche. Christus handelt übrigens vermittels der neuen Wege der Heilung, die die Anwälte der Opfer zusammen mit Vertretern der Täter finden. Christus handelt übrigens durch neue Verstehensweisen von der erlösenden Kraft der Kirche in einer Welt der Sünde, an der sie wahrhaftig und gründlich selbst teilhat.

III. Eine Situation der Sünde

Es kann nicht geleugnet werden, dass die Kirche sündig ist.⁵ In einer Diskussion in Frankfurt über die Folgen dieses Satzes für die Rolle der Kirche bei der Erlösung, an der ich teilnahm, wurde der Vorschlag geäußert, dass die Kirche damit beginnen solle, die Behauptung des Paulus ernst zu nehmen: „Er hat den, der die Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.“ (2 Kor 5,21) Es liegt auf der Hand, dass dies keineswegs ein Plädoyer für einen moralischen Relativismus ist, als ob Sünde nicht schlecht wäre, weil Jesus zur Sünde geworden ist. Doch es behauptet Gottes bedingungslose Solidarität mit den Sündern, denn dies ist die einzige Weise, auf die man der Sünde wirklich Herr werden kann, um mit ihr zu brechen.

Es muss noch eine Menge Denkarbeit hierzu geleistet werden. Doch Vertreter der Kirche sollten meiner Meinung nach damit beginnen, sich als Vertreter einer sündhaften Institution zu betrachten. Wenn wir damit beginnen, dann können wir auch darüber nachzudenken beginnen, was es heißt, dass sexueller Missbrauch von Minderjährigen in vielen unserer Gesellschaften so verbreitet ist - in der Kirche und in der Kirche verbundenen Institutionen, aber auch an vielen anderen Orten.⁶ Einem Überblick der Deetman-Kommission zufolge hat etwa jeder zehnte Erwachsene über 45 Jahre bis zu seinem 18. Lebensjahr irgendeine Art von sexuellem Missbrauch von jemandem außerhalb der eigenen Familie erlitten.

¹ Wim Deetman, u.a., *Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk: Rapport van de commissie van onderzoek*, Amsterdam 2011.

² Karl Rahner, *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: ders., *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, 321-347.

³ Benedikt XVI., *Weihnachtsgrüße an die Mitglieder der römischen Kurie und Prälatur* (22. Dezember 2005), in: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_en.html.

⁴ Paul VI., *Solemni hac liturgia* (Glaubensbekenntnis des Gottesvolkes), 30. Juni 1968, Nr. 19, in: www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_credo_en.html.

⁵ Vgl. Karl Rahner, *Kirche der Sünder*, in: ders., *Schriften zur Theologie VI*, 301-320.

⁶ Dieser Beitrag ist eine stark gekürzte Version eines auf Niederländisch veröffentlichten Artikels: Erik Borgman, *Verlossing in nauwe verbondenheid met kwaad: Theologische reflecties over een kerk waarin minderjarigen seksueel worden misbruikt*, in: H. Geerts/H. Morssinkhof (Hg.), *Grensoverschrijdingen geduid: Ober seksueel misbruik in katholieke instellingen*, Nijmegen 2011, 13-33.

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

Notwendige Zukunftsfragen

Leonardo Boff: Kleine Sakramentenlehre, aus dem Portugiesischen von Horst Goldstein, Ostfildern: Patmos, Neuauflage 2010, 120 Seiten, €12,90

Peter Hünermann: Die Kirche und ihre Caritas als Sakrament - herausgefordert durch „neue pastorale Räume“. Vortrag am 8. Februar 2010 in Benediktbeuern (Benediktbeurer Hochschulschriften; 26), München: Don Bosco Medien 2011, 30 Seiten, € 9,90

Walter Kasper - Albert Biesinger - Alois Kothgasser (Hg.): Weil Sakramente Zukunft haben. Neue Wege der Initiation in Gemeinden, Ostfildern: Grünewald, 2. Auflage 2008, 176 Seiten, € 19,90

Wenn unter der Bedingung der Endlichkeit Gottes Anruf an den Menschen, die eigene Freiheit authentisch zu vollziehen und die Freiheit der anderen anzuerkennen, nur symbolisch vermittelt werden kann, muss dies notwendig auch die Befähigung des Menschen hierzu einschließen - es geht im weitesten Sinne um eine Bildungsaufgabe. Ein Glaube, der auf Bildung verzichten wollte, würde seine Verwiesenheit auf die Sittlichkeit ersetzen durch bloße Bindung an Sitte, Überlieferung oder höhere Mächte. Aus dem Aufruf zur Freiheit würde die Bindung an eine zufällig tradierte Konvention. Glaube und Bildung bleiben aufeinander verwiesen.

Das Beispiel Jesu lädt zu einem vergleichenden Handeln ein, das auf eigene Einsicht nicht verzichtet. Nachfolge bedeutet nicht, das Vorbild Jesu einfach zu kopieren oder nachzuahmen, sondern mit diesem konform zu gehen. Christliche Existenz fragt danach, wie das Beispiel Jesu unter den heutigen Zeitumständen gelebt werden kann. Nachfolge so verstanden ist Ausdruck der Freiheit des Glaubens, und diese Freiheit sorgt sich darum, dass auch die Freiheit des anderen

anerkannt wird. An diesem Anspruch der Nachfolge muss sich auch das pastorale wie diakonische Zeugnis der christlichen Gemeinde messen lassen. Die Bände, die vorgestellt werden sollen, verdeutlichen dies aus ganz unterschiedlicher Perspektive.

Doch woran lässt sich der „Erfolg“ einer Gemeinde festmachen? Auf der einen Seite ist es richtig: Sakramente sind Heilshandeln Gottes, sie können nicht einfach „gemacht“ werden. Ihre Fruchtbarkeit lässt sich nicht empirisch messen. Auf der anderen Seite sollte sich die Kirche bei ihrer Katechese aber auch nicht vorschnell mit der vagen Hoffnung zufrieden geben, dass „irgendetwas“ schon immer hängenbleiben wird.

Christliche Existenz ist Antwort des Glaubens auf den Anruf Jesu. Diese Antwort setzt die Fähigkeit voraus, Jesu Beispiel in einen eigenen, religiös wie sittlich verantworteten Lebensentwurf umzusetzen. Ein solcher erschöpft sich nicht im Repetieren feststehender Glaubenssätze oder in einem spirituellen Gefühl, sondern kann rational ausgewiesen werden, und zwar im Aufweis der Kriterien für jene unbedingte Verpflichtung, die der Glaubende für sich erkannt hat. Dies ist ein durchaus anspruchsvolles Programm, das ohne religiöse Bildungsanstrengung nicht gelingen wird.

In den vergangenen Jahrzehnten sind fraglos viele personelle und zeitliche Ressourcen sowie viel ehrenamtliches Engagement in die gemeindliche Sakramenten Katechese geflossen, ohne oftmals den damit verbundenen Anspruch hinreichend zu reflektieren. Ja, es erstaunt geradezu, mit welcher Unermüdlichkeit immer wieder neue Konzepte entwickelt wurden, Kinder und Jugendliche auf die Sakramente vorzubereiten und an die Gemeinde heranzuführen. Die Bilanz fällt eher ernüchternd aus. Für viele sind die Sakramente vor allem ein Familienfest, eine tiefere Bindung an die Gemeinde entwickelt sich eher selten. Für andere haben die Sakramente inzwischen jede Bedeutung verloren.

Es ist Zeit innezuhalten. Und hier setzt ein Projekt an, das seinerzeit von Walter Kasper in seiner Diözese Rottenburg-Stuttgart ins Leben gerufen und durch den Tübinger Lehrstuhl für Religionspädagogik begleitet wurde. 2007 fand dann in Salzburg ein „Bischofsseminar“ statt, das unter dem Titel *Weil Sakramente Zukunft haben* publiziert worden ist. Die Idee ist bemerkenswert (und möglicherweise auch ein Modell für den laufenden Dialogprozess der Kirche hierzulande): Bischöfe begeben sich gemeinsam auf einen Lernprozess und fragen im Verein mit Theologen und Mitarbeitern, wie die Sakramenten Katechese für die Zukunft tragfähig und glaubwürdig gestaltet werden kann. Kasper, der nicht allein auf dem Papier der Erstverantwortliche für die Katechese in seinem Bistum sein wollte, macht in seinem Beitrag *Warum mir als Bischof die Katechese am Herzen lag* die Brisanz des Themas deutlich: „[A]lle müssen mitsorgen, dass und wie es in den deutschsprachigen Ländern und in Westeuropa allgemein mit dem christlichen Glauben in Zukunft weitergeht. Nochmals: Erziehung und Katechese sind der Schlüssel für die Zukunft der Kirche“ (S. 24) - und religiöse Bildung, könnte ergänzt werden.

Die Beiträge des Tagungsbandes beschäftigen sich unter anderem mit Fragen der

Familienkatechese (Paul M. Zulehner sowie Albert Biesinger, Ralf Gaus und Holger Stroezel), der „multikulturellen Gemeindegatechese“ (Monika Scheidler), der Gemeindeentwicklung (Clemens Bieber), des Katechumenats (Franz-Peter Tebartz-van Elst) oder der liturgischen Feier der Initiations sakramente (Andreas Odenthal). Eine Grundannahme eint die Autoren: Ein „Weiter so“ ist nicht mehr möglich; die bisherige Gemeindegatechese stößt immer stärker an ihre Grenzen, da vielfach überhaupt erst einmal eine religiöse Sprachfähigkeit gefördert werden muss.

Leonardo Boff hat in seiner *Kleinen Sakramentenlehre* aufgezeigt, wie vielgestaltig uns „sakramentales Denken“ im Alltag begegnet – „Sakrament“ hier in einem weiten Sinne verstanden. Im Letzten geht es um die definitive Zusage Gottes, dass er sein Ja zu uns, das er in Jesus Christus gesprochen hat, trotz all unserer Unzulänglichkeiten nicht zurückzieht. Boffs Überlegungen sind immer noch lesenswert, da er – anders als so manche Symboldidaktik – nicht banalisiert.

Ein „Sprachkurs im Glauben“, wie ihn Albert Biesinger, Ralf Gaus und Holger Stroezel im Salzburger Tagungsband vorschlagen, wird aber nur dann nachhaltig sein, wenn er auf die Selbsttätigkeit der Beteiligten setzt. In ihrem Beitrag „Erstkommunion als Familienkatechese“, basierend auf Paulo Freires *Pädagogik der Unterdrückten*, liest sich das folgendermaßen: „Es geht um ein sehr basisnahes und in die Breite der Bevölkerung hineinreichendes Konzept der religiösen Alphabetisierung. Ziel ist es, dass Eltern und Kinder im Prozess der Initiation in ihrer eigenen religiösen Suche und in ihrer eigenen religiösen Praxis in jener Qualität begleitet und gefördert werden, dass das Prinzip von Maria Montessori ‚Hilf mir, es selbst zu tun‘ tendenziell realisierbar wird.“ (S. 77 f)

Ob dieses aufklärerische Programm gelingt, ist nicht allein eine Frage der pastoralen Strukturen. Dennoch wird vieles davon abhängen, ob die neuen Seelsorgeeinheiten, die gegenwärtig entstehen, Raum hierfür lassen. Und so fragt Bernd-Jochen Hilberath am Ende seines Beitrags im selben Band, „wie groß Räume sein dürfen, damit Glaubenskommunikation noch die Chance hat zu gelingen (oder auch zu scheitern, aber dann eben nicht an der unangemessenen Größe/Weite des ‚pastoralen Raumes‘)“ (S. 133). Die Antwort muss noch gefunden werden. Andernfalls könnte es passieren, dass die neuen Einheiten mit Erwartungen überfrachtet werden, die sie ebenso wenig einlösen können wie schon heute die nach dem II. Vaticanum geförderten, aber schrumpfenden und überlasteten Pfarrgemeinden.

Ähnliche Fragen beschäftigen auch Peter Hünermann. Der Tübinger Dogmatiker befürchtet, dass in den neuen pastoralen Großräumen die karitative Dimension der Kirche auf der Strecke bleibt. Während um zukünftige pastorale Strukturen, veränderte Gottesdienstzeiten oder neue Leitungsmodelle heftig gerungen wird, habe man die diakonische Grundfunktion der Kirche in professionalisierte Sozialverbände ausgelagert. Schon länger sei diese so aus dem Blick des Gemeindealtags verschwunden.

Hünermann versteht sein Anliegen, die Caritas wieder in den „inneren Kern“ der Kirche zurückzuholen, nicht allein als ein sozialetisches. Er ordnet seine Forde-

zung zunächst ekklesiologisch ein, und zwar unter Rückgriff auf die konziliare Lehre von der Kirche als Grundsakrament. Dann folgt sowohl eine missionstheologische als auch sozialetische Begründung: Im ersten Fall steht das Missionsdekret *Ad gentes* des II. Vaticanums im Hintergrund, im zweiten Fall dessen Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Das missionarische Anliegen der Verkündigung des Evangeliums setzt einen „pastoralen Blick“ voraus, also „die kritische Unterscheidung von dem, was Gottes Heilswillen entspricht und dem, was an persönlicher und struktureller Sünde diesem Heilswillen entgegengesetzt ist. [...] Zugleich ist dieses Schauen ein sorgendes, handlungs- und einsatzbereites Schauen, das den Schauenden [...] ganz in Anspruch nimmt“ (S. 23). Und ein solcher „Blick“ kann nicht delegiert werden, ohne Schaden am eigenen Selbstverständnis zu nehmen.

Was braucht es in den neuen „pastoralen Räumen“? – für Hünermann nicht viel: „ein, zwei oder drei Personen, die entsprechend diakonisch ausgebildet sind und hier diakonische oder caritative Initiativen animieren, initiieren und durchführen helfen“ (S. 29). Doch fehlt es in den bisherigen Pastoralplanungen an entsprechender Aufmerksamkeit für dieses Anliegen und auch an Ausbildungsmöglichkeiten für Ehrenamtliche, die hierzu bereit wären (oft auch dort, wo Diakone diese Aufgabe im Grunde übernehmen sollten).

Eines könnte noch nachgetragen werden: Kirche ist schon heute vielfältig. Neben der „Wohnortgemeinde“ gibt es vielerorts Klöster, Kapellen, Bildungs- und Sozialeinrichtungen und vieles mehr, um die sich so etwas wie Personalpfarreien gebildet haben. Wenn das genannte Anliegen nicht ungehört verhallen soll, wird es darauf ankommen, diese Orte gelebten Glaubens nicht am Rande der neuen „Pastoralräume“ liegen zu lassen, sondern als Ausdruck gelebter Vielfalt christlicher Nachfolge wertzuschätzen und zu fördern. Eine lebendige Kirche lebt von lebendigen Gemeinden, aber nicht nur.

Axel Bernd Kunze

concilium

Einladung zum internationalen Colloquium

Versöhnung: Gnade, die Kraft verleiht

Katholische Universität Löwen, Belgien

20. bis 22. Mai 2012

Veranstalter

Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie

Zentrum für Befreiungstheologien Katholische Universität Löwen

Forschungsgruppe Anthropos Katholische Universität Löwen

Versöhnung ist Teil eines Prozesses, der Menschen, die unter den lähmenden Folgen eines (gewaltsamen) Konflikts, einer Schädigung oder unter Ungerechtigkeit leiden, einer Situation annähert, in der ein nachhaltiges Zusammenleben möglich wird. Es ist ein Prozess, der sich auf *persönlicher, gesellschaftlicher* und *weltweiter* Ebene (z.B. in ökologischer Hinsicht) entfaltet und konkrete historische Gestalt annimmt.

Im Laufe dieses Colloquiums werden vier wichtige Bereiche betrachtet, in denen Versöhnung stattfinden kann: Gerechtigkeit – Wunden – Kreativität – Vielfalt. Auf allen diesen Ebenen werden wir versuchen, der Unterschiedlichkeit der Erfahrungen, Ansätze und Realitäten gerecht zu werden und den Akzent auf den Prozess der Versöhnung als einer Bewegung von einer lähmenden, schädlichen Konfliktsituation zu neuen möglichen Wegen des Zusammenlebens zu legen.

Die Konferenzsprache ist Englisch.

Programm

Sonntag, 20. Mai, 20.00 Uhr: Eröffnungsrede von Jon Sobrino

Montag, 21. Mai vormittags: Gerechtigkeit

Podiumsteilnehmer: Ellen van Stichel (Leiterin), Lisa Cahill (Moderatorin), Elias López, Danny Pilario, Kris Vanspauwen

Konflikte schaffen Rechtlosigkeit, verletzen die Würde von Menschen, erzeugen Gewaltspiralen und Hass. Wie können Gerechtigkeit und Gleichheit wiederhergestellt werden? Politische, gesetzgeberische, militärische und ökonomische Strategien stellen Strukturen der Vergeltung und Bestrafung bereit, doch ist dies genug, um eine gerechte Gesellschaft wiederherzustellen? Welche Rolle kann hier die Versöhnung spielen und wie verhält sie sich zur Bestrafung?

Montag, 21. Mai nachmittags: **Wunden**

Podiumsteilnehmer: Jacques Haers (Leiter), Diego Irarrázaval (Moderator), Jozef Corveleyn, Sarojini Nadar

Konflikte verwunden Menschen und machen sie zu Opfern. Persönliche Verletzungen können strukturell und institutionell missbraucht werden. Wie lassen sich Dämonisierungen, Machtspiele, Opfer- und Täterrollen überwinden? Wie setzt Versöhnung Prozesse der Heilung, der Trauer und der Vergebung in Gang? Welche kreativen und starken neuen Zugänge zum Zusammenleben lassen sich finden?

Dienstag, 22. Mai 2012 vormittags: **Kreativität**

Podiumsteilnehmer: Yves De Maesener (Leiter), Erik Borgman (Moderator), Solange Lefebvre, Laurien Ntezimana, Paul de Bruyne

Konflikte zerstören künstlerische Verkörperungen des Zusammenlebens und der gemeinsamen spirituellen sowie rituellen Praxis. Sie untergraben die Vielfalt der Bindekräfte, die Gemeinschaften zusammenhalten, oder sie verwandeln diese Vielfalt in monolithische Muster. Welche religiösen Bilder können dazu benutzt werden, den Zusammenhalt eines friedlichen Lebens in Gemeinschaft wiederherzustellen? Welchen Beitrag können hier Kunst, Spiritualität und Rituale leisten?

Dienstag, 22. Mai 2012 nachmittags: **Vielfalt**

Podiumsteilnehmer: Martin Sebastian Kallungal (Leiter), Dennis Gira (Moderator), Arnim Langer, Maha El Kaisy-Friemuth, Felix Wilfred

Die Vielfalt von Religionen und Kulturen wird oft dazu benutzt, um Konflikte zu provozieren oder am Leben zu halten. Vielfalt wird von denen als Bedrohung erfahren, die nach Selbstvergewisserung in ausschließenden Identitäten suchen. Kann Vielfalt nur mithilfe von Kontrollmechanismen durchgesetzt werden oder führen Versöhnungsprozesse (wie sie in unterschiedlichen Traditionen entwickelt wurden) zu bereichernden Darstellungen der Vielfalt?

Tagungsbeitrag: € 50,-

Nähere Information und Anmeldung unter www.theo.kuleuven.be/concilium

Bei Fragen wenden Sie sich an das Sekretariat des Colloquiums: Dr. Kristien Justaert:

Kristien.Justaert@theo.kuleuven.be

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 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, 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 Ökotheologie
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
2011–5 Ökonomie und Religion

Bestellungen richten Sie bitte an:
Matthias-Grünwald-Verlag, Zeitschriftenver-
trieb, Senefelderstr. 13, 73760 Ostfildern
Oder per E-Mail:
vertrieb@gruenewaldverlag.de

Bei Interesse an **Veranstaltungen** zu CONCILIUM-Themen bzw. mit CONCILIUM-Autoren in Ihrer
Gemeinde oder Institution wenden Sie sich bitte an concilium@mnet-mail.de.

Theologen und Bischöfe: Alte und neue Spannungen

Susan A. Ross und Felix Wilfred

Theologen und Bischöfe üben das Lehramt der Kirche auf je unterschiedliche Weise aus. Während Bischöfe als Hirten ihrer Herde und als „authentische, das heißt mit der Autorität Christi versehene Lehrer“ dienen, „die dem ihnen anvertrauten Volk den Glauben verkündigen“¹, beschreibt man die Aufgabe der Theologen und Theologinnen in Anlehnung an eine Formulierung, die sich sowohl bei Augustinus als auch bei Anselm findet, traditionsgemäß als „Glauben, der die Einsicht sucht“. Um es mit Prof. Elizabeth Johnson CSJ zu sagen: „Die theologische Forschung spricht die dogmatischen Formulierungen nicht einfach nach, sondern prüft und deutet sie zwecks eines tieferen Verstehens. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, hat die Theologie den Glauben in allen Epochen der Geschichte mithilfe unterschiedlicher Gedankenformen, Bilder und sprachlicher Ausdrücke artikuliert. Ihre Arbeit wendet alle Arten von Methoden und Vorstellungen aus anderen Disziplinen an, um Aufschluss über die Bedeutung des Glaubens zu gewinnen.“²

In den letzten Jahren und insbesondere 2011 haben sich die Spannungen zwischen Bischöfen und Theologen zunehmend verschärft. Unlängst hat ein Fall in den USA großes mediales Aufsehen erregt. 2007 veröffentlichte die renommierte Theologin Elizabeth Johnson, Professorin an der Fordham University in New York, ein Buch mit dem Titel *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God* (New York). Das Buch richtet sich an eine Leserschaft von Nichtfachleuten und fand sowohl an Universitäten als auch in der Erwachsenen-

bildung der Gemeinden breite Verwendung. Einige US-amerikanische Bischöfe wurden darauf aufmerksam und teilten dem Komitee für Lehrfragen, einem Organ der Katholischen US-amerikanischen Bischofskonferenz, ihre Besorgnis mit. Vier Jahre später, im März 2011, gab das Komitee ein Dokument heraus, das erklärte, Professor Johnsons Buch sei voller „Unklarheiten, Irrtümer und falscher Darstellungen“³. Auf diese Erklärung hin veröffentlichten die Catholic Theological Society of America (CTSA) und die College Theology Society, die beiden wichtigsten Organisationen für katholische Berufstheologen in den Vereinigten Staaten, Erklärungen, in denen sie das Komitee kritisierten, weil es sich nicht an die in *Doctrinal Responsibilities* – einer Zusammenstellung von Richtlinien, die 1989 von der CTSA, der CLSA (Canon Law Society of America) und den US-amerikanischen Bischöfen selbst erarbeitet worden waren – festgelegte Verfahrensweise gehalten und Johnsons Text außerdem in schwerwiegenden Punkten falsch gelesen habe.⁴ Nachdem Johnson im Juni 2011 ausführlich Stellung genommen hatte, bekräftigte und erweiterte das Lehrfragenkomitee im Oktober 2011 seine Kritik. Johnson, so das Komitee, habe „nicht mit dem Glauben begonnen“ und ihre Theologie habe die traditionelle katholische Auffassung von der Vaterschaft und Impassibilität Gottes stark verzerrt.⁵ Johnson veröffentlichte eine kurze Erklärung, in der sie sagte, dass sie mit der Antwort der Bischöfe noch immer nicht übereinstimme.⁶

Dieser Prozess war bei weitem nicht der erste Fall, in dem das US-Komitee Kritik an einem Theologen übte. Im Herbst 2010 gab dasselbe Komitee ein Dokument heraus, das die Arbeit der beiden amerikanischen Theologen Todd A. Salzman und Michael Lawler, namentlich ihr Buch *The Sexual Person: Toward a Renewed Catholic Anthropology* (Washington, D.C. 2008) scharf kritisierte.⁷ In diesem Zusammenhang ist auch die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre aus dem Jahr 2005 zu nennen. In jenem Jahr verkündete die CDF, sie habe ernstzunehmende Probleme im Werk des US-Theologen Roger Haight SJ und insbesondere in seinem Buch *Jesus Symbol of God* festgestellt.⁸ Vier Jahre später verbot die Glaubenskongregation Haight, über theologische Themen zu lehren und zu schreiben; die Kongregation behauptete, seine Schriften fügten „den Gläubigen großen Schaden zu“.⁹

Dieses gespannte Verhältnis ist jedoch kein ausschließlich amerikanisches Problem. Im Februar 2011 gab eine Gruppe deutscher Theologen ein Memorandum mit dem Titel *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch* heraus.¹⁰ Diese Theologen, deren Zahl inzwischen auf über 300 angewachsen ist, sagen, die Kirche benötige dringend „tiefreichende Reformen“, und rufen die Amtskirche dazu auf, „Mut zur Selbstkritik“ zu entwickeln.¹¹ Im Unterschied zu den erwähnten Verlautbarungen in den USA fokussiert die deutsche Erklärung sich nicht auf eine spezielle theologische Frage oder Person; vielmehr fordern die Verfasser des Briefes ein umfassenderes Reformverständnis in der Kirche und verweisen auf die Notwendigkeit von erweiterten „Strukturen der Beteiligung“, Gewissensfreiheit und größerer Aufmerksamkeit für das Bedürfnis nach einem erneuerten Dienstamt.

Ein amerikanischer Beobachter der Situation schrieb, der Hamburger Weih-

bischof Hans-Jochen Jaschke habe sich „scharf gegen jeden Versuch ausgesprochen, von außerhalb ihrer Strukturen Druck auf die katholische Kirche auszuüben“. In ihrem Blog fragt Lisa Fullam, Theologieprofessorin an der jesuitischen School of Theology and Ministry an der Santa Clara University: „Befinden sich katholische Theologen wirklich ‚außerhalb‘ der Struktur der Kirche?“¹² Auf der anderen Seite des ideologischen Spektrums behauptet die US-amerikanische Zeitschrift *First Things*, die in der Regel einen konservativen Blickwinkel einnimmt, die deutschen Theologen wollten, dass „der Katholizismus [...] sich in eine weitere liberale protestantische Sekte verwandelt“¹³. In Reaktion auf *Kirche 2011* schrieb Pater Hans Langendörfer SJ, der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Folgendes: „In einer Reihe von Fragen steht das Memorandum in Spannung zu theologischen Überzeugungen und kirchlichen Festlegungen von hoher Verbindlichkeit.“ Und er fuhr fort: „Die entsprechenden Themen verlangen dringend eine weitere Klärung.“¹⁴

Ein weiteres Beispiel für einen Theologen, der sich der bischöflichen Kritik ausgesetzt sieht, kommt aus Spanien, wo ein Bestseller über das Leben Jesu im Herbst 2010 verurteilt wurde, weil er die traditionelle katholische Frömmigkeit bedrohe: *Jesús. Aproximación histórica* von José Antonio Pagola ist ein Buch, das Gottes Erbarmen über Gottes Macht stellt und anfänglich vom Päpstlichen Rat für die Kultur gelobt wurde. Doch nachdem die Glaubenskongregation offenbar von der Spanischen Bischofskonferenz unter Druck gesetzt worden war, wurden Exemplare des Buches aus dem Verkauf genommen; digitale Kopien sind jedoch nach wie vor online erhältlich. Pagola ist ein gebürtiger Baske und stammt damit aus einer Region, die als „Brutstätte eines gefährlichen Libertinismus“ gilt. Dreißig spanische Theologen haben ihre Solidarität mit Pagola bekundet.¹⁵

Weltweit hat es noch viele andere Fälle von Spannungen und Konflikten zwischen Bischöfen und Theologen gegeben. Der Leser erinnert sich vielleicht an Ivone Gebara, eine brasilianische Ordensfrau, die 1995 mundtot gemacht und gezwungen wurde, zwecks „Umerziehung“ für zwei Jahre nach Europa zu gehen. Nach ihrem „Exil“ kehrte Gebara nach Brasilien zurück und veröffentlicht seither wieder.¹⁶ Jon Sobrino SJ, ein spanischer Priester, der jahrzehntelang in El Salvador gelebt und zahlreiche befreiungstheologische Werke verfasst hat, musste sich 2006 von der Glaubenskongregation sagen lassen, dass seine Schriften „aufgrund ihrer Irrigkeit oder Gefährlichkeit den Gläubigen schaden können.“¹⁷

Im Lauf der letzten dreißig Jahre wurden Theologen exkommuniziert (Tissa Balasuriya), ihres Amtes enthoben (Hans Küng, Charles Curran, Roger Haight), zu Stillschweigen und/oder Umerziehung verurteilt (Ivonne Gebara), vom Vatikan überprüft (Edward Schillebeeckx) und, wie oben erwähnt, offiziell gerügt. Die meisten dieser Maßnahmen wurden zum „Schutz“ vor etwas ergriffen, was manchen Bischöfen als gefährliches Gedankengut erscheint, das die Gläubigen in die Irre führen könnte.

Das vorliegende CONCILIUM-Heft versucht, dieses belastete Verhältnis eingehender zu erkunden und zu untersuchen, als dies in früheren Ausgaben geschehen ist. Noch vor fünfzig Jahren war die katholische Theologie ein weitgehend

abgeschottetes Fach und wurde von geistlichen Professoren an Seminaren unterrichtet, die entweder von Männerorden oder von der jeweiligen Diözese kontrolliert wurden. Theologen wurden an päpstlichen Universitäten ausgebildet und gehörten denselben Priesterkongregationen an wie ihre Bischöfe. Doch das Zweite Vatikanische Konzil hat die Ränge der Theologie für die Laien geöffnet. Die Universitäten begannen, Theologie als akademisches Fach zu lehren, Theologen brauchten für ihre Publikationen kein *Imprimatur* mehr, und eine immer besser ausgebildete Laienschaft setzte sich mit theologischen Vorstellungen auseinander, die einst weit außerhalb ihrer Reichweite gelegen hatten.¹⁸ Diese Entwicklungen fanden beim Vatikan und verschiedenen Bischöfen keinen einhelligen Anklang. Das Urteil der Nichttheologen unter den Laien ist geteilt. Ein Blick in die Online-Blogs zur „Affäre Johnson“ zeigt einige Extremisten, die die Bischöfe gegen den „Hexenzirkel“, als dessen Anführerin Johnson bezeichnet wird, in Schutz nehmen; moderatere Kommentare vertreten die Ansicht, die Aufgabe der Gläubigen bestehe einfach darin, ihren Bischöfen zu gehorchen. Auf der anderen Seite diskutiert eine Anzahl von Bloggern darüber, wie sehr Johnsons Arbeit sie selbst verändert habe, und viele weisen auch darauf hin, wie wichtig es ist, dass Theologen neues Terrain erkunden.

Natürlich sind Spannungen zwischen Bischöfen und Theologen nichts Neues; ihre Wurzeln reichen bis in die ersten Jahre der Kirche zurück. Denken wir nur an die Probleme, vor die sich die Kirche vonseiten der Gnosis oder des Arianismus gestellt sah. Ironischerweise erfüllten diese theologischen Positionen einen wichtigen Zweck, indem sie die Bischöfe der Kirche dazu zwangen, die wesentlichen Aussagen des christlichen Glaubens klar zu definieren. Doch erinnern wir uns auch, dass einige Theologen wie etwa Origenes, dessen Ansichten man zunächst verurteilt hatte, in späteren Jahren ein gewisses Maß an Zustimmung fanden. Einige der Lehren des heiligen Thomas von Aquin wurden kurz nach seinem Tod 1274 verworfen, und die heilige Teresa von Ávila wurde vor die Inquisition zitiert. Heute jedoch werden beide mit dem höchsten Titel geehrt, der einem Theologen verliehen werden kann: Lehrer der Kirche. Vor über hundert Jahren führte die Verurteilung des Modernismus dazu, dass viele Theologen ihre akademischen Ämter verloren. Einige der von diesen Theologen geäußerten Ansichten wurden später auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vom römischen Lehramt offiziell anerkannt. Henri de Lubac SJ, Yves Congar OP und John Courtney Murray SJ wurden in den Jahren vor dem II. Vaticanum zu Stillschweigen verurteilt, obwohl Murray später federführend an der Abfassung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* beteiligt war.

In den vergangenen fünfundzwanzig Jahren haben vatikanische Verlautbarungen die Bedeutung der Beziehung zwischen Bischöfen und Theologen erörtert. In *Donum Veritatis* (1990) heißt es:

„Selbst dort, wo die Zusammenarbeit unter besten Bedingungen erfolgt, ist nicht ausgeschlossen, dass zwischen dem Theologen und dem Lehramt Spannungen entstehen. Es ist nicht gleichgültig, welche Bedeutung man ihnen beimisst und in welchem

Geist man sie aufgreift: Entstehen die Spannungen nicht aus einer Haltung der Feindschaft und des Widerspruchs, können sie als dynamisches Element und als Anregung gelten, die Lehramt und Theologen zur Wahrnehmung ihrer jeweiligen Aufgaben in gegenseitigem Dialog bestimmen.

Für den Dialog aber müssen zwei Regeln gelten: Dort, wo die Gemeinschaft im Glauben auf dem Spiele steht, gilt der Grundsatz der ‚unitas veritatis‘ (Einheit der Wahrheit); wo Gegensätze bleiben, die diese Gemeinschaft nicht in Frage stellen, wird man die ‚unitas caritatis‘ (Einheit der Liebe) wahren müssen.“ (Nr. 25–26)

Die Herausgeber und Autoren des vorliegenden Hefts teilen diesen Aufruf zu einem liebevollen Umgang der Bischöfe mit den Theologen und der Theologen mit den Bischöfen von ganzem Herzen.

Dieses CONCILIUM-Heft wählt eine internationale Herangehensweise. Auch wenn „Hitze und Licht“ dieser Beziehung zwischen Bischöfen und Theologen auf der Nordhalbkugel deutlicher spürbar sein mögen, hat doch auch die südliche Hemisphäre ihren Anteil an den Spannungen. *Éloi Messi Metogo* aus Kamerun schreibt über die Frustrationsgefühle seitens vieler afrikanischer Theologen, die sich in ihrem Bemühen, die christliche Botschaft gänzlich in den afrikanischen Kontext zu inkulturieren, von Rom nicht ernst genommen fühlen. Erst in den letzten fünfzig Jahren gibt es eine nennenswerte Anzahl von Bischöfen, die selbst Afrikaner sind. Metogo weist darauf hin, dass eine der wichtigsten römischen Verlautbarungen nach der Afrikasynode von 1994 genau einmal einen afrikanischen Theologen zitiert; alle anderen Quellen sind westliche oder päpstliche Texte. Unter den afrikanischen Theologen herrscht, wie er schreibt, „eine Mischung aus Vertrauen und Argwohn“, da die afrikanischen Bemühungen, das Evangelium gänzlich zu inkulturieren, offenbar auf eine eurozentrische Voreingenommenheit stoßen.

Georg Evers, der langjährige Leiter des Asien-Ressorts des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen, Deutschland, schreibt über einige der zentralen Anliegen asiatischer Theologien: eine holistische Weltansicht und eine Affinität zur negativen Theologie in einem religiös pluralistischen Kontext. Asiatische Theologien neigen dazu, sich eher auf Erzählungen und Mythen als auf philosophische Spekulationen zu stützen, wie es auf der Nordhalbkugel überwiegend üblich ist. Evers vertritt die Auffassung, dass der sozusagen „bilinguale“ Ansatz der asiatischen Theologien die Tradition bereichert. Theologen wie Anthony de Mello, Tissa Balasuriya und Jemin Ri wie auch der europäische Theologe Jacques Dupuis SJ haben Roms Argwohn erregt oder sind sogar verurteilt worden. Wie Metogo wünscht sich Evers eine wahrhaft lokale Theologie, die einen ernsthaften Dialog mit den religiösen Traditionen Asiens unterhält - und er wünscht sich, dass Theologen, die sich auf einen solchen Dialog einlassen, mehr Ermutigung erfahren.

Agenor Brighenti aus Brasilien erkennt an, dass die Beziehung zwischen Theologen und dem Lehramt in Lateinamerika eine Zeitlang von Konflikten und Spannungen geprägt gewesen ist. Obwohl bisweilen gesagt wird, die Befreiungstheolo-

gie habe ihre einstige Kraft verloren, hält Brighenti sie trotz der zahlreichen Zurechtweisungen aus Rom, die ihren Reifungsprozess behindert hätten, nach wie vor für lebensfähig. Befreiungstheologie werde immer von einer Position innerhalb, nicht außerhalb der Kirche betrieben. Er merkt an, dass man die Theologie zwar als Auswuchs eines wesentlichen Unterschieds zwischen dem Klerus und den Gläubigen sehen kann, spricht sich jedoch selbst für eine andere Perspektive aus, die die gemeinsame Suche nach der Wahrheit als die Aufgabe der Theologie betrachtet.

Andrés Torres Queiruga aus Spanien beschreibt eine Situation, in der ein stark autoritärer Episkopat es sich zur zentralen Aufgabe gemacht hat, Theologen und Texte zu zensieren. Torres Queiruga vertritt die Ansicht, dass durchaus Potential für eine erneuerte Beziehung zwischen Bischöfen und Theologen vorhanden ist, wenn man ihre Fähigkeit betont, einander zu bereichern – eine Fähigkeit, die er als *Perichorese* beschreibt. Papst Benedikt XVI. habe die Bedeutung der Vernunft und ihrer Anwendung auf den Glauben betont. Torres Queiruga beschreibt die beiden größten Herausforderungen, vor denen die Beziehung zwischen Bischöfen und Theologen heute steht, als die Versuchung der Macht, wenn Theologen „verteufelt“ werden, und als die Notwendigkeit, wieder ein Gespür für den sakramentalen Charakter der *ganzen* Kirche und nicht nur der Amtskirche zu entwickeln.

Aus US-amerikanischer Sicht unterstreicht *James Coriden*, Mitglied sowohl der Catholic Theological Society of America (CTSA) als auch der Canon Law Society of America (CLSA), das Bedürfnis nach Einheit unter den Gläubigen und weist darauf hin, dass Bischöfe und Theologen ein und dieselbe kirchliche Einheit verbindet. Coriden resümiert den Prozess, der 1989 in die Veröffentlichung von *Doctrinal Responsibilities* mündete.¹⁹ Dieses bedeutende Dokument, das im Lauf von sieben Jahren von der CTSA und der CLSA erarbeitet und von den katholischen Bischöfen der Vereinigten Staaten approbiert worden ist, beschreibt ein Verfahren, das Bischöfe und Theologen anwenden können, wenn Konflikte oder Meinungsverschiedenheiten zwischen ihnen herrschen. Dieses Verfahren kam in der „Affäre Johnson“ nicht zum Einsatz, was unter vielen Theologen Bestürzung auslöste. Das Komitee für Glaubensfragen der katholischen US-amerikanischen Bischofskonferenz (USCCB) argumentierte, es sei für diözeseninterne Fragen und nicht für Konflikte von eher nationaler Tragweite entwickelt worden. Coriden äußert sich sodann über ein neues vom USCCB-Komitee für Glaubensfragen vorgeschlagenes Protokoll. Auch wenn er einräumt, dass ein Protokoll in einem öffentlichen Prozess durchaus hilfreich ist, merkt Coriden an, die neue Vorgehensweise beziehe den unter potentieller Beobachtung stehenden Theologen erst im dritten Schritt in das Verfahren mit ein, während *Doctrinal Responsibilities* von Anfang an dialogisch sei. Coriden fordert ein fortgesetztes Gespräch zwischen den beteiligten Gruppen im Rahmen eines Prozesses, der das einzigartige Lehrcharisma sowohl der Bischöfe als auch der Theologen anerkennt.

Peter Phan, gebürtiger Vietnameser und Professor an der Georgetown University, greift auf seine eigene asiatische Herkunft zurück, um eine anders geartete

Herangehensweise vorzuschlagen: Sie besteht darin, Bischöfe wie Theologen als gemeinsam „Lernende“ zu betrachten. In diesem Zusammenhang erinnert Phan seine Leser an Jesu eigene Rolle als Lernender - in seiner Erziehung, von anderen im Hinblick auf seinen Sendungsauftrag und vom Vater. Dann wendet er sich der konfuzianischen Tradition zu und zeigt, dass Konfuzius das Leben „als einen kontinuierlichen und nicht endenden Lernprozess“ betrachtet hat. Er bemerkt, dass sowohl Jesus als auch Konfuzius auf der Basis dessen, was sie gelernt haben, und auf der Basis ihrer persönlichen Lernerfahrungen lehren. Er schlägt vor, dass Bischöfe und Theologen ihr Bestreben, miteinander zu lernen, als einen Weg begreifen, ihren Glauben und einander zu verstehen.

Das *Theologische Forum* in diesem Heft beschäftigt sich mit dem „Schweigen in der Kirche“. Aus drei unterschiedlichen geographischen und kulturellen Richtungen - Brasilien, Kanada und Kroatien - nähern sich Theologen diesem Thema. Ihr gemeinsames Anliegen ist die Frage: Warum stößt der Versuch, verschiedene Formen des Missbrauchs anzusprechen, zuweilen auf eine ganz bestimmte Art des Schweigens, ein ohrenbetäubendes Schweigen? Dies gilt für den sexuellen Missbrauch, aber auch für den Missbrauch von Macht oder den Missbrauch des kirchlichen Sendungsauftrags, der eben nicht darin besteht, den Ruhm der Kirche, sondern die lebendige Frohbotschaft zu verkünden. In welchem Zusammenhang steht dieses Schweigen mit Macht und Autorität (Luiz Carlos Susin)? Was bedeutet die Frage von Wahrheit und Lügen (Solange Lefebvre)? Und wie äußert sich das Problem in einem anderen politischen Kontext (Frano Prcela)? Diese Überlegungen werden durch ein Interview mit dem Kirchenhistoriker Hubert Wolf über Pius XII. und seinen Seligsprechungsprozess vervollständigt.

Als dieses Heft fertiggestellt war, erfuhren wir vom Tod unseres geschätzten Kollegen Paul Burns, der als verantwortlicher Redakteur der englischsprachigen Ausgabe sowie als Übersetzer aus dem Spanischen und Französischen ins Englische viele Jahre für CONCILIUM tätig war. Wir wollen seine Arbeit und Kollegialität an dieser Stelle kurz würdigen. Alle in der CONCILIUM-Gemeinschaft werden seine Beiträge und insbesondere seine Gesellschaft schmerzlich vermissen.

Die Herausgeber wollen folgenden Personen für ihre nützlichen Anregungen, ihre Hilfe mit anderen Sprachen, ihre Hinweise und ihre Unterstützung danken: Brent Little und Bill Wilson, beide Doktoranden an der Loyola University Chicago; den Mitherausgebern und -herausgeberinnen von CONCILIUM Luiz Carlos Susin, Hille Haker, Maria Clara Bingemer und Diego Irrarazaval; Norbert Reck, dessen Interview mit Hubert Wolf dem *Forum* mehr Tiefe gegeben hat; und den Mitarbeitern des CONCILIUM-Sekretariats.

¹ II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*, 25; vgl. auch *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 2034.

² www.ncronline.org/news/faith-parish/johnson-letter-us-bishops-doctrine-committee.

³ www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/statement-quest-for-the-living-god-2011-03-24.pdf.

- 4 www.ctsa-online.org/BOD_statement_committee-on-doctrine.html.
- 5 www.usccb.org/news/2011/11-205e.cfm.
- 6 www.cnsblog.wordpress.com/2011/10/28/response-from-sister-elizabeth-johnson-to-us-bishops-committee-on-doctrines-latest-statement.
- 7 www.old.usccb.org/doctrine/Sexual_Person_2010-09-15.pdf.
- 8 www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20041213_notification-fr-haight_en.html.
- 9 www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3246.
- 10 www.memorandum-freiheit.de. Vgl. auch Marianne Heimbach-Steins, *Das Memorandum „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“*, in: CONCILIUM 47 (2011/2), 210-214.
- 11 www.memorandum-freiheit.de.
- 12 www.commonwealmagazine.org/blog/?p=12120.
- 13 www.firstthings.com/onthesquare/2011/03/the-chutzpa-of-the-german-theologians.
- 14 www.dbk.de/presse/details/?presseid=1770&cHash=19617cb521a22f4192a1399619d10dc9.
- 15 www.scribd.com/doc/53844267/The-Tablet-UK-March-26-2011-Article-about-Jose-Pagola-s-JESUS-Book.
- 16 www.docstoc.com/docs/55769790/Rome-moves-to-silence-Brazils-Gebara%28controversial-feminist-theologian-Sister-Ivone-Gebara%29.
- 17 www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_nota-sobrino_ge.html.
- 18 Ein aufschlussreiches Werk über den liberalen Katholizismus ist der von Mary Jo Weaver herausgegebene Band *What's Left: Liberal American Catholics*, Bloomington 1999.
- 19 www.old.usccb.org/doctrine/publications.shtml.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

concilium

Thema: Theologen und Bischöfe – alte und neue Spannungen

Das kirchliche Lehramt und die Theologie in Afrika

Éloi Messi Metogo

Nach einhelliger Überzeugung ist das Sammelwerk *Des prêtres noirs s'interrogent [Schwarze Priester stellen sich Fragen]*¹ als Startpunkt der afrikanischen Theologie zu betrachten. Was es auch immer mit ihren Schwächen und Unzulänglichkeiten auf sich haben mag, so hat diese Theologie weithin beigetragen zum Entstehen eines örtlichen kirchlichen Lehramtes, das nicht einfach nur der Resonanzkörper der Lehräußerungen des Papstes oder der Konzilien ist. Es ist nicht uninteressant zu vermerken, dass zwei Autoren des genannten Sammelwerkes, Robert Dosseh und Robert Sastre, in Togo bzw. in Benin Bischöfe geworden sind. Dies ist auch der Fall bei so hervorragenden Theologen wie Tarcisse Shiban-gu (in der Demokratischen Republik Kongo) und Anselme Sanon (in Burkina Faso). Das bedeutet nicht, dass es keine Spannungen gäbe zwischen den Bischöfen und den afrikanischen Theologen. Man wird sich auch an die Beziehungen zwischen dem römischen Lehramt und den afrikanischen Theologen erinnern, wie sie im Zuge der an die Bischöfe und Theologen gerichteten Verwarnungen oder der Stellungnahmen zur afrikanischen Theologie zum Ausdruck kamen. Das historische Ereignis der ersten afrikanischen Synode, die eine reichhaltige Klärung der Lehrmeinungen zu unserem Thema eingebracht hat, wird uns in unseren Analysen als Leitfaden dienen. Die Ausführungen schließen mit Erwä-

gungen zur unentbehrlichen Zusammenarbeit des Lehramtes und der Theologie im Dienst des Entstehens und der Glaubwürdigkeit einer afrikanischen Katholizität.

I. Das afrikanische Lehramt und die Theologie

1956, als *Des prêtres noirs s'interrogent* veröffentlicht wird, gibt es bereits ein afrikanisches Lehramt, das aber im Wesentlichen von Bischöfen nichtafrikanischer Herkunft ausgeübt wird. Es gibt erst sehr wenige autochthone Bischöfe, und Paul Etoga, seit 1955 Weihbischof von Bischof René Graffin von Jaunde (Kamerun), ist zweifellos der erste autochthone Bischof von Französisch-Schwarzafrika. Dieses Lehramt kommt zum Ausdruck in einem Vorwort in Form eines Briefes an die Autoren des berühmten Sammelbandes; der Brief stammt von Marcel Lefebvre, dem Erzbischof von Dakar und Apostolischen Delegaten für das französischsprachige Schwarzafrika.² Dieser Text verdiente eigentlich eine vertiefte Studie, für die aber hier kein Platz ist. Obwohl der Apostolische Delegat zur Reflexion „über die Probleme des afrikanischen Apostolats, die von Kindern Afrikas unternommen wurde“, ermutigt, legt er Wert darauf, an „die Lehre der Kirche“ zu erinnern, „sofern sie die Einführung von Elementen der örtlichen Kulturen (Gesang, Tanz, Malerei, Skulpturen und überlieferte Zeremonien, die mit der Geburt, mit der Initiation, der Eheschließung und dem Tod verbunden sind) in die Liturgie der Kirche berühren. Im Unterschied zu Gesang, Malerei und Skulpturen stellten die anderen Elemente Gefahren des Synkretismus, der Unmoral, des Fetischismus oder des Aberglaubens dar. Er rühmt die Ordnung und die katholische Disziplin, die „den anderen Kirchen, die nicht mit Petrus verbunden sind“, leider fehlten: Die Kirche „ist schön, weil sie den Glanz der Ordnung besitzt“, der verstanden wird als „Einheit in der Verschiedenheit“, nicht als „Einförmigkeit“ oder „Anarchie“. Diese Einheit aber unterscheidet sich keineswegs von der Einheit, welche die Natur wunderbarerweise verwirklicht, „wenn sie die kostbare Besonderheit und die Verschiedenheit jeden Wesens wahrhaft und dabei gleichzeitig eine tiefe Einheit aufrechterhält, welche die Arten mit den Gattungen und die Gattungen mit dem umfassenderen Pflanzen- oder Tierreich verbindet ...“. Der letzte Abschnitt stellt eine seltsame Trinität vor, in der die Kirche den Platz des Heiligen Geistes einnimmt und die Sendung empfängt, „alle Kreatur zu heiligen, um sie durch Jesus Christus zu Gott zu bringen“! Es ist klar, dass dieser Text kein Vertrauen hat zum Projekt einer afrikanischen Theologie, die das Risiko berge, zur Gefahr zu werden für „die Einheit des Glaubens und der Sitten“, die durch Petrus „im Rahmen der kirchlichen Disziplin“ gewährleistet sei. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil aber werden Afrikas Bischöfe fremder Herkunft all das in Frage stellen, was zum Patriarchat des Okzidents geworden ist, und sie werden für die Rückkehr zu den Patriarchatsstrukturen des ersten Jahrtausends plädieren. An diesem Vorschlag aber ist leider nicht festgehalten worden.³

Die am 6. Januar 1989 von Johannes Paul II. verkündete Einberufung der ersten afrikanischen Synode setzt eine intensive Vorbereitungsarbeit der Forschung und der Reflexion in Bewegung. Drei europäische Theologen, Maurice Cheza, Henri Derroitte und René Luneau konzipieren die ausgezeichnete Idee, die Lehraussagen der Bischöfe Afrikas von 1969 bis 1991 zu den fünf Themen der Synode vorzustellen: Evangelisierung, Inkulturation, interreligiöser Dialog, Gerechtigkeit und Friede sowie Medien der sozialen Kommunikation.⁴ Der Startpunkt entspricht dem Datum der historischen Reise Pauls VI. nach Uganda (Oktober 1969) und der Schaffung des Symposions der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars (SCEAM), der höchsten kirchlichen Instanz in Afrika. Es ist nicht möglich, über 1991 hinauszugehen, wenn man ein Arbeitspapier vorlegen will, das sich auf einen großen Zeitraum vor der Eröffnung der Synode bezieht. Während dieser Periode, die praktisch die Zeit zwischen dem Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Veranstaltung der afrikanischen Synode (1994) abdeckt, ist es verblüffend zu sehen, welche Übereinstimmung der Sicht des Lehramtes und der Sicht der Theologie in Fragen herrschte, die in den Augen der zentralen Kirchenleitung delikat, wenn nicht gar verdächtig waren: Inkulturation der Ehe, der sakramentalen Versöhnung und der Eucharistie, Ordination verheirateter Männer zur Sicherstellung der geistlichen Bedürfnisse der Gemeinden und der Feier der Sakramente, Einführung von Laienämtern, Revision der Beziehungen Roms zu den Ortskirchen, Entwicklung der afrikanischen Theologie.

Die Schwierigkeiten bezüglich der christlichen Ehe in Afrika liegen nicht auf der Ebene der Lehre (Einzigkeit, Unauflöslichkeit und sakramentaler Charakter der Ehe), sondern auf der Ebene der Disziplin und der Pastoral. Die Ehe ist eine kulturelle Wirklichkeit, die nicht bei allen Völkern auf dieselbe Weise gelebt wird. Es ist Sache der Afrikaner, diese Wirklichkeit in ihrer konkreten Situation zu verchristlichen, zu sagen, wie und wann die Ehe gültigerweise geschlossen wird und wie sie unauflöslich wird. Die Verantwortung, hier das Richtige zu erkennen und dementsprechend zu entscheiden, müsse den örtlichen Bischofskonferenzen überlassen werden (vgl. S. 157; 169-178; 202f). Und warum sollte man für die Praxis des Sakraments der Versöhnung und der Buße nicht der den afrikanischen Traditionen so lieben gemeinschaftsbezogenen Dimension Rechnung tragen, statt der Einzelbeichte den Vorzug zu geben (vgl. S. 161-169)? Was bedeutet den Afrikanern eine Eucharistiefeier, welche die ortsübliche Nahrung („Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit“) ausschließt (vgl. S. 157-160)?

Éloi Messi Metogo, geb. 1952 in Kamerun, ist Dominikaner. Er besitzt einen Studienabschluss in Literatur und Dokortitel in Theologie und Religionsanthropologie. An der Katholischen Universität von Zentralafrika in Jaunde, Kamerun, lehrt er Christologie und theologische Anthropologie. Veröffentlichungen u.a.: Éléments pour une théologie africaine pour le XXI^e siècle (2005); L'enjeu de Dieu en Afrique, in: Ambroise Kom (Hg.), Fabien Eboussi Boulaga, l'audace de penser (2010). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Christliche Identität zwischen afrikanischen Religionen, Christentum und Moderne“ in Heft 2/2009. Anschrift: Université catholique d'Afrique Centrale, BP 11628, Yaoundé, Kamerun. E-Mail: eloimessi@yahoo.fr.

Angesichts der beängstigenden Aussicht auf eine Kirche ohne Priester fordern die Bischöfe den Heiligen Stuhl auf, dass „im Interesse des Überlebens und der Lebendigkeit der christlichen Gemeinden gewisse verheiratete Christen, die sorgfältig unter denen, die ein würdiges und beispielhaftes Leben führen, ausgewählt werden sollten, ordiniert werden sollen.“ So würde man eine Antwort „auf die elementaren pastoralen Erfordernisse“ geben: Das Volk Gottes „hat ein Recht“ auf die geistliche Hilfe seiner Hirten und auf die Sakramente, besonders auf die Eucharistie als „Quelle und Zielort der Evangelisierung“. Man versteht nicht, warum diejenigen, die die Gemeinde aufbauen, weder den Vorsitz bei der Eucharistiefeier führen noch die Absolution erteilen können (vgl. S. 68-72). Nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils widerspricht es dem Verständnis der Kirche als Gemeinschaft, wenn die Laien an den Rand gedrängt werden. „Jeder Christ hat zutiefst Anteil am Leben und an der Sendung der Kirche, und zwar aufgrund des gemeinsamen Anteils aller Gläubigen am Geheimnis der Erlösung kraft der Taufe und der anderen Sakramente.“ Laien können sich je nach den Umständen und Bedürfnissen der Ortskirchen an der Ausübung der Hirten Sorge beteiligen, ohne dass dies dem apostolischen Amt abträglich wäre, zumal das apostolische Amt selbst in die kirchliche Gemeinschaft eingegliedert ist, in der alle mit einer Sendung betraute Jünger sind (vgl. S. 103-106).

Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckte Theologie der Ortskirche ruft nach einer Revision der Beziehungen mit Rom. Die Ortskirchen sind keine bloßen Bruchstücke der Kirche: „Die Gesamtkirche subsistiert in den Ortskirchen und durch sie.“ Um die Gesamtkirche nicht verarmen zu lassen, muss man den kulturellen und juristischen Pluralismus sowie das Subsidiaritätsprinzip als legitim betrachten. Die Afrikaner sind keine Lateiner. Sie haben das Recht darauf, dass ihnen dasselbe Vertrauen entgegengebracht wird wie den Kirchen der westlichen Welt, die „tausend Jahre lang Zeit gehabt haben, [sich] zu irren“ (vgl. S. 98f; 137f; 140-143; 154f).

Schließlich wird festgestellt, dass die Bischöfe zur theologischen Forschung und zur theologischen Inkulturation ermutigen. Die hartnäckige Arbeit der Exegeten und Theologen habe es ermöglicht, große Fortschritte in der Formulierung der Lehre über die göttliche Offenbarung zu machen, diese Arbeit aber müsse immer aufs Neue weitergeführt werden, denn „die Theologie bemüht sich zwar, die Offenbarung eindeutig zu formulieren, aber dies gelingt ihr nie auf vollkommene Weise“. Es habe in der Kirche mehrere theologische Schulen und Systeme gegeben. Es sei die Aufgabe der afrikanischen Theologen, in ihrem besonderen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext über die Botschaft des Evangeliums nachzudenken, „statt blind den westlichen Theologen nachzulaufen“ (vgl. S. 125-127; 155f). Es wird anerkannt, dass die Theologen in ihrer pastoralen und missionarischen Arbeit „ein wirkliches Amt ausüben“ (S. 68).

Diese kraftvollen Worte der Bischöfe sind zweifellos das Ergebnis eines Dialogs mit Theologen auf der Ebene der Diözesen, der Bischofskonferenzen oder des Symposions der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars (SCEAM), das über eine theologische Arbeitsgruppe, das *Comité théologique*, verfügt. Diese

Freiheit des Wortes findet man auch wieder in den Berichten von Kardinal Thiandoum und den Stellungnahmen der Bischöfe auf der Synode von 1994.⁵

Wie aber soll man sich die reservierten Worte von Bischof Ngoyagoye in seinem Vorwort zu diesem beeindruckenden Sammelwerk erklären: „Hinter einigen dieser (und auch noch anderer) hier nicht festgehaltenen Fragen erhebt sich ein ernstes Problem: das Problem der Verbindung, die bestehen muss zwischen ‚dem Wort des Bischofs‘ und der Reflexion des afrikanischen Theologen. Auf diesem unserem Kontinent hört die Zahl der Professoren oder der Forscher in den Großen Seminaren und in den höheren Instituten für Forschung und Lehre nicht auf, sich zu vermehren. Die Ergebnisse ihrer gemeinsamen Reflexion scheinen noch nicht durchzugreifen auf eine ‚nicht-inkulturierte‘ Vergangenheit. Es fehlt an einer Instanz für Begegnung und Austausch, und das wirkt sich leider nachteilig auf das aus, was manche ein monotones Gespräch unter Bischöfen nennen. Es geht hier nicht darum, einen Fehler zurückzuweisen, sondern sich eines privilegierten Augenblicks bewusst zu werden, den die kommende Synode für die theologische und spirituelle Fruchtbarkeit des Kontinents auslösen könnte.“ (S. 12)

Wie also soll man sich diese reservierten Worte erklären? Wollen sie sagen, dass eine Anzahl von Bischöfen die Überlegungen nicht teilen, die man formuliert hat zu den „ver Stimmungsträchtigen Problemen“, welche die Beziehungen zwischen der Gesamtkirche und den Ortskirchen betreffen?⁶ Man kann diese Frage mit Ja beantworten, wenn man erfährt, dass auf der Synode von 1994 „ein entrüsteter Prälat gewagt hat zu behaupten, es gebe keine afrikanischen Theologen“⁷. Tatsächlich „gab es von Seiten gewisser Bischöfe Versuche, einige ihrer erstklassigen Theologen von der Synode fernzuhalten“⁸. Nach Meinung von Jean-Marc Ela wurden die Theologen einfach ins Abseits gestellt, während ihnen doch der ideelle Ansatz für das zu verdanken war, von dem die Synode ausgegangen ist (ebd., 8).

Ein Erzbischof, der dieses seltsame Verhalten des afrikanischen Episkopats rechtfertigen wollte, erklärte im Amphitheater einer katholischen Universität im Blick auf Pater Engelbert Mveng und Jean-Marc Ela, „man hat einen Historiker und einen Soziologen kommen sehen“, bevor er noch hinzufügte: „Die Bischöfe sind auch Theologen.“ Man hat aber den Eindruck, dass die Synode versucht hat, „sich Glaubwürdigkeit zu verschaffen, indem sie den afrikanischen Theologen in ihrer Schlussbotschaft Ehre erwiesen hat“ (J.-M. Ela ebd., 13).

II. Das römische Lehramt und die afrikanische Theologie

Jean-Marc Ela und Engelbert Mveng haben scharf kritisiert, was Kardinal Ratzinger, der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, über die Inkulturation und besonders über die afrikanische Theologie gesagt hat.⁹ Der Kardinal sehe in Afrika nur primitive Stammesreligionen, die zum Raub der Angriffe der europäischen Wissenschaften und der westlichen Technik würden. Allein das

Christentum könne ihnen Instrumente der theologischen Reflexion liefern und ihnen Zugang verschaffen zur Moderne im Kontext der Globalisierung. Das Christentum selbst erscheint als eine universale Kultur, die den anderen Völkern die Fülle ihrer kulturellen Werte anbietet. Außer der Reproduktion von Klischees der kolonialen Ethnologie der afrikanischen Kulturen muss man hier eine Auffassung von christlicher Universalität anprangern, welche die Beiträge der neu evangelisierten Völker zur Epiphanie der Katholizität aussperrt, und dies unter Missachtung der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche. „Allein der auferstandene Jesus ist universal, allgemein verbindlich“, und keine andere historische Gestalt des Christentums ist „imstande, das ganze Potential seines Mysteriums auszuschöpfen und in ihren besonderen Eigenheiten zum Ausdruck zu bringen [...]“. Im Kampf gegen das, was er „die Gefahren der Inkulturation“ nennt, sieht der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre nicht, dass die Erfordernis der Inkulturation als eines lebendigen und bezeichnenden Ausdrucks der christlichen Botschaft sich *allen* Kirchen in einer sich verändernden Welt aufdrängt. Die Inkulturation, die den kulturellen und theologischen Pluralismus impliziert, zwingt dazu, eine Form von Christentum hinter sich zu lassen, die von der Gegenreformation geprägt ist und sich auf „das römische Lehramt, die Gnade und die Sakramente, die Heilige Schrift und die Tradition“ gründet. Noch fundamentaler formuliert: Indem der Präfekt sich gegen die wirkliche Inkulturation wendet, „hilft er dem tragischen Bündnis zwischen Offenbarung und Macht wieder zu seiner ganz neuen Aktualität“. Angesichts der vielförmigen Ausbeutung ihrer Völker können sich die Theologen der Dritten Welt nicht zufriedengeben mit der Kommentierung des *Katechismus der katholischen Kirche* und der großen Themen einer kirchlichen Soziallehre, die nicht den Mut hat, die Grundlagen des sich ausbreitenden Liberalismus anzuprangern. In ihren Augen ist die Theologie der Befreiung noch nicht überholt.

Nach Maurice Cheza ist die Stimmung auf der Synode von 1994 eine Mischung von Vertrauen und Misstrauen.¹⁰ Beziehungen mit Afrika unterhält die römische Kurie im Allgemeinen nur über die einzelnen Diözesen, die *ad-limina*-Besuche der nationalen Bischofskonferenzen oder individuelle Kontakte. Zweifellos empfindet sie angesichts dieser großen Versammlung eine gewisse Besorgnis, und deswegen vermehrt sie ihre Bekundungen von Wohlwollen und sogar von Sympathiewerbung. In die Eröffnungsliturgie werden viele afrikanische Elemente integriert. In seiner Homilie erklärt Johannes Paul II.: „Wir wünschen, dass diese Synode eine ganz und gar afrikanische Versammlung werden möge, die bis in die Tiefe ihrer eigenen Wurzel geht.“ Während der Sitzungen zeigt er sich als aufmerksamer Zuhörer. Die afrikanischen Bischöfe, die bei anderen Synoden als verschwindende Minderheit inmitten der Gesamtheit der Bischöfe untertauchen, sind glücklich, zusammen zu sein; sie fühlen sich hier stärker, fühlen sich wohler, sie sprechen sich frei über die seelsorglichen Probleme des Kontinents aus. Aber wie sollten sie nicht schon die Wahl Roms als Veranstaltungsort als ein Zeichen des Misstrauens verstehen? Dies unterstreicht noch die Distanz zwischen den Bischöfen und ihrem Volk, das sie auf diese Entfernung hin nicht unterstützen

noch direkt ansprechen kann. Im Übrigen ist alles getan worden, „um eine Kontamination der Synodenväter zu verhindern“: Ihre Unterkünfte sind überwacht; die Tagesordnungen erschweren die Teilnahme an inoffiziellen, die Diskussion und Reflexion ermöglichenden Zusammenkünften, die dem einen oder anderen Verantwortlichen der Synode verdächtig sind und der eine konservative Presse vorwirft, sie bildeten eine Art von „Parallelsynode“; fast alle Theologen sind von der Teilnahme ausgeschlossen.

Im Verlauf der 7. Generalkongregation schließlich klingt die Wortmeldung von Kardinal Tomko, dem Präfekten der Kongregation für die Evangelisierung, wie eine Vorausverurteilung: „Neuerdings haben einige Stimmen, die sich auf die afrikanische Kultur berufen, die Frage des Priesterzölibats aufgeworfen. Es ist aber klar, dass die vom Evangelium her motivierte Ehelosigkeit eine Gabe ist, die Gott denen nicht verweigert, die sie in Glauben und Klugheit annehmen, die sie durch eine vertiefte Bildung zutiefst verinnerlichen. Dies ist ein vom Evangelium her zu verstehender Wert und kein Sonderbesitz einer bestimmten Kultur. Wir danken Gott für die zahlreichen afrikanischen Priester und Ordensleute, die durch das Beispiel ihres Lebens der Stolz ihres Volkes sind.“ Man braucht hier bloß daran zu erinnern, dass das Problem des Priesterzölibats sich nicht nur im Rahmen der afrikanischen Kultur stellt und dass man sich hier an einem bereits erwähnten schwerwiegenden pastoralen Problem vorbeimogelt: der wachsenden Zahl von Gemeinden ohne die Möglichkeit der Eucharistiefeyer in der lateinischen Kirche.

Schon die Lektüre der 1990 veröffentlichten *Lineamenta* der ersten Afrikanischen Synode hat eine Frage aufgeworfen, die immer noch aktuell ist: Gibt es ein afrikanisches Lehramt? Fast alle die kirchliche Lehre betreffenden Bezugsstellen kamen vom römischen Lehramt. Die nachsynodale Apostolische Exhortation *Ecclesia in Africa* (1995) enthält nur eine einzige Erwähnung des afrikanischen Lehramts, einen Hinweis auf die Botschaft der 8. SCEAM-Plenarversammlung vom 19. Juli 1987 (Nr. 22, Anm. 22). Die Vorschläge der Synodenväter, deren heikelste in der Apostolischen Exhortation ignoriert werden, haben nun nicht mehr die Kraft, wie die Wortmeldungen in der Plenarversammlung sie hatten. Die Wortmeldungen mehrerer Kurienkardinäle¹¹ auf derselben Linie wie der von Kardinal Tomko taten ihre Wirkung und nötigten die Bischöfe, die des Progressismus verdächtigten Theologen draußen zu lassen. Man kann sich mit einer zairischen Christin aus dem Laienstand fragen, „in welchem Maß die Reden der Bischöfe in der Synode [...] völlig frei waren von jeder Art Wunsch, in Rom gut angeschrieben zu bleiben“ und weiter in den Genuss der Finanzhilfe des Vatikans zu kommen, wenn sie doch eine Denk- und Redeweise übernahmen, die „anscheinend mehr und mehr einen alten Typ von Christenheit nach einem autoritären Modell wiederherstellen möchte, der von vielen Christen nicht mehr akzeptiert wird“¹².

III. Die Rolle des „Lehramtes der Theologen“

Maurice Cheza bemerkt, dass die Beziehung zwischen afrikanischen Bischöfen und Theologen „bisweilen von Angst und Rivalität gezeichnet ist“¹³. Wenn die Bischöfe von Amts wegen „Glaubenslehrer“ sind, werden sie dann auch zu Fachtheologen? Selbst wenn sie eine solide theologische Ausbildung genossen haben, können sie dann ohne die Mitarbeit von Vollzeittheologen auskommen? Und muss sich der Theologe darauf beschränken, das zu wiederholen, was das Lehramt sagt?

Melchior Canos (1509-1560) systematische Erörterung der *loci theologici* oder der Bereiche, aus denen die Theologie ihre Argumente schöpfen kann, „sei es, um etwas zu beweisen, oder um etwas zu widerlegen“, stellt einen bemerkenswerten Beitrag zur modernen Konzeption der theologischen Methode dar. Sie ist eine Korrektur betreffs des Mangels an methodischer Strenge in der scholastischen Theologie, vor allem aber betrachtet sie die natürliche Vernunft, die Autorität der Philosophen und Juristen sowie die Geschichte als „zusätzliche“ *loci theologici*, und damit „rechtfertigt sie den Eintritt der profanen Fächer, die man später die ‚Humanwissenschaften‘ nennen wird, in die theologische Argumentation“¹⁴. Unter den der Theologie eigenen *loci* gibt es neben den *fundamentalen loci*, welche die gesamte Offenbarung (in der Heiligen Schrift und den mündlichen Überlieferungen) enthalten, die *deklarativen*, die *erläuternden loci*, die im Allgemeinen auf die Autorität der Kirche, der Konzilien, vor allem der Generalkonzilien zurückgehen. Die Autorität der alten Heiligen, der scholastischen Theologen und der Kanonisten beruht von nun an auf der Wahrscheinlichkeit von *loci declarativi*. Mit Cano verschiebt sich der Akzent von der Vernunft auf die Autorität der Überlieferungen, und dies kommt paradoxerweise der Lehrautorität der Kirche zugute. „Als solches ist das Werk Canos symptomatisch für eine Entwicklung, mit der im Vollzug der Theologie der Verweis auf das Lehramt sich Geltung verschafft“, selbst wenn der Begriff *magisterium*, kirchliches Lehramt, erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts auftaucht und erst 1835 von Papst Gregor XVI. in einem offiziellen Text der Kirche verwendet wird. Indem er „den Übergang von der scholastischen *quaestio* zur Darlegung der *These* ermöglicht und dadurch die Kirche zu einem *locus theologicus* macht, schafft Cano die theoretischen Grundlagen für eine „progressive Dogmatisierung des Glaubensinhalts“ (Christoph Theobald). Sein Denken trägt eine Spannung und sogar ein Konfliktpotential in sich, die im 19. Jahrhundert zum Ausbruch des Konflikts zwischen der Kirche und der Universität, zwischen der Theologie und den Erfahrungswissenschaften, zwischen der Geschichte und dem Glauben führen werden.¹⁵ Diese Krise ist nicht unüberwindbar, wenn man gelten lässt, dass das „Amt der Bischöfe und der Dienst der Theologen unterschiedliche und einander ergänzende Charismen darstellen, die von dem einzigen Geist Gottes zum Wohl der Kirche zugesichert sind“¹⁶.

Eine selbst in der Kirche weit verbreitete Auffassung von Theologie macht daraus ein ein für allemal gebildetes Wissen, das nur weitervermittelt werden müsse.

Nun ist die Theologie aber ein um Verstehen bemühtes Lesen des Wortes Gottes und der Überlieferungen der Kirchenväter, das ausgeht von den Fragen und Sorgen der Menschen unserer Zeit. Und jede Generation muss sich dieser Übung auf eigene Rechnung widmen. Die Rolle des Theologen besteht nicht darin zu wiederholen, was der Papst und die Bischöfe sagen. Der Theologe ist ein Forscher. Gewiss, „die Theologie muss sorgsam auf ihre Beziehungen zur Kirche achten“, denn sie ist ein der Gemeinschaft der Gläubigen geleisteter Dienst; sie ist aber auch „eine Wissenschaft mit allen Möglichkeiten des menschlichen Wissens. Sie ist frei in der Anwendung ihrer Methoden und ihrer Analysen.“¹⁷ Der Theologe wird den Gläubigen helfen, den Inhalt des Glaubens und seiner Deutung durch das Lehramt zu verstehen; im Interesse der Glaubenserkenntnis wird er auch neue Deutungen vorschlagen, wobei er ausgeht von den Fragen und Sorgen der christlichen und nichtchristlichen Menschen seiner Zeit. Die Rolle des Lehramtes und die Rolle der Theologie sind verschieden, aber sie sind geeint in dem Dienst, den sie derselben Glaubensgemeinschaft im Blick auf die Stimmigkeit ihres Zeugnisses leisten (vgl. Johannes Paul II., ebd.).

Auf der Synode von 1994 ist praktisch nichts gesagt worden über die Probleme, die sich innerhalb der Kirche Afrikas stellen.¹⁸

Viele Afrikaner urteilen hart über ihre Bischöfe, Priester und Ordensleute. Diese stellen ja das dar, was manche „die Kirche von oben“ nennen im Unterschied zur „Kirche von unten“, die von den anderen Mitgliedern des Volkes Gottes gebildet wird. Vor allem wenn sie akademische Titel haben, betrachten sich die Priester aufgrund ihrer doppelten Initiation in den Klerikerstand und den Akademikerstand als zur Welt der Großen gehörig. Man klagt den Klerus und die Ordensleute an, gefühllos gegenüber dem Elend des Volkes zu sein. Die feierlichen Erklärungen der Bischöfe entsprechen nicht dem, was die Leute leben, und man erwartet von ihnen mehr Engagement als große Reden. Man beobachtet auch eine Entfremdung der Intellektuellen gegenüber der Institution, vor allem weil der Klerus alles zu wissen meint und weil er „anstelle der Leute redet, ohne diese wirklich zu kennen“: „Sie maßen sich gern einen Platz oberhalb der Lebensbedingungen der Masse an, während sie nicht einmal wissen, was Brot kostet!“ Dieser Mangel an Kommunikation zwischen Klerus und Volk liefert dieses der Geldgier und dem Zynismus der „religiösen Unternehmer“ aus. Die Marginalisierung der Laien und besonders der Frauen erinnert traurigerweise an die Missachtung des Volkes und den Machismo der Weltgesellschaft. Ohne dass man die Verantwortung der anderen Getauften klein reden möchte, erwartet man doch von den Theologen, dass sie die Aufmerksamkeit auf diese Probleme lenken, die das Zeugnis für das Evangelium schwerwiegend beeinträchtigen. Die Beschlüsse der Synoden (wir erwarten derzeit noch die Veröffentlichung der Beschlüsse der Synode von 2009), welche die Inkulturation, den Dialog zwischen den Religionen sowie Gerechtigkeit und Frieden betreffen, können nur schwer verwirklicht werden ohne die Arbeit der Theologen, die im Zusammenwirken mit den Spezialisten der Sozialwissenschaften die Phänomene der Gesellschaft analysieren, Modelle der Kirche und der pastoralen Prioritäten vorschlagen.

Die Apostolische Exhortation *Ecclesia in Afrika* (1995) hat nachdrücklich gefordert, dass es der Ausbildung in allen Bereichen der Evangelisierung bedürfe; in den Augen Johannes Pauls II. schafft diese die Vorbedingungen der Inkulturation und des Glaubenszeugnisses. Das Misstrauen gegenüber der wissenschaftlichen und kritischen Theologie führt zu einer Vernachlässigung der theologischen Ausbildung in den Seminaren und katholischen Universitäten. Es kommt vor, dass man diese unter Missachtung der akademischen Gepflogenheiten nur ungenügend qualifizierten Leuten anvertraut, weil diese „lehrmäßig sicher“ seien, oder auch weil man bestimmte Stammesangehörige oder eine andere Klientel bevorzugt. Nun aber hat die Theologie sich immer genährt (und sie wird sich auch weiterhin nähren) aus dem Dialog mit den profanen Fächern: Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Anthropologie, Soziologie, Rechtswissenschaft, Wirtschaftswissenschaft, Kosmologie, Biologie usw. Die autoritären Stellungnahmen aufgrund von Unkenntnis der theologischen Tradition und der Phänomene der gesellschaftlichen Wirklichkeit stellen eine Gefahr dar für die Zukunft des Glaubens. Erinnert man sich noch daran, dass *Ecclesia in Africa* die Bischöfe aufgefordert hat, „ihre theologische Bildung zu vertiefen“ (Nr. 98)?

Die Synode von 1994 war leider – um die Wortmeldung von Bischof Ngoyagoye aufzugreifen – kein „Rahmen für die Begegnung und den Austausch“, kein „privilegierter Zeitpunkt [...] für die Förderung der theologischen Fruchtbarkeit des Kontinents“.

Wir schließen mit den Wünschen der aus dem synodalen Prozess ausgeschlossenen Theologen:

- „Die Bischöfe und die Theologen sollten sorgfältig vorbereitete regelmäßige Begegnungen verabreden, um Gedanken auszutauschen, einander ihre Sorgen mitzuteilen und gemeinsame Lösungen der zahlreichen die Kirche betreffenden Probleme zu erarbeiten. Solche Begegnungen müsste es auf allen Ebenen geben: auf diözesaner, nationaler, regionaler und kontinentaler Ebene.“
- „Die Fortsetzung der Synode und die Durchführung ihrer Beschlüsse sollte in gemeinsamer und umfassender Arbeit der kirchlichen Gemeinschaft geschehen und auch den Dienst der Theologen einbeziehen.“
- „Diese Arbeit und der gemeinsam einzuschlagende Weg (*syn-odos*) der ganzen afrikanischen kirchlichen Gemeinschaft unter der Verantwortung der Bischöfe, denen die Kompetenz der Theologen zu Hilfe kommt, soll zu einer neuen kontinentalen Begegnung der Kirche von Afrika führen: einem Afrikanischen Konzil, das unsere afrikanische Identität innerhalb der weltweiten Einheit der Kirche noch deutlicher manifestieren wird.“ (*Le Synode africain*, S. 391)

¹ *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956 (Neuaufgabe Paris 2006).

² Ebd., 11-14.

³ Siehe Ignace Ndongala Maduku, *Pour des Eglises régionales en Afrique*, Paris 1999, 89-105.

⁴ *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1992). Documents pour le Synode africain*, Paris 1992.

⁵ Siehe Maurice Cheza (Hg.), *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris 1996; besonders 39, 76f, 100, 124–128, 129–130, 158f, 203f, 255, 262.

⁶ Wir haben hier nur die zwischen vielen Stellungnahmen aus dem Bereich des afrikanischen Lehramts herrschende Konvergenz hervorgehoben, ohne die jeweilige Herkunft der Aussagen (von einzelnen Bischöfen, von regionalen oder nationalen Bischofskonferenzen oder vom SCEAM) genauer anzugeben. Es ist unverkennbar, dass nicht alle Mitglieder einer Bischofskonferenz die Überzeugung ihrer offiziellen Verlautbarungen teilen und tatkräftig vertreten, ebenso wie nicht alle Afrikaner, die Theologie lehren, die Meinung der oben erwähnten lehramtlichen Stellungnahmen teilen. Wir werden später noch auf die Notwendigkeit der Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen und den Theologen zurückkommen.

⁷ Jean-Marc Ela, *Vorwort*, in: *Le Synode africain*, 13.

⁸ *Propos de théologiens africains*, in: *Le Synode africain*, 391.

⁹ Siehe Joseph Ratzinger – Vittorio Messori Joseph, *Entretien sur la foi*, Paris 1985, 241–243. Zu den späteren Entwicklungen s. Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris 2003, 91–97. Die anderen Texte von Kardinal Ratzinger sind dort auf Seite 96 in der Anmerkung 7 angegeben.

¹⁰ Siehe *Le Synode africain*, 372–374.

¹¹ Siehe ebd., 23.

¹² *Reflexions d'une laïque zaïroise*, in: *Le Synode africain*, 398f. Madame Sabine Kabunga Madilu sagt hier in aller Freiheit ihre Meinung zu den 64 Sätzen, welche die Väter der afrikanischen Synode im Mai 1994 dem Papst übersandt haben. Das damalige Zaïre ist später zur Demokratischen Republik Kongo geworden.

¹³ *Le Synode africain*, 382.

¹⁴ Thierry Bedouelle, *La théologie*, in: „Que sais-je?“, Paris 2007, 88f.

¹⁵ Siehe ebd., 89–90.

¹⁶ *Propos de théologiens africains*, in: *Le Synode africain*, 390f.

¹⁷ Johannes Paul II., *Rencontre avec un groupe de théologiens allemands le 18/11/ 1980*, in: *La Documentation catholique*, Nr. 1798, 21. Dezember 1980, 1161f.

¹⁸ Für die folgenden Bemerkungen siehe Maurice Cheza, *Le Synode ... et après?; Propos de théologiens africains; Reflexions d'une laïque zaïroise*, in: *Le Synode africain*, 378–383; 385–391; 393–404.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Das kirchliche Lehramt und die asiatischen Theologen

Georg Evers

Bevor wir mit einer kritischen Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem kirchlichen Lehramt und den asiatischen Theologen beginnen, ist es wichtig festzuhalten, dass die Christen in den asiatischen Minderheitenkirchen ihre Verbindung mit dem Papst und den römischen Institutionen sehr hoch schätzen. Teil einer weltumspannenden kirchlichen Gemeinschaft zu sein ist für die asiatischen Christen, die es innerhalb der religiösen Vielfalt in Asien nicht leicht haben, ihre eigene Identität zu finden und zu behaupten, von großer Bedeutung. Die geistliche und auch die finanzielle Unterstützung, die sie auf diese Weise erfahren, hilft ihnen bei dem Aufbau kirchlicher, schulischer und karitativer Einrichtungen und bei der Ausbildung von Priestern, Ordensleuten und anderen kirchlichen Mitarbeitern. In vielen asiatischen Ländern sind die Christen Verfolgungen ausgesetzt und werden häufig in der Ausübung der Religionsfreiheit durch Regierungen oder durch radikale religiöse Gruppierungen behindert. In diesen schwierigen Situationen sind sie dankbar für die Unterstützung, die ihnen durch Nuntien vor Ort oder durch römische Stellen zuteil wird. Die Zugehörigkeit zu einer großen Weltkirche hat allerdings auch die Kehrseite, dass die meisten asiatischen Ortskirchen – Ausnahme sind die Philippinen – immer noch nicht den kirchenrechtlichen Status von selbständigen Ortskirchen erreicht haben, sondern weiterhin in vielfältiger Weise von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker abhängig sind. Eine Form dieser Abhängigkeit ist die Kontrolle der kirchlichen Ausbildung und damit auch die Kontrolle der Arbeit der asiatischen Theologen durch die Kongregation für die Evangelisierung und noch direkter durch die Glaubenskongregation.

Die Eigenart asiatischer Theologie

Bevor wir auf Einwände des kirchlichen Lehramts gegen einzelne Aspekte der asiatischen Theologie eingehen, sollen die zentralen Anliegen und Einsichten, welche asiatische Theologen in den letzten Jahrzehnten erarbeitet haben, knapp vorgestellt werden.¹ Typisch für den Ansatz asiatischer Theologen ist, dass ihm ein *holistisches Weltbild* zugrunde liegt, aus dem heraus sie von einer inneren Verbundenheit aller Elemente ausgehend sich für die Bewahrung oder Wiederherstellung einer ursprünglichen Harmonie einsetzen. Anders als in der westlichen Theologie, die oft einen immanenten Dualismus zwischen Körper und

Geist, Subjekt und Objekt und Natur und Gnade vertritt, gehen asiatische Theologen vom Prinzip einer grundlegenden Identität aus, nach der die tiefste transzendente Wirklichkeit zugleich die am tiefsten immanente ist. Daraus resultiert die Haltung einer großen Achtung vor dem Geheimnis der göttlichen Wirklichkeit und des Kosmos und das Bewusstsein um die Begrenztheit menschlicher Sprache und Begrifflichkeit, die letzte Wirklichkeit von Gott-Welt-Mensch auszudrücken. Deshalb haben asiatische Theologen eine gewisse Affinität für eine *negative Theologie*, in der sie eine Korrektur einer dogmatisch zu selbstsicheren und in Begrifflichkeit verliebten westlichen Theologie sehen. Je größer der Abstand von dem im religiösen Erleben ursprünglich gegebenen Erschauern vor der Un-ergründlichkeit der göttlichen Wirklichkeit wird, um so stärker wird die Versuchung, in Rekurs auf sprachliche „Begrifflichkeit“ dem Irrtum zu verfallen, die Wirklichkeit des göttlichen Geheimnisses ließe sich von Begriffen „erfassen“ oder „begreifen“. In der asiatischen christlichen Theologie spielt dagegen die *Kategorie der Erfahrung (anubhava)* eine große Rolle. Das Herausstellen der Kategorie der Erfahrung ist nicht in erster Linie als Antithese zum erkenntnistmäßigen Aspekt der göttlichen Offenbarung gemeint. Es ist vielmehr gewachsen auf der Grundlage einer tiefverwurzelten Tradition von Meditation und Eintauchen in das Geheimnis der letzten Wirklichkeit. Die Erfahrung der „Erleuchtung“ (*satori* oder *samadhi*) führt eher tiefer ins Schweigen, als dass sie nach Mitteilung drängt. Tiefste geistige Erfahrung verwehrt sich der eilfertigen Mitteilung und verlangt nach Diskretion.

Asiatische christliche Theologen sehen sich bei der Entwicklung ihres eigenen asiatischen Ansatzes in einer in der Kirchen- und Theologiegeschichte noch nie da gewesenen *neuen Situation*, wenn sie sich mit den für sie brennenden Fragen der Bedeutung Jesu Christi in den religiös pluralistischen asiatischen Gesellschaften auseinandersetzen und wenn sie nach der theologischen Bedeutung der anderen Religionen und ihrer Stifter fragen, um nur die zentralen Fragen einer asiatischen Theologie zu benennen. Aus diesem Grund sind sie nicht bereit, sich mit dem Verweis abspesen zu lassen, die Lösung dieser Problematiken allein im Rückgriff auf die klassische theologische Methode suchen zu sollen. Ihr Ansatz, den anderen Religionen und Kulturen zu begegnen, unterscheidet sich grundlegend von dem der westlichen Theologie, die „von außen“ an die Religionen heranging, um deren theologische und heilsgeschichtliche Funktion zu eruieren bzw. in der Regel zu verneinen. Asiatische Theologen kommen „von innen“, indem sie die religiösen und kulturellen Traditionen als ihr eigenes Erbe für sich reklamieren und fruchtbar zu machen suchen. Daher beanspruchen asiatische christliche Theologen, die kulturellen und religiösen Traditionen Asiens als *locus theologicus*, d.h. als Quelle (*source* oder *ressource*) für das eigene Theologietreiben, neben den klassischen Quellen von Heiliger Schrift, Tradition und Lehramt, benutzen zu dürfen. Auf der Suche nach einer asiatischen theologischen Methode werden Formen der Interpretation und Exegese von Heiligen Schriften im Buddhismus, Hinduismus, Konfuzianismus, Taoismus und Islam daraufhin untersucht, inwieweit sich hier Elemente finden lassen, die in der biblischen Herme-

neutik und Exegese fruchtbar gemacht werden können. Der Gebrauch und die Funktion von Symbolen, Geschichten und Mythen in den asiatischen religiösen Traditionen bietet viele Anregungen für asiatische Theologen, die Fixierung auf philosophisch-dogmatische Formulierungen in der westlichen Theologie zu überwinden. Aus der langjährigen Erfahrung, als religiöse Minderheit innerhalb der kulturellen und religiösen Vielfalt Asiens leben und sich behaupten zu müssen, bejahen asiatische Theologen den *religiösen Pluralismus* zunächst als Gegebenheit. Zugleich versuchen sie aber auch, den tieferen theologischen Sinn, der darin liegt, zu ergründen und für das eigene theologische und kirchliche Selbstverständnis fruchtbar zu machen. In Asien sind die Menschen gewohnt, in einer kulturell und religiös pluralistischen Welt in einer Haltung von Toleranz und dem Aushalten von Gegensätzen zu leben. Monokulturell konditionierte europäische Theologen und Kirchenführer tun sich dagegen eher schwer mit der Annahme eines Pluralismus von Ideologien und Religionen. Asiatische christliche Theologen respektieren im stärkeren Maß, als dies in der westlichen Theologie der Fall ist, die Unterschiede innerhalb Asiens, was die Sprachen, Kulturen und die Hermeneutik angeht. Aus eigener schmerzhafter Erfahrung sind sie sich nur zu gut bewusst, dass es Grenzen der „Übersetzbarkeit“ bestimmter Terminologien und Begriffe gibt, nicht weil die Übersetzer unfähig sind, sondern weil die Struktur bestimmter asiatischer Sprachen sich gegen eine adäquate Übersetzung vieler aus der griechisch-römischen philosophischen Tradition stammenden Begriffe sträubt.²

Aus den Erfahrungen im interreligiösen Dialog bemühen sich asiatische Theologen um die Entwicklung einer „dialogischen Sprache“. Dabei weisen sie darauf hin, dass es seit alters in der Kirche und in der Theologie verschiedene Sprachspiele gegeben hat, die leider im Kontakt mit Außenstehenden zu wenig differenziert gebraucht wurden und werden. So gibt es die liturgische Sprache, in der Anbetung, Lob, Dank, Fürbitte in einer direkten Zuwendung an Gott gerichtet werden. In der dogmatischen Sprache werden in philosophischer Terminologie Wahrheiten der christlichen Lehre in Abgrenzung gegen abweichende Formulierungen dargestellt. In der apologetischen Sprache wird die christliche Lehre gegen Angriffe von außen verteidigt. Bisher fehlt weithin das durch die neuen theologischen Einsichten erforderlich gewordene Sprachspiel einer dialogischen Sprache. Dies macht sich negativ im Dialog mit Angehörigen anderer Religionen bemerkbar, wenn eine Sprache gebraucht wird, die für den binnenkirchlichen Bereich bestimmte und sinnvolle Bekenntnisformeln enthält, aber im Dialog für „den außenstehenden Anderen“ vereinnahmend erscheint. Eine dialogische Sprache setzt Sensibilität und eine Haltung der Offenheit für den Anderen voraus sowie das Bestreben, eher inklusiv als exklusiv zu sein, ohne den Anderen in seiner Eigenart vereinnahmen zu wollen.

Zwischen asiatischen Theologen und Rom strittige theologische Fragen

In diesem Teil sollen nicht in Einzelheiten die individuellen Fälle einzelner asiatischer Theologen dargestellt werden, die vom römischen Lehramt kritisiert und gemäßregelt wurden. Es reicht, einige Beispiele zu nennen, die in Erinnerung geblieben sind. Dazu gehört die Zensur der Schriften des indischen Jesuiten Anthony de Mello (1931–1987), die im Juni 1989, zwei Jahre nach seinem Tod, von der Glaubenskongregation veröffentlicht wurde. Weltweites Aufsehen erregte die 1997 erfolgte Exkommunikation des srilankesischen Theologen Tissa Balasuriya OMI.³ Weniger bekannt wurde der Fall des koreanischen Theologen Jemin Ri, der 1995 in einem Buch⁴ den Zustand der koreanischen Kirche einer scharfen Kritik unterzog und dabei auf eine Reihe von Missständen unter dem Klerus aufmerksam machte. Die katholische Bischofskonferenz reagierte mit einem Untersuchungsverfahren gegen Jemin Ri und leitete das Dossier nach Rom weiter, das mit der Strafe des Lehrentzugs reagierte. Ebenfalls sehr beachtet wurde das Vorgehen gegen Jacques Dupuis SJ, dessen Buch *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism* im Oktober 1999 von der Glaubenskongregation wegen der darin enthaltenen von der kirchlichen Lehre abweichenden Positionen zur Christologie beanstandet wurde. Nach langwierigem Verhandeln, in dem Dupuis die Anschuldigungen zu entkräften versuchte, wurde das Buch zwar nicht verurteilt, sondern der Autor in einer im Januar 2001 von der Glaubenskongregation veröffentlichten Notifikation nur dazu verpflichtet, bei einer evtl. Neuauflage darauf hinzuweisen, dass die in dem Buch vertretenen Ansichten nicht in allem mit der kirchlichen Lehre übereinstimmen.

Im Folgenden soll vielmehr versucht werden, die Kritikpunkte, die vom römischen Lehramt gegen die asiatische Theologie erhoben werden, zusammenfassend darzustellen. Die große Chance, die sich aus der Wiederentdeckung der Kollegialität der Bischöfe auf dem II. Vatikanischen Konzil hätte ergeben können, wurde in der Folgezeit nicht genutzt und die wenigen Ansätze zu einer stärkeren Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und der Kurie wieder zurückgeschnitten. Wie schon bei der Gründung der lateinamerikanischen Bischofskonferenz CELAM 1968 machte die römische Zentrale auch bei der Gründung der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) 1971 keinen Hehl aus ihren generellen Vorbehalten gegenüber den kontinentalen Bischofskonferenzen.

Georg Evers, geb. 1936 in Emmerich, studierte Philosophie, japanische Sprache, Geschichte und Kultur sowie Theologie; 1969–1972 wurde er bei Karl Rahner über die Theologie der Mission und der Religionen promoviert. 1973–1979 Mitarbeiter in der Ökumene- und Erwachsenenbildung in Bendorf bei Koblenz; 1979–2001 Leiter der Asienabteilung des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen, ausgedehnte Reisen in Asien und aktive Mitarbeit bei vielen theologischen Konferenzen der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC). Zahlreiche Veröffentlichungen auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs und der Missionstheologie. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Christentum in China – eine Geschichte versäumter Gelegenheiten?“ in Heft 2/2008. Anschrift: Roetgenerstr. 42a, 4730 Raeren, Belgien. E-Mail: evers@skynet.be.

Aus der Sicht der Zentrale können die kontinentalen Bischofskonferenzen in Fragen der Koordination und Organisation nützlich sein, aber darüber hinausgehend werden ihre Tätigkeiten auf dem theologischen Sektor eher skeptisch gesehen. Diese generellen Vorbehalte gegenüber jeder Form von Zwischeninstanzen zwischen den Ortsbischöfen und der römischen Zentrale brachten es mit sich, dass die reichhaltigen Beiträge zu den zentralen Fragen des interreligiösen Dialogs, der Theologie der Religionen, zur theologischen Methodik, zum sozialen Apostolat und zur Theologie des Laientums, die in den über Jahren durchgeführten Seminarprogrammen der FABC erarbeitet und dokumentiert worden sind, vom zentralen Lehramt der Kirche kam gewürdigt wurden. Die kontinentalen Bischofssynoden, die im Zeitraum 1994–1999 abgehalten wurden, waren durch das von der römischen Zentrale vorgegebene Regelwerk, das die Erstellung der Vorbereitungspapiere, die Tagesordnung und die Redezeiten festlegte, in ihren Möglichkeiten stark beschnitten.⁵ Dies zeigte sich sehr deutlich bei der Synode der Asiatischen Bischöfe 1998, bei der die römischen Stellen in der Vorbereitung (*Lineamenta, Instrumentum Laboris*) und in der Durchführung, bis hin zur Veröffentlichung der Ergebnisse, die Richtung vorgaben, während die Beiträge aus den asiatischen Ortskirchen nur eine untergeordnete Rolle spielten. Beispielhaft ist, dass die Antwort auf die *Lineamenta* seitens der japanischen Bischöfe, die mit der Begründung, dass die aus Rom geschickten Fragen für sie nicht relevant gewesen seien, einen eigenen Entwurf schickten, in Rom mit Erstaunen und Missfallen zur Kenntnis genommen wurde.⁶

Im Hinblick auf die asiatische Theologie gibt es eine generelle Kritik römischer Instanzen an dem Anspruch asiatischer Theologen, neue Formen einer eigenständigen Theologie entwickeln zu wollen, die in der Methode und in den Inhalten sich von der traditionellen westlichen Theologie unterscheiden. Dazu hat die theologische Kommission der FABC unter dem Leitbild einer „Theologie der Harmonie“ grundlegende Beiträge für eine asiatische Theologie in mehreren Dokumenten vorgelegt.⁷ Seitens des Lehramts wird den asiatischen Theologen der generelle Vorwurf gemacht, einen radikalen Gegensatz zwischen der „logischen Denkweise im Abendland“ und der „symbolischen Denkweise im Orient“ zu postulieren, die besser geeignet sei, das Geheimnis der göttlichen Wirklichkeit zu wahren, was in der einseitig auf die rationale Erkenntnis eingestellten westlichen Theologie vernachlässigt werde. Bei dieser pauschalen Kritik wird übersehen, dass asiatische Theologen neue aus den asiatischen Traditionen gewachsene Einsichten der Achtung vor dem Geheimnis für die christliche Theologie nutzbar machen wollen, ohne deshalb den Gebrauch der Vernunft auszuschließen. Die in der asiatischen Theologie zum Ausdruck gebrachte Zurückhaltung gegenüber einer zu weitgehenden Rationalisierung könnte ja als Bereicherung und nicht Gefährdung der Theologie auch über den asiatischen Bereich hinaus verstanden und akzeptiert werden.

Ein anderer Kritikpunkt bezieht sich auf das Anliegen asiatischer Theologen, die klassischen Quellen der Theologie: die Heilige Schrift, die Überlieferung und das Lehramt dahingehend zu erweitern, dass sie die philosophischen und theologi-

schen Traditionen der asiatischen Länder, wenn nicht als Quellen, so aber doch als theologische Ressourcen berücksichtigen wollen. Seitens des Lehramts wird die Wertschätzung der schriftlichen Überlieferung in den asiatischen Religionen als „Heilige Schriften“, wie sie von einigen asiatischen Theologen vertreten wird, als unvereinbar mit dem kirchlichen Verständnis von Offenbarung zurückgewiesen. Der eingeschränkte Gebrauch dieser Schriften in der christlichen Liturgie, wie dies in Indien versucht wurde, wurde hart getadelt.⁸

1989 hat die Glaubenskongregation in einem Schreiben über *Einige Aspekte der christlichen Meditation* Kritik an der Übernahme östlicher Meditationstechniken in den Kirchen des Westens geäußert. Kritisiert wird, dass einige dieser Meditationsmethoden unpersönliche Techniken seien, die automatische Abläufe hervorbrächten, bei denen der Betende aber in einem rein innerlichen Spiritualismus gefangen bleibe und zum freien Sich-Öffnen für den transzendenten Gott unfähig werde (Nr. 3). Mit Blick auf asiatische Religiosität und Mystik wird die „asiatische Identitätsmystik“ von der „christlichen Mystik der personalen Liebe“ scharf abgegrenzt. In diesem Zusammenhang wird auch die Verwendung einer „negativen Theologie“ kritisiert, „die leugnet, dass die Dinge der Welt eine Spur bieten können, die zur Unendlichkeit Gottes hinführt“ (Nr. 13).⁹ Diese Auffassung widerspreche der Glaubensaussage, dass „in Jesus Christus das Heilsmysterium Gottes ganz und vollständig geoffenbart“ wurde (*Dominus Iesus* - DI 6). Es wird zwar eingeräumt, dass Praktiken der Meditation aus den östlichen Hochreligionen „für die orientierungslosen Menschen von heute eine Anziehungskraft haben und geeignete Hilfsmittel sein können, inmitten des äußeren Trubels entspannt vor Gott zu stehen“ (Nr. 28). Damit werden diese Meditationsformen zu eher esoterischen Praktiken gemacht, die für jemanden religiös nicht Gebundenen vielleicht hilfreich sein können, aber für gläubige Christen keine ernsthafte Alternative darstellen können. Der Grundtenor des Schreibens war, dass die christliche Meditations- und Gebetstradition in sich so vollendet sei, dass sie einer Erweiterung und Bereicherung durch asiatische Tradition nicht bedürfe. Die negativen Aussagen der Glaubenskongregation zu asiatischen Meditationsformen sind damals auf starken Widerspruch seitens asiatischer Theologen gestoßen und haben auch im Westen bei denen, die in diesen Meditationsmethoden ihren spirituellen Weg gefunden hatten, Enttäuschung hervorgerufen.¹⁰

Das Dokument der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* vom 6. August 2000 ist für die Kritik des kirchlichen Lehramts an theologischen Positionen asiatischer Theologen von großer Bedeutung.¹¹ In diesem Dokument werden zentrale Einwände gegen Arbeiten asiatischer Theologen zusammengetragen. Da ist zunächst der Vorwurf, dass asiatische Theologen den in Asien besonders deutlich zu beobachtenden religiösen Pluralismus nicht nur als eine Tatsache (*de facto*) ansehen, sondern ihn auch als rechtmäßig (*de iure*) hinzunehmen und anzuerkennen bereit sind (DI 4). Aus römischer Sicht liegt darin wenn nicht Aufgabe, dann zumindest eine nicht hinnehmbare Schwächung des Missionsauftrages, das Evangelium Jesu Christi allen Menschen zu verkünden. Die bei asiatischen Theologen verbreitete Haltung gegenüber den anderen Religionen, sie als Weg-

gefährten auf dem gemeinsamen Weg anzuerkennen, mit ihnen in einen Dialog einzutreten und gemeinsam an einer menschlicheren Welt zu arbeiten, wird als eine mit der katholischen Tradition und dem Glauben der Kirche unvereinbare relativistische Mentalität (DI 5) verurteilt. Diese Einstellung habe dazu geführt, dass asiatische Theologen in ihren Aussagen zur Person und Sendung von Jesus Christus, der Heilsbedeutung der anderen Religionen, den Wert und die Stellung der Heiligen Schriften dieser Religionen und die Rolle ihrer Gründer von der kirchlichen Tradition und Lehramt abweichende Positionen vertreten hätten. Es wird ferner kritisiert, dass in dem von asiatischen Theologen entwickelten Verständnis vom Reich Gottes dieses in einer anthropozentrischen Verengung zu einer rein irdischen und säkularisierten Wirklichkeit gemacht werde, in der der Kampf für sozio-ökonomische, politische und kulturelle Befreiung den Ausschlag gebe, aber der Horizont der Transzendenz gegenüber verschlossen bleibe (RM 17 und DI 4). Ferner wird kritisiert, dass von asiatischen Theologen das Reich Gottes als eine von der Kirche losgelöste Realität gesehen werde. Die Aussagen, dass Gottes Heilswirken in der ganzen Wirklichkeit der Schöpfung und in der Vielfalt der Kulturen und Religionen widergespiegelt wird, führe zu einer Verdunkelung und Abwertung des Erlösungswirkens von Jesus Christus, das in der Kirche als dem Sakrament des Heils seine eschatologische Vollendung findet. Verurteilt wird das Ausspielen einer auf der Lehre vom Reich Gottes begründeten „Theozentrik“ gegenüber einer als falsch empfundenen „Ekklesiozentrik“, wie sie von Theologen, die einseitig die Werte des Reiches Gottes akzentuieren, vertreten werde (DI 19 mit Verweis auf RM 17).

Die Kritik an christologischen Beiträgen asiatischer Theologen seitens des kirchlichen Lehramtes richtet sich gegen die Vorstellung, zwischen dem historischen Jesus und dem eschatologischen Logos zu unterscheiden.¹² Raimon Panikkar hat diese Unterscheidung gemacht, wenn er davon spricht, dass Jesus von Nazaret der Christus ist, dass aber Christus mehr als der historische Jesus sei.¹³ Es geht bei diesen, auch von anderen asiatischen Theologen in ähnlicher Weise gemachten Aussagen sicher nicht darum, zwischen Jesus von Nazaret und dem Logos (Messias) eine Trennung einzuführen. Ziel der christologischen Überlegungen ist vielmehr, zwischen den Funktionen und der heilsgeschichtlichen Bedeutung des irdischen Lebens Jesu Christi und der mit ihm schon realisierten Erlösung und der noch ausstehenden Vollendung am Ende der Zeiten zu unterscheiden. In der Erklärung *Dominus Iesus* wird ohne Namensnennung gegenüber asiatischen Theologen der Vorwurf erhoben, dass sie eine „metaphysische Entleerung des Ereignisses der Menschwerdung des ewigen Logos in der Zeit“ vornehmen, wodurch diese „zu einer bloßen Erscheinung Gottes in der Geschichte verkürzt“ (DI 4) werde. Jesus Christus werde zu einer zwar besonderen historischen Gestalt, die jedoch begrenzt sei und in der sich das Göttliche nicht absolut, sondern nur begrenzt und komplementär zu anderen Heilsgestalten geoffenbart habe (DI 9). In ähnlicher Weise hat der damalige Präfekt der Glaubenskongregation Jozef Tomko in einem Beitrag auf der 7. Vollversammlung der FABC in Bangkok im Januar 2000 den asiatischen Theologen den Vorwurf gemacht, eine „schwache Christolo-

gie“ zu vertreten, da sie Jesus Christus auf eine Stufe mit den Heilsgestalten anderer Religionen stellten und damit die Einzigartigkeit und Absolutheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus verwässerten.

Ein immer wiederkehrender Vorwurf gegen asiatische Theologen ist, dass sie den Missionsauftrag Christi verrieten, weil sie dem interreligiösen Dialog den Vorrang vor dem Missionseintrag einräumten. Die allzu große Nähe zu den religiösen Lehren, den Praktiken von Meditation und Gebet der östlichen Religionen habe zur Abschwächung oder teilweisen Verdunkelung der christlichen Identität bei Theologen, Bischöfen und Priestern und noch stärker bei den Laien geführt. Aus Furcht, des Proselytismus bezichtigt zu werden, würden sie sich damit begnügen, dass dem Missionsbefehl genüge getan werde, wenn man den Menschen helfe, mehr Mensch zu werden und in der eigenen religiösen Tradition zu verharren.¹⁴ Die römischen Stellen sehen darin die Gefahr eines wachsenden Synkretismus, der zu einem gefährlichen Relativismus führen und der, von Asien kommend, sich auch in den „alten“ Kirchen des Westens ausbreiten könne.¹⁵ Die theologische Beratungskommission der FABC hat in ihren *Thesen zum interreligiösen Dialog* festgehalten, dass die asiatischen Kirchen im Kontext der Religionen, die einen Prozess der Erneuerung und Neubelebung durchmachen, in einer in der Kirchengeschichte noch nicht gegebenen Situation sich befinden, in der es nicht länger um die Beziehung der Kirche zu den anderen Kulturen und Religionen gehe, sondern darum, den Platz und die Rolle der Kirche in einer religiös und kulturell pluralistischen Welt neu zu bestimmen. Dabei betonen sie, dass Dialog und Mission integrale, dialektische und komplementäre Dimensionen der einen Mission der Kirche zur Evangelisierung sind. Die asiatischen Theologen stellen fest, dass in den Religionen die universale Gegenwart und das Wirken des Geistes zu beobachten sei. Diese Religionen stellen daher positive Elemente im göttlichen Heilsplan dar und in dem Maße, in dem Gott in ihren heiligen Schriften sich mitgeteilt habe, enthalten sie eine Botschaft für alle Menschen.¹⁶

Bewahrung der Einheit und theologischer Pluralismus in der Kirche

Es gibt eine grundlegende Versuchung innerhalb der Kirche, im eigentlich berechtigten und notwendigen Bestreben, die Einheit der Kirche zu bewahren, auf einer konzeptionellen Einheitlichkeit in allen wichtigen Glaubenswahrheiten zu bestehen. Dabei wird dann die theologische Einsicht verraten, die besagt, dass jede dogmatische konzeptionelle Formulierung nur ein unzureichender Versuch ist, das Geheimnis Gottes und Jesu Christi (Eph 3,18) in verschiedenen Sprachspielen auf analoge Weise auszudrücken. Eine in vielen Kulturen beheimatete Weltkirche muss daher eine Vielfalt von verschiedenen Paradigmen gleichberechtigt gelten lassen. Um dies zu verwirklichen, ist ein innerkirchlicher Dialog gefordert, der sicherstellt, dass die verschiedenen Paradigmen miteinander ins Gespräch kommen, wobei es kundiger Dolmetscher bedarf, die in mehreren

Paradigmen zuhause sind und als weltkirchliche Vermittler – analog den aus allen Kirchen kommenden missionarischen Kräften in der Weltkirche – sich um eine Verlebendigung der Einheit in Vielfalt mühen. Aloysius Pieris SJ hat darauf aufmerksam gemacht, dass die meisten asiatischen Theologen in mehreren Sprachen und Denkmustern theologisch reflektieren gelernt haben, während die westliche Theologie meist nur eine Denk- und Sprachform kennt und diese immer noch als universal verbindlich erklärt.¹⁷ Es bleibt eine Spannung zwischen dem großen Wert und der großen Aufgabe, die Einheit in der Weltkirche zu bewahren, und der Bejahung eines Pluralismus in der Theologie auf der anderen Seite. Diese Spannung ergibt sich notwendig aus der Tatsache, dass die christliche Botschaft in verschiedene kulturelle, religiöse und anthropologische Kontexte verkündet wird. Der Versuchung nachzugeben, die Verschiedenheit der theologischen Entwürfe wieder in eine neue Synthese zusammenfügen zu wollen, würde in letzter Konsequenz zur Aufhebung jedes echten Pluralismus führen. Wer den theologischen Pluralismus als unabdingbar und als bereichernd für das Verständnis des Geheimnisses Jesu Christi bejaht, der wird aushalten können und müssen, dass es zwischen verschiedenen theologischen Entwürfen bleibende Verstehensschwierigkeiten gibt und geben darf. Diese Vielfalt nicht gelten zu lassen, sondern zu versuchen, sie einzudämmen und letztlich zu Gunsten einer Einheitstheologie zu beseitigen, würde die Gefahr eines „neuen Ritenstreits“ mit all seinen aus der Geschichte bekannten negativen Folgen aufs Neue heraufbeschwören.¹⁸

¹ John Gnanapiragasam – Felix Wilfred (Hg.), *Being Church in Asia. Theological Advisory Commission Documents 1986–1992*, Manila 1994.

² Aus dieser Erkenntnis heraus wird die scharfe Kritik aus den asiatischen Ortskirchen verständlich, die sie an der Praxis der römischen Instanzen üben, Übersetzungen liturgischer Texte in jedwede Sprache zu überprüfen und zu approbieren. Ebenfalls kritisieren sie die Überstülpung von Gesten, Haltungen und anderen liturgischen Formen, die aus griechisch-römischen Formen kommen, aber in Asien, wie auch in Afrika, unverständlich oder ärgerniserregend wirken.

³ Vgl. Georg Evers, *Kontextuelle Theologie in Asien. Zur Exkommunikation Tissa Balasuriyas*, in: *Stimmen der Zeit* 122 (1997), 374–386, ders., *The Excommunication of Tissa Balasuriya: A Warning to Asian Theologians?*, in: *Jeevadhara* 27 (1997), Nr. 159, 212–230.

⁴ Jemin Ri, *The Church – Casta Meretrix: The Second Vatican Council and the Korean Church*, Waegwan 1995.

⁵ Georg Evers, *The Continental Bishops' Synods – Lost Chance or New Beginning?*, in: *Jeevadhara* 30 (2000), Nr. 177, 313–329.

⁶ Georg Evers, *Die Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien*, in: *Die Katholischen Missionen* 117 (1998), 118–119; ders., *Die asiatischen Bischöfe auf ihrer Synode*, in: *Herder Korrespondenz* 52 (1998), 356–361.

⁷ *Asian Perspectives on Harmony*, in: *For All the Peoples of Asia*, Bd. II, Manila 1997, 229–298.

⁸ Kritik an der Annahme, dass die heiligen Schriften in den anderen Religionen „vom Heiligen Geist inspiriert sein könnten“, findet sich z.B. in der Erklärung *Dominus Iesus*, Nr. 8.

⁹ Derselbe Vorwurf findet sich später auch in der Erklärung *Dominus Iesus*, in der den asiatischen Theologen der Vorwurf gemacht wird, dass sie grundsätzlich bezweifeln, dass die

göttlichen Wahrheiten in menschlicher Sprache und philosophischer Begrifflichkeit adäquat und richtig wiedergegeben werden können.

¹⁰ Vgl. Ama Samy, *Can a Christian Practice Zen, Yoga or TM?*, in: *Vidyajyoti* 54 (1990/3), 155-163; Sebastian Painadath, *Quest for spiritual masters. Some theological comments on the Roman letter on christian meditation*, in: *Vidyajyoti* 54 (1990/8), 387-399.

¹¹ Georg Evers, „*Dominus Iesus*“ und die Theologie in Asien, in: *Herder-Korrespondenz* 54 (2000), 618-622; ders. *Recognise the Creativity of the Local Churches*, in: *Jeevadhara* 31 (2001), Nr. 183, 187-192.

¹² So z.B. Johannes Paul II. in *Redemptoris Missio*, Nr. 6 und ebenfalls in der Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus*, Nr. 4.

¹³ Im englischen Originaltext: *Jesus is the Christ, but Christ is more than Jesus*.

¹⁴ So z.B. in *Redemptoris Missio*, Nr. 46.

¹⁵ Vgl. Paul Mojzes/Leonard Swidler (Hg.), *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, New York, 236-262.

¹⁶ Gnanapiragasam/Wilfred (Hg.), *Being Church in Asia*, 8 und 20.

¹⁷ Vgl. Aloysius Pieris, *Christologie in Asien. Eine Antwort an Felipe Gomez*, in: ders., *Feuer und Wasser*, Freiburg 1994, 35-49.

¹⁸ In einer seiner letzten Veröffentlichungen hat K. Rahner auf diese Gefahr hingewiesen. Vgl. Karl Rahner, *Ritenstreit: Neue Aufgaben für die Kirche*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XVI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1984, 178-184; In ähnlicher Weise auch Felix Wilfred, *Grundlegende Probleme einer asiatischen Theologie*, in: *Herder-Korrespondenz* 53 (1999), 26-33.

Kirche, Theologie und Lehramt in Lateinamerika

Unnötige Konfrontationen und unvermeidliche Spannungen

Agenor Brighenti

Die kurze Karriere der lateinamerikanischen Theologie - ein Wagnis, das immer noch fort dauert - zeichnet sich dadurch aus, dass sie die lange theologische Tradition der Kirche durch substanzielle Beiträge bereichert hat. Doch es gab auch viele Verwundungen aufgrund von Missverständnissen, Verurteilungen von Theologen, Prozessen und Strafmaßnahmen. Wenn man sich die derzeitigen innerkirchlichen Verhältnisse vor Augen hält, dann ist das nicht überraschend, denn unsere lateinamerikanische theologische Tradition - sie wird der Rezeption des zivilisatorischen Projektes der Moderne, zum Teil der Emanzipation der praktischen Vernunft, wie sie innerhalb der zweiten Aufklärung entwickelt wur-

de, bezichtigt – ist von einer streitbaren und prophetischen Theorie gekennzeichnet, auch im Hinblick auf die Kirche.

Die häufigen Konflikte zwischen Lehramt und Theologen, insbesondere mit bestimmten Bischöfen, haben unterschiedliche Ursachen. Sie gehen im Grunde auf drei Faktoren zurück, die auf ein dem Wesen der Theologie selbst innewohnendes Spannungsverhältnis verweisen. Es handelt sich dabei um die drei Dimensionen der Theologie, die einerseits schwer miteinander in Einklang gebracht werden können, andererseits aber unlösbar – oder in einem strikt dialektischen Verhältnis – zueinander gehören.¹ Die erste hat mit dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie zu tun, der wiederum aus der kognitiven Dimension des Glaubens hervorgeht, die in eine notwendig kritische Reflexion einmündet. Die zweite hat mit dem Wahrheitsanspruch zu tun, wie ihn jede Wissenschaft erhebt – einem Wahrheitsanspruch innerhalb eines stets kontextuell verankerten und begrenzten kontingenten Diskurses. Dies macht aus der Theologie ein menschliches Unterfangen; sie ist ein Wissen „über“ das Absolute und kein absolutes Wissen. Und der dritte Faktor bezieht sich auf die kirchliche Dimension des Glaubens, die die Echtheit der Theologie in ihrer Kirchlichkeit bedingt. Dies führt zu unvermeidlichen Spannungen zwischen dem „unkritischen Glauben“ der Mehrheit der Christen, dem „kritischen Glauben“ der professionellen Theologen und dem „wachsamen Glauben“ des Lehramtes.

Die Konflikte, welche diese Art, Theologie zu treiben, in der Gesellschaft und in der Institution Kirche heraufbeschworen hat, gehen – es ist überflüssig, das zu sagen – auf die Tatsache zurück, dass sie innerhalb einer kühnen Perspektive entstanden. Aus dieser Perspektive wurden tiefgreifende Konsequenzen für das Christentum, insbesondere für die katholische Kirche, abgeleitet; denn sie führen zu einer neuen Auffassung von Evangelisierungsauftrag, Theologie, kirchlicher Institution, Ausübung des Lehramtes etc. Es handelt sich um eine Art, Theologie zu treiben, die die Parameter, welche im Lauf der Geschichte die Grundlage des Verständnisses der Einheit von Glaube und Kirche sowie des Verhältnisses zwischen Theologie, Wissenschaft, gesellschaftlich-kirchlicher Praxis und theologischer Reflexion, zwischen Theologen und dem Bischofskollegium, bildeten, in höchstem Maße ins Wanken brachte. Sie stellt die traditionelle Auffassung von der Universalität der Kirche und von den Wahrheitskriterien völlig auf den Kopf; sie klagt eine nicht nur dezentralisierte, sondern auch der Machtkonzentration entgegenwirkende gelebte Einheit ein und sie tritt für ein weniger epistemologisches und mehr ontologisches Wahrheitsverständnis ein, welches auch durch die Praxis verifiziert wird.

I. Bemerkungen zum Werdegang eines Wagnisses, das immer noch andauert

Bevor wir uns mit den Gründen der Konflikte zwischen Theologen und Lehramt in Lateinamerika und mit der Wirklichkeit befassen, die auch der Theologie „zu

denken gibt“, gehen wir zunächst auf einige dieser Brüche ein – dies soll jedoch nur als Ausgangspunkt für den nächsten Schritt dienen.

Im Gegensatz zur Meinung vieler ist die lateinamerikanische Theologie nicht tot. Der Beweis dafür sind viele immer noch schwelende Konflikte, sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche. Im gesellschaftlichen Bereich geht es dabei um die Märtyrer von gestern und heute. Im innerkirchlichen Bereich zeugen davon die Liste der Theologen, deren Präsenz an vielen kirchlichen Orten unterbunden wird und deren Vereinigungen von kirchlichen Instanzen einfach ignoriert werden, sowie deren Abwesenheit bei Ereignissen wie der Fünften Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik in Aparecida (2007). Dies war auch bereits bei den Generalversammlungen in Puebla (1979) und Santo Domingo (1992) der Fall.

1. Eine unkonventionelle Theologie

Um das schwierige Verhältnis zwischen Lehramt und lateinamerikanischer Theologie zu verstehen, empfiehlt es sich, das spezifische Profil unserer theologischen Reflexion zu erläutern. Gegen Ende der Sechzigerjahre des vorigen Jahrhunderts entstand in Lateinamerika eine „unkonventionelle“ Art, Theologie zu treiben, die dann „Theologie der Befreiung“ genannt werden sollte. Unkonventionell, weil sie nicht das Ergebnis eines am Reißbrett entworfenen Projekts ist, sondern aus der Notwendigkeit hervorgeht, die bedrückenden Probleme eines verantwortlichen kirchlichen Handelns im Licht des Glaubens zu reflektieren; dies bildet die Herausforderung, das lebendige Gewissen der Kirche mit der theologischen Reflexion ins Verhältnis zu setzen. Die Themen einer solchen Reflexion werden folglich von den pastoralen Herausforderungen und drängenden Problemen der kirchlichen Gemeinden vorgegeben, die innerhalb einer grausamen Gesellschaft in realistischer und prophetischer Weise Position beziehen.

Die Theologie der Befreiung wurde unter wenig günstigen Bedingungen entwickelt. Sie hatte nicht genügend Zeit, um auf natürliche Weise zu reifen. Sie entwickelte ihre Konturen unter Druck von innen wie von außen und war gezwungen, vor der Zeit Früchte zu bringen. Sie entstand, wuchs und entwickelte sich innerhalb von etwas mehr als zehn Jahren, konkret zwischen den beiden Generalversammlungen in Medellín (1968) und Puebla (1979).² Im Lauf der Siebzigerjahre erarbeitete sie ihre Methode, ihr Selbstverständnis, ja sogar eine Ekklesiologie und Chris-

Agenor Brighenti ist Brasilianer und promovierte aus Theologie und Religionswissenschaften an der Katholischen Universität Leuven. Zurzeit lehrt und forscht er an der Päpstlichen Universität Curitiba in Brasilien. Er ist Vorsitzender des nationalen Instituts für Pastoral der Brasilianischen Bischofskonferenz sowie Gastprofessor an der Päpstlichen Universität in Mexiko und am theologisch-pastoralen Institut für Lateinamerika des lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM). Veröffentlichungen u.a.: A pastoral dá o que pensar. A inteligência da prática transformadora da fé (2006); Para compreender o Documento de Aparecida. O pré-texto, o con-texto e o texto (2007); A Igreja Perplexa. A novas perguntas, novas respostas (2004). Anschrift: Rua João Dranka, 66 Apto. 1002, Bairro Cristo Rei, 80050-530 Curitiba, Paraná, Brasilien. E-Mail: agenor.brighenti@pucpr.br.

tologie, um die neue Situation des Glaubens und der Kirche in Lateinamerika und der Karibik zu erhellen und zu deuten.³ Es gab Zeiten konzentrierter Kreativität, auf die wiederum schwierige Zeiten folgten – sei es, weil ihr bestimmte kirchliche Instanzen Steine in den Weg legten, sei es aufgrund von schwerwiegenden internen Konflikten. Innerhalb der Befreiungstheologie selbst war der Übergang von der „Theologie der Befreiung“ zu den „Theologien der Befreiung“ besonders heikel. Das heißt: Es gab eine Entwicklung ausgehend von einer gemeinsamen Einsicht am Anfang der Theologie der Befreiung, die alle teilten, und nun kam es zu einer fortschreitenden Ausdifferenzierung der Perspektiven infolge historischer Erfahrungen, regionaler oder kultureller Unterschiede, vor allem jedoch im Hinblick auf die Notwendigkeit der Erweiterung dessen, was man unter den „Armen“ versteht. Damals entstanden die feministische, die schwarze, die indigene und die Ökotheologie.

2. Kirchliche Behinderungen

Sowohl einzelne Theologen als auch Teile der Kirche, die auf der Linie der Theologie der Befreiung lagen, waren und sind immer noch Zielscheibe ziviler und kirchlicher Angriffe. Je grausamer indessen die Übergriffe von außerhalb der Kirche waren und sind, umso schmerzlicher sind und waren auch die aus den eigenen Reihen.

Während man noch dabei war, Medellín zu rezipieren und umzusetzen, wurde bereits die enge Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Theologen durch die Strategie des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) unterbunden, die er sich auf seiner ordentlichen Versammlung in Sucre (Bolivien) im Jahr 1972 zu eigen machte.⁴ Die vier theologischen Institute (für Katechetik in Chile und in Manizales, Kolumbien, für Pastoraltheologie in Quito und für Liturgie in Medellín) wurden zusammengelegt und nach Kolumbien verlegt und die in der lateinamerikanischen Tradition stehenden Theologen wurden daran gehindert zu lehren. Die Weiterführung des Projekts „Wort und Leben“ der Lateinamerikanischen Konferenz der Ordensleute (CLAR) wurde verboten, und man nötigte ihm eine Leitung von außen auf, die im Gegensatz zur befreienden Perspektive stand. In Puebla, Santo Domingo und selbst auf der letzten Generalversammlung der Bischöfe in Aparecida wurden Theologen, die sich die lateinamerikanische Perspektive angeeignet hatten, ausgeschlossen.

In stärker ostentativer Weise wurde den drei großen Säulen dieser neuen Theologie – Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff und Jon Sobrino – der Prozess gemacht. Gegen Boff wurde daraufhin eine Strafmaßnahme verhängt, und Jon Sobrino handelte sich am Ende der Generalversammlung in Aparecida eine Notifikation ein. Diese Liste könnte man mit Ivone Gebara, José Maria Vigil und anderen fortsetzen. Auf versteckte, aber nicht weniger willkürliche Weise wird es Theologen systematisch verwehrt, an theologischen Kongressen und bestimmten kirchlichen Veranstaltungen teilzunehmen, und anderen wird es untersagt, an theologischen Fakultäten oder Instituten Vorlesungen zu halten.

Trotz alledem kam es nicht zur Auflösung, sondern es entstanden viele Theolo-

genvereinigungen – einige von ihnen, etwa in Brasilien, existieren schon seit mehr als dreißig Jahren – mit jährlichen Kongressen und bedeutenden wissenschaftlichen und publizistischen Aktivitäten. Im Gegenzug schufen viele Bischofskonferenzen nach römischem Vorbild ihre eigenen Kommissionen für die Glaubenslehre und betrauten mit deren Leitung kirchliche Theologen am Rande der gebildeten theologischen Vereinigungen. In diese Tendenz zur Distanznahme von einer kritischen theologischen Reflexion auf der Höhe der Zeit fügt sich auch die schrittweise Verlegung der Theologievorlesungen für Priesteramtskandidaten von den Universitäten an die Seminare. Dies ist die Rückkehr einer ekklesiastischen Theologie auf Kosten einer im echten Sinne kirchlichen Theologie, die den großen Herausforderungen unserer Zeit, und hier insbesondere der Sache der Ärmsten und Ausgeschlossenen, gerecht wird.

II. Das unvermeidliche Spannungsverhältnis zwischen Kirche, Theologie und Lehramt

Konfrontationen zwischen Bischöfen und Theologen sind völlig unnötig und vermeidlich, denn zu einem großen Teil gehen sie auf mangelnde theologische Reflexion oder persönliche sowie institutionelle Defizite zurück. Man muss sich jedoch vergegenwärtigen, dass das Verhältnis zwischen Theologie und Lehramt selbst bei aller Liebe und allem Respekt vor den Meinungsverschiedenheiten unvermeidliche und heilsame Spannungen beinhaltet. Konfrontationen machen ärmer, aber Konflikte bereichern. Auch das Lehramt ist auf die Forschung, auf Debatte und Diskussion, auf Konsensbildung bei Meinungsverschiedenheiten und auch darauf angewiesen, den Dissens respektieren zu können, wenn es auch seine Missbilligung zum Ausdruck bringt. Hier gilt der Satz des Augustinus: „Im Wesentlichen die Einheit, im Zweitrangigen die Freiheit, in allem die Liebe.“

Zu Beginn unserer Überlegungen sprachen wir von den letzten Ursachen der Brüche zwischen Lehramt und Theologie, die einer dem Wesen der Theologie selbst eingeschriebenen Spannung zu verdanken sind, welche mit dem wechselseitigen Verhältnis der drei Dimensionen der Theologie zu tun haben: der kognitiven Dimension des Glaubens, der Dimension des Glaubens als menschlicher Erfahrung und der kirchlichen Dimension des Glaubens. Wir werden jede dieser Dimensionen der Reihe nach erörtern.

1. Theologie und kognitive Dimension des Glaubens

Die Theologie ist kein *Akt der Vernunft*, aber sie ist stets ein *vernünftiger Akt*, denn der Glaube hat eine kognitive Dimension. Aufgabe der Theologie ist es, denen, die danach verlangen, von der christlichen Hoffnung Rechenschaft zu geben. Ein erstes Spannungsmoment im Inneren der Theologie selbst betrifft die Art von Vernunft, auf die sie sich stützt: die vormoderne oder die moderne ... Wenn die Theologie Wissenschaft sein will, muss sie sich auf das Niveau der modernen Vernunft begeben. Obwohl sie ihre Eigenständigkeit besitzt, ist sie

nicht davon dispensiert, sich, wie die anderen Wissenschaften auch, vor dem „Tribunal der Vernunft“ zu rechtfertigen (A. Gesché)⁵. Auch sie muss nach den Bedingungen fragen, unter denen eine Argumentation als wissenschaftlich gilt. Die Weber'sche „Entzauberung“ weiß darum, dass eine vorgebliche vollkommene Objektivität, wie sie lange Zeit beherrschendes Thema des logischen Positivismus war, eine Illusion ist. Zumindest die Physik und Mathematik würden uns von der Subjektivität befreien. Doch wie Marx zu bedenken gab, läuft die Wissenschaft ins Leere, wenn die Perspektive des Subjekts mit dem Gegenstand zusammenfällt. Die „Meister des Verdachts“ – Marx, Nietzsche, Freud – deckten die Grenzen der wissenschaftlichen Rationalität auf. Kant und in jüngerer Zeit Karl Popper zeigten die vorwissenschaftlichen Voraussetzungen auf, die dem methodischen Voranschreiten aller Wissenschaften innewohnen. Im Bewusstsein, dass am Anfang aller wissenschaftlichen Aktivität ein „irrationaler Glaube“ an die Vernunft (Hans Küng) steht, wird daraus ein „kritischer Rationalismus“.

Neben den unvermeidlichen Voraussetzungen, die der Methode einer jeden Wissenschaft eingeschrieben sind, gibt es noch die Kontingenz eines jeden wissenschaftlichen Diskurses. Wie Dilthey und Gadamer für die moderne Hermeneutik und danach Th. Kuhn⁶ und M. Foucault schön gezeigt haben, ist stets eine allgemeine Theorie der Gesellschaft für die Bewertung wissenschaftlicher Aussagen nötig. Deshalb wird die Einheit der Wissenschaften nur durch die Kommunikation untereinander in der Perspektive der Habermas'schen „kommunikativen Vernunft“ gewährleistet.⁷

Die Folgen all dessen für die Theologie liegen klar zutage: Auch sie ist ein menschliches Unterfangen, ein Wissen „über“ das Absolute und kein absolutes Wissen (*sacra theologia*). Wenn dem so ist, dann kann das Lehramt von den Theologen nicht verlangen, was diese nicht leisten können. Es muss die Wissenschaft kennen und respektieren. Und die Theologen ihrerseits müssen in einer Haltung wissenschaftlicher Demut und intellektueller Redlichkeit vorgehen. Und da Wissenschaft im akademischen Raum betrieben wird, stellt es eine Anomalie dar, dass der Theologe ein *nihil obstat* vom Lehramt braucht, um in den Lehreinrichtungen der Kirche Wissenschaft betreiben zu können.

2. Theologie und Glaube als menschliche Erfahrung

Streng genommen ist der Gegenstand der Theologie nicht Gott, sondern die menschliche Erfahrung des Glaubens an Gott. Deshalb muss die Theologie vor allem nach dem Fundament der Glaubenserfahrung und danach fragen, ob diese Erfahrung begrifflich erläutert werden kann. Hier traf Augustinus die wichtige Unterscheidung zwischen der *fides qua* (die bedingungslose Offenheit des Menschen für Gott, die von Gott selbst gewährt wird; der Glaube, durch den geglaubt wird; die Zustimmung zu einer Wirklichkeit, die ihm gegeben ist) und der *fides quae* (die ausformulierten Sätze über den Akt des Glaubens; der Glaube, dem zugestimmt wird; die inhaltlichen Glaubenssätze).⁸

Diese Unterscheidung ist sowohl für die Theologie als auch für das Lehramt von Bedeutung, denn sie weist auf zwei Ebenen von Wahrheit hin: die *objektivierende*

(eindimensionale) Wahrheit (Gott selbst, der sich dem wissenschaftlichen Diskurs entzieht) und die *relationale* Wahrheit (mehrdimensional, die Erfahrung der persönlichen Begegnung mit Gott, das Feld der Wahrheit der Wissenschaft). Wenn dem so ist, dann ist der Gegenstand der Theologie nicht Gott, sondern die menschliche Erfahrung des Glaubens an die Begegnung mit Gott oder die Aussagen über Gott. In gleicher Weise ist im Hinblick auf das Lehramt die Frage am Platz, ob die Dogmen „Gegenstände“ des Glaubens oder „Antwort“ des Glaubens sind. In der vormodernen Theologie, die noch nicht um all die Grenzen wissenschaftlicher Rationalität wusste, dachte man, dass die Dogmen sich darauf beschränkten, den Glauben der Evangelien und der apostolischen Tradition „darzulegen“, ohne jegliche „kulturelle Zutat“. Yves Congar hingegen zeigte auf, dass die antimodernen Päpste seit *Mirari vos* (1832) von Gregor XVI. Theologie, ja mehr noch, eine ganz bestimmte und begrenzte Theologie betrieben. Sie dachten, in redlicher Weise den Glauben zu verteidigen, und verteidigten doch nur mit allen Mitteln eine bestimmte Kultur.⁹

In der Enzyklika *Donum veritatis* (1990)¹⁰ finden sich noch Überreste dieser Haltung, wenn behauptet wird, das Wesen der Theologie werde vom „Gegenstand“ bestimmt, der von der Offenbarung gegeben, in der Kirche unter der Autorität des Lehramts weitergegeben und ausgelegt und im Glauben angenommen werde.¹¹ Hier ist der Glaube keine unmittelbare Entsprechung zur Offenbarung, sondern eine Zustimmung, die nach einem Prozess der vom Lehramt beglaubigten Auslegung erfolgt. Es ist so, als ob das Lehramt und die Offenbarung einen einzigen Block bildeten und einen Prozess darstellten, der dem Glauben der Kirche vorausliegt. Das Lehramt, das den Glauben auslegt und weitergibt, kann jedoch niemals die Erfahrung des Geheimnisses, der Nähe Gottes ersetzen. Der Glaube ist keine bloße intellektuelle Zustimmung zu bestimmten dogmatischen Formeln.

Wie man sehen kann, hat einerseits auch das Lehramt seine Grenzen und Verpflichtungen, und sein Auftrag ist nicht ohne Risiken, obwohl es durch seine Gefährdetheit nichts von seiner Autorität einbüßt, solange es dafür offen ist, seine Grenzen anzuerkennen. Andererseits sind die Ergebnisse der Theologie immer vorläufig, denn es handelt sich immer um annäherungsweise Formulierungen des christlichen Glaubens; dies ist eine Konsequenz aus den Begrenzungen, denen die Forschungsinstrumente unterliegen. Daher ist die Forderung unangebracht, die von den Theologen verlangt, „den Menschen in ihrem Durst nach vollständigen, letzten und endgültigen Wahrheiten zu dienen“, wie es Johannes Paul II. in einer Rede an Theologen in Salamanca ausdrückte.¹²

3. Die kirchliche Dimension der Theologie

Der neuralgische Punkt der Spannung zwischen Lehramt und Theologie liegt im Verhältnis von Theologie und Kirche. Die Berufung des Theologen ist nicht in einer Erlaubnis des Lehramts begründet oder von diesem abgeleitet; ihre Grundlage ist vielmehr die Glaubenserfahrung der kirchlichen Gemeinde. Für die latein-amerikanische Theologie war dies von Anfang an klar: Das Leben der kirchlichen

Gemeinde ist der „natürliche Ort“ der Theologie. Damit wird nicht nur behauptet, dass die Theologie vom lebendigen Bewusstsein der Kirche nicht zu trennen ist, sondern diese Überzeugung bringt zum Ausdruck, dass Leben und Erfahrung eines kirchlichen Glaubens der Theologie vorausliegen. Die Theologie ist immer ein „zweiter Akt“, eine „kritische Reflexion der Praxis im Lichte des Glaubens“ (G. Gutiérrez)¹³. Sie ist das Bemühen, die vom Glauben her gelebte Erfahrung auf den Begriff zu bringen, das theoretische Moment des Lebens und Handelns der Kirche. Deshalb bildete sich die lateinamerikanische Theologie als eine originale kontextualisierte Theologie aus - nicht unbedingt aufgrund ihrer Methode und noch weniger aufgrund ihrer Ergebnisse, sondern vor allem aufgrund der sie tragenden kirchlichen Erfahrung. Das Wesentliche dieses theologischen Paradigmas ist nicht die Theologie, sondern die verändernde Praxis, die fleischgewordene Glaubenserfahrung. Von ihr aus entsteht die Theologie als die denkerische Durchdringung des Glaubens. Sie ist das bewusste, intendierte und reflektierte Verstehen dieses Glaubens *im Kontext* dieser Glaubenserfahrung, *von ihm aus* und *für ihn*. Ihre „Besonderheit“ liegt nicht in der Theologie als solcher begründet, auch nicht in ihrer Semantik und noch viel weniger in ihrer Syntax, sondern in der kirchlichen Erfahrung, aus der heraus sie lebt und für die sie Wege aufzeigen will, die auf konkrete Herausforderungen Antwort geben. In letzter Instanz ist das Neue an der lateinamerikanischen Theologie im Verhältnis zu anderen Theologien der Wechsel des Standortes und eine andere Auffassung ihrer Rolle.

Die Schwierigkeiten im Verhältnis von Theologen und Bischöfen hinsichtlich der lateinamerikanischen Theologie nahmen ihren Anfang jedoch bei der Zweideutigkeit des Begriffs „Kirche“ in den lehramtlichen Dokumenten. Zeitweilig bezieht sich dieser Begriff nur auf die Hierarchie. Dann wiederum betrifft er, wenn man sich auf die „universale Kirche“ bezieht, de facto die lateinische Kirche. Im Grunde verbergen sich dahinter mindestens zwei Verhältnisbestimmungen von Lehramt und Kirche, die auf zwei sich widerstreitende ekklesiologische Modelle verweisen.

a) Das tributpflichtige Verhältnis einer vorkonziliaren Theologie

Vor dem Konzil (bis zur apostolischen Konstitution *Sedes sapientiae* von Pius XII. aus dem Jahr 1956) herrschte das ekklesiologische Modell des 12. Jahrhunderts vor, als die juristische Ebene das bestimmende Gewicht für die Einheit und den Zusammenhalt der Kirche bekam.¹⁴ Für Pius X. zum Beispiel ist die Kirche eine Gesellschaft von Ungleichen, die sich aus zwei Arten von Christen zusammensetzt: den Hirten und den Schafen. Den Hirten kommen jegliches Recht und jegliche Autorität zu, die Initiative zu ergreifen und zu leiten. Der Schafherde geziemt es, zu gehorchen und sich von der Hierarchie in Klugheit leiten zu lassen. Der Papst wird als unmittelbare Quelle aller Jurisdiktionsgewalt betrachtet.

Innerhalb dieses Modells stellt die Theologie eine von der hierarchisch verfassten Kirche - in letzter Instanz vom Lehramt des Papstes - abgeleitete und abhängige Funktion dar. Folglich haben ihre Schlussfolgerungen nicht den authentischen Charakter wie die Aussagen des Lehramts. Jede Möglichkeit der Autonomie der

Theologie ist hier ausgeschlossen, wenn man ihr auch den Charakter einer Wissenschaft zuschreibt. In *Sedes sapientiae* behauptet Pius XII., „da das Depositum fidei allein dem Lehramt zur Auslegung überlassen ist“, hätten die Theologen zu wissen, dass sie „ihre Aufgabe nicht im eigenen Namen und eigenen Rechts ausüben, sondern im Namen des höchsten Lehramts und durch dessen Autorität und deshalb unter seiner Aufsicht und Moderation. Vom Lehramt empfangen sie eine Art kanonisches Amt.“ So sei den Theologen „die Lehrgewalt nicht übertragen, damit sie den Studenten beliebige Meinungen vermitteln, sondern damit sie ihnen die allergewissesten Lehren der Kirche weitergeben“¹⁵. Folglich wird das „Sacrum magisterium“ für die Theologie zur „unmittelbaren und universalen Norm der Wahrheit“¹⁶ nicht nur hinsichtlich der Lehraussagen *ex cathedra*, sondern auch, was die „Konstitutionen und Dekrete des Heiligen Stuhls, die Enzykliken der Päpste und die jüngsten Konstitutionen und Dekrete betrifft“¹⁷. Innerhalb dieser Parameter gibt es keinerlei Platz für das Charisma, sondern nur für die Institution. Die Theologie erfüllt die mindesten Voraussetzungen nicht, um als wissenschaftliche Reflexion gelten zu können, ja in dieser Art von Kirche gibt es keinen Platz für eine kritische Reflexion oder selbst für den *sensus fidei* bzw. *sensus fidelium*. Die Rolle der Theologie besteht darin, das Lehramt zu repetieren. In Wahrheit hat man kein Vertrauen in die modernen Wissenschaften, vor allem nicht in die modernen Forschungsmethoden, die des Subjektivismus verdächtigt werden - im Gegensatz zur scholastischen Tradition, die nach dem Zeugnis Pius' XI. als objektiv aufgefasst wird: „Das charakteristische Merkmal des Thomismus ist es vor allem, objektiv zu sein [...] es sind geistige Konstruktionen, die der Wirklichkeit der Dinge entsprechen.“¹⁸ Dies ist jedoch bereits keine Theologie mehr, sondern Philosophie, und wahrlich eine fragwürdige.

b) Das Verhältnis innerhalb einer konziliaren Ekklesiologie

Das Zweite Vatikanische Konzil bedeutete eine radikale Kehrtwende der herrschenden mittelalterlichen Ekklesiologie. Hier wurde die Kirche als Volk Gottes verstanden, innerhalb dessen der Hierarchie eher eine dienende Funktion zukommt und nicht so sehr eine - notwendige - Machtposition. Der Papst wird innerhalb des Bischofskollegiums verortet, und die Quelle der Einheit der Kirche ist der Heilige Geist, der die Vielfalt der Charismen verleiht. Innerhalb der Verhältnisbestimmung von Lehramt und Theologen gemäß der konziliaren Theologie erhält die Kirchlichkeit der Theologie eine andere Bedeutung. Das Amt des Theologen als einer Gabe des Geistes ist eine Funktion, die in die kirchliche Gemeinschaft als Ganzes eingefügt ist, und es ist ein Dienst zum Wohl der gesamten Kirche. In dieser Hinsicht ist eine Ansprache von Papst Johannes Paul II. vor Wissenschaftlern und Studenten im Kölner Dom vom 15. November 1980 zu erwähnen, die der konziliaren Theologie eher entspricht als *Donum veritatis*.¹⁹ Die Rede beginnt mit Albert dem Großen, für den die Wissenschaft völlig frei ist und deren einzige Norm die Wahrheit ist. Und die Theologie als Wissenschaft fügt sich ohne Begrenzungen in den Bereich der Wissenschaften allgemein ein, sie genießt dieselbe Freiheit und ist denselben Begrenzungen

unterworfen wie alle übrigen Wissenschaften. Er hob hervor, dass Philosophie und Theologie „endliche Bemühungen“ darstellten, die die Wahrheit nur „in einem offenen Ordnungsgefüge“ darlegen könnten. Und zusammen mit der Freiheit anerkennt er auch die Vorläufigkeit der Ergebnisse und die Unmöglichkeit, endgültige Antworten zu geben. Folglich muss die Wissenschaft, und damit auch die Theologie, „offen“ und „vielfältig“ bleiben.

Auf der Grundlage dieser Prämissen behauptete der Papst in Köln in der Anfangszeit seines Pontifikates, dass sich die Kirche eine eigenständige theologische Forschung wünsche, deren Rolle sich von der des Lehramtes unterscheide, auch wenn beide gemeinsam im Dienste der Wahrheit des Glaubens und im Dienst am Volk Gottes stehen. Dem Papst zufolge können Konflikte und Spannungen zwischen Theologie und Lehramt, so, wie sie sich auch zwischen Kirche und Wissenschaft ergeben, dem Eigensinn entspringen, der immer schädlich ist. Doch es gibt eine heilsame und unvermeidliche Spannung, die sich aus der Begrenzung der Vernunft und den ihr zu Gebote stehenden Methoden ergibt. Die Rolle der Theologie ist ihr nicht vom Lehramt „übertragen“, sie ist vielmehr eine Wissenschaft, die frei in der Anwendung ihrer Methoden und in ihren Analysen ist, wiewohl sie stets den von der Gemeinde der Gläubigen gelebten Glauben voraussetzt. Folglich lehrt die Theologie im Namen und im Auftrag der kirchlichen Glaubensgemeinschaft. In derselben Perspektive sagt *Donum veritatis* auch lediglich, dass der Theologe durch die „missio canonica“ mit seiner Aufgabe amtlich betraut werde; sie stellt nicht den Beginn seines Charismas dar, denn Charismen werden vom Geist verliehen.²⁰ Für den Papst entfremdet die Treue zum Glaubenszeugnis und zum Lehramt den Theologen keineswegs seiner Arbeit und beraubt ihn auch nicht seiner unverzichtbaren Eigenständigkeit.

In diesem Sinne sprach bereits Thomas von Aquin von zwei Lehramtern in der Kirche: von dem der Bischöfe und dem der Theologen. Sie haben natürlich unterschiedliche Funktionen. Dem Theologen kommt es zu, Vorschläge zum Verständnis des Glaubens zu machen, doch diese müssen der Gesamtheit der Kirche anheimgestellt werden, um möglicherweise in geschwisterlichem Dialog korrigiert und erweitert zu werden, damit man zu einem Konsens der gesamten Gemeinschaft des Glaubens gelangt. Zusammengefasst: Im Kontext der Bedingungen moderner Wissenschaft kann die Theologie nur bruchstückhaft, plural und hypothetisch sein. Nicht die Theologie ist im Besitz der Wahrheit, sondern die Wahrheit ist es, die von der Theologie Besitz ergreift.

Zum Schluss

Angesichts dieser zwei so unterschiedlichen Modelle des Verhältnisses von Theologie und Lehramt und wenn man davon ausgeht, dass das konziliare Modell das gültige ist, stellt sich die Frage: Warum gibt es immer noch die Haltung des Misstrauens gegenüber den Theologen und so viele Kontrollmaßnahmen der Institutionen, in denen sie arbeiten?

Unabhängig von den Missverständnissen, die den Eigenwilligkeiten einer sündigen Kirche entspringen, betreffen die Konflikte zwischen Lehramt und Theologen in Lateinamerika - abgesehen von den natürlichen Spannungen, die der Theologie selbst innewohnen - drei grundlegende Fragen.

Die erste bezieht sich darauf, dass man den wissenschaftlichen Charakter der Theologie nicht genügend würdigt, die heute in ihren Methoden und Vorgehensweisen das Niveau der modernen Rationalität erreicht hat. Um Glaubenswissenschaft zu sein, braucht sie Freiräume und Eigenständigkeit gegenüber dem Lehramt, und sie muss sich der Grenzen der Wissenschaft bewusst sein, deren Ergebnisse immer nur vorläufig sein können und für neue Annäherungen an eine Wahrheit offen sein müssen, die sie unendlich übersteigt. Es gibt ein zirkuläres Bedingungsverhältnis zwischen Wahrheit und Freiheit. Die Wahrheit befreit und die Freiheit führt zur Wahrheit. Jede Unterdrückung der Freiheit verzerrt die Wahrheit. Die Unterdrückung verteidigt „ihre Wahrheit“, welche die Gestalt der Ideologie hat.

Die zweite grundlegende Frage betrifft den Bereich der Theologie der Offenbarung, die oftmals als *depositum* verstanden wurde und wird, welches lediglich vom Lehramt unter Mitwirkung der Theologen weitertradiert werden muss. Hier muss man sich vor Augen halten, wie sich der Prozess der Offenbarung vollzieht und in welchem Sinne die Bibel Wort Gottes ist. Man muss sich auch dessen bewusst sein: Die Tatsache, dass die Kirche die Fülle der Offenbarung verwaltet, bedeutet nicht, dass sie ausschließlich darüber verfügt und dass sie alles verstanden hätte. Vor allem, wenn die Glaubenswahrheiten uns in menschlicher Weise und innerhalb der Grenzen des Paradigmas einer Epoche begegnen. Augustinus sagte bereits: „Wenn du es verstanden hast, dann ist es nicht Gott.“

Die dritte Grundfrage betrifft das Feld der Hermeneutik, die auf die menschliche Seinsweise verweist. Der Mensch ist immer schon ein Deutender. Die Vernunft ist deutende, interpretierende Vernunft. Unsere Kenntnis von der Wirklichkeit ist unvermeidlich von der Endlichkeit der Perspektive, der Situation und des sinnlichen Fassungsvermögens gekennzeichnet. Wir verfügen über keinerlei absolutes Wissen, denn wir haben keine privilegierte Stellung inne, die uns zur Wirklichkeit an sich Zugang verschaffen könnte. Jede Erkenntnis ist eine Annäherung an die Wirklichkeit, welche durch die Sprache vermittelt ist, die die wesentlich symbolische Wirklichkeit zu erfassen sucht. In der Theologie besteht das, was wir an Wahrheit haben können, aus vorläufigen Formulierungen, die unterschiedlich und nicht zwangsläufig falsch sind. Das, was auf den ersten Blick als falsch erscheinen mag, muss einen „Konflikt der Interpretationen“ durchlaufen, welcher heilsam für eine Theologie ist, die ja immer bruchstückhaft, plural und hypothetisch bleiben muss. *Donum veritatis* hebt hervor, dass „die sachliche Disputation, das brüderliche Gespräch, Offenheit und Bereitschaft zur Veränderung der eigenen Meinung“ wesentlich zur Theologie gehören.²¹ Nur auf diese Weise kann eine größere Annäherung an die Wahrheit gewährleistet werden.

- ¹ Vgl. Ricardo Franco, *Teología y Magisterio: dos modelos de relación*, in: *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984), 3–25, hier 3.
- ² Vgl. José Oscar Beozzo, *Medellín: vinte anos depois (1968-1988). Depoimentos a partir do Brasil*, in: *REB* 192 (1988), 771–805.
- ³ Vgl. Carlos Palácio, *Trinta anos de teologia na América Latina. Um depoimento*, in: Luiz Carlos Susin (Hg.), *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, São Paulo 2000, 51–64.
- ⁴ Zur Kehrtwendung, die der CELAM seit 1972 (Versammlung von Sucre, Bolivien) vollzogen hat, vgl. François Houtart, *Le Conseil Épiscopal d’Amérique latine accentue son changement*, in: *ICI* 481 (1975), 10–24.
- ⁵ Vgl. Adolphe Gesché – Paul Scolas, *La foi dans le temps du risque*, Paris 1997.
- ⁶ Vgl. Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1967.
- ⁷ Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main 1981.
- ⁸ Vgl. *De Trinitate* XXX, 5.
- ⁹ Vgl. Yves Congar, *Les théologiens et l’Église*, in: *Les quatre fleuves* 12, Paris 1980, 11.
- ¹⁰ Kongregation für die Glaubenslehre, *Donum veritatis. Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 98), Bonn 1990.
- ¹¹ Vgl. Ricardo Antoncich, *El servicio intelectual a la verdad. Reflexiones en torno a la instrucción sobre la Vocación Eclesial del Teólogo*, in: *Medelín* 65 (1991), 113–129, hier 123.
- ¹² Zitiert bei Franco, *Teología y Magisterio*, 12.
- ¹³ Dies ist die klassische Definition der spezifischen Methode der lateinamerikanischen Theologie, wie sie von Gutiérrez formuliert wurde; vgl. Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Mainz 1992, 81.
- ¹⁴ Yves Congar, *L’Église de Saint Augustin à l’époque moderne*, Paris 1970, 145.
- ¹⁵ AAS 48 (1956), 362.
- ¹⁶ AAS 42 (1950), 567.
- ¹⁷ Ebd.
- ¹⁸ Brief Pius’ XI., *Tuas libenter*; vgl. DS 2876.
- ¹⁹ Vgl. dazu Franco, *Teología y Magisterio*, 19–20, wo er sich auf Max Seckler, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg i. Br. 1980, bezieht. Die Rede des Papstes ist abgedruckt in: *Osservatore Romano* 47 (21. November 1980), 6–7. Die entscheidende Passage zum Verhältnis von Theologie und Lehramt sei hier im Wortlaut wiedergegeben: „Ich trage keine Bedenken, auch die Glaubenswissenschaft im Horizont einer so verstandenen Rationalität zu sehen. Die Kirche wünscht eine selbstständige theologische Forschung, die vom kirchlichen Lehramt unterschieden ist, sich ihm aber verpflichtet weiß im gemeinsamen Dienst an der Glaubenswahrheit und am Volk Gottes. Es wird nicht auszuschließen sein, dass Spannungen und auch Konflikte entstehen. Aber dies ist auch im Verhältnis von Kirche und Wissenschaft niemals auszuschließen. Es hat seinen Grund in der Endlichkeit unserer Vernunft, die in ihrer Reichweite begrenzt und dazu dem Irrtum ausgesetzt ist.“ (ebd., 7)
- ²⁰ *Donum veritatis*, 23.
- ²¹ *Donum veritatis*, 11.

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

Lehramt und Theologie: Die Prinzipien gemessen an den Tatsachen

Andrés Torres Queiruga

Das Zweite Vatikanische Konzil hat Fundamente gelegt und Türen geöffnet. Bereits die Tatsache seiner Durchführung stellte eine hervorragende Gelegenheit dar, neue Möglichkeiten auszuprobieren: Die Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Theologen erwies sich anfangs als nicht leicht, doch sie sollte außerordentlich fruchtbar werden. Ohne diese Zusammenarbeit wäre das Ergebnis des Konzils nicht denkbar. Es war eine Übung kirchlicher Brüderlichkeit, die es ermöglichte, eine neue Ekklesiologie auf den Weg zu bringen. Das Konzil griff Einsichten und Praktiken der frühen Kirche wieder auf und ermöglichte deren Aktualisierung nach Jahrhunderten (vor allem der letzten) der institutionellen Verhärtung.

Anmerkung zur Situation in Spanien

Nach dem Konzil harrten die Prinzipien eines neuen Verhältnisses zwischen Lehramt und Theologie ihrer Umsetzung. Doch diese war nicht leicht: Die Trägheit im Denken und die Dynamik des Machtinstinkts machten sich bereits bei bestimmten unglücklichen Interventionen auf dem Konzil bemerkbar - nicht nur in der Konzilsaula, wie etwa bei den Kompromissen, welche viele Texte mit einer gewissen Zweideutigkeit belasteten, sondern auch von außerhalb, wie etwa im Fall der unangebrachten *Nota praevia* zur Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, oder auch aufgrund der Tatsache, dass sich der Papst bestimmte Themen vorbehielt, und dies angesichts des universalsten Konzils, das es je gegeben hat. Seither haben sich bis auf den heutigen Tag die Dinge verschlimmert, und die Prinzipien laufen Gefahr, unter dem Gewicht einer bestimmten Tendenz zusammenzubrechen, die - unter Berufung auf das Konzil selbst - das Konzil praktisch verneint.

In einigen Ländern, wie etwa in Spanien, hat sich diese Reaktion in letzter Zeit sehr verschärft. Nach einer Zeit klarer Fortschritte - die allerdings nicht ohne Hindernisse erzielt wurden, wie etwa die Opposition gegen die Gemeinsame Versammlung der Bischöfe und Priester (1971)¹ zeigt - begann mit dem Abschied von Kardinal Tarancón vom Vorsitz der Spanischen Bischofskonferenz ein entschiedener und zunehmender Autoritarismus um sich zu greifen. In letzter

Zeit wurde dieser noch verschärft durch die Dominanz – die selbst für einen Teil der Bischöfe und, worauf alles hindeutet, auch für Rom unangenehm ist – einer kleinen Gruppe von Theologen, die mithilfe der Kommission für die Glaubenslehre eine beinharte Zensur gegenüber jedem Vorschlag zur Erneuerung ausüben. Diese Zensur ist theologisch sehr dürftig und entschieden antikonkiliar. Theologische Werke, die in anderen europäischen Ländern problemlos erscheinen könnten, werden Opfer der Zensur. Selbst der Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre, Msgr. Ladaria², und der Träger des Ratzinger-Preises 2011³ waren vonseiten Angehöriger dieser Gruppe schweren Anschuldigungen ausgesetzt. Der jüngste Fall ist das Buch *Jesús. Aproximación histórica* (2007) von J. A. Pagola. Hier wurde jedes Maß überschritten, und auch der Bischof, der das Buch nach sorgfältiger Prüfung ausdrücklich autorisierte, wurde in die Zensur mit einbezogen.

Der Schaden für die theologische Forschung und der starke Glaubwürdigkeitsverlust für die Kirche sind klare Folgen dessen. Wie schwerwiegend sie sind, ist nicht leicht zu ermessen. Doch diese anormale Situation ist auch der – übertriebene – Ausdruck eines allgemeinen Klimas, und es kommt tatsächlich entschieden auf die Analyse dieses Klimas an.

Die *heute* unmögliche „Perichorese“ der Patristik

Mit dem Begriff Perichorese (gegenseitige Durchdringung) charakterisierte Max Seckler sehr gut die Problemlage in der Zeit der Kirchenväter. Der Bischof war Lehrer, der Hirte war Theologe: In seiner Person verschmolzen in perichoretischer, lebendiger und fruchtbarer Einheit die beiden Funktionen.⁴ Dies trug ihren Schriften einen besonderen und dauerhaften Wert ein. Doch diese Zeit ist vorbei, und der kulturelle Wandel hat die schlichte Fortsetzung, die in Wahrheit eine tote Verlängerung wäre, unmöglich gemacht. Wie auf allen Gebieten verpflichtet auch im Bereich der Religion die kulturelle Ausdifferenzierung zu einer deutlicheren Unterscheidung der Funktionen: Der Hirte kann die Aufgabe des Theologen nicht mehr erfüllen, genauso wie der Theologe es unterlassen muss, Leitungsfunktion auszuüben.⁵

Es ist nicht zufällig, dass sich die Ausdifferenzierung der Funktionen im Mittelalter vollzog, als im Zuge der vollständigen Aristoteles-Rezeption und der Gründung der Universität die Theologie ihren Status als „Wissenschaft“ etablierte. Seither stellt die thomastische Unterscheidung zwischen dem *magisterium cathedrae pastoralis* (das „anordnet und entscheidet“) und dem *magisterium cathedrae magistralis* (das „forscht und lehrt“) eine Notwendigkeit dar.⁶ Die alte „Perichorese“ erweist sich nun als unmöglich. Und dennoch gibt sie nach wie vor „zu denken“. *Heute* ist es genau unsere Aufgabe, eine Dialektik herzustellen, die die Kontinuität im Grunde bewahrt und dabei die kulturelle Differenz respektiert.

In diesem Sinne ist die Geste Benedikts XVI. bedeutsam – und nahezu einzigartig in der Geschichte –, wenn er im Vorwort zum ersten Band seiner Christologie den

Unterschied zwischen beiden Arten des Lehramtes klar hervorhebt: „Gewiss brauche ich nicht eigens zu sagen, dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ‚nach dem Angesicht des Herrn‘ (vgl. Ps 27,8). Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen. Ich bitte die Leserinnen und Leser nur um jenen Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt.“⁷ Der Hirte steigt vom Thron herab und reiht sich unter die Theologen im Hörsaal ein, um als *Gleicher unter Gleichen* am Dialog der Vernunftgründe teilzunehmen.

Doch die Klarheit des Prinzips wurde in der Praxis der Kirche nur selten in rechter Weise umgesetzt. Sicher wird Papst Benedikt XVI. das Prinzip, das er selbst so klar und mutig formuliert hat, niemals bestreiten. Doch dessen Umsetzung in die Praxis lässt diese Klarheit vermissen. Seine Stellung als „Papst und Theologe“ und seine Spezialisierung auf Augustin und Bonaventura (welcher die „wissenschaftliche“ Theologie des Thomas von Aquin nie akzeptierte) haben im Lauf seiner langjährigen „pastoralen“ Tätigkeit – zunächst als Präfekt der Glaubenskongregation und dann als Papst – einen Stil befördert, der dazu tendiert, die alte Perichorese wiederherzustellen. Und dies bedingt von sich aus die Neigung, beide Magisterien miteinander so zu vermengen, dass der „wissenschaftliche“ Wert seiner Theologie tendenziell mit dem „pastoralen“ Wert seines Amtes gestattet wird.

In der Tat ist kaum zu leugnen, dass heute – bei einigen Vertretern der Lehre vehementer und mit weniger Unterscheidungsvermögen als beim Papst selbst – der Versuch unternommen wird, *dessen* Theologie als *Norm* der Theologie schlechthin zu etablieren. Im Fall des *Katechismus der Katholischen Kirche* scheint es klar auf der Hand zu liegen: Obwohl er nicht sein Werk im eigentlichen Sinne ist, verdankt er sich grundlegend seinem Anstoß und seiner Anregung. Erschwerend wirkt, dass hier eine zweite Verwechslung der Ebenen dadurch hinzukommt, dass ein Buch „katechetischen“ Charakters unmittelbare „theologische“ Autorität für sich in Anspruch nimmt. Und es gibt deutliche Versuche, dasselbe mit der Christologie des Papstes zu machen, die, so verdienstvoll sie auch sein mag, nichts anderes ist als eines unter vielen ebenso legitimen christologischen Büchern, die zurzeit Konjunktur haben. Letztlich bestünde die Gefahr darin – sie wird an den zu Beginn erwähnten Übertreibungen sichtbar –, dass *Glaube und Theologie*, die radikale christliche Erfahrung und eine konkrete und begrenzte Weise ihrer Deutung, *vermengt* würden.

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in in Aguiño-Ribeira, Spanien, war bis 2011 Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago de Compostela. Er ist besonders daran interessiert, für einen Glauben zu arbeiten, der in der (post-)modernen Kultur verstehbar und lebbar ist. Veröffentlichungen u.a.: *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen* (1996); *Repensar la resurrección* (2003); *Repensar la revelación* (2008); *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion* (2008); *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (2011). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt über „Die Sakramente: reales Geschehen, leere Symbolik oder okkulte Magie?“ in Heft 1/2012. Anschrift: *Universidade de Santiago de Compostela, Facultade de Filosofía, 15782 Santiago, Spanien.*
E-Mail: *andres.torres@usc.es.*

Diese Vermischung historischen Ausmaßes und eine gewisse latente Zweideutigkeit lassen sich auch in der unerhörten und mutigen Geste eines Papstes erkennen, der in der Lage ist, einen öffentlichen Dialog mit nichtgläubigen Philosophen und Denkern zu führen. Das Treffen mit Jürgen Habermas zum Beispiel überraschte im guten Sinne die Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche. Doch auch hier wird die aktuelle Zweideutigkeit der Perichorese sichtbar, denn es ist sehr schwer zu erkennen, ob derjenige, der hier spricht, der Theologe oder der Hirte ist. Es wäre gefährlich, das Ergebnis nicht als die Frucht der Reflexion des Theologen Ratzinger, sondern als die gültige Darlegung des Glaubens durch den Präfekten der Glaubenskongregation zu sehen.

Das wird deutlich, wenn man nur daran denkt, wie anders die Bedeutung eines solchen öffentlichen Dialogs – über dieselben oder andere erörterungswerte oder diskutierte Fragen – wäre, wenn ein Papst nicht mit einem Philosophen, sondern mit einem katholischen *Theologen* sprechen würde. Tatsächlich ist dies im zitierten Text aus dem Vorwort zur Christologie des Papstes implizit enthalten. Doch die Schwierigkeiten, ja die Verwirrung, die eine Debatte dieses Typs auslösen würde, sind vielleicht der beste Beweis für die Unmöglichkeit, in die Zeit der Patristik zurückzukehren. Die kulturelle Ausdifferenzierung bewirkt, dass sich das, was früher innerhalb der Einheit der *individuellen* Kompetenz möglich war, heute in der Unterschiedenheit der kirchlichen *Gemeinschaft* vollziehen muss.

Anzeichen für die Überwindung der Hindernisse

Diese – scheinbar negativen – Beobachtungen wollen erreichen, dass die Reflexion sowohl von der subjektiven Absicht als auch von der objektiven Dynamik profitiert, die die Situation verändern. Die bereits bestehenden und ausdrücklich formulierten Prinzipien lassen, wenn man sie aus der neuen Perspektive liest, ihre ihnen innewohnenden Möglichkeiten erkennen. Die Apostolische Konstitution *Sapientia christiana* fordert ausdrücklich für die Theologie, dass „eine gebührende Freiheit in Forschung und Lehre anerkannt“ werde (Art. 39,11). Und sie verweist auf *Gaudium et spes*, wo anerkannt wird, dass für die Theologie dieselben Prinzipien von Freiheit und Autonomie gelten, wie sie auch für die profanen Wissenschaften gefordert werden: „Da nämlich die Kultur unmittelbar aus der vernünftigen und gesellschaftlichen Anlage des Menschen hervorgeht, bedarf sie immer des ihr zustehenden Freiheitsraumes, um sich zu entfalten, und der legitimen Möglichkeit, den eigenen Prinzipien gemäß selbstständig zu handeln. Sie hat also einen berechtigten Anspruch auf Anerkennung, und ihr eignet eine gewisse Unverletzlichkeit [...] innerhalb der Grenzen des Gemeinwohls.“ (*Gaudium et spes*, 59)⁸

Wenn hier das Gemeinwohl als Grenze angeführt wird, dann macht dies deutlich, dass es nicht um Relativismus oder Anarchie geht: Unterscheidet man nur zwischen zivilem und kirchlichem Gemeinwohl, dann gilt dies in gleichem Maß auch für die Theologie. Das ist sogar vom *Codex Iuris Canonici* in seiner juridi-

schen Konkrektion anerkannt: „Die sich theologischen Wissenschaften widmen, besitzen die gebührende Freiheit der Forschung und der klugen Meinungsäußerung in den Bereichen, in denen sie über Sachkenntnis verfügen; dabei ist der schuldige Gehorsam gegenüber dem Lehramt zu wahren.“ (can. 218) Und dies wird bei konkreteren Anlässen, wie etwa bei den berühmten Reden Papst Johannes Pauls II. (denen die Theologie des jetzigen Papstes natürlich nicht fernsteht) im Jahr 1980 an Theologen in Köln und Altötting⁹ sowie im Jahr 1982 in Salamanca bestätigt. Und das nachdrückliche Beharren Benedikts XVI. auf der entschiedenen Bedeutung der „Vernunft“ - wobei er stets an die Notwendigkeit erinnert, ihren Gebrauch auf das spezifische Gebiet des Glaubens „auszudehnen“ - weist in dieselbe Richtung.

Doch auch hier ist es angebracht, bei der Aktualisierung von einer konsequenten Unterscheidung zwischen Pastoral und Theologie auszugehen. Dies erfordert Vorsicht in zweifacher Hinsicht: Erstens gilt es zu vermeiden, dass sich der Diskurs allzu sehr darauf konzentriert, den Grad der Verbindlichkeit der Äußerungen des hierarchischen Lehramtes zu diskutieren und die Lehraussagen theologisch zu „klassifizieren“. Zweitens geht es darum, darauf aufmerksam zu machen, dass die weitere Vermischung beider Instanzen eine „vertikale“ Betrachtungsweise der Unterordnung der Theologie unter die pastorale Autorität etabliert und damit die „horizontale“ Rollenverteilung aufhebt. Denn der grundlegende Gehorsam ist der *beider* Lehrrämter gegenüber dem *Gemeinwohl* der Kirche. Und nur innerhalb dieses grundlegenden Gehorsamsverhältnisses haben der Gehorsam des Theologen gegenüber der Leitungsgewalt des Hirten sowie der Gehorsam des Hirten gegenüber der *wissenschaftlichen* Kompetenz des Theologen ihren Platz. In beiden Fällen von Gehorsam zu sprechen mag auf den ersten Blick befremden, da es alten eingeschliffenen Gewohnheiten widerspricht. Doch dies ist in einem tiefen Sinne kirchlich in der Gemeinschaft der Dienste verankert, wie es Kardinal Ratzinger sehr schön zum Ausdruck brachte: „Der Papst ist kein absolutistischer Monarch, dessen Wille Gesetz ist, sondern ganz im Gegenteil: Er muss stets auf seinen eigenen Willen zu verzichten trachten und die Kirche zum Gehorsam aufrufen, aber so, dass er selbst der Erste im Gehorsam ist.“¹⁰

Dies sollte bei einer sorgfältigen Unterscheidung der Ebenen und Funktionen tatsächlich selbstverständlich sein. Es ist zum Beispiel aufschlussreich, in dieser Perspektive die Instruktion über die Berufung des Theologen, *Donum veritatis* (24. März 1990)¹¹, zu lesen. Darin gibt es Aussagen, die das grundlegende *Prinzip* bestätigen: „Das lebendige Lehramt der Kirche und die Theologie haben zwar unterschiedliche Gaben und Aufgaben, aber am Ende das gleiche Ziel: das Volk Gottes in der Wahrheit, die frei macht, zu bewahren.“ (Nr. 21) Und: „Wenn Theologie und Lehramt auch verschiedener Art sind und unterschiedliche Aufgaben haben, die man nicht verwechseln darf, so geht es dennoch um zwei in der Kirche lebenswichtige Aufgaben, die sich gegenseitig durchdringen und für den Dienst am Volk Gottes einander bereichern müssen.“ (Nr. 40)

Doch das Prinzip wird dann verdunkelt, wenn es um die konkrete Umsetzung geht, denn dann gehen der Grundton und die Ermahnungen immer in die Rich-

tung einer praktischen bedingungslosen Unterordnung der Theologie. Es entsteht sogar der manchmal peinliche Eindruck, als ob die Redaktoren mit dem Gefühl schrieben, als würde ihnen eine Autorität über die Schulter schauen, deren Missfallen man irgendwie erregen würde, wenn man sie nicht gegenüber jeglicher möglichen Forderung, abweichenden Meinung oder Kontrolle verteidigen würde. Der Schlussteil, der dem „Problem des Dissenses“ gewidmet ist, stellt eine unachgiebige und ungerechte Analyse dar, denn er richtet seine Aufmerksamkeit einzig und allein auf die mögliche negative Seite aller Motive, die einen kritischen Dialog rechtfertigen: „philosophischer Liberalismus“, öffentliche Meinung, Vielfalt der Sprachen und Kulturen, soziologische Argumentation, Gewissensfreiheit, Menschenrechte, demokratische Verfahren ... Dem *sensus fidei* selbst gegenüber stellt man sich taub (Nr. 35). Und die Unterscheidung zwischen *cathedra pastoralis* und *magistralis* wird in brüsker Weise für wertlos erklärt (Anm. 27). Tatsächlich gerät selbst der Teil, der „den Beziehungen der Zusammenarbeit“ gewidmet ist, zu einer Sammlung von Warnungen an die Adresse der Theologen.

Die von Gott herkommende Autorität wird immer dem „Lehramt“ zugeschrieben, niemals auch direkt und ausdrücklich den Theologen, und nur von ihnen verlangt man Vorsicht, Studium, Geduld und Klugheit. Dies ist eine gerechtfertigte Bitte, doch im kirchlichen Sinne wäre es gut, wenn man diese Aufforderungen auch an die Adresse des „Lehramtes“ richten würde. Um das zu veranschaulichen, bedenke man nur, wie kirchlich und fruchtbar es wäre, wenn man die Empfehlungen für die Theologen auch an das Lehramt richten würde: „Der Theologe muss daher bei sich selber Ursprung und Motive seiner kritischen Haltung prüfen und seinen Blick durch den Glauben reinigen lassen [...]“ (Nr. 9) – „Da er nie vergessen wird, dass auch er ein Glied des Volkes Gottes ist, muss der Theologe dies achten und sich bemühen, ihm eine Lehre vorzutragen, die in keiner Weise der Glaubenslehre Schaden zufügt.“ (Nr. 11) – „Theologie ist zutiefst ein sehr selbstloser Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen. Darum gehören die sachliche Disputation, das brüderliche Gespräch, Offenheit und Bereitschaft zur Veränderung der eigenen Meinung wesentlich zu ihr.“ (Nr. 11) – „Auch wenn die Glaubenslehre nicht gefährdet ist, wird der Theologe seine abweichenden Meinungen oder Hypothesen nicht so vortragen, als ob es um undiskutable Schlussfolgerungen ginge [...]“ (Nr. 27) – „[Von Theologen sind] ein kritisches und umsichtiges Unterscheidungsvermögen sowie eine wirkliche Beherrschung der Problematik gefordert.“ (Nr. 32)

Wo sich das Dokument der Kernfrage der legitimen Autonomie der Theologie nähert, gelangt es sogar zu einer Behauptung, die, wenn man nicht feinste Nuancierungen vornimmt – indem man zwischen *lehramtlicher* Definition und *theologischem* Diskurs unterscheidet – allzu ambivalent bleibt: Was die „hermeneutischen Regeln“ für eine richtige Interpretation betrifft, muss der Theologe auch den „Grundsatz“ berücksichtigen, „dass die Unterweisung des Lehramtes – dank des göttlichen Beistandes – auch abgesehen von der Argumentation gilt, die zuweilen von einer besonderen Theologie übernommen ist, deren sie sich bedient.“ (Nr. 34)

Tatsächlich ist der Papst in seiner Ansprache an die Mitglieder der Kommission genauer und zurückhaltender: „Die Theologen brauchen das Lehramt der Hirten der Kirche ebenso, wie das Lehramt die Theologen braucht, die ihren grundlegenden Dienst mit aller gebotenen Askese anbieten.“¹² Dies gilt vor allem, wenn man die abschließende Ermahnung, wie es der Text zu meinen scheint, als an beide Seiten gerichtet versteht.

Um dieses so dringend notwendige Gleichgewicht herzustellen, scheint es zweier wichtiger Schritte zu bedürfen: Die negativen Elemente der Macht müssen überwunden und die neuen ekklesiologischen Möglichkeiten im positiven Sinne aktiviert werden.

Die Fallen der Macht überwinden

Die Macht hat eine objektive Tendenz, alles an sich zu reißen; sie ist invasiv. Sie neigt auch dazu, dieses invasive Gebaren zu verleugnen. Wie einer, der außer sich vor Zorn schreit, er sei nicht zornig, weist auch die Macht für gewöhnlich die Kritik dadurch von sich, dass sie ihr *in autoritärer Weise* die Legitimität abspricht und sie wenn nötig verbietet oder sanktioniert. Dies ist auf allen Gebieten so, und es wäre unredlich zu leugnen, dass dies auch auf die Kirche zutrifft. Es ist nicht die Wahrheit der Kirche, sondern die Versuchung, der sie oftmals unterliegt.

Die Beziehungen zwischen Theologie und Lehramt sind nicht unverkrampft geworden. Bereits die sprachliche Engführung, die damit gegeben ist, dass man das Wort „Lehramt“ der *cathedra pastoralis* vorbehält, weist auf das am schwersten wiegende Problem hin: die (exzessive) Inanspruchnahme des theologischen Charismas durch das pastorale Lehramt.¹³ Dies lässt für gewöhnlich spontan daran denken, dass die Hierarchie *als einzige* für den Glauben verantwortlich ist. Als ob sich die Theologen - wenn auch in anderer Funktion - nicht ebenso um einen Glauben besorgt und für ihn verantwortlich fühlten, dem sie ihre Kraft und ihr Leben widmen.

Die Geschichte hat innerhalb der Kirche für eine starke Akzentuierung der Macht gesorgt, vor allem der des Papstes: Aufgrund des Verlustes der politischen Macht im 19. Jahrhundert erreichte diese päpstliche Macht im religiösen Bereich alarmierende Ausmaße¹⁴, und im 20. Jahrhundert konnte sie sogar als „totalitärer Anspruch“¹⁵ beschrieben werden. Ihre Dynamik streckte Fangarme aus und entwickelte ein Gebaren, das praktisch das gesamte kirchliche Leben bestimmte.¹⁶ Es genügt, an einige Namen zu erinnern - von Chenü über Rahner, von Balthasar, Schillebeeckx, bis zu de Lubac, Congar, Bernhard Häring, um nur die bereits Verstorbenen zu erwähnen -, um die Auswirkungen dieser Machtentfaltung auf die Theologie bis heute zu ermessen. Nicht umsonst spricht man vom „Schweigen, ja sogar vom ‚Zum-Schweigen-gebracht-Werden‘ der Theologen“. Wenn Newman sagen konnte, dass die Kirche ohne die Laien „ziemlich dumm dastünde“¹⁷, dann mag man an die unerträgliche Situation denken, in der die Theologie weiterhin allzu sehr zum Schweigen gebracht wird.

In der Tat war eine der schlimmsten Auswirkungen die „Dämonisierung der theologischen Kritik“. Anstatt diese als einen Dienst zu betrachten, der angefangen von den Propheten bis Jesus eine unverzichtbare Waffe des Geistes darstellte, wurde sie immer wieder als zerstörerische Subversion betrachtet. Natürlich kann die *cathedra magistralis* genauso wie die *cathedra pastoralis* Opfer von Übertreibungen werden, die korrigiert werden müssen. Doch „der Missbrauch hebt den rechten Gebrauch nicht auf“, und man sollte nicht darüber hinwegsehen, dass die echte Kritik und nicht die servile oder eigennützige Unterwerfung die einzige Weise der wahren Liebe zum Gemeinwohl der Kirche darstellt.

Wir sagen es noch einmal: Einzig eine sorgfältige Unterscheidung der Ebenen kann die jeweiligen Rollen befreien und ihre angemessene Ausübung ermöglichen, da man sehen kann, dass die Ausweitung dieser Rollen über ihre eigentliche Kompetenz hinaus Verwirrung stiftet. Das wird deutlich am Problem der Lehraussagen, die, ohne ausdrücklich als unfehlbar erklärt worden zu sein, „definierte Wahrheiten“ seien, die bereits nicht mehr der Diskussion unterworfen werden können.

Ohne in eine Diskussionsdiskussion einzusteigen¹⁸, glaube ich, dass die Unterscheidung zeigt, dass es sich um ein „hybrides Konzept“ handelt, wobei die „pastorale Autorität“ sich nicht darauf beschränkt, den möglichen Gebrauch der Ausübung von Theologie zu regulieren, sondern sich in die Gesetzmäßigkeit ihres internen Vollzugs einmischt. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Angesichts einer heiklen und noch nicht befriedigend geklärten Frage könnte ein Verbot, diese *während einer bestimmten Zeit* in der Kirche öffentlich zu diskutieren, *als Maßnahme der pastoralen Leitung* legitim sein. Doch *als eine theologische Erklärung* verfielen sie wissenschaftstheoretisch dem Irrtum, *kraft Autorität* (Drohungen und sogar Strafen) über einen Gegenstand der Wahrheit zu entscheiden. Bei Fragen, in denen tatsächlich ernsthafte und verantwortlich öffentlich vorgetragene theologische Gründe deutlich machen, dass keine sichere Verbindung zur Offenbarung besteht, *kraft Autorität* zu entscheiden, schafft eine ekklesial unbefriedigende und theologisch illegitime Situation. Mit seinem freimütigen Realismus ermahnte Thomas von Aquin dazu: „Wenn ein Magister eine Frage einfach durch Autoritätsargumente (*nudis auctoritatibus*) löst, dann wird der Hörer sicher sein, dass dies so ist, aber er wird weder in der Wissenschaft noch im Verständnis jemals vorankommen und leer davongehen.“¹⁹

Die ursprüngliche Erfahrung wiedererlangen: Brüderliche Zusammenarbeit im gemeinsamen Dienst

Die theoretische Reflexion, die darauf beharrt, dass die Ebenen unterschieden werden müssen und sich nicht überlagern dürfen, könnte den Verdacht aufkommen lassen, dass ihr ein Interessens- oder Machtkonflikt zugrunde liegt. Nichts

wäre falscher. Auch hier darf das Unterscheiden nur im Dienst des Vereins stehen. Vereinen in radikaler Brüderlichkeit, deren Mittelpunkt der Geist des *Dienens* ist und die der *ursprünglichen Erfahrung* treu ist.

Um dies zu erreichen, ist die konziliare Ekklesiologie mit ihrem nachdrücklichen Beharren auf dem sakramentalen Charakter der *ganzen* Kirche, deren Wesen darin besteht, die transzendente Gegenwart des Schöpfer- und Erlösergottes historisch wirksam sichtbar machen zu wollen, von unschätzbarem Wert. Die unterschiedlichen Funktionen konkretisieren diese Gegenwart nicht in der Weise, dass die eine von der anderen abgeleitet oder ihr unterworfen wäre, sondern so, dass sie dazu aufgerufen sind, sich mit den jeweils anderen Funktionen im Leben des Leibes der Kirche zu *verbinden*. Jede Funktion ist eine Gabe des Geistes und heilschaffende Befähigung, die evangelische Sendung fortzusetzen: „Die ganze Kirche muss in der Tat als ‚Salz der Erde‘ und ‚Licht der Welt‘ von der Wahrheit Christi, die frei macht, Zeugnis geben.“ (*Donum veritatis*, 3)

Die Sakramente verstehen zu wollen, ohne dabei diese fundamentale Sakramentalität zu berücksichtigen, führte dazu, dass man sie als eine Art unsichtbares „Wunder“ auffasste, das Gnade als eine Gabe „von oben“, ohne kirchliche Vermittlung, verursache.²⁰ Das hatte zwei wichtige Auswirkungen. Zuerst bewirkte die Weihe, dass man *spezifische* Sakramentalität nur einer Funktion innerhalb der Hierarchie zusprach und die radikale und allen gemeinsame Sakramentalität nicht beachtete. Zweitens führte dies dazu, dass man sie als *über* der Kirche stehend dachte und nicht *in ihr* und *durch sie* vermittelt. Von daher erklärt sich die Tendenz der Hierarchie, die übrigen Funktionen und Charismen zu absorbieren, über die sie juristisch bedingungslos verfügen konnte; dies ging so weit, dass man sagen konnte: „Die oberste Sedes wird von niemandem gerichtet.“²¹

Wenn man dies wörtlich nimmt, dann läuft diese Entwicklung grundlegenden Selbstverständlichkeiten zuwider, denn selbst im Fall der unfehlbar erklärten Glaubenssätze können der Papst und selbst das Konzil lediglich das öffentlich verkünden, was *in* der Kirche vorhanden ist, wo sie dies vermittels der Konsultation der Bischöfe und Theologen und des *sensus fidelium* empfangen.²² Von daher kommt der Rezeption durch die Gläubigen, der grundlegenden Priorität der *infallibilitas in credendo* der Kirche und dem übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes eine so hohe Bedeutung zu, wenn die Kirche „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien“ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert“ (*Lumen Gentium*, 12). Genau diese Aussage wird als „die innovativste ekklesiologische Neuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Hinblick auf das Lehramt“²³ betrachtet.

Das Zweite Vatikanische Konzil ging über das Erste hinaus und zog die Konsequenzen hinsichtlich der Sakramentalität der *Bischöfe*. Auf diese Weise legte es die Fundamente für eine noch immer ausstehende Aufgabe: Negativ gesprochen geht es darum, die postkonziliare Tendenz zu stoppen, hinsichtlich der praktischen Umsetzung das, wozu man sich in Prinzip bekannt hat, herunterzuspielen oder aufzuheben (Verdunkelung der Konturen der Bischofskonferenzen und Sy-

noden, kuriale Überheblichkeit ...). Positiv gesprochen geht es darum, die angemessene und spezifische Sakramentalität aller kirchlichen Funktionen zu entfalten.

Es geht auch darum, seine *aktuelle* Bedeutung für das Verhältnis der beiden *cathedrae* zu „verwirklichen“. Um auf das vorherige Beispiel zurückzukommen: Man sieht, wie wichtig es ist, das, was das Dokument hinsichtlich der *cathedra pastoralis* gesagt hat, auch – mit den notwendigen Anpassungen – auf die *cathedra magistralis* anzuwenden. Auch für die Theologen gilt: „Der Theologie [...] kommt es kraft ihres eigenen Charismas zu, auch ihrerseits an der Erneuerung des Leibes Christi [...] mitzuwirken“ (Nr. 40). Auch die Theologen sind deshalb „kraft der im Namen Christi ausgeübten Autorität [...] authentische Instanz für die Auslegung des geschriebenen oder überlieferten Wortes“ (Nr. 13); sie empfangen „vom Herrn [...] die Sendung, alle Völker zu lehren und das Evangelium jedem Geschöpf zu verkünden“ (Nr. 14); ihre „Funktion ist [...] nicht etwas der christlichen Wahrheit Äußerliches, und es ist ebenso wenig dem Glauben übergeordnet“ (Nr. 14); sie haben die Aufgabe, „das Glaubensgut der göttlichen Offenbarung gewissenhaft zu hüten und treulich zu erklären“ (Nr. 16); auch ihnen ist hierfür der „göttliche Beistand“ gegeben (Nr. 17); sie weisen „die Entwürfe gegen den Glauben und dessen Verfälschungen zurück“ (Nr. 17); sie legen „mit der von Christus empfangenen Autorität neue Vertiefungen, Verdeutlichungen und Anwendungen der geoffenbarten Lehre vor“ (Nr. 21).

Wenn man das erste Befremden überwunden hat, dann wird die in authentischer Weise kirchliche Wahrheit des Verhältnisses lebendig. Beide *cathedrae* haben ihre je eigene Funktion, und vom Geist belebt stellen sie einen jeweils spezifischen Aspekt des Lebens der Kirche dar, und zwar nicht in einem Verhältnis vertikaler Unterordnung, sondern in Zusammenarbeit auf gleicher Ebene und mit Respekt vor der jeweiligen inneren Gesetzmäßigkeit. Die eine „ordnet an und entscheidet“, die andere „forscht und lehrt“. Der Theologe würde seinen Auftrag ebenso verfehlen, wenn er sich direkt in Fragen der Leitung einmischte, als auch, wenn er zum bloßen Sprachrohr oder Rechtfertiger der Entscheidungen des Hirten würde. Der Hirte verfehlte seine Aufgabe, wenn er sich vom Theologen leiten ließe, aber ebenso, wenn er sich auf autoritäre Weise in die spezifische Rationalität der Theologie einmischte.

Die wahre Schwierigkeit – die vielleicht niemals vollständig beseitigt werden kann – liegt oftmals darin, den angemessenen Wirkungsbereich für jede der beiden *cathedrae* genau abzustecken. Doch es kommt darauf an, möglichst genau die richtige Richtung zu bestimmen. Die *Nouvelle théologie* hat in der Tat eine grundlegende Öffnung bewirkt, indem sie zwischen Repräsentation und Affirmation, zwischen dem Begrifflich-Repräsentativen und dem Juridisch-Affirmativen unterschieden hat. H. Bouillard zeigte auf, wie im Hinblick auf die „Affirmation“ der Gnade die große Unähnlichkeit zwischen der traditionellen und der „aristotelischen“ „Repräsentation“ des Thomas von Aquin die echte Kontinuität nicht aufhebt.²⁴ Das nachdrückliche Beharren Karl Rahners darauf, dass die Glaubenslehre den Charakter einer „Sprachregelung“ habe, weist in dieselbe Richtung.

Heute ist es nicht mehr so schwer, nachzuvollziehen, dass der Glaube an die lebendige Gegenwart Christi in der Eucharistie - worauf das pastorale Lehramt zu Recht besteht - mittels unterschiedlicher *Begriffe* im Bekenntnis ausgesagt und gelebt werden kann - das ist die angemessene und notwendige Arbeit der Aktualisierung des theologischen Lehramtes - wie Transsubstantiation, Transsignifikation oder Transfinalisation. Oder dass das Bekenntnis, dass Jesus als Person lebendig und verherrlicht ist, genauso von denen geleistet werden kann, die theologisch - aufgrund einer ihrer Meinungen nach darin enthaltenen Positivismus - die Bedeutung und die Möglichkeit der physischen „Erscheinungen“ oder des „leeren Grabes“ verneinen, wie von denen, die das Gegenteil annehmen.²⁵

Die Rollen sind verteilt. Es ist klar, dass die Kompetenz beim Theologen liegt, wenn es sich um im strengen Sinne theologische Probleme handelt, denn er widmet seine Zeit und Kraft dem schwierigen Studium und der Erklärung dieser Fragen, während der Hirte diese Zeit und Kraft der Aufgabe der Leitung und Entscheidung widmen muss. Dies zeigt das kostbare Beispiel, das Peter C. Phan in diesem Heft erzählt. Es bildet sicherlich einen Kontrast zum kürzlich erlebten Fall eines befreundeten Theologen, den sein Bischof mit dem Katechismus in der Hand „prüfen“ wollte. Deshalb müssen die theologischen Konflikte im Dialog behandelt werden, und zwar im brüderlichen Dialog auf Augenhöhe, in dem *theologische Argumente* ausgetauscht werden; vielleicht eher mit Hilfe von Colloquien oder gemeinsam verfassten Monografien, und nicht mittels Dekreten oder juristischen Verfahren. Ein Gerichtsurteil hat nur in den Fällen einen Sinn, in denen sie durch das negative *Ergebnis* des brüderlichen, offenen und kompetenten Dialogs gerechtfertigt sind. Und es ist unabdingbar, dass, wenn die Schwere des Falles eine offizielle Intervention erfordert, alle Beteiligten unter Eid erklären, dass sie die Frage hinreichend studiert haben und bereit sind, „die Wahrheit und nichts als die Wahrheit“ zu suchen (so etwas wird in Zivilprozessen in weit weniger schwerwiegenden Fragen verlangt).

Dass ein Wandel vonnöten ist, zeigt die Geschichte. Sie ist voller falscher Verurteilungen, weil autoritativ vorgegangen wurde, ohne echte Diskussion und ohne Klarheit im Verfahren. Karl Rahner konnte im Jahr 1971 schreiben, „dass so gut wie alle exegetischen und biblischen Entscheidungen Roms zwischen 1900 und 1950 [...] heute obsolet geworden sind“²⁶. Und es ist die wohlbekannt traurige Wahrheit, dass die Beispiele vermehrt werden könnten.²⁷

Es klingt hart, daran zu erinnern. Doch es ist angemessen, dies zu tun, denn die Erinnerung kann für die Zukunft befreien. Glücklicherweise sind wir in der Lage, dies zu tun, denn die ekklesiologische Grundlegung ermöglicht es nun, sich in Klarheit - wenn auch in äußerst knapper Form - die lebendige Dynamik der ursprünglichen Erfahrung wiederanzueignen.

Paulus ist ein gutes Beispiel. Sein radikales Prinzip, das auch heute noch erstaunlich und nicht eingelöst ist, besteht darin, sich gegen jegliche Ungleichheit zwischen Menschen auszusprechen. Weder ethnische Zugehörigkeit noch Religion, sozialer Status oder Geschlecht gelten angesichts des neuen Seins in Christus (Gal 3,28). Und vor allem ist es sein Herzensanliegen, dass es innerhalb

des geschwisterlichen Lebens in der Einheit des Leibes der Kirche keinerlei Unterschied aufgrund von Ehre, Ansehen oder Macht geben darf. Im Gegenteil: „Gott aber hat den Leib so zusammengefügt, dass er dem geringsten Glied mehr Ehre zukommen ließ, damit im Leib kein Zwiespalt entstehe, sondern alle Glieder einträchtig füreinander sorgen.“ (1 Kor 12,24)

Und vor allem stellt das lebendige Beispiel Jesu selbst eine Einladung dar: Er wendet sich energisch gegen die Fallen der Macht, die er übrigens am eigenen Leib verspüren musste. Es gibt keinen schärferen Gegensatz zu Herrschaft und Unterdrückung der „Lenker der Völker“ als sein radikales Prinzip des Dienens aus Liebe und sein Beharren darauf, dass die Letzten an erster Stelle kommen: „Bei euch soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll euer Sklave sein.“ (Mt 20, 26–27)

Die kulturelle Ausdifferenzierung hat die individuelle „Perichorese“ der Zeit der Kirchenväter, die oftmals bewundernswert ist, aber auch zwangsläufig ihre Grenzen hat, unmöglich gemacht. An ihre Stelle muss die gemeinschaftliche Realisation im lebendigen Kreislauf des Leibes der Kirche treten, in geschwisterlicher Zusammenarbeit der verschiedenen Charismen und Funktionen, für das Gemeinwohl der Kirche und mithilfe der Gnade des einen Geistes.

¹ Vgl. *Asamblea conjunta obispos-sacerdotes*, Madrid 1971.

² José María Iraburu, *Luis Francisco Ladaria y el pecado original*: www.es.catholic.net/sectasapologeticayconversos/745/2347/articulo.php?id=22808.

³ José María Iraburu, *Olegario González de Cardedal y la Cristología*: www.es.catholic.net/sectasapologeticayconversos/745/2347/articulo.php?id=22809. Übrigens kritisiert ihn diese Gruppe mittels Argumenten, die denen ähneln, welche er selbst benutzt, um – in einer unangemessenen Weise und mit falschen Zuschreibungen – meine Theologie (und die von Ch. Theobald sowie J. Moingt) zu kritisieren. Vgl. dazu Andrés Torres Queiruga, *Aclaración sobre mi teología. Respuesta a un diagnóstico de Olegario González de Cardedal*, in: *Iglesia viva* 235 (2008), 103–114 (hier ist auch sein Text wiedergegeben).

⁴ Max Seckler, *Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft*, in: ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg i. Br. 1988, 105–135.

⁵ Vgl. ebd., 111–115.

⁶ Yves Congar, *Pour une histoire sémantique du terme „magisterium“*, in: *RScPhTh* 60 (1976), 85–97; ders., *Bref historique des formes du „magistraire“ et de ses relations avec des docteurs*, in: *RScPhTh* 60 (1976), 99–112; Evangelista Vilanova, *El ejercicio del poder doctrinal en los siglos XII y XIII*, in: *Verschiedene, Teología y Magisterio*, Salamanca 1987, 115–138.

⁷ Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth. Teil I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. 2006, 22.

⁸ Deutsche Ausgabe: Johannes Paul II., *Apostolische Konstitution Sapientia christiana über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 9), Bonn 1979. Eine knappe zusammenfassende Darstellung bieten: Hugo Schwendenwein, *Lehramt, akademisches*, in: *3LThK* 3, 750–751, und Alexander Hollerbach, *Freiheit der Wissenschaft in der Kirche*, in: *3LThK* 4, 113–115.

⁹ Vgl. die fast enthusiastische Bewertung bei Seckler, 128–131.

¹⁰ *Convocados en el camino de la fe*, Madrid 2004, 223–248, hier 240f (zitiert aus: Salvador Pié-Ninot, *Ecclesiología*, Salamanca 2007, 489).

¹¹ Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion Donum veritatis über die kirchliche Berufung des Theologen*, hg. von Die Deutsche Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 98), Bonn 1990. Der vorliegende Beitrag wurde Ende Dezember 2011 abgeschlossen und dem Sekretariat der Zeitschrift CONCILIUM übergeben. Dies war vor der Veröffentlichung des Dokumentes der Internationalen Theologenkommission mit dem Titel *Theologie heute. Perspektiven und Kriterien* (8. März 2012, im Internet auf Englisch zugänglich). Dieses Dokument ist wesentlich behutsamer und ausgewogener, doch ich konnte es hier nicht mehr berücksichtigen.

¹² Vom 3. Dezember 2010.

¹³ Seckler, *Kirchliches Lehramt*, 127.

¹⁴ José M. Castillo, *La exaltación del poder magisterial en el siglo XIX*, in: Verschiedene, *Teología y Magisterio*, 139–160.

¹⁵ Seckler, *Kirchliches Lehramt*, 125–127.

¹⁶ Vgl. die nüchterne, aber grobe Analyse von José María Mardones, *El Magisterio como poder*, in: Verschiedene, *Teología y Magisterio*, 161–184.

¹⁷ „Well, without them, the Church would look rather foolish“; zitiert von Pietro Prini, *El cisma soterrado*, Valencia 2003, 107; vgl. auch Meriol Trevor, *John H. Newman*, Salamanca 1989, 205.

¹⁸ Von besonderem Interesse ist hier die Diskussion zwischen L. Örsy und J. Ratzinger: Ladislaus Örsy, *Von der Autorität kirchlicher Dokumente. Eine Fallstudie zum Apostolischen Schreiben „Ad tuendam fidem“*, in: *StdZ* 216 (1998), 735–740; ders.; *Antwort an Kardinal Ratzinger*, in: *StdZ* 217 (1999), 305–316; Joseph Ratzinger, *Stellungnahme*, in: *StdZ* 217 (1999), 169–171.

¹⁹ Quodlibet IV, q 9, a 3. Vgl. auch. Paul Valadier, *La condición cristiana. En el mundo sin ser del mundo*, Santander 2005, 25–257.

²⁰ Zu dieser heiklen und wichtigen Frage vgl. Andrés Torres-Queiruga, *Los sacramentos hoy. Acontecimiento real sin intervencionismos divino*, in: Éric Gaziaux (Hg.), *Philosophie et Théologie*, Leuven 2007, 485–508; ders., *Die Sakramente: reales Geschehen, leere Symbolik oder okkulte Magie?*, in: CONCILIUM 48 (2012/1), 23–35.

²¹ Salvatore Vacca, *Prima sedes a nemine iudicatur*, Rom 1993.

²² Vgl. mit besonderer Bezugnahme auf Newman: John Coulson, *Das Lehramt der einen Kirche und sein Verhältnis zum sensus fidelium*, in: CONCILIUM 11 (1975), 567–573.

²³ Salvador Pié-Ninot, *Ecclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2006, 495; vgl. 495–499. Wegen der inhaltlichen Ausgewogenheit und des Informationsgehalts lohnt es sich, den gesamten zweiten Teil zu lesen: 213–607. Vom Standpunkt einer „ökumenischen Ekklesiologie“ bietet reichhaltiges Material: Adolfo González Montes, *Imagen de Iglesia*, Madrid 2008, 503–536.

²⁴ Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, Paris 1944, vor allem der Schluss: 219–220.

²⁵ Dies ist übrigens ein gutes Beispiel für kluge Vorsicht, wenn behauptet wird, die empirischen Erscheinungen seien notwendig, um den Glauben an die Auferstehung zu begründen. In der Ansprache anlässlich der Verleihung des Ratzinger-Preises (*Que es la teología?*, 30. Juni 2011) ermahnt der Papst sehr gut in diesem Sinne und kommentiert dabei die Versuchung der Wüste: „Doch es genügt ihnen nicht, und deshalb stellen sie Gott ‚auf die Probe‘. Sie wollen ihn einem Experiment unterwerfen. Er wird sozusagen einem Verhör und einem experimentellen Beweisverfahren [Hervorhebung von mir] unterzogen. Diese Art des Vernunftgebrauchs hat ihren Höhepunkt in der Moderne unter dem Einfluss der Naturwissenschaften erreicht. Die experi-

mentelle Vernunft stellt sich heute weitgehend als die einzige Form der als wissenschaftlich bezeichneten Vernunft dar.“ Ich habe beharrlich auf einen unbewussten, aber sehr einflussreichen „Empirismus“ in dieser Frage hingewiesen, in: *Repensar la resurrección*, Madrid 2003, 96–103.

²⁶ Karl Rahner, *Freiheit der Theologie und kirchliche Orthodoxie*, in: CONCILIUM 7 (1971), 429.

²⁷ Vgl. José Ignacio González-Faus, *La autoridad de la verdad*, Santander 2006, sowie das *Theologische Forum* in diesem Heft.

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

Theologinnen, Theologen und Bischöfe: Gute Verfahrensweisen fördern Zusammenarbeit

James A. Coriden

Eine schockierende Intervention

Das Vorgehen gegen Elizabeth Johnson seitens des Komitees für Lehrfragen der Katholischen Bischofskonferenz der USA¹ schockierte die nordamerikanische theologische Welt aus drei verschiedenen Gründen. Der erste ist das hohe Ansehen, das Johnson als Theologin genießt, und die weitreichende Akzeptanz ihres Buches *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*² wie auch das Lob für dieses Werk, das das bischöfliche Komitee ins Visier genommen hat. Der zweite Grund ist die heimliche Vorgehensweise des Komitees, das Johnson von der Überprüfung weder vorher in Kenntnis setzte noch ihr eine Möglichkeit bot, das Buch vor der Bekanntmachung seiner Stellungnahme zu erläutern oder zu verteidigen. Das geschah, obwohl die Bischofskonferenz über ein eigenes verfahrenstechnisches Dokument verfügt: *Doctrinal Responsibilities: Approaches to Promoting Cooperation and Resolving Misunderstandings between Bishops and Theologians*.³ Diese empfohlenen Verfahrensweisen erfordern sowohl eine vorherige Benachrichtigung der Theologin oder des Theologen als auch hinreichende Möglichkeiten zur Erläuterung, zum Dialog und zur Selbstverteidigung. Der dritte Grund liegt in den Fehldeutungen und Entstellungen in der Erklärung des Komitees zur Beurteilung des Buches von Johnson. Sie sagte, ihr Buch als theologisches Werk sei in dieser Erklärung des Komitees gründlich missverstanden und durchgehend falsch dargestellt worden.⁴ Die Erschütterung hallte wider in einer Stellungnahme des Vorstandes der Catho-

lic Theological Society of America (CTSA) und in einer Resolution, die von ihren Mitgliedern im Rahmen der im Juni 2011 abgehaltenen Vollversammlung verabschiedet wurde.⁵ Der Vorstand der CTSA führte drei Punkte an, die zur Sorge veranlassen: erstens, dass die Bischöfe sich nicht an die Vorgehensweise hielten, die sie in ihrem eigenen Dokument *Doctrinal Responsibilities* festgelegt hatten; zweitens die Missdeutung des Werkes von Professorin Johnson in der Erklärung der Bischöfe; und drittens die beunruhigenden Folgen, die die Erklärung für die Ausübung ihrer Berufung als Theologen und Theologinnen nach sich zieht. Die Resolution der Mitgliedschaft der CTSA konzentrierte sich auf die Unterlassung der Bischöfe, die im Dokument *Doctrinal Responsibilities* vorgesehenen Vorgehensweisen anzuwenden, und empfahl der Bischofskonferenz, einen Ausschuss zu bilden, der die Vorgehensweisen des Komitees für Lehrfragen beurteilen soll, die zu ihrer Stellungnahme zu Johnsons Buch geführt hatten.

Die Amtsträger und Amtsträgerinnen und der Vorstand der College Theology Society, die sich hauptsächlich aus jenen Theologinnen und Theologen zusammensetzt, die auf der Ebene des Grundstudiums lehren, befürworteten die Stellungnahme des Vorstandes der CTSA und lobten darüber hinaus Johnsons Buch als Beispiel für eine packende katholische Theologie, die viele unterschiedliche Studierende im Grundstudium in ihren Bann zieht. „Ihrer Theologie wird das Verdienst angerechnet, die Tiefen der übernommenen katholischen Tradition auszuloten, wie sie sich in den vielfältigen Zeugnissen der Schrift und der Geschichte finden lässt, und dabei dringende Fragen zu erforschen und nach immer tieferem Verständnis zu suchen.“⁶

Eine Fülle von Themen sind in dieser umstrittenen Intervention des Komitees für Lehrfragen der amerikanischen Bischöfe eingebettet – theologische Themen wie die Attribute Gottes, menschliches Sprechen über die Wirklichkeit Gottes und das Wesen der Trinität, politische Themen wie die Zusammensetzung des Komitees (dessen Mitglieder vom Vorsitz des Komitees ausgewählt werden) und die Orientierung seiner Mitarbeiter und nichtbischöflicher Berater, von denen sich einige öffentlich zum rechten Flügel der katholischen Theologen bekennen. Ein weiteres, grundsätzlicheres Thema, das immer noch nicht ausreichend erörtert worden ist und worüber sich die Akteure trotz allem nicht hinreichend verständigt haben, betrifft die ineinander greifenden Rollen von Bischöfen, Theologinnen, Theologen und Gläubigen beim Lehramt der Kirche (dem *munus docendi*).⁷

Es gibt jedoch eine gemeinsame kirchliche Basis, die diesen gelegentlich entzweierenden Themen zugrunde liegt.

Kirchliche Gemeinschaft ist unser gemeinsamer Kontext

Wir alle stecken da zusammen drin: Theologinnen, Theologen, Bischöfe und getaufte Gläubige. Das ist unsere theologische Überzeugung⁸, die aber auch

kirchenrechtlich deutlich zum Ausdruck kommt. Die Canones der Kirche erinnern uns daran, dass wir alle zu den christlichen Gläubigen gehören und damit Anteil am prophetischen Amt Christi selbst haben; wir sind berufen, die Sendung der Kirche, einschließlich ihres Lehramts, in der Welt auszuüben (can. 204).⁹ Durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung sind wir mit Christus verbunden und daher voll in der Gemeinschaft der katholischen Kirche (can. 205). Mit anderen Worten: Wir spielen alle im selben Team, befassen uns mit einem gemeinsamen Unternehmen und bekämpfen einander nicht.

Noch ausdrücklicher gesagt, bestehen die Canones in Bezug auf den Verkündigungsdienst der Kirche darauf, dass Christus das Glaubensgut uns allen in der Kirche anvertraut hat, damit wir mit dem Beistand des Heiligen Geistes die geoffenbarte Wahrheit bewahren, tiefer erforschen, treu verkündigen und das Evangelium allen Völkern kundtun (can. 747). Jede und jeder von uns ist gehalten, in den Fragen, die Gott und seine Kirche betreffen, die Wahrheit zu suchen, und jede und jeder hat die Pflicht und das Recht, die erkannte Wahrheit anzunehmen und zu bewahren (can. 748). Kraft der Taufe und der Firmung sind wir alle durch unser Wort und das Beispiel unseres christlichen Lebens Zeugen des Evangeliums (can. 759). Wir sind weder Fremde noch Gegner, sondern Mitglieder derselben Gemeinschaft, eng verwandt, eines gemeinsamen Glaubens und einer gemeinsamen Sache, und wir sind dazu verpflichtet, Liebe für einander zu zeigen.¹⁰

Dieses gemeinsam getragene Engagement innerhalb unseres kirchlichen Kontextes verlangt gegenseitigen Respekt, Dialog und Kooperation zwischen Bischöfen, Theologinnen, Theologen und anderen Mitgliedern der kirchlichen Gemeinschaft der Gläubigen. Ein Leitgedanke dieser ganzen Thematik betont die Wichtigkeit eines Klimas der Kooperation, des Gesprächs und der Zusammenarbeit, in dem Missverständnisse oder Konflikte erfolgreich geklärt werden können. Der Beistand des Heiligen Geistes bringt die Kirche auf ihrem Weg der göttlichen Wahrheit voran. Das Verständnis wächst durch Nachsinnen, Studium und geistliche Erfahrung.¹¹ Die Führung des Heiligen Geistes kann inmitten des feindlichen Getöses gegeneinander in Stellung gebrachter Pressemitteilungen nicht ohne Weiteres wahrgenommen werden.

Fokus auf Verfahrensweisen: Ein Beispiel aus der Vergangenheit

In diesem Beitrag gilt unser Augenmerk den verfahrenstechnischen Fragen und nicht den theologischen Debatten. Wie gelangen Schriften ins Blickfeld von Lehrfragenkomitees der Bischofskonferenzen, wie werden sie überprüft, wann sind die Autoren oder Autorinnen daran beteiligt, wer fällt das theologische Urteil über die Veröffentlichungen und wie wird dieses Urteil formuliert?

Ein wahrlich bemerkenswertes Beispiel positiver Zusammenarbeit zwischen

Bischöfen und Theologinnen, Theologen war die Ausarbeitung des oben erwähnten Dokumentes *Doctrinal Responsibilities* der Nationalen Konferenz katholischer Bischöfe (NCCB, jetzt die Katholische Bischofskonferenz der USA, USCCB).

Das Dokument, das im Jahr 1989 von der NCCB angenommen und herausgegeben wurde, entstammte einer Initiative, die die Catholic Theological Society of America (CTSA) ergriffen hatte, eines im Jahre 1982 gemeinsam unternommenen Vorstoßes der CTSA und der Canon Law Society of America (CLSA) und weiterer Zusammenarbeit zwischen den beiden Gesellschaften, einzelnen Bischöfen und des Komitees für Lehrfragen der Bischofskonferenz. Es ist hilfreich, in Erinnerung zu rufen, wie diese außergewöhnliche Gemeinschaftsarbeit zustande kam.

Im Jahre 1979 veranlasste eine unter Theologinnen und Theologen weitverbreitete Sorge um die Interventionen der Kongregation für die Glaubenslehre, die den christologischen Schriften von Edward Schillebeeckx und dem Buch *Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought*¹² galten, den Präsidenten der CTSA, William Hill OP, einen Ausschuss einzusetzen, um „nach kollegialeren und konstruktiveren Beziehungen zwischen Theologen und Theologinnen und dem kirchlichen Lehramt“ zu suchen.¹³ Der Bericht des Ausschusses beschrieb den Status quo und schlug die Bildung eines gemeinsamen Ausschusses mit der CLSA vor, der eine Reihe von Normen ausarbeiten sollte, „um die Klärung von Problemen zu steuern, die in der Beziehung zwischen Theologen, Theologinnen und dem Lehramt in Nordamerika aufkommen könnten.“¹⁴

Der gemeinsame Ausschuss wurde im September 1980 unter dem Vorsitz von Leo O'Donovan SJ und bestehend aus drei weiteren Theologen und drei Kanonisten¹⁵ einberufen. Die Mitglieder verfassten sechs Hintergrundabhandlungen über die Rechte und Verantwortlichkeiten der Bischöfe und der Theologen und Theologinnen wie auch Bewertungen der vorhandenen Verfahren zur Lösung von Meinungsunterschieden und Konflikten zwischen ihnen. Der Ausschuss fügte eine Konsenserklärung hinzu, *In Service to the Gospel*, die seine Ergebnisse und Empfehlungen zusammenfasste.

Der Bericht des gemeinsamen Ausschusses mit dem Titel *Cooperation Between Theologians and the Ecclesiastical Magisterium* wurde im Jahr 1982 veröffentlicht.¹⁶ Der Ausschuss führte seine Arbeit fort, indem er die Zusammenarbeit mit Bischöfen, mit Theologinnen und Theologen und mit Kanonisten und Kanonistinnen weiterverfolgte, und formulierte das verfahrenstechnische Dokument *Doctrinal Responsibilities*. Dieses Arbeitsergebnis wurde im Jahre 1983 den nationalen Versammlungen beider

James A. Coriden, geb. 1932, Presbyter der Diözese Gary, Indiana, hat Dokortitel in Kanonischem Recht von der Gregoriana in Rom und in Bürgerlichem Recht von der Katholischen Universität Amerikas in Washington inne. Er ist Professor für Kirchenrecht und ehemaliger Dekan der Washington Theological Union. Veröffentlichungen u.a.: Canon Law as Ministry: Freedom and Good Order for the Church (2000); An Introduction to Canon Law (2004); The Rights of Catholics in the Church (2007). Anschrift: Washington Theological Union, 6896 Laurel Street, N.W., Washington, D.C. 20012, USA. E-Mail: coriden@wtu.edu.

Gesellschaften (CTSA und CLSA) vorgelegt und einstimmig angenommen.¹⁷ Dann wurde das Dokument auch dem Komitee für Lehrfragen der Nationalen Bischofskonferenz vorgelegt, wo es überarbeitet, modifiziert und im Jahre 1988 der Gesamtheit der Bischöfe zur Beratung gesandt wurde. Es wurde einer Konsultation beim Heiligen Stuhl unterworfen¹⁸ und dann im Juni 1989 von der Vollversammlung der amerikanischen Bischöfe mit überwältigender Mehrheit (214 zu 9 Stimmen) abgesegnet.¹⁹ Die Ausarbeitung und Genehmigung des Dokumentes *Doctrinal Responsibilities* stellt eine beispielhafte Leistung kirchlicher Zusammenarbeit dar.

Der Inhalt von *Doctrinal Responsibilities*

Doctrinal Responsibilities gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil, „The Context of Ecclesial Responsibilities“, umreißt zunächst die aktive Partizipation, die alle Mitglieder des Leibes Christi an der Verkündigung des Evangeliums haben, und dann die spezifischen Rechte und Verantwortlichkeiten der Bischöfe und der Theologen und Theologinnen. Der zweite Teil, „Promoting Cooperation and Informal Dialogue“, behandelt das Klima fortlaufender Kooperation zwischen Bischöfen, Theologen und Theologinnen und erörtert, wie dieses Klima ihnen helfen wird, mehr Achtung füreinander und mehr Vertrauen zueinander zu gewinnen. Danach empfiehlt er spezifische Mittel und Wege, wie Bischöfe und Theologen und Theologinnen strukturelle Kooperation in ihrem gemeinsamen Dienst am Evangelium in die Tat umsetzen können. Ihre Kooperation wird ihren Dialog über Lehrfragen unterstützen, da sie sich gegenseitig als gläubige Menschen wahrnehmen, die verschiedene, jedoch untrennbar miteinander verbundene Dienste in der einen Kirche zu verrichten haben.

Der Titel des dritten Teiles lautet „A Possibility for Formal Doctrinal Dialogue“. Er schlägt ein sehr detailliertes Verfahren vor, um mit Disputen über Lehrfragen zwischen Bischöfen und Theologinnen und Theologen in Diözesen umzugehen. Das Verfahren soll flexibel sein und sich örtlichen Situationen und Bedürfnissen anpassen lassen. Das Dokument betont, dass seine vorgeschlagenen Verfahrenswesen keine Kirchengesetze sind, sondern Richtlinien, die bei Bedarf befolgt werden können. Der Dialog gilt dem gegenseitigen Verständnis, um die Fakten und ihre theologischen und praktischen Auswirkungen festzustellen. Der Dialog rangiert vor jeglicher Erörterung jeglicher gerichtlicher oder administrativer Handlung. „Kurz gesagt ist der formelle Dialog über Lehrfragen dazu da, die Beschaffenheit und Ernsthaftigkeit der Streitfrage wie auch ihre pastorale Bedeutung festzustellen und eine Übereinkunft zwischen den Parteien zu erzielen.“²⁰

Die Vorgehensweisen sind angemessen und in einer Reihe sorgsam beschriebener Aufgaben dargestellt. (Es mag sein, dass sie zu detailliert waren; es mag auch sein, dass sie einigen, die sie anwenden wollten, allzu komplex und beängstigend erschienen.) Das Dokument schließt jedoch mit dieser Überzeugung:

„Wir glauben, dass unter der Leitung des Heiligen Geistes die vielen verschiedenen Teile des Leibes Christi in Gerechtigkeit und Liebe zusammengefügt werden können und dass sie dadurch in ihrem Selbst authentischer vor Gott werden. Indem wir nach klaren und gerechten Möglichkeiten suchen, Meinungsverschiedenheiten über unseren Glauben zu klären, verpflichten wir uns erneut dazu, eine Kirche zu sein, die eins und offen ist, eine wahre Gnadengemeinschaft, die die ihr frei gegebene Wahrheit miteinander teilt.“²¹

Es ist nur gerecht anzumerken, dass der zweite und der dritte Teil von *Doctrinal Responsibilities* in erster Linie für einzelne Bischöfe und Theologinnen, Theologen in ihrer Diözese gelten sollten; sie wurden nicht ausdrücklich an das Komitee für Lehrfragen der Bischofskonferenz gerichtet.²² Das Dokument beschränkt jedoch seine Anwendung nicht auf Einzelpersonen und fasst ins Auge, dass es bei allen Konflikten über Glaubensfragen, die zwischen Theologen, Theologinnen und Bischöfen, einschließlich jener Bischöfe des Lehrfragenkomitees, auftreten könnten, zum Einsatz kommt. Die formelle Autorität des Dokuments wie auch seine immanenten Eigenschaften – es ist wohlüberlegt, unvoreingenommen, ehrfürchtig, offen und fair – sprechen für seine Anwendung durch das Komitee, zumindest für die analoge Übernahme seiner Vorgehensweisen.²³

Das in *Doctrinal Responsibilities* dargelegte Verfahren wurde in jüngerer Zeit von der Bischofskonferenz in ihren Richtlinien, „Guidelines Concerning the Academic Mandatum in Catholic Universities (Canon 812)“, zur Anwendung empfohlen.²⁴ Can. 812 des *Codex Iuris Canonici* aus dem Jahre 1983 legt fest: „Wer an einer Hochschule eine theologische Disziplin vertritt, muss einen Auftrag der zuständigen kirchlichen Autorität haben.“ Während der Revision des Kodexes gab es heftigen Widerstand gegen diese kanonische Vorschrift, die nach der Verkündung des Kodexes viele Jahre lang in den USA nicht in Kraft gesetzt wurde. Die meisten Bischöfe, Theologen, Theologinnen und Mitglieder der Hochschulverwaltungen sahen keinen triftigen Grund für eine solche Vorschrift. Die im Jahre 1990 von Papst Johannes Paul II. veröffentlichte Apostolische Konstitution über die katholischen Universitäten (*Ex corde Ecclesiae*) forderte nochmals, dass der Auftrag ersucht und erteilt werden sollte. Die US-Bischofskonferenz wehrte sich abermals dagegen, den Lehrauftrag als Erfordernis anzusehen. Ihre Verhandlungen mit der Kongregation für das katholische Bildungswesen über die Anwendung der Normen in *Ex corde Ecclesiae* zogen sich zehn Jahre hin.

Eine „Anwendung“ wurde schließlich am 3. Mai 2001 von der Kongregation gebilligt und die Mitgliedschaft der Konferenz akzeptierte eine Reihe von „Richtlinien“ für ein Verfahren, in dem der Lehrauftrag (*mandatum*) erbeten und erteilt (oder entzogen) wird. In diesem Kontext wurden die Vorgehensweisen von *Doctrinal Responsibilities* empfohlen. Wenn ein Bischof in Erwägung zieht, den Lehrauftrag zu verweigern oder zu entziehen, sollte die Vorgehensweise des Dialogs über Lehrfragen verwendet werden.²⁵

Hier geht es darum, dass die Verfahrensweisen zum Umgang mit Meinungsverschiedenheiten über Lehrfragen, die im Jahre 1989 von den Bischöfen mit über-

wältigender Mehrheit angenommen und im Jahre 2001 nochmals zur Anwendung empfohlen wurden, bei der Intervention gegen Johnsons Buch im Jahre 2011 nicht angewendet, ja nicht einmal erwähnt wurden.

Doctrinal Responsibilities ist nicht ersetzt, zurückgewiesen oder widerrufen worden. Das Dokument ist nicht sehr bekannt, sollte sich jedoch als nützlich erweisen. Dass es von der Bischofskonferenz, d.h. von der Gesamtheit der Bischöfe und nicht nur von einer Kommission dieser Konferenz, offiziell befürwortet wurde, verleiht ihm einen höheren Stellenwert. Seine Autorität wurde wiederum gestärkt, als es im Jahre 2001 von der Bischofskonferenz erneut empfohlen wurde. Das macht die Nichtbeachtung dieses Dokuments zweiundzwanzig Jahre später, im Jahre 2011, durch das Komitee für Lehrfragen noch unverzeihlicher.

Zum Zeitpunkt, als das Komitee im März 2011 gegen Johnsons Buch voring, hatte es selbst keine veröffentlichten Richtlinien oder Vorgehensweisen. Das sollte sich bald ändern.

Protokoll des Komitees für Lehrfragen (2011)

Einige Monate nach der Erklärung des Komitees zum Buch von Elizabeth Johnson verabschiedete das Komitee ein internes „Protokoll“, das sie bei der Reaktion auf Bitten um ihre Hilfe leiten soll. Das kurze Dokument (fünf Seiten mit doppeltem Zeilenabstand) ist als „Entwurf“ für den aktuellen Gebrauch gekennzeichnet und trägt das Datum vom 19. August 2011.²⁶ Die Bitten um die Hilfe des Komitees könnten von einem Bischof oder einem anderen Ausschuss der US-Bischofskonferenz kommen oder von einem Antrag ihrer eigenen Mitglieder auf Tätigwerden des Komitees herrühren. (Bitten von der Glaubenskongregation werden hier nicht erwähnt.)

Das Protokoll skizziert drei Stufen bezüglich einer Reaktion auf das Hilfsersuchen:

- 1) *Erste Analyse*: Der geschäftsführende Direktor bereitet einen Bericht für den Vorsitzenden des Komitees vor, in dem er die Herkunft der Bitte um Hilfe, die Natur der zur Debatte stehenden Lehrfragen, das Genre und die vorgesehene Leserschaft der Schrift oder Erklärung, ihre Verbreitung und ihre pastoralen Implikationen anführt. Der Vorsitzende erstattet dem Komitee bei seiner nächsten Sitzung Bericht über die Ergebnisse dieser ersten Analyse.
- 2) *Wissenschaftliche Überprüfung*: Das Komitee kann feststellen, dass eine gründlichere Bewertung der Schrift erforderlich ist; im „Idealfall“ wird diese Aufgabe durch den geschäftsführenden Direktor in Zusammenarbeit mit dem Vorsitzenden des Komitees „zwei oder mehreren Experten“ übertragen. Ihre Bewertungen sollen sich mit den positiven Aspekten der Schrift, den Bereichen legitimer Meinungsverschiedenheiten und den Textstellen befassen, in denen die Schrift von der Glaubens- und Morallehre der Kirche abweicht. Mit dem *Katechismus der Katholischen Kirche* wird eine zuverlässige Orientierungshilfe für die Bewertungen bereitgestellt. Die Bewertungen werden dem Komitee zur Beratung vorgelegt.

3) *Mögliche Handlungsoptionen*: Das Komitee kann feststellen, dass kein Handlungsbedarf vorliegt. Wenn das Komitee jedoch feststellt, dass eine Reaktion erforderlich ist, dann kann die angemessene Antwort in einer oder mehreren der folgenden Optionen liegen:

a) Das Komitee kann seine Bewertung dem zuständigen Diözesanbischof zur Verfügung stellen oder den Bischof an einen Theologen verweisen, der direkt kontaktiert werden könnte. „Die Aufgabe, theologische Werke zu überprüfen und zu bewerten, obliegt ordnungsgemäß dem Diözesanbischof.“

b) Wegen des Ernstes der in Frage kommenden Lehren oder ihrer Auswirkungen außerhalb des Landes kann das Komitee die Sache an die Kongregation für die Glaubenslehre weiterleiten.

c) Das Komitee kann die Sache auch einem anderen Ausschuss der US-Bischöfskonferenz übertragen.

d) Das Komitee kann selbst auf verschiedene Weisen tätig werden:

(1) mit der Autorin/dem Autor in einen konstruktiven Dialog eintreten, der zur Veröffentlichung gebotener Klarstellungen oder Korrekturen führt;

(2) einen Wissenschaftler/eine Wissenschaftlerin oder auch mehrere ermuntern, eine Kritik der Schrift im eigenen Namen zu veröffentlichen;

(3) eine publizierte wissenschaftliche Rezension der Schrift einer breiten Öffentlichkeit zugänglich machen;

(4) die Veröffentlichung einer Kritik der Schrift im Namen des geschäftsführenden Direktors (mit vorheriger Billigung des Generalsekretärs der US-Bischöfskonferenz) oder eines Beraters des Komitees genehmigen;

(5) den Vorsitzenden des Komitees beauftragen, eine Kritik der Schrift in seinem eigenen Namen (mit der vorherigen Billigung des Vorsitzenden der US-Bischöfskonferenz) zu veröffentlichen;

(6) eine Stellungnahme in ihrem eigenen Namen herausgeben (eine außerordentliche Handlung, die der Genehmigung des Verwaltungsausschusses bedarf). Vor der Abgabe der Stellungnahme an den Verwaltungsausschuss kann es geschehen, dass der Autor/die Autorin der Schrift „eingeladen wird, schriftlich auf die Überlegungen des Komitees zu reagieren.“ Das Komitee behält sich das Recht vor, seine Stellungnahmen ohne vorherige Rücksprache mit dem Autor/der Autorin zu veröffentlichen, „wenn es entscheidet, dass eine Intervention im Hinblick auf die pastorale Führung der katholischen Gläubigen erforderlich ist.“ Der rechtmäßige oder zuständige Generaloberer des Autors oder die entsprechende Generaloberin der Autorin sollte über die vom Komitee unternommenen Schritte ordnungsgemäß unterrichtet werden. Die Handlungen des Komitees sollten immer mit Rücksicht auf das naturgegebene Recht auf einen guten Ruf und die gebührende Freiheit der Forschung vorgenommen werden (CIC, can. 218 und 220).

Kommentar zum neuen Protokoll

Es ist sicherlich besser, irgendeine öffentlich bekannte Vorgehensweise zu haben als gar keine. Zumindest kennen Bischöfe, Theologinnen, Theologen und katholische Gläubige jetzt das aktuelle Ermittlungsverfahren des Komitees für Lehrfragen.

Das Protokoll scheint eine abgeseckte Version der „Ordnung für die Lehrüberprüfung“ der Kongregation für die Glaubenslehre (1997) zu sein; es folgt einem Pfad, der parallel dazu verläuft. Es zielt darauf ab, die Konformität der veröffentlichten Schriften von Einzelnen oder Gruppen mit der authentischen Glaubens- und Morallehre der Kirche zu ermitteln. Als verlässliche Orientierungshilfe für diese Bewertung wird der *Katechismus der Katholischen Kirche* angegeben.

Die Vorgehensweisen werden eingeleitet und erreichen die dritte Stufe ohne Benachrichtigung der Autorinnen/der Autoren, die überprüft werden, oder ihrer Bischöfe oder Ordensoberinnen/Ordensoberen. Falls sich das Komitee auf dieser Handlungsebene dafür entscheidet, mit dem Autor/der Autorin in einen Dialog einzutreten, steht das Ergebnis bereits fest, nämlich dass er/sie erforderliche Klarstellungen oder Korrekturen publizieren wird. Mit anderen Worten wird in dieser Phase davon ausgegangen, dass der Autor/die Autorin sich missverständlich ausdrückt oder sich irrt oder beides.

Im Gegensatz dazu zielt der „formelle Dialog über Lehrfragen“ in *Doctrinal Responsibilities* darauf ab, „die Fakten und ihre theologischen und pastoralen Implikationen festzustellen und dadurch alle Missverständnisse zwischen Bischöfen und Theologinnen und Theologen auszuräumen.“ Er soll die Natur und die Ernsthaftigkeit der Streitfrage wie auch ihre pastorale Bedeutung erkunden und eine Übereinkunft zwischen den Parteien erzielen. Von Anfang an ist der Vorgang dialogisch, es gibt keine Heimlichtuerei und der Vertraulichkeitsgrad der Beratungen wird zwischen den Parteien vereinbart. Es wird explizit vorausgesetzt, dass die Lehre fundiert ist, und diese Annahme gilt, solange sie nicht durch einen Gegenbeweis widerlegt wird.

Fokus auf Verfahrensweisen: Auch heute noch eine Notwendigkeit

Die erfolgreiche Initiative, die vor dreißig Jahren ergriffen wurde und zu *Doctrinal Responsibilities* führte, muss erneut aufgegriffen werden. Ein gemeinsamer Ausschuss der Catholic Theological Society of America und der Canon Law Society of America (wie auch der College Theology Society) soll sich mit drei konkreten Projekten befassen:

1. die „Ordnung für die Lehrüberprüfung“ der Kongregation für die Glaubenslehre untersuchen und Verbesserungsvorschläge machen.²⁸ Zeitgemäßere und gerechtere Vorgehensweisen würden die Funktion der Glaubenskongregation

stärken wie auch Theologinnen und Theologen größere Gerechtigkeit widerfahren lassen.

2. *Doctrinal Responsibilities* erneut prüfen und Änderungen empfehlen, um die Verfahrensweisen für den Dialog über Lehrfragen und für die Beilegung eines Streites einfacher und zügiger zu gestalten;

3. die Rolle des Komitees für Lehrfragen der US-Bischofskonferenz untersuchen und angemessenere Verfahrensweisen für ihre Ermittlungen und ihre Hilfe für Bischöfe vorschlagen.²⁹ Dafür gibt es Modelle in den von der Nationalen Bischofskonferenz im Jahre 2001 akzeptierten Richtlinien in Bezug auf den Lehrauftrag (*mandatum*), in den in *Doctrinal Responsibilities* empfohlenen Verfahren und in den Stellungnahmen anderer Bischofskonferenzen.³⁰

Schluss

„Sowohl Bischöfe als auch Theologen und Theologinnen sind eingebunden in einen notwendigen, jedoch komplimentären Dienst an der Kirche, der einen kontinuierlichen und auf gegenseitigem Respekt basierenden Dialog erfordert“ – so die Formulierung der amerikanischen Bischöfe im Jahre 2001.³¹ Scheint es in Übereinstimmung mit dieser Aussage nicht angebracht, wenn Beschwerden gegen die Schrift einer Theologin oder eines Theologen eingelegt werden oder ein Hilfessuchen an das Komitee für Lehrfragen bezüglich dieser Schrift ergeht, am Pfad des Dialogs und der Diskussion festzuhalten statt der geheimen Untersuchung und überrumpelnden öffentlichen Erklärung den Weg zu bahnen? Der Dialog ist das Vorgehen, das im Jahre 1976 von der Internationalen Theologenkommision empfohlen wurde³², und die Methode, die die amerikanische Bischofskonferenz im Jahre 1989 und wiederum im Jahre 2001 mit überwältigender Mehrheit genehmigt hat. Warum wurde er im Jahre 2011 aufgegeben?

Der gemeinsame Ausschuss der Catholic Theological Society of America und der Canon Law Society of America kam im Jahre 1982 zu folgendem Schluss: „Indem wir nach klaren und gerechten Möglichkeiten suchen, auftretende Meinungsverschiedenheiten über unseren Glauben anzugehen, können wir uns erneut dazu verpflichten, eine Kirche zu sein, die eins und offen ist, eine wahre Gnadengemeinschaft, die dazu da ist, um die ihr frei gegebene Wahrheit miteinander zu teilen.“³³

¹ *Statement on „Quest for the Living God. Mapping the Frontiers in the Theology of God“*, by Sister Elizabeth A. Johnson, 24. März 2011, in: *Origins* 40 (2011/43), 704-711.

² New York 2007.

³ United States Conference of Catholic Bishops (Hg.), Washington, D.C. 1989.

⁴ Die Mängel in der Analyse des Komitees wurden in *To Speak Rightly of the Living God* von Johnson ausführlich beschrieben; die achtunddreißigseitige Schrift mit „Betrachtungen“ wurde am 1. Juni 2011 an das Komitee für Lehrfragen geschickt; Veröffentlichung in: *Origins* 41 (2011/9), 129-147. Am 11. Oktober 2011 brachte das Komitee für Lehrfragen eine elfseitige

Stellungnahme, *Response to Observations*, heraus, die im Wesentlichen seine ursprünglichen Beanstandungen nochmals beteuerte und mit der folgenden Aussage schloss: „[D]as Komitee glaubt, dass es seine Pflicht sei, öffentlich zu verkünden, dass das Buch in mehreren kritischen Punkten als Darstellung des katholischen Verständnisses von Gott gravierend inadäquat sei.“ *Response to Sister Elizabeth Johnson*, *Origins* 41 (2011/22), 350–355, 355.

⁵ Die Resolution, die am 10. Juni in San Jose, CA mit 147 Ja-Stimmen, 1 Nein-Stimme und 2 Enthaltungen verabschiedet wurde, ist im *National Catholic Reporter* in der Ausgabe vom 11. Juni 2011 nachzulesen.

⁶ *National Catholic Reporter*, www.ncronline.org/print/24158 (Zugriff im April 2012).

⁷ Diese nuancierten Beziehungen sind im Dokument der Nationalen Bischofskonferenz, *Doctrinal Responsibilities*, „The Context of Ecclesial Responsibilities“, S. 3–10, sehr gut beschrieben.

⁸ *Lumen Gentium*, 12, 31.

⁹ Die Canones sind nach dem *Codex des kanonischen Rechtes*, lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, Kevelaer ⁴1994, frei paraphrasiert.

¹⁰ *Doctrinal Responsibilities* beginnt mit einer wohl ausgewogenen Darstellung dessen, was Bischöfe und Theologinnen wie Theologen gemeinsam haben: „Context and Principles“, 3–4.

¹¹ Bestätigt in *Lumen Gentium*, 12 und *Dei Verbum*, 8.

¹² New York 1977. Dieses Buch war das Arbeitsergebnis eines Ausschusses der Catholic Theological Society of America und wurde von seinem Vorsitzenden, Anthony Kosnik, herausgegeben. Im Jahre 1977 war es das Thema einer auf den 15. November 1977 datierten Stellungnahme des Komitees für Lehrfragen der Nationalen Bischofskonferenz: *Bishops' Doctrinal Committee Responds to Book on Sexuality*, in: *Origins* 7 (1977/24), 376–378. Die Verlautbarung der Glaubenskongregation, *Doctrinal Congregation Criticizes „Human Sexuality“ Book*, findet sich in: *Origins* 9 (1979/11), 167–169.

¹³ *CTSA Committee Report on Cooperation between Theologians and the Church*, in: *CTSA Proceedings* 35 (1980), 325.

¹⁴ *Ebd.*, 331.

¹⁵ John Boyle, Patrick Granfield OSB, Jon Nilson, John Alesandro, Robert Carlson, James Provost.

¹⁶ Von Leo O'Donovan herausgegeben, wurde es als 189-seitiges Bändchen von der Canon Law Society of America veröffentlicht.

¹⁷ Das Dokument, wie es den beiden Gesellschaften vorgelegt wurde, findet sich in: *CSLA Proceedings* 45 (1983), 261–284. Das Protokoll der Canon Law Society of America berichtet über den einstimmigen Beschluss der beiden Gesellschaften: *ebd.*, 328f.

¹⁸ Die Bedenken der Glaubenskongregation spiegeln sich in einer Mitteilung von Erzbischof Bovone, dem Sekretär der Kongregation, wider: *Development of Text Regarding Relationship between Bishops and Theologians*, in: *Canon Law Digest* 12 (1988), 476–478 und *Origins* 18 (1988), 389–391.

¹⁹ Der vollständige Titel des Dokuments lautet *Doctrinal Responsibilities. Approaches to Promoting Cooperation and Resolving Misunderstandings between Bishops and Theologians*. Es wurde im Jahre 1989 von der United States Catholic Conference als 29-seitiges Heft herausgegeben (Publikationsnummer 284-5). Diese kontinuierliche Zusammenarbeit zwischen der Bischofskonferenz und den beiden professionellen Gesellschaften wird in *Doctrinal Responsibilities* ausführlich beschrieben, S. 1 und Anm. 1.

²⁰ *Doctrinal Responsibilities*, 15.

²¹ *Ebd.*, 24.

²² Ebd., 1, 4. In seinem Brief vom 7. Juli 2011 an John Thiel, den Präsidenten der Catholic Society of America, wies Erzbischof Dolan, der Präsident der Konferenz, auf diesen Sachverhalt hin.

²³ Diese Ansicht wurde eloquent von Michael Buckley vertreten; s. „*Doctrinal Responsibilities*“: *evenhanded, open and fair*, in: National Catholic Reporter (14. Okt. 2011), 17, 22.

²⁴ Vom 15. Juni 2001, veröffentlicht als *Guidelines Concerning the „Mandatum“*, in: *Origins* 31 (2001/7), 128-131.

²⁵ Ebd., 130.

²⁶ Der Text wurde mir freundlicherweise am 27. Oktober 2011 vom geschäftsführenden Direktor des Sekretariats für Glaubenslehre der US-Bischofskonferenz zur Verfügung gestellt.

²⁷ *Doctrinal Responsibilities*, 14.

²⁸ Diese Ordnung wurde am 29. Juli 1977 herausgegeben. Sie ist auf der Website des Vatikans abrufbar: www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_cfaith_doc_19970629_ratio-agendi_ge.html (Zugriff im April 2012). Auf Englisch wurde die Ordnung, genannt „Regulations for Doctrinal Examination“, in den folgenden Zeitschriften veröffentlicht: *Doctrine & Life* 47 (1997/8), 499-506; *Origins* 27 (1997/13), 221-224; und *CLGBI Newsletter* 112 (Dez. 1997), 7-17.

²⁹ Einige Leitlinien für die Arbeit der Kommissionen für Lehrfragen werden im Rundbrief der Glaubenskongregation vom 25. November 1990 dargelegt; diese wurden später wiederholt: Adriano Garuti, *Collaboration between the Congregation for the Doctrine of the Faith and Doctrinal Commissions of Episcopal Conferences*, in: United States Catholic Conference (Hg.), *Proclaiming the Truth of Jesus Christ. Papers from the Vallombrosa Meeting*, Washington, D.C. 2000, 53-59. S. auch die aufgelisteten „concrete proposals“, 7-10.

³⁰ Zum Beispiel die im Jahre 1972 herausgegebene Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz, die „Verfahrensordnung für das Lehrbeanstandungsverfahren“, und die im Jahre 1999 veröffentlichte Erklärung der Australischen Bischofskonferenz, „The Examination of Theological Orthodoxy“.

³¹ *Guidelines Concerning the „Mandatum“*, in: *Origins* 31 (2001/7), 129.

³² Internationale theologische Kommission, *Thesen über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologen zueinander, mit einem Kommentar von Karl Lehmann und Otto Semmelroth*, in: *Theologie und Philosophie* 52 (1977), 57-66.

³³ *Cooperation between Theologians and the Ecclesiastical Magisterium*, Washington, D.C. 1982, 189.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Lehren als Lernen: eine asiatische Sicht

Theologen und bischöfliches Lehramt

Peter C. Phan

Gestatten Sie mir, Ihnen zu Beginn eine wahre Geschichte zu erzählen. 1988 bat man mich, vor dem Klerus einer neugeschaffenen Diözese eine Reihe von aufeinander aufbauenden Bildungsvorträgen zu halten. Am ersten Abend lud mich der Bischof auf einen Aperitif in sein Büro ein. Als wir uns gesetzt hatten, gestand er mir, dass er seit seiner Priesterweihe kein theologisches Buch mehr von Anfang bis Ende gelesen habe. Er fragte mich, ob ich ihm einen kurzen Überblick über die wichtigsten theologischen Entwicklungen der letzten Jahre geben könne. Um ehrlich zu sein, war ich weniger darüber schockiert, dass er nicht regelmäßig theologische Wälzer durcharbeitete – ich hatte bereits vermutet, dass Bischöfe für eine ernsthafte theologische Lektüre zu beschäftigt sind. Was mich vielmehr überraschte und sehr demütig machte, war die Tatsache, dass der Bischof von einem theologischen Anfänger wie mir lernen wollte, was in der Theologie vor sich ging. Er stand am Beginn seines bischöflichen Dienstes und wollte nicht in erster Linie ein Lehrer, sondern zunächst ein Lernender sein.

Diese Geschichte kam mir in den Sinn, als ich über „Theologen, Theologinnen, Bischöfe und das Lehramt“ nachdachte. Das Thema lässt sich natürlich aus einer Vielzahl von Perspektiven betrachten. Angesichts der derzeitigen feindseligen Beziehungen zwischen Bischöfen (einschließlich des Papstes und der römischen Kurie und insbesondere der Kongregation für die Glaubenslehre) und Theologen – der jüngste Fall war die schändliche Behandlung von Elizabeth Johnsons *Quest for the Living God* durch das Lehrfragenkomitee der US-amerikanischen Bischöfe – ist es verständlich, dass man, wenn man das Verhältnis zwischen Bischöfen und Theologen anspricht, sofort Fragen aufwirft wie die nach der Forschungs- und Publikationsfreiheit; nach den verschiedenen Funktionen von Theologie und Katechese; nach der Unterscheidung zwischen dem „*magisterium cathedrae pastoralis*“ [Lehramt des Hirtenstuhls] der Bischöfe und dem „*magisterium cathedrae magisterialis*“ [Lehramt des Lehrstuhls] der Theologen und ihren jeweiligen Zuständigkeiten; nach den Kategorien des unfehlbaren und des authentischen Lehrens und danach, ob es in Letzterem einen „Dissens“ geben darf; nach den kirchenrechtlichen Verfahrensweisen, die Fairness garantieren und die Rechte des Angeklagten schützen sollen; und nach einer ganzen Reihe weiterer theologischer und kanonischer Probleme, die mit den genannten zusammenhängen.

Zugegeben: All diese Fragen sind wichtig und sollten vor allem deshalb nicht

umgangen werden, weil es der Kirche unermesslich schaden würde, wenn man theologische Unterschiede verwischte und rechtliche Verfahrensweisen missachtete. Glücklicherweise haben herausragende Theologen und Kirchenrechtler die unterschiedlichen Anwendungen des bischöflichen Lehramts, ihre jeweiligen Befugnisse und die entsprechenden Formen der ihnen gebührenden Zustimmung sorgfältig kategorisiert und gangbare Wege vorgeschlagen, um eine fruchtbare Zusammenarbeit und harmonische Beziehung zwischen Theologen und Bischöfen zu fördern. Die Arbeiten von Francis Sullivan, Ladislav Orsy, Thomas Rausch und Richard Gaillardetz, um nur einige englischsprachige Autoren zu nennen, bleiben aufgrund ihrer historischen Gründlichkeit, theologischen Tiefe und pastoralen Sensibilität unverzichtbare Bezugsgrößen.¹

Lehren und Lernen

Obgleich den Einsichten dieser Autoren zutiefst verpflichtet, möchte ich die Beziehung zwischen Bischöfen und Theologen hier jedoch vor allem hinsichtlich ihrer jeweiligen Rolle nicht als Lehrende, sondern als *Lernende* des Glaubens in den Blick nehmen. Mein Ansatz bürstet die übliche Sicht des bischöflichen Lehramts, der lehrenden Rolle der Theologen und der Beziehung zwischen beiden gegen den Strich. Eine verbreitete Praxis dieser herkömmlichen Betrachtungsweise besteht darin, dass man sowohl die Bischöfe als auch die Theologen primär als Lehrer (*magistri*) sieht und dann in einem zweiten Schritt versucht, ihre jeweiligen Zuständigkeiten und Befugnisse zu umschreiben. Es ist unerlässlich, darauf hinzuweisen, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Lehrern darin besteht, dass der Papst selbst (*ex cathedra*) und alle Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Papst entweder bei einem feierlichen Anlass (z.B. einem ökumenischen Konzil) oder je für sich überall auf der Welt (gewöhnliches allgemeines Lehramt) unter bestimmten Bedingungen unfehlbar lehren können, was für Theologen auf keinen Fall gilt. Außerdem besagt die offizielle Lehre, dass das bischöfliche Lehramt, auch wenn es nicht unfehlbar ist, dennoch „authentisch“ oder genauer, „autoritativ“ ist. Das heißt, die Bischöfe sind „mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer“, an deren Lehren die Gläubigen mit „religiöse[m] Gehorsam des Willens und Verstandes“ festhalten müssen (*Lumen Gentium*, 25).

Historisch gesehen haben sowohl Bischöfe als auch Theologen gemeinsam eine unverzichtbare Rolle bei der Formulierung der offiziellen Lehren der Kirche gespielt - vor allem in der patristischen Zeit, als die meisten Bischöfe zugleich Theologen waren, doch auch darüber hinaus und sogar bis zum Konzil von Trient (1545-1563). Seit jedoch die Bischöfe immer mehr zu Pastoraladministratoren werden und die Theologen sich eine autonome Nische in der - oft säkularen - akademischen Welt geschaffen haben, ist ihr Verhältnis häufig gespannt, wenn nicht gar feindselig, wenn man von einer kurzen Verschnaufpause während des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) absieht, bei dem die Theologen als

periti hinzugezogen wurden. In den vergangenen Jahrzehnten ist jedoch das Verhältnis zwischen Bischöfen und Theologen nicht zuletzt aufgrund der Disziplinierung mehrerer Theologen durch die Kongregation für die Glaubenslehre und nationale Bischofskonferenzen wieder einmal zu einer drängenden und vorbelasteten Frage geworden.

In diesem Kontext möchte ich zu bedenken geben, dass der traditionelle Ansatz, der Bischöfe und Theologen hauptsächlich, wenn nicht gar ausschließlich, als *Lehrer* betrachtet, zwar gültig, aber in unserem Fall nicht hilfreich ist. Denn erstens schwelen, so sorgfältig und gewissenhaft das *magisterium cathedrae pastoralis* und das *magisterium cathedrae magisterialis* sich zwecks Konfliktvermeidung auch gegeneinander abgrenzen mögen, dennoch ständige Rivalitäten und Grabenkämpfe zwischen den beiden ungleichen *magisteria*. Zweitens setzt sich in der Trennung des Lehrens vom Lernen die unheilvolle Unterscheidung zwischen der *ecclesia docens* [der lehrenden Kirche] und der *ecclesia discens* [der lernenden Kirche] fort und wird die Tatsache verdunkelt, das die gesamte Kirche zugleich eine lernende wie eine lehrende ist. Drittens fördert diese Trennung die Ausübung der Lehre als eines Rechtsakts, der Zustimmung erzwingt (weil es andernfalls zum offenen Bruch kommt), statt einen dynamischen Prozess des kontinuierlichen Lernens unter den Bischöfen und Theologen selbst zu begünstigen und ein wechselseitiges Lehren zwischen ihnen und dem Rest der Kirche zu ermöglichen.

Um die Spannung zwischen dem bischöflichen Lehramt und den Theologen zu lindern, schlage ich vor, dass wir beide, Bischöfe wie Theologen, primär als *Lernende* des Glaubens betrachten. Auf den ersten Blick könnte man dies für selbstverständlich halten, da niemand lehren kann, was sie oder er nicht weiß oder, wie das lateinische Sprichwort es so prägnant formuliert: *Nemo dare potest quod non habet* [niemand kann geben, was er nicht hat]. Doch es ist auffallend, dass weder das I. noch das II. Vaticanum, wenn es vom Lehramt des Papstes und der Bischöfe spricht, diese jemals als *Lernende* bezeichnet. Augenscheinlich glaubt man, dass die bischöfliche Weihe nicht nur die Macht (und Pflicht) des Lehrens, sondern auch die Gabe eines gleichsam eingegossenen realen Wissens verleiht und die Kandidaten (einschließlich der Priester) in Theologieexperten verwandelt oder, um es bescheidener auszudrücken, in Lehrer mit einer immerhin annehmbaren theologischen Kompetenz. Leider lehrt uns die Erfahrung, dass eine solche wunderbare Verwandlung à la Aschenputtel nicht geschieht - und nicht geschehen kann - und dass der Anspruch auf eine allein durch die Weihe empfangene Lehrautorität dem Anschein nach eher dazu dient, Unwissenheit zu bemänteln und Macht an sich zu reißen. (Den Seminaristen habe ich immer gesagt, dass die bischöfliche Handauflegung aus einem F kein A macht.)

Die Fragen, die ich hier aufwerfen möchte, betreffen nicht nur die Pädagogik (z.B.: Wie und was kann man lehren, wenn man es nicht weiß?), sondern sind im eigentlichen Sinne theologisch. Welche theologischen und kirchlichen Auswirkungen hätte es für unser Verständnis der Lehrfunktion des Glaubens (*magisterium*), wenn wir sowohl die Bischöfe als auch die Theologen *gerade in ihrer Funktion*

als Glaubenslehrer als Lernende des Glaubens begreifen würden? Oder, um es noch krasser zu formulieren: Welche dogmatischen und ekklesiologischen Folgen hätte es, wenn wir sagen würden, dass Bischöfe und Theologen, um Lehrer sein zu können, *Lernende sein und dies ihr Leben lang bleiben müssen*? Wie wird dies unsere Theologie des Lehrdiensts (*munus docendi*) von Bischöfen und Theologen – was sie lehren, wie sie dies tun und wie sie sich zueinander verhalten sollten – beeinflussen? Diesen und anderen Fragen möchte ich im Folgenden nachgehen, und ich werde mich dabei auf Einsichten stützen, die im asiatischen Verständnis des Lehrers und des Lehrens wurzeln.

Jesus als Lernender

Das Zweite Vatikanische Konzil erklärt wiederholt, Bischöfe empfangen von Christus „die Sendung, alle Völker zu lehren“ (*Lumen Gentium*, 24). Dass dieses Bild von Jesus als einem Lehrer im Neuen Testament allgegenwärtig ist, bedarf keiner weiteren Ausführung. Neben der Verkündigung, den Heilungen und den Dämonenaustreibungen wird das Lehren als eine seiner hauptsächlichen Tätigkeiten im Rahmen seines Sendungsauftrags beschrieben. „Lehrer“ (Rabbi) ist der Titel, den seine Jünger und die Menge regelmäßig verwenden, wenn sie ihn ansprechen. Es heißt von ihm, er lehre „wie einer, der Vollmacht hat“ (Mt 7,29). (Zudem wird gesagt, dass der Heilige Geist die Jünger alles lehren und sie an alles erinnern werde, was Jesus ihnen gesagt hat [Joh 14,25].) Die Bischöfe setzen also den Lehrdienst Jesu fort, und sie tun dies „im Namen Christi“, indem sie, vom Heiligen Geist geleitet, sich an das erinnern bzw. das lernen, was Jesus gesagt hat (*Lumen Gentium*, 25).

Leider hat diese Betonung der Lehrtätigkeit Jesu die Tatsache überdeckt, dass auch er ein Lernender war. Allerdings wird auf sein Lernen nur indirekt verwiesen. Es steht geschrieben, dass Jesus als Junge nach seinem Besuch in Jerusalem und seinem dreitägigen Aufenthalt im Tempel nach Nazaret zurückkehrte und seinen Eltern „gehorsam“ war; er „wuchs heran und seine Weisheit nahm zu“ (Lk 2,52). Obwohl wir in den Evangelien nichts über Jesu Schulbildung erfahren, können wir sicher davon ausgehen, dass er eine solche vermutlich in der örtlichen Synagoge erhalten hat, denn er konnte Hebräisch lesen. Außerdem muss er als Lehrling

Peter C. Phan, der 1975 von Vietnam in die Vereinigten Staaten emigrierte, hat gegenwärtig den Ignacio-Ellacuria-Lehrstuhl für katholische Soziallehre an der Georgetown University, Washington D.C., inne. Seine Arbeitsfelder sind die Systematische Theologie, Missionswissenschaft, Interkulturalität und der interreligiöse Dialog. 2010 erhielt er von der Catholic Theological Society of America den John-Courtney-Murray-Preis für seine herausragenden Verdienste um die Theologie. Veröffentlichungen u.a.: Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making (2003); Vietnamese-American Catholics (2005); The Cambridge Companion to the Trinity (als Herausgeber, 2011). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Christsein unter kommunistischen oder sozialistischen Regierungen“ in Heft 2/2011. Anschrift: Theology Department, Georgetown University, P.O. Box 571135, Washington, DC 20057-1135, USA. E-Mail: pcp5@georgetown.edu.

sein Handwerk als Zimmermann (*tektôn*) gelernt haben. Während seines öffentlichen Wirkens war Jesus „erstaunt“ über den Glauben des Zenturios (Mt 8,10) und den fehlenden Glauben der Menschen in seiner Heimatstadt (Mk 6,6), was bedeutet, dass er etwas gelernt haben muss, das er zuvor nicht gewusst hatte. Noch aussagekräftiger ist eine Stelle im Johannesevangelium, wo Jesus als das fleischgewordene Wort Gottes und als Lehrer/Offenbarer schlechthin dargestellt wird; dort sagt Jesus von sich, alles, was er lehre, habe er zuvor von seinem Vater gehört/gelernt: „Ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe“ (Joh 15,15). Mit anderen Worten: Jesus ist der vollkommene Offenbarer/Lehrer, weil und insofern er der vollkommene Hörer/Lernende ist. Sein Lehren erwächst aus seinem Lernen.

Jesu lernende Abhängigkeit von seinem Vater wurzelt in seiner grundlegenden Abhängigkeit vom Vater und, genauer, in seiner personalen Einheit mit ihm. Denen, die seine Autorität in Frage stellen, antwortete Jesus: „Amen, amen, ich sage euch: Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht. Was nämlich der Vater tut, das tut in gleicher Weise der Sohn“ (Joh 5,19). Diese Einheit wird als wechselseitiges Einwohnen beschrieben: „Glaubt mir doch, dass ich im Vater bin und dass der Vater in mir ist“ (Joh 14,11). Dem Hebräerbrief zufolge hat Jesus, „obwohl er der Sohn war, [...] durch Leiden den Gehorsam gelernt“ (5,8). Also konnte Jesus lehren „wie einer, der Vollmacht hat“, weil er dem Vater gehorsam war und insbesondere durch sein Leiden von ihm lernte.

Es fällt auf, dass Jesus sich in seiner lehrenden Tätigkeit nicht auf eine rechtmäßige Autorität, sondern auf das Wissen berief, das er von seinem Vater gelernt hatte. Als man ihm vorwarf, er lege über sich selbst Zeugnis ab und deshalb sei sein Zeugnis ungültig, erwiderte Jesus: „Auch wenn ich über mich selbst Zeugnis ablege, ist mein Zeugnis gültig. Denn ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe. [...] Ich bin es, der über mich Zeugnis ablegt, und auch der Vater, der mich gesandt hat, legt über mich Zeugnis ab“ (Joh 8,14.18). Und weiter sagt Jesus: „Was ich von ihm [dem Vater] gehört habe, das sage ich der Welt. [...] Ihr werdet erkennen, dass ich nichts im eigenen Namen tue, sondern nur das sage, was mich der Vater gelehrt hat“ (Joh 8,26.28). Kurz gesagt: Jesus ist ein Lehrer, *weil* und *insofern* er ein Lernender ist.

Lehren und Lernen in der asiatischen Tradition

Jesus ist nicht der Einzige, der Lehren und Lernen miteinander verbunden und, genauer, das Lernen zu einer Bedingung für effektives Lehren gemacht hat. Dasselbe lässt sich auch von Kongzi (oder Kong Fuzi, latinisiert Konfuzius, 551–479 v. Chr.) sagen, der als Chinas größter Weisheitslehrer verehrt wird – eine Ironie der Geschichte, denn Konfuzius selbst sträubte sich zeit seines Lebens, den Titel eines „Lehrers“ anzunehmen, und trat nicht dafür ein, das Lehren als Beruf zu betrachten.²

Es ist hinreichend bekannt, dass nicht nur in China, sondern auch in anderen von der konfuzianischen Tradition geprägten Ländern wie Japan, Korea und Vietnam die Bildung hoch geschätzt wird. Für Konfuzius beginnt Bildung nicht mit dem Lehrer, sondern eher mit dem Schüler, und der Lernerfolg hängt nicht in erster Linie von intellektuellen Gaben, sondern von dem unstillbaren Lerndurst des Schülers ab, ohne den alle Mühen des Lehrers, so geschickt er sich auch anstellen mag, vergeblich wären. Konfuzius selbst verkörpert diesen Lerndurst: „Selbst wenn ich in der Gesellschaft zweier Männer spazieren gehe, bin ich verpflichtet, dort meine Lehrer zu finden. Ihre guten Seiten würde ich versuchen nachzuahmen; ihre schlechten Seiten würde ich versuchen an mir selbst zu korrigieren.“³ Wohlgermerkt sagte Konfuzius nicht, dass er versuchen würde, die „schlechten Seiten“ an anderen, sondern an sich selbst zu korrigieren, was einen Prozess impliziert, der darin besteht, aus den Fehlern anderer zu lernen.

Es gibt im Chinesischen drei Wörter für „Lehren“, und jedes hat seine eigene Bedeutungsnuance. *Hui* ist Lehren „auf dem Weg des Erleuchtens“; *xun* ist Lehren „mittels einer Lehrstunde oder einer Vorlesung, die man hält“; und *jiao* ist Lehren durch Unterweisung und beinhaltet ein Verhältnis der Ungleichheit zwischen dem überlegenen Unterweisenden und dem unterlegenen Unterwiesenen. Anping Chin weist darauf hin, dass *xun* in den *Analekten*, der Sammlung von Konfuzius' Lehre, nicht vorkommt, und dass Konfuzius sich selbst - oder im Grunde jeden Lehrer - nicht als einen Unterweisenden im Sinne von *jiao* betrachtet, weil er nicht denkt, dass der Lehrer dem Lernenden überlegen, sondern dass er ebenso wie die Schüler in den kontinuierlichen Prozess des Lernens eingebunden ist.⁴ Für Konfuzius besteht die Rolle des Lehrens dahin, Licht (*hui*) auf eine Ecke des Vierecks zu werfen: „Wenn ein Schüler nicht mit den anderen drei [Ecken] zurückkommt, nachdem ich ihm eine gezeigt habe, werde ich nicht wiederholen, was ich getan habe.“⁵ Konfuzius betont, dass ein Schüler auf der Grundlage seiner eigenen Einsicht das Recht hat, dem Lehrer zu widersprechen: „Wenn du auf Dinge stößt, die [die Grundprinzipien] des Menschseins betreffen, gib nicht einmal deinem Lehrer nach.“⁶ Deshalb ist es so wichtig zu denken und, wie wir hinzufügen dürfen, gleichzeitig zu lehren und zu lernen: „Wenn du einfach lernst, aber nicht denkst, dann wirst du verwirrt sein. Doch wenn du einfach denkst, aber nicht lernst, dann wirst du in Gefahr sein.“⁷

Konfuzius, der Lehrer schlechthin, betrachtet das Leben, kurz gesagt, als einen kontinuierlichen und nicht endenden Lernprozess. Genauso sieht er auch sein eigenes Leben: „Mit fünfzehn hängte ich mein Herz ans Lernen. Mit dreißig fand ich mein Gleichgewicht durch die Riten. Mit vierzig war ich frei von Zweifeln [über mich selbst]. Mit fünfzig verstand ich, was ich nach dem Willen des Himmels tun sollte. Mit sechzig war ich eingestimmt auf das, was ich hörte. Mit siebzig folgte ich dem, was mein Herz wünschte, ohne die Grenze zu überschreiten.“⁸

Noch eine weitere Lehrgestalt der asiatischen Tradition ist für das Thema des Lehrens als Lernen überaus wichtig: der Guru (Sanskrit für „schwer“ oder „gewichtig“).⁹ Im Hinduismus ist der Guru eine Person, deren oder dessen Schüler

anerkennen, dass er oder sie Freiheit (*Moksa*) erreicht, das heißt die Nicht-Dualität zwischen dem Selbst (*âtman*) und der letzten Wirklichkeit (*Brahman*) erkannt hat. Dank dieser Befreiung ist der Guru und nur er oder sie in der Lage, andere zu diesem höchsten Stadium der Selbst-Verwirklichung zu führen. Häufig wird der Guru vom Schüler als „Gott“ verehrt, doch erwirbt er die „Göttlichkeit“ nicht selbst, sondern nur dadurch, dass diese von seinem Schüler anerkannt wird. Es ist zu beachten, dass der Guru nicht allein durch sein akademisches Wissen, sondern durch seine persönliche Selbstverwirklichung oder dadurch zum Lehrer wird, dass er „ganz in Brahman wohnt“, wie die *Mundaka-Upanishad* erklärt: „Nichts, das ewig [nicht gemacht] ist, kann gewonnen werden von dem, was nicht ewig [gemacht] ist. Lass ihn, um das zu verstehen, Öl in seine Hand nehmen und sich einem Guru nähern, der gelehrt ist und ganz in Brahman wohnt“ (1,2,12). Für den Schüler ist der Guru der Weg zur Befreiung. In der *Maitrî-Upanishad* spricht der Schüler den Guru folgendermaßen an: „In dieser Welt bin ich wie ein Frosch in einem trockenen Brunnen. O Heiliger, du bist mein Weg“ (1,4). Shankara (788–820), dem herausragendsten Vertreter des Advaita Vedânta, zufolge muss der Guru, wenn er ein erfolgreicher Lehrer sein will, frei von „Täuschung, Stolz, Gaunerei, Niedertracht, Betrug, Eifersucht, Falschheit, Egoismus [und] Selbstsucht“ sein (*Upadesshasâhasrî* 2,1,6). In der *Bhakti*, der Andachtspraxis des Hinduismus, besteht die primäre Rolle des Gurus nicht nur darin, zu lehren, sondern auch, dem Schüler Erbarmen und Liebe zu erweisen. In der tantrischen Tradition weist der Guru den Schüler außerdem in den Weg der Befreiung ein. In der *Trika*-Schule oder dem kaschmirischen Shivaismus schließlich hat der Guru die Aufgabe, zum Zweck der spirituellen Verwandlung in seinem Schüler die spirituelle Energie (*Kundalinî*) zu erwecken. Während die Rolle des Gurus als Lehrer aktiver ist als die des konfuzianischen Lehrers und die Befreiung des Gurus als erreichter Status betrachtet wird, wird der Schüler dennoch eindringlich vor der Gefahr falscher Gurus gewarnt; diese sind „Narren, die im Dunkeln wohnen, weise nach ihren eigenen Begriffen, und aufgebläht von eitlen Wissen, [die] immer im Kreis gehen und vor und zurück schwanken wie blinde Männer, die von Blinden geführt werden“ (*Mundaka-Upanishad*, 1,2,8). Daher ist selbst für den Guru authentische Selbstverwirklichung durch beständige spirituelle Praxis die *Conditio sine qua non* für ein erfolgreiches Lernen.

Bischöfe und Theologen als Lernende und Lehrer

Diese Überlegungen zu Jesus, dem Rabbi, als gehorsamem Lernenden, zu Konfuzius, dem Meister, als lebenslangem Schüler und zum Guru, der beständig in einen Prozess der spirituellen Befreiung eingebunden ist, wollen wir im Sinn behalten, wenn wir uns jetzt erneut den Bischöfen und Theologen als Lehrern des Glaubens zuwenden. Wenn wir das Lehren als Lernen begreifen, wie wirkt sich dies dann auf unser Verständnis dessen aus, was Bischöfe und Theologen lehren, wie sie es lehren und wie sie sich zueinander verhalten?

Wie allgemein anerkannt, sind sowohl Bischöfe als auch Theologen Lehrer, doch ihre Lehrautorität steht auf unterschiedlichen Fundamenten. Bischöfe lehren kraft ihrer bischöflichen Weihe, mit der ihnen sowohl der Auftrag als auch die Autorität erteilt wird, im Namen Christi zu lehren (*cathedra pastoralis*). Ihr Lehren trägt eine gewisse Rechtskraft an sich. Im Gegensatz dazu lehren Theologen kraft ihres erworbenen Wissens (*cathedra magisterialis*) - wenn wir die Frage des *mandatum* einmal beiseitelassen. Ihr Lehren ist genau so gewichtig wie ihre wissenschaftliche Kompetenz und hat keine kirchenrechtlichen Folgen.

Diese Unterscheidung der beiden *magisteria* ist zwar theologisch exakt, doch es ist unklar, was sie in der Praxis für das tatsächliche Lehren bedeutet. Es ist nützlich, sich in Erinnerung zu rufen, dass weder Jesus noch Konfuzius noch der Guru ihre Lehrautorität und die Wahrhaftigkeit ihrer Lehren auf eine Rechtskraft oder auf akademische Zertifikate oder auf wissenschaftliche Kompetenz stützen. Ihr Lehranspruch basiert vielmehr darauf, dass sie das, was sie lehren, *persönlich erfahren* und *unausgesetzt lernen/hören*. Sie lehren gerade deshalb autoritativ, weil sie aufmerksame und gehorsame Lernende sind. Was sie lehren, erhält nicht dadurch seine Gültigkeit, dass sie sich auf normative Bücher wie die Bibel, die Klassiker oder die Abhandlungen der Philosophen berufen, obwohl sie diese Schriften natürlich respektieren. Ihre Lehren wurzeln vielmehr in dem, was sie persönlich gelernt haben. In diesem Sinne müsste auch gelten, dass das, was Bischöfe und Theologen lehren, nicht in erster Linie aus den Texten ökumenischer Konzilien, aus Katechismen oder päpstlichen Verlautbarungen oder aus den Schriften eines Augustinus oder Thomas, eines Rahner, von Balthasar oder Ratzinger entnommen, sondern zutiefst in ihrem persönlichen Lernen verwurzelt sein sollte. Lehrer gewinnen die Sympathie und Aufmerksamkeit ihrer Schüler nicht, weil sie in lehramtlicher Pflichterfüllung möglichst Wort für Wort das wiederholen, was in den Büchern steht, sondern weil die Schüler spüren, dass sie das, was sie lehren, auch leben und verinnerlicht haben. Mit anderen Worten, die Schüler akzeptieren, was ihre Lehrer lehren, weil sie merken, dass die Lehrer - aus persönlicher Erfahrung und nicht, weil sie die Machtbefugnis dazu haben - wissen, wovon sie sprechen. Das gilt vor allem in Bereichen, wo keine empirischen Beweise zur Verfügung stehen, wie eben dem angestammten Sektor der kirchlichen Lehre, in dem es um „Glauben und Sitte“ geht. Wer in diesem Fall auf seine Autorität pocht, verrät, dass es ihm an glaubwürdigen Argumenten mangelt. Es ist der klassische Fall des Kaisers ohne Kleider.

Heute, infolge der sexuellen Missbrauchsskandale und der Art, wie die kirchlichen Autoritäten damit umgegangen sind, ist es verzeihlich, dass die Laienschaft und die Öffentlichkeit ganz allgemein jedem autoritativen Lehranspruch vonseiten des bischöflichen Magisteriums in Fragen der Sittenlehre überaus argwöhnisch begegnen. Damit wollen sie den Bischöfen ihr Lehrrecht nicht absprechen. Sie schenken ihren Lehren nur einfach keinen Glauben, weil die Lehrer nicht *lernen*, ja, sich anscheinend sogar weigern zu *lernen* - aus der Erfahrung, aus dem Leiden der Opfer, von der Stimme der Gläubigen, vom Rat der Experten, die sie selbst ernannt haben, von den Gerichten, von der Polizei. Sie lehren, aber

sie lernen nicht. Sie lehren nicht *als* Lernende. Wenn sie sprechen, schöpfen sie nicht aus ihrem eigenen, beständigen und beharrlichen Lernen, sondern fungieren lediglich als Sprachrohr ihrer kirchlichen Oberen. Und das gilt - *mutatis mutandis* - auch für die Theologen. Diese Lehrer neigen dazu, aus ihrem Buchwissen - dem sprichwörtlichen Elfenbeinturm - zu schöpfen, und sind nicht dagegen gefeit, sich selbst hauptsächlich als Lehrer (oder besser, als „Professoren“ und „Doktoren“) zu betrachten, zumal ihre berufliche Identität sich nicht über den beständig gehegten Wunsch zu lernen, sondern, kirchenrechtlich betrachtet, über die Lizenz definiert, „im Namen der Kirche“ zu lehren (das *mandatum*, das durch den Ortsbischof verliehen wird, der ironischerweise womöglich keine theologische Kompetenz besitzt).

Zudem hat Jesus, wie uns der Hebräerbrief erinnert, „durch Leiden den Gehorsam gelernt“. Dieses Lernen durch Leiden macht das Lehren Jesu authentisch und überzeugend. Er hat das, was er gelernt hat, mit seinem Leben bezahlt. Päpste, Bischöfe und Theologen tun dies in aller Regel nicht. Im Gegenteil, sie erhalten für das, was sie lehren, sogar kirchliche oder akademische Ehrungen, vor allem dann, wenn ihre Lehre der orthodoxen Linie oder der wissenschaftlichen Mode folgt. Was sie lehren, ist aus Büchern und den *authoritates* abgeleitet. Sie haben es nicht in der Schule des Leidens gelernt. Da nimmt es nicht wunder, dass ihr Lehren nicht viel Gewicht hat.

Doch wie lehrt man *als Lernender*? Ganz sicher nicht, indem man mit Exkommunikation *latae sententiae*, Interdikt, Suspendierung, Amtsenthebung, Notifikation, Deklaration und einem ganzen Arsenal weiterer kirchenrechtlicher Waffen droht, und, was die Theologen betrifft, auch nicht mit Vorlesungen, Vortragsreisen und Publikationen am laufenden Band. Konfuzius' Aussage, wonach ein Herrscher, der zu Strafen greift, als Herrscher versagt hat, lässt sich ebenso gut auf den Lehrer anwenden. Erinnern wir uns daran, dass Jesus nicht über sich selbst Zeugnis ablegen will, Konfuzius den Titel Lehrer/Meister ablehnt, sich aber bereitwillig von seinen Schülern widersprechen lässt, und die Autorität des Gurus nicht auf seinem oder ihrem Anspruch, sondern auf der Anerkennung des Schülers beruht. Der Lehrer als Lernender begnügt sich damit, um erneut Konfuzius zu zitieren, Licht (*hui*) auf eine Ecke des Quadrats zu werfen, und überlässt es dem Schüler, die anderen drei Ecken zu entdecken. Wie der Guru haben auch die Glaubenslehrer - Bischöfe und Theologen - die Aufgabe, die Christen auf den Pfad der Erkenntnis und Befreiung zu führen, sie qua Initiation auf ihre eigene Reise der Selbstfindung zu schicken und die spirituelle Energie - oder, christlich ausgedrückt, den Heiligen Geist - in ihnen zu wecken, nicht aber, als jemand, der überlegene Erkenntnis und Macht besitzt, zu „dozieren“ (*xun*) oder zu „unterweisen“ (*jiao*). Mit anderen Worten: Bischöfe und Theologen müssen als lernende Lehrer zuallererst spirituelle Personen und keine Informationsvermittler sein, und ihnen muss zutiefst bewusst sein, dass das, was sie lehren, keine geheiligten Formeln und genehmigten Antworten, sondern das Göttliche Mysterium ist, von dem sie unablässig lernen und vor dem sie in anbetendem Schweigen niederknien sollen. Karl Rahners Diktum, dass die Christen der Zukunft Mystiker sein müssen

oder das Christentum keine Zukunft haben wird, gilt mehr denn je für die Lehrer des christlichen Glaubens, und zwar sowohl für die Bischöfe als auch für die Theologen.

Das Verhältnis zwischen Bischöfen und Theologen

Wie sollen sich Bischöfe und Theologen in einem Kontext des Lehrens und Lernens zueinander verhalten? Vielleicht ist es nützlich, darauf hinzuweisen, dass das derzeitige Modell der Interaktion zwischen diesen beiden *magisteria* und die Art, wie beide ihre jeweiligen Zuständigkeiten begreifen, alles andere als zufriedenstellend ist. Das Lehren wird nicht nur vom Lernen getrennt, sondern in seiner Funktion legalistisch als Machtausübung verstanden. Nicht aufgrund einer Wissensüberlegenheit und tieferen Einsicht, die daraus resultiert, dass man fortwährend lernt und in spiritueller Hinsicht sein Leben lang Schüler ist, sondern kraft eines geheimnisvollen (magischen?) Amtsscharismas beansprucht eine Gruppe von Lehrern, nämlich die Bischöfe, Autorität über eine andere Gruppe von Lehrern, die Theologen. Außerdem präsentieren sie ihre Lehren wie Gesetzeserlasse, denen Zustimmung und Gehorsam gebühren. Da ist es nicht weiter verwunderlich, dass Bischöfe (oder, schlimmer noch, gewisse von diesen ernannte Theologen, deren wissenschaftliche Leistungen von ihren Kollegen nicht einhellig oder nicht hoch geschätzt werden) die Theologen als potentielle Rivalen betrachten, die ihnen ihre exklusive Macht, „authentisch“ zu lehren, abspenstig machen wollen, und dass sie beständig auf der Suche nach „theologischen Abweichlern“ sind und ihre Schriften auf „Unklarheiten“ durchforsten. Die Theologen andererseits sind versucht, das Kompliment zurückzugeben, indem sie die Bischöfe als Tyrannen betrachten, deren Machtansprüche weitaus größer sind als ihre Intelligenz.

Wie lässt sich diese Spannung zwischen den beiden Gruppen von Lehrern lindern oder sogar beseitigen? Eine mögliche Lösung besteht darin, dass Bischöfe und Theologen einander als Lernende und, genauer, als *gemeinsam Lernende*, als Weggefährten begreifen. Die alte Binsenweisheit, dass „noch niemand etwas gelernt hat, während er redete“, lässt sich sinnreich abwandeln in: „während er *lehrte*.“ Wer dagegen engagiert studiert, ist von Natur aus von dem Wunsch getrieben, zu lernen. Außerdem machen Studenten einander keine Konkurrenz, sondern jeder lernt *mit* und *von* den anderen. Es ist nicht unüblich, dass Studenten gemeinsam an einem Forschungsprojekt arbeiten; und der Lehrer, der nicht selten mitforscht, ist auf die Beiträge der Studenten angewiesen, um das Projekt zu einem erfolgreichen Ende zu führen. Auf diese Weise belehren Bischöfe und Theologen einander, indem sie voneinander lernen, und lernen voneinander, indem sie einander belehren. Die Ekklesiologie, auf die sich dieses Modell des als Lernen verstandenen Lehrens stützt, ist die der Kirche, und zwar nicht als einer hierarchischen Trennung von Lehrern und Lernenden – der *ecclesia docens*, die über der *ecclesia discens* steht –, sondern als einer Gemeinschaft von Schülern

oder Jüngern, die sich durch ein unablässiges gemeinsames Lernen gleichermaßen am endlosen Streben nach Wissen beteiligen.

Das Ziel dieses Lernens besteht nicht in der Aneignung abrufbaren Wissens, um dieses sodann als kompetenter Lehrer an andere weiterzugeben. Ziel ist eher die „gelehrte Unwissenheit“, um die berühmte Formulierung aus der Schrift *De docta ignorantia* des Kardinals Nikolaus von Kues (1401–1464) zu verwenden. In seiner erkenntnisreichen Einführung in *Learned Ignorance: Intellectual Humility among Jews, Christians, and Muslims* (2011), einer Sammlung von Vorträgen, die auf einer Tagung des *Institute for Advanced Catholic Studies* gehalten worden sind, stellt James Heft SM die „intellektuelle Demut“, die die „Haltung eines Denkers“ ist, der „gelehrten Unwissenheit“ gegenüber; diese nämlich ist „das Eingeständnis der Gläubigen, dass alles, was sie zu verstehen suchen – nämlich Gott und Gottes Wege – ihre Fähigkeit, das, was sie erfahren haben, völlig zu begreifen und angemessen zu artikulieren, beständig übersteigt.“¹⁰ Ersetzen Sie nun „Denkers“ durch „Lernenden“, „Gläubigen“ durch „Theologen und Bischöfe“ und „verstehen“ durch „lernen“, und Sie haben genau das, was ich mit diesem Artikel zum Ausdruck bringen wollte.

Man mag einwenden, diese These über das Lehren als Lernen führe zu Relativismus und Verzweiflung an der Möglichkeit, jemals zur Wahrheit zu gelangen, und sie beraube die kirchlichen Autoritäten ihrer lehramtlichen Vollmacht. Einer der Autoren des oben erwähnten Bandes, David Burrell, spricht diese Gefahr an und gibt zur Antwort, dass das Lehren über den Glauben nicht darin besteht, die Aussagen des Glaubens zu „erklären“. Glaubensaussagen, so schreibt er, sind „Überzeugungen“: „Überzeugungen, dass alles einen Sinn hat; nicht, dass wir allem einen Sinn abgewinnen können. Diese Überzeugung speist sich aus unserer wachsenden Fähigkeit, eine Sprache zu verwenden, die uns hilft, Schritt für Schritt mitten auf der Reise unsere Orientierung zu finden.“¹¹ Wie aber sollen Bischöfe und Theologen mitten auf ihren Glaubensreisen ihre Orientierung finden, wenn sie nicht beständig lernen, weil sie zu sehr mit Lehren beschäftigt sind?

Sind all diese Überlegungen über das Lehren als Lernen zu idealistisch für die konfliktgeladene Beziehung zwischen Theologen und Bischöfen? Wenn die Er rungenschaften asiatischer Bischöfe und Theologen in der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen hier irgendwie als Anhaltspunkt dienen können, dann ist hinreichend belegt, dass meine Vorschläge keine naiven und unpraktischen Hirn- gespinnste sind, sondern das Verhältnis zwischen asiatischen Bischöfen und asia- tischen Theologen in den vergangenen dreißig Jahren inspiriert haben.¹²

Doch man muss nicht bis nach Asien gehen, um zu sehen, wie diese Vorstellung vom Lehren als Lernen funktioniert. Diejenigen von uns, die in den 1980ern erwachsen geworden sind, denken voller Sehnsucht daran zurück, wie die Bischöfe der Vereinigten Staaten sich auf einen kollektiven Prozess des Lernens eingelassen haben, als sie ihre Hirtenbriefe über Frieden und Wirtschaft verfas- ten. Und, um es noch einmal persönlicher auszudrücken: Jener Bischof, der mich, einen theologischen Neuling, 1988 bat, ihm die aktuellen theologischen

Entwicklungen zu erklären, hätte genauso gut auf sein bischöfliches Lehramt pochen können, doch er tat es nicht. Er wollte lernen und lehrte mich dadurch mehr, als er es sich wohl jemals hätte träumen lassen; und indem ich ihn „belehrte“, lernte ich mehr, als ich es mir je hätte träumen lassen.

¹ Zu nennen sind hier unter anderem: Francis Sullivan, *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church*, New York 1983; ders., *Creative Fidelity: Weighting and Interpreting Documents of the Magisterium*, New York 1996; Ladislav Orsy, *The Church: Teaching and Learning*, Wilmington, DE 1987; Thomas Rausch, *Authority and Leadership in the Church: Past Directions and Future Possibilities*, Wilmington, DE 1989; Richard Gaillardetz, *Witnesses to the Faith: Community, Infallibility, and the Ordinary Magisterium of Bishops*, New York 1992; ders., *Teaching with Authority: A Theology of the Magisterium in the Church*, Collegeville, MN 1997; ders., *By What Authority? A Primer on Scripture, the Magisterium, and the Sense of the Faithful*, Collegeville, MN 2003.

² Eine informative Darstellung über Konfuzius als Lehrer bietet Annping Chin, *The Authentic Confucius: A Life of Thought and Politics*, New York 2007, 142–171.

³ Ebd., 143f.

⁴ Ebd., 147.

⁵ Ebd., 144.

⁶ Ebd., 145.

⁷ Ebd., 149.

⁸ Ebd., 171.

⁹ Zum Guru insbesondere im Vergleich mit christlichen Vorstellungen vgl. Catherine Cornille, *The Guru in Indian Catholicism: Ambiguity or Opportunity of Inculturation?*, Löwen 1991.

¹⁰ James L. Heft – Reuven Firestone – Omid Safi (Hg.), *Learned Ignorance: Intellectual Humility among Jews, Christians, and Muslims*, Oxford 2011, 4.

¹¹ David Burrell, *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*, Oxford 2001, 245.

¹² Zur Arbeit der Theologischen Beratungskommission der FABC, die später in „Büro für Theologische Angelegenheiten“ umbenannt wurde, vgl. Vimal Tirimanna (Hg.), *Harvesting from the Asian Soil: Toward an Asian Theology*, St. Mary's Town, Bangalore 2011.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Vom Schweigen in der Kirche

Regina Ammicht Quinn

Das *Theologische Forum* ist in diesem Heft anders als sonst. Es widmet sich einem Thema, das uns tief beunruhigt.

Die Katholische Kirche ist von Skandalen erschüttert worden. Der größte unter ihnen ist der Skandal sexueller Gewalt, die in kirchlichen Kontexten stattfand, von Menschen der Kirche ausgeübt wurde oder beides. CONCILIUM hat sich 2004 in einem Heft zum Thema „Struktureller Verrat: Sexueller Missbrauch in der Kirche“ damit befasst (Heft 3/2004). Aber auch auf anderen Ebenen sehen wir in der Kirche Formen des Missbrauchs: Missbrauch des Amtes und der Macht, Missbrauch der befreienden Botschaft als Diskriminierung, Missbrauch des Evangeliums, das diejenigen an den Rändern in die Mitte stellt, als Instrument, die eigene Position oder Institution in die Mitte zu stellen.

All diese Formen des Missbrauchs haben etwas gemeinsam: Sie werden möglich durch eine bestimmte Form des Schweigens. Es ist ein Schweigen, das die Struktur und die Institution über den Menschen setzt. Es ist ein Schweigen, das die eigene Reputation, das eigene Wohlergehen oder die eigene Überlegenheit über das Sprechen der Wahrheit setzt. Es ist ein Schweigen, das nicht nur schweigt, sondern lügt.

Dieses Schweigen kann ein Schweigen nach innen sein, das von großer und lauter Rede nach außen begleitet wird - etwa dort, wo die Zustände im Inneren der Institution nicht weiter thematisiert werden, während nach außen „der Welt“ moralische Positionen entgegengehalten werden. Oder es kann ein Schweigen nach außen sein, das von großer und lauter Rede nach innen begleitet wird - etwa dort, wo eine nötige politische Stellungnahme im Angesicht von Ungerechtigkeit,

Unfreiheit, Unmenschlichkeit ausbleibt, während die einzelnen Gläubigen als Adressaten einer strengen Morallehre behandelt werden.

Dieses Schweigen mag in manchen Kontexten so tief in die eigene Identität eingedrungen sein, dass es zu einer zweiten Natur geworden ist. Wenn Identitätspolitik auf Machterhalt setzen, dann sind blinde Flecken eine notwendige Folgeerscheinung.

Die folgenden Texte reflektieren das Schweigen und das Sprechen der Wahrheit in der Kirche. Sie stammen aus Brasilien, aus Kanada und aus Kroatien. Sie nehmen die jeweiligen Kontexte zum Anlass, um nach dem zu fragen, was genuine Aufgabe der Kirche ist: zu sprechen - und die Wahrheit zu sprechen.

Ergänzt wird das *Theologische Forum* durch ein Interview mit dem Kirchenhistoriker Hubert Wolf über Pius XII. und das Verfahren seiner Seligsprechung, das bei vielen innerhalb und außerhalb der Kirche Unruhe hervorruft - vor allem wegen der Haltung Pius' XII. zur nationalsozialistischen Judenverfolgung.

Das Verhältnis von Wahrheit, Autorität, Macht und Sakralität in der Kirche

Luiz Carlos Susin

Den Kern des Problems des nicht als solchen anerkannten Missbrauchs - es gibt Missbrauch unterschiedlicher Art wie sexuellen, intellektuellen, moralischen und spirituellen - könnte die Frage des „Sakralen“ bilden. Es handelt sich dabei um eine Frage, die einzelne Menschen ebenso wie Institutionen in ein religiöses Ambiente einbezieht, welches durch „sakrale“ Elemente und Elemente des „sakral Christlichen“ konstituiert ist - und dies nach aller Kritik der Moderne am Sakralen. Bestandteil der Lehre und Praxis der Kirche ist es, die Hierarchie als Ordnung von Gewalten anzusehen, die ihre Sakralität vom Neuen Testament her durch göttliche Offenbarung erlangten (vgl. *Lumen Gentium*, 18ff). Angesichts der nachgewiesenen Fälle von Missbrauch gesteht die Hierarchie indessen öffentlich Versagen oder Unkenntnis ein und bittet um Vergebung. Ist sie nach wie vor wirklich „sakral“? Das ist eine komplizierte Frage. Und angesichts komplexer Fragen setzt sich jede einfache Antwort ins Unrecht. Es ist nötig, der Versuchung dualistischer, vor allem manichäischer Lösungen zu widerstehen: Die Macht, und in diesem Zusammenhang speziell die legitime institutionelle Gewalt im Sinne

einer anerkannten Autorität, stellt eine Notwendigkeit des gesellschaftlichen Lebens dar, und dies gilt auch für die Kirche. Im Fall der Kirche ist es zielführend, drei Ebenen zu unterscheiden, ohne sie voneinander zu trennen: die des Evangeliums, die der Religion und die des Sakralen. Ich werde mich vor allem auf den dritten Aspekt konzentrieren.

I. Das Evangelium der Wahrheit und die Diskussion über Autorität und Macht

Was die Erinnerung an Jesus betrifft, so ist es einerseits leicht, seine charismatische Autorität im besten theologischen Sinne anzuerkennen: seine *exousía* als Träger des Geistes des Vaters. Andererseits wurden diese Autorität und diese Macht zugunsten der Wahrheit in ihrer prophetischen Gestalt ausgeübt, was in einem Spannungsverhältnis und in Gegensatz zu den Mächten dieser Welt und zu der sakralen Macht des Tempels und des Gesetzes stand. Schlagende Beispiele dafür sind Jesu Haltung vor Pilatus (Joh 19) und seine Kritik an der um den Tempel zentrierten Religion (Mt 23).

Der Vorschlag, wie Jesus zufolge Autorität und Macht auszuüben sind, ist hinreichend bekannt: Es handelt sich in erster Linie um die Ausübung des Dienstes, um Sorge und Fürsorge, und nur in diesem Kontext der *kénosis* ist eine Autorität auch eine Vollmacht zu lehren. Doch das Neue Testament umfasst auch die nachösterliche Zeit, die Zeit der christlichen Gemeinden, welche Bezugspersonen der Autorität und der Leitung brauchten, Hirten, die ihre Herde widerspiegeln. Das Neue Testament selbst kaschiert die Spannungen zwischen dem, was Jesus an Neuem brachte, und der Notwendigkeit irgendeiner Art von Kontinuität zur Tradition und irgendwelcher neu entstehender hierarchischer Institutionen nicht.

II. Die Institution des Religiösen, die Wahrheit und die Deutungen

Ohne Glaube und Religion oder Evangelium und Religion voneinander trennen zu wollen ist es wichtig, die Unterscheidung anzuerkennen: *Religion* ist *menschlicher* Ausdruck des Glaubens und des Evangeliums. Die Religion strukturiert sich im Umfeld der Gemeinschaft, der Gesellschaft und Kultur. Was für die anderen religiösen Traditionen gilt, das trifft auch auf das Christentum in dem Maße zu, in dem das Evangelium historisch zur christlichen *Religion* geworden ist. Lehrinhalte, Dogmen, eine das Verhalten und Denken bestimmende Disziplin, Rituale und die Hierarchie sind konstitutive Elemente der Religion. Und innerhalb der Religion erweist sich die Hierarchie als noch komplexer, juridischer und dogmatischer, da sie Grenzen zu ziehen und ein Selbstverständnis festzulegen hat.

Sobald das Christentum zu Religion und Kultur wird und nicht nur Evangelium bleibt, teilt es ruhmreiche Momente und Konflikte der Religionen, doch es behält

den goldenen Leitfaden des Evangeliums bei, das auch Kriterium und Kritik der Religion ist, ja auch Selbstkritik, sofern es um das eigene Sein als Religion geht. Heute hat das „christliche“ Abendland kulturell Autonomie, die horizontale Beziehung der Demokratie und den Respekt vor der Religionsfreiheit zur Grundlage. Dem Evangelium kommt das Verdienst zu, historisch die Wurzel dieser Werte zu bilden. Die Berufung auf eine sakrale Autorität, auf ein *ius divinum* ausgehend von einer metaphysischen Vernunft oder einem Gründungsmythos stellt keine ausreichende Plausibilität mehr her. Das Christentum wird an seinen Früchten und seiner Praxis beurteilt.

Ein wichtiger Ausweg aus der Krise der Autorität und folglich auch der Macht ist der gelebte missionarische und dienende Auftrag der Kirche, der Erweis ihrer Liebe. Dann kann die dem Evangelium entstammende Quelle von Autorität und Macht, das christliche „Sakrale“, wieder sichtbar werden und von Neuem erstrahlen. Doch für unsere Fragestellung hier ist es nötig, mehr in die Tiefe zu gehen: Es geht um die Tendenz der Sakralisierung der religiösen Gewalt und deren Konsequenzen.

III. Die Sakralisierung der Macht, die Verdunkelung der Realität und ihrer Opfer

Das „Sakrale“ klingt so, als sei es ein unantastbares Geheimnis, das keiner Rechtfertigung bedürfe. Es gibt unterschiedliche Weisen, mit dieser Kategorie umzugehen. Wir treffen hier die epistemologische Unterscheidung zwischen Heiligkeit, Religiosität und Sakralität. Das „Sakrale“ fassen wir im anthropologischen Sinne als das *mysterium tremendum et fascinans* auf, aus dem die Notwendigkeit von *Opfern* und *Tabus*, oder, in modernerer Ausdrucksweise, von *Hingabe* und *Grenzen* entspringt. Das umfasst auch Hingabe und Grenze der Vernunft, des Willens und des Verhaltens, wobei selbst das Recht dem Mysterium des Sakralen untergeordnet bleibt. Auf diese Weise können wir zum „archaisch Sakralen“ und zum *Homo sacer* Giorgio Agambens gelangen: Hier übt die Ausnahme Autorität über die Regel aus und etabliert sich als Regel, die die Regel außer Kraft setzt. So lässt sich der Absolutismus verstehen, der sich auf göttliche Gewalt berief und zum Axiom Hobbes' gelangte: *auctoritas, non veritas facit legem*. Diese Autorität muss sich mit der unübertragbaren Sakralität vermischen, wobei gilt: *Princeps legibus solutus est*. Das Prinzip – und der *princeps*, also der Fürst – ist

Luiz Carlos Susin OFMCap, geb. 1949 in Caxias do Sul, Brasilien, ist Professor für Systematische Theologie an der Päpstlichen Universität von Rio Grande do Sul sowie an der Franziskaner-Hochschule für Theologie und Spiritualität, beide in Porto Alegre, Brasilien. Er ist Generalsekretär des Weltforums für Theologie und Befreiung. Veröffentlichungen u.a.: *A Criação de Deus* (2003); *Deus, Pai, Filho e Espírito Santo* (2008); *Jesus, Filho de Deus e Filho de Maria* (1997). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt (zusammen mit Jon Sobrino) den Nachruf auf José Comblin „Ein Weiser und Prophet“ in Heft 4/2011. Anschrift: Rua Juarez Távora, 171, 91520-100 Porto Alegre/RS, Brasilien. E-Mail: lcsusin@pucrs.br.

Schöpfer des Gesetzes und bleibt dem Gesetz übergeordnet. Hier liegt eine Umkehrung des Verhältnisses von Wahrheit und Autorität vor: Was die Autorität festlegt, wird zur Wahrheit: ein Prinzip des Nominalismus, das dazu dienen sollte, die Erhabenheit der göttlichen Freiheit über die objektive Wahrheit sicherzustellen. Innerhalb menschlicher, historischer und kultureller Bedingtheiten und im Kontext der menschlichen Ausübung von Autorität kann dieses streng theologische und auf das Gebiet der Theologie begrenzte Prinzip verheerend sein. Wir kennen dessen Symptome.

Eines der Symptome dieser gefährlichen logischen Verkehrung im Hinblick auf Autorität und Macht als Garanten der Wahrheit ist die Berufung auf die Sakralität, um die Elite der Macht strikt von den Untergebenen zu trennen. Eine Hierarchie, die - angefangen beim Dorfpfarrer - davon überzeugt ist, dass sie nur Gott allein Rechenschaft schuldig ist und nicht dem Volk sowie dessen Forderungen oder Rechten, und sich hierfür sakraler Argumente bedient, ja sogar das Evangelium zitiert, ist eine Elite, die die Sakralität als Bemäntelung benutzt und sowohl Wahrheit als auch Heiligkeit entstellt. Elite und „Klerus“ - der erwählte Teil - können hier ihre problematischste Gestalt annehmen. Dies stellt auch für die eine Falle dar, die dieser Elite angehören und davon profitieren.

Es sei mir hier ein anschauliches konkretes Beispiel aus meiner Erinnerung gestattet: Im Jahr 1980 bat mich Yves Congar bei einem Kolloquium, den *Codex Iuris Canonici* zur Hand zu nehmen und den ersten Kanon über die Rechte der Laien nachzuschlagen, den über die Heilmittel. Und er fragte, wie es denn sein könne, dass ein großer Teil der lateinamerikanischen Katholiken auf einen Glaubensvollzug reduziert würde, den wir im Blick auf die Protestanten kritisieren, nämlich auf das Wort ohne Eucharistiefeyer. Heute, mehr als dreißig Jahre danach, sind die Folgen tatsächlich verheerend. Auch für einen erschöpften Klerus in einem Lateinamerika, das immer stärker von den Pfingstkirchen geprägt ist. Doch, so schlussfolgerte Congar, die Hierarchie werde von der Sakralität, die sie für sich in Anspruch nimmt, daran gehindert, sich zu ändern.

Ein anderes Symptom ist das Geheimnis, dem man sakrale Bedeutung beimisst. Das Geheimnis, das aus den Klerikern „Märtyrer“ der Ohrenbeichte machen kann, ist innerhalb der zeitgenössischen Kultur selbstverständlich auch Therapeuten, ob nun verheirateten Männern oder Frauen, zugänglich. Doch es wird tatsächlich problematisch im Zusammenhang der Ausübung kirchlicher Gewalt. Die geheimen Beratungen „sub grave“ zur Ernennung von Bischöfen, die Politik, die nicht anerkennen will, dass sie Politik ist, und schließlich das - sogar bei gutem Gewissen - geheime Handeln in Ausübung der Leitungsgewalt und beim Fällen von Entscheidungen verdecken die Möglichkeiten gegenseitiger Unterstützung und, allgemeiner gesprochen, verdunkeln die eigentlich geforderte Transparenz von Prozessen. Natürlich gibt es pädagogische Situationen, in denen Klugheit und Barmherzigkeit gefordert sind, doch wenn es um eine systematische und selbstreferentielle Anwendung dieses Prinzips unter Berufung auf die eigene Sakralität geht, dann ist es praktisch unmöglich, Missbrauch zu vermeiden.

Ein anderes Symptom ist die Behandlung „inter pares“ ohne direkten Bezug zu

beteiligten Personen. Dies betrifft sowohl die unterschiedlichen Ränge innerhalb der Hierarchie als auch das Verhältnis zwischen Hierarchie und Laien. Diese typisch feudale und anthropologisch sehr stark verankerte Haltung betrifft in der Kirche die „einfachen Priester“, aber noch viel mehr die „einfachen Gläubigen“. Es gibt eine Entsprechung der Ränge gleicher Würde, die wenigstens indirekt diejenigen ausschließt, die zur Basis gehören oder denen eine geringere Amtswürde eignet. Dies kann zum Beispiel aus dem guten Willen heraus geschehen, den Laien die Wahrheit vorzuenthalten, um bei ihnen keinen Anstoß zu erregen. Aber es verläuft auch in umgekehrter Richtung und drückt sich dann in der Relativierung der Forderungen oder schlicht der Stimme der Laien überhaupt aus. Es gibt kein gegenseitiges Lernen, kein gegenseitiges Geben und Nehmen. Was von oben kommt, darf nicht diskutiert werden.

An dieser Stelle sei mir eine zweite persönliche Erinnerung gestattet: Anfang der Neunzigerjahre forderte uns der katholische Philosoph Enrique Dussel zu einem gründlichen Studium des Kirchenrechts auf, denn die Euphorie angesichts der Kapitulation des realen Sozialismus, die man in der Kirche wie im Westen feststellen konnte, könnte zusammen mit der Stärkung der Macht Roms in der Vorstellungswelt der neuen spirituellen Bewegungen die Möglichkeit von Entscheidungen eröffnen, die das Recht missachteten.

Ein weiteres Symptom ist die Verhärtung und sind die Verzerrungen der Kommunikation, denn die Sakralität, um die es hier geht, lässt die Wahrheit nicht erstrahlen, sondern, im Gegenteil, sie verdunkelt sie. Daraus ergeben sich nicht nur Entstellungen und Informationskanäle, die von feudalen Verhältnissen und von einer Politik derer geschaffen sind, welche Zugang zur Information haben, zum Nachteil derer, welche diesen Zugang nicht haben, sondern auch offensichtlich nicht erklärbare Überraschungen wie etwa im Fall des Bischofs der Piusbruderschaft, der den Holocaust leugnete, oder im schmerzlichen und fast absurden Fall von Marcial Maciel. Schwierigkeiten wie die in der australischen Diözese Toowoomba und im Vikariat Sucumbios in Ecuador haben sich durch problematische Kommunikationsstile vergrößert. Für eine jede Institution gilt, dass jede stark hierarchische Organisation objektive und aktuelle Information erschwert, doch das trifft umso mehr auf Institutionen zu, die ihren sakralen Charakter hervorheben und meinen, sie seien durch unüberwindbare Mauern geschützt. Genau diese Mauern erfordern ihren Preis in Gestalt fehlender wirklicher Kommunikation.

Schließlich besteht ein anderes Symptom in der Schwierigkeit, dass sich das Gewissen als letzte Instanz der Unterscheidung und Verantwortung behauptet, wenn es mit der Sakralisierung der Institution zu tun hat. Die Heiligkeit des Gewissens hat ebenfalls ihre Grenzen und unterliegt dem Erfordernis der Gewissensbildung, doch sie ist die letzte Instanz, wie Thomas Morus, John Henry Newman und eine unermessliche Zahl von Märtyrern der Gewissensfreiheit bezeugen. Selbst angesichts der Tatsache, dass die letztgültige Autorität des Gewissens gegenüber der Institution eine offiziell anerkannte Lehre ist, wird dies in der Praxis von der sakralen Institution kaum respektiert. Diese tendiert vielmehr

dazu, Märtyrer hervorzubringen oder das Gewissen zu unterwerfen und zu verletzen, denn nicht alle sind in der glücklichen Lage, wie Galileo Galilei ihr „Und sie bewegt sich doch“ aufrecht zu erhalten; er erfreute sich schließlich der Freundschaft des Papstes.

Schlussfolgernd lässt sich festhalten: In erster Linie tendiert die Hierarchie dazu – und zwar unabhängig von den beteiligten Personen guten Willens und mit gutem Gewissen –, genau aufgrund ihrer *Sakralisierung* Opfer des Machtmissbrauchs hervorzubringen. Sie tendiert dazu, diese Opfer als solche zu vertuschen und unsichtbar zu machen. Zweitens wird den Opfern oftmals die Schuld gegeben. Sie werden genau zu jenen Sündenböcken, deren das Sakrale bedarf, um sich als solches zu behaupten. Schließlich hat man es mit einer Perversion zu tun, wenn die Autorität, anstatt den Weg der Wahrheit zur Macht zu beschreiten, umgekehrt aufgrund der Sakralisierung der Macht den Weg der Macht um der Wahrheit willen einschlägt. Möglicherweise liegt darin ein unüberwindlicher Narzissmus.

Vor einiger Zeit erlebte ich bei einer Priesterweihe, dass der eben Geweihte nach der Salbung der Hände dazu aufgefordert wurde, dieselben emporzuheben und unter Applaus und allgemeinen Ehrbezeugungen durch die Kirche zu gehen: *tremendum et fascinosum*? Vor kurzer Zeit besuchte ich Mitbrüder, die im Landesinneren des leidgeprüften Haiti leben. Und ich warf einen verstohlenen Blick auf einen von ihnen, einen Priester, dessen Hände voller Schwielen waren und der Schwierigkeiten hatte, sich die Fingernägel zu säubern, denn zusammen mit dem Volk hob er Brunnen aus. Ich gestehe, dass ich den Drang verspürte, diese Hände zu küssen: *christliches tremendum et fascinosum*.

Die Wahrheit, die frei macht und ermächtigt, die Autorität besitzt im ursprünglichsten Sinne des Wortes – etymologisch leitet sich Autorität von *augere* ab, Schöpfung also, die wachsen lässt –, Wahrheit als Urheberin, die auf den Weg des Lebens führt, bedarf der Macht. Die Wahrheit und die Macht sind in letzter Instanz in der Liebe vereint. Augustinus sah in der harten Gegenüberstellung von Vernunft und Glaube die Liebe als jenes *tertium*, jenes Dritte, das sie hervorbringt und vereint. Dies lässt sich auch in Bezug auf Wahrheit und Macht behaupten: Es ist das *tertium* der Liebe, jenseits aller Dialektik, welches die Wahrheit und die Macht vor Verrohung bewahren kann. Die Liebe ist Wahrheit und Autorität, die etwas vermag: Sie kann heilen, befreien, lehren und leiten. Die Liebe ist die Heiligkeit, auf die es letztlich ankommt. Mit *Caritas in veritate* muss man sich auch zur *veritas – et auctoritas et potestas – in caritate* bekennen.

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

Erschreckende innere Probleme

Wie ist das mit der Lüge in der Theologie?

Solange Lefebvre

Der erste Teil des Titels nimmt Formulierungen von Papst Benedikt XVI. auf¹, die er während seiner Portugalreise im Mai 2010 verwendet hat, als er die Meinung äußerte, die Skandale des sexuellen Missbrauchs seien „Sünden zuzuschreiben, die innerhalb der Institution begangen“ worden seien. Was für Sünden aber waren damit gemeint? Offensichtlich die Sünde der Pädophilie, des Missbrauchs abhängiger Minderjähriger, aber auch, so müssten wir hinzufügen, die Sünde, nach dem Muster der jahrhundertealten klerikalen Gewohnheit zu handeln, das Ärgernis zu vermeiden und zu diesem Zweck die Kunst der Lüge zu üben. Diese Gewohnheit hat eine lange Geschichte, und sie ist inspiriert durch Äußerungen wie die des Hieronymus, die Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae* zitiert: „Das zweite Heilmittel nach dem Schiffbruch besteht darin, seine Sünde zu verheimlichen, damit sie nicht jemand anderem zum Ärgernis gereicht.“² Man beachte aber die Bedeutung des Wortes Ärgernis, lat. *scandalum*. Traditionellerweise verweist dieses Wort auf das griechische Wort *skándalon*, das wörtlich das „Stellholz in der Falle“ bezeichnet und im übertragenen Sinn einen „Anlass zum Straucheln, zum Fallen“ meint. Ärgernis geben bedeutet dann, zur Sünde zu verführen, jemand anderen zu Fall zu bringen.³ Hier muss man auch eine Bedeutung bedenken, die aber erst später (im 12. Jahrhundert) mit diesem Wort verbunden wurde, nämlich die von verwerflichen Taten verursachten negativen Auswirkungen in der Öffentlichkeit: eine „Szene“ zu machen, einen öffentlichen Skandal zu verursachen. In der Praxis der Kirche wird man dann die Kunst der Lüge oder der Verschleierung kultivieren, um das gute Ansehen der Kirche und der einzelnen Menschen, die Sünden begehen, zu wahren. Übrigens vertreten sämtliche klassischen Überlegungen zu diesem Thema die Meinung, dass gewisse Lügen notwendig seien oder ein kleineres Übel darstellten.

Benedikt XVI. fühlte sich offenbar gedrängt, daran zu erinnern, was zur inneren Natur der Verantwortlichkeit gehört, da er auf starke Widerstände stieß gegen die Anprangerung und ein strenges Vorgehen gegen Akte des sexuellen Missbrauchs, die von Ordensmitgliedern verübt worden waren. Was diese inneren Probleme betrifft, so gehörte dazu sicherlich das Banalisieren des Missbrauchs von Minderjährigen und Kindern. Zum Beweis dafür kann dienen, dass dieser im Weltkatechismus von 1992 in dem Abschnitt über die Vergewaltigung durch Eltern (Inzest) oder Erzieher und Erzieherinnen unter dem Titel „Verstöße gegen die Keuschheit“ (§ 2356) abgehandelt wird. Da diese Tat auf den Rang eines sexuellen Vergehens reduziert wurde, konnte sie nur verziehen und verheimlicht

werden. Diesbezüglich aber waren die zuständigen weltlichen Autoritäten, vor allem Fachleute der Psychiatrie und der Sozialarbeit, auch nicht scharfsichtiger. Aufgeschreckt durch die Skandale des sexuellen Missbrauchs schieben die katholischen Randgruppen die Schuld dafür auf jeweils andere Sündenböcke: Die Liberalen werfen dem Klerus den Missbrauch seiner Macht und sein problematisches Verhältnis zur Sexualität vor und greifen dabei die kirchliche Struktur selbst an. Die konservativen Katholiken schreiben die Schuld an den Akten des Missbrauchs durch pädophile Priester und durch am Missbrauch Minderjähriger beteiligte Homosexuelle der Auflösung der Ordnung in den durch die 68-er Revolte geprägten Gesellschaften zu, ferner den Abirrungen der Moraltheologen und der Schwächung der kirchlichen Disziplin. Fügen wir dem noch die Erwähnung der mangelnden Klarsicht der Psychiater und der Sozialarbeiter hinzu, dann ist die Banalisierung der inneren Verantwortlichkeit der Kirche auf dem Gipfel angekommen.

Theologisch betrachtet und im Blick auf die Disziplinarpraxis scheint uns, dass es notwendig wäre, sich ernster mit der Lüge und der Heuchelei zu befassen. Diese beiden Themen nehmen in unserer theologischen Tradition einen sehr geringen Raum ein, außer als Rubriken der Moraltheologie oder der Ethik. Wenn man in theologischen Sachregistern nachschaut, wie oft dort der Begriff „Lüge“ vorkommt, findet man nur wenig, obwohl doch eines der großen Gebote des Dekalogs die Lüge oder das „falsche Zeugnis“ betrifft und das Böse mit einer in der frühesten Geschichte des Menschen geschehenen Lüge assoziiert wird, da zum Beispiel der „Teufel“ als der „Vater der Lüge“ betrachtet wird (Joh 8,44). Die Lüge könnte daher gewissermaßen die Herzmitte des Bösen darstellen. Wie aber steht es diesbezüglich im Blick auf das große Standardwerk zum Disziplinarrecht der Kirche, den *Codex Iuris Canonici*? Der Index des Codex von 1983 verweist nur an zwei Stellen auf den Begriff der Lüge. Die erste betrifft die Anmaßung kirchlicher Ämter und verwendet dabei das Wort „*simulare/vortäuschen*“. Es wird verboten, eine Sakramentenspendung vorzutäuschen (can. 1379). Die zweite Stelle bezieht sich auf den Fall, dass ein öffentliches kirchliches Dokument gefälscht oder ein gefälschtes benutzt wird oder dass ein echtes Dokument verändert, zerstört oder unterdrückt wird (can. 1391). Das ist schon alles, was zum Thema Lüge gesagt wird.

Es ist aber der Begriff „Ärgernis“, der uns auf eine ergiebigeren Spur führt, denn er wird im Abschnitt über das Strafrecht an die zwanzigmal verwendet. Das besagt alles. Can. 1318 ist sehr erhellend: „Tatstrafen [*latae sententiae poenas*] darf der Gesetzgeber nicht androhen, es sei denn etwa für einzelne arglistig begangene Straftaten, die ein schweres Ärgernis hervorrufen können [...]“ Man versteht hier, dass es sich um die beiden von uns schon erwähnten Bedeutungen des Begriffs Ärgernis handelt, wenn nämlich jemand zur Sünde verleitet wird oder aber wenn das öffentliche Ansehen der Kirche beschädigt wird. Dies bestätigt die These der amerikanischen Theologen Thomas Doyle, Richard Sipe und Patrick Wall in ihrem Buch *Sex, Priests, and Secret Codes: The Catholic Church's 200-Year Paper Trail of Sexual Abuse*⁴. Diese Autoren behaupten, die Geheimhaltung und die

Lüge seien ein jahrhundertealter politischer Habitus des Klerus im Blick auf die theologische und kanonische Erfordernis, Ärgernisse zu vermeiden.⁵ Die Verschleierung der sexuellen Verfehlungen seiner Mitglieder einschließlich des Missbrauchs von Kindern und minderjährigen Jugendlichen sei schon seit Jahrhunderten praktiziert worden, ob dies nun konservativen Katholiken gefalle oder nicht. Diese schieben ja die Schuld für diese Vergehen der sexuellen Revolution der 1960er Jahre zu. Eine Reform des Strafrechts im *Codex Iuris Canonici* sei im Gange, und man wird sehen, bis zu welchem Maß sie von diesen schwerwiegenden Problemen Kenntnis nimmt.

Ein anderes fehlendes Thema ist das der „Heuchelei“, obwohl es doch in Jesu Kritik an der Religion eine zentrale Rolle spielt. In den grundlegenden Handbüchern über den christlichen Glauben sucht man das Thema vergeblich. Wie konnte es so wenig wichtig werden, selbst in den gebräuchlichen Lexika und in theologischen Reflexionen? Obwohl dies doch im Neuen Testament die Herzmitte der Kritik Jesu an den religiösen Autoritäten ist: die Vortäuschung von Tugend, das Verstecken der Verderbtheit unter äußerlich tugendhaften religiösen Praktiken. Der Heuchler sucht andere zu täuschen, um durch eine völlig äußerliche Praxis religiöser Handlungen oder die Demonstration bloß scheinbarer Tugend ihre Hochachtung zu gewinnen. In Kanada ist das letzte Beispiel für so etwas das Verhalten von Raymond Lahey, Bischof der römisch-katholischen Diözese Antigonish. Ironischerweise wurde dieser, nachdem er als glaubwürdiger Vermittler zwischen Opfern des sexuellen Missbrauchs und seiner Diözese gewirkt hatte, auf einem Flughafen festgenommen. Da er oft in Länder Südostasiens geflogen war, hatte er Verdacht erregt, und man hatte auf seinem Computer eine Menge von Fotos mit Kinderpornographie gefunden. Ein Kranker? Gewiss in den Augen von Psychiatern, aber auch jemand, der sich als Meister in der Praxis der Lüge und der Heuchelei erwiesen hat.

Bei der Lektüre der *Rêveries du promeneur solitaire* des Philosophen Jean-Jaques Rousseau, wo dieser, inspiriert von Plutarch, das Thema der Lüge erörtert, ist man verblüfft ob seiner äußerst großen existenziellen Angst. Diese ist auch bei Augustinus von Hippo zu finden, der das erste bekannte Buch über die Lüge, *Contra mendacium*, geschrieben hat, in dem er zu dem Schluss kommt, dass die Lüge niemals eine akzeptable Option sei. Wenn sie zum Beispiel jemanden vor einer physischen Bedrohung schützen könne, so sei das nichts im Vergleich mit dem Schaden, der dadurch seiner Seele zugefügt werde. Unter acht möglichen Graden der Sünde betreffe der am schwersten

Solange Lefebvre ist Professorin für Theologie und Religionswissenschaften und Inhaberin des Lehrstuhls für Religion, Kultur und Gesellschaft an der Universität von Montréal. Ihre Themen sind die Lebensalter und Generationen sowie das Verhältnis von Säkularität und Religion im öffentlichen Raum. Veröffentlichungen u.a.: Cultures et spiritualités des jeunes (als Herausgeberin, 2008); La religion dans la sphère publique (2005); Cultures, valeurs et spiritualités (Montréal 2005); Le Patrimoine religieux du Québec (2009). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Eine öffentliche Theologie der Vielfalt“ in Heft 4/2010. Anschrift: Faculté de théologie et de science des religions, Université de Montréal, C.P. 6128, Succursale centre-ville, Montréal, Québec, Kanada H3C 3J7. E-Mail: solange.lefebvre@umontreal.ca.

wiegende die Lehre, und der zweite sei der, bei dem es um eine Aussage zum Schaden eines Dritten und ohne Nutzen für irgendjemanden gehe (Abschnitte 9-24 des Traktats). In der Neuzeit hat das Thema Lüge vor allem Philosophen wie Kant, Nietzsche und Derrida beschäftigt.

Kann man von einer Verdrängung dieser Fragen auf Seiten eines großen Teils unserer Tradition sprechen? Um das Gesicht zu wahren, die Familie oder die Institution zu schützen, verschleiert eine Gruppe die Wahrheit, ja sie streitet sie sogar ab. Nun aber hat Jesus, als er die Wahrheit über diese Heuchelei der religiösen Autoritäten aussprach, auf eine Gefahr hingewiesen, was im 23. Kapitel des Matthäusevangeliums sehr stark zum Ausdruck kommt: „Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr seid wie die Gräber, die außen weiß angestrichen sind und schön aussehen; innen aber sind sie voll Knochen, Schmutz und Verwesung.“ Die katholische Kirche sieht sich nun verpflichtet, diese Praktiken der Verschleierung radikal zu revidieren, vor allem wenn es um Sexualität geht. Unsere egalitären und demokratischen Gesellschaften haben ein geschärftes Bewusstsein für die Personwürde entwickelt, das rigorosere Rechenschaft seitens ihrer Führungskräfte fordert. Und noch tiefer greifend: Sie entskralisieren die bisher unantastbaren Autoritäten. Das Ärgernis besteht heute darin, sich zu weigern, „die Wahrheit zu tun“. Wenn der Katholizismus sich darin üben würde, die Wahrheit zu tun, könnte es sein, dass ihn das noch über die Anprangerung pädophiler Vergehen hinaus dazu brächte, seine Unfähigkeit zuzugeben, die Sexualität sehr vieler seiner Mitglieder, die das Zölibatsgelübde abgelegt haben, unter Kontrolle zu bringen. Hat man vielleicht die Praxis des Zölibats allzu exzessiv verallgemeinert?

¹ Nach einer von den Medien berichteten Aussage Papst Benedikts XVI. während seiner Portugalreise im Mai 2010. Er habe dort von den inneren Problemen der Kirche gesprochen, deren Zeugen wir heute auf erschreckende Weise seien: www.rtl.fr/actualites/article/pedophilie-dans-l-eglise-benoit-xvi-evoque-une-verite-terrifiante-5940389564.

² In *Isaiam II*, zu 3,9. PL 24,66. Zitiert in: Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, „Die Verschleierung der Wahrheit und die Heuchelei“, q. 111, art. 1.

³ Lev 19,14; Mk 9,12. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, „Das Ärgernis“, q. 43, art. 1.

⁴ Thomas Doyle - Richard Sipe - Patrick Wall, *Sex, Priests, and Secret Codes: The Catholic Church's 2,000-Year Paper Trail of Sexual Abuse*, Los Angeles 2006. Einige andere Werke zu diesem Thema weisen hin auf das Problem der Lüge und der Heuchelei, z.B.: Jason Berry - Gerald Renner, *Vows of Silence. The Abuse of Power in the Papacy of John Paul II*, New York/London/Toronto/Sidney 2004.

⁵ Es sei angemerkt, dass die Canones 1394 und 1395 des *Codex Iuris Canonici* über Ärgernis im traditionellen Sinn von Verführung zur Sünde sprechen und dass sie die Entlassung der des Missbrauchs Schuldigen aus dem Klerikerstand empfehlen.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Was die Kirche in Kroatien verschweigt

Frano Prcela

Man muss kein *Insider* der kirchlichen Hierarchie, ja nicht einmal besonders engagiert im kirchlichen Alltagsleben sein, um wenigstens ein paar wichtigere Themen oder Herausforderungen aufzählen zu können, von denen die Kirche lieber nicht spricht. Dieser Aufsatz sieht seine Aufgabe allerdings nicht darin, sich mit Tabuthemen zu befassen, noch weniger hat er die Absicht, im voyeuristischen Stil vor einer breiteren Öffentlichkeit die „schmutzige Wäsche“ der Kirche auszubreiten. Dieser Artikel will versuchen, eine Antwort zu geben auf die Frage: Warum schweigt die Kirche, wenn sie reden sollte? Und darüber hinaus: Wie kann sie schweigen, wo doch die Öffentlichkeit, und nicht nur die kirchliche, ihr Wort erwartet, mehr noch ihre Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit sowie ein selbstloses Engagement? Wenn wir von der Voraussetzung ausgehen, dass Schweigen nicht nur in der bloßen Abwesenheit des Redens besteht, drängt sich die Frage auf, welche aktuellen Folgen sich aus dem Schweigen der Kirche ergeben, nicht nur für das künftige Ansehen der Kirche in der kroatischen Gesellschaft, sondern vor allem für ihre primäre Sendung, die Verkündigung der Frohen Botschaft.

Verdeutlichungen

Zu Beginn sollen einige Feststellungen erläutert werden, die jede für sich auf unterschiedliche Weise für das Thema des (Ver-)Schweigens in der Kirche bedeutsam sind.

Zunächst bedarf der Titel selbst, der vom Schweigen bzw. Verschweigen in der Kirche spricht, einer Verdeutlichung. Schweigen oder Verschweigen in der Kirche meint hier nicht notwendigerweise nur das Fehlen öffentlichen Redens der Kirche über ihre eigenen Probleme, sondern auch das fehlende Wort zu den Problemen der Gesellschaft. Es geht also nicht nur um das Schweigen in innerkirchlicher Perspektive, sondern auch im Hinblick auf die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft. Daher müssen wir das eine wie das andere in den Blick nehmen: das innerkirchliche Schweigen und das Schweigen der Kirche in der kroatischen Öffentlichkeit.

Zweitens: Die katholische Kirche in Kroatien ist nicht nur als statistische Größe unübersehbar präsent in der kroatischen Gesellschaft (formell gehören ihr fast 90 Prozent der Bürger der Republik Kroatien an), sie ist auch aufgrund ihres Ansehens eine sehr einflussreiche Institution in der Gesellschaft und so auch ein

wichtiger Faktor in den Entscheidungsprozessen rund um die Themen, die für die kroatische Gesellschaft von Bedeutung sind. Aber starke Institutionen zeigen ihrer Natur nach mit dem Wort, wenn es um Selbstkritik geht – das ist nicht nur ein Charakteristikum der katholischen Kirche in Kroatien.

Drittens ist zu berücksichtigen, dass die Kirche während der kommunistischen Diktatur (1945–1990) aufgrund von Umständen, die für sie sehr ungünstig waren, gezwungen war, sich selbst ein „innerkirchliches Schweigen“ aufzuerlegen. Am Ende ihrer Kräfte und auf einen äußerst begrenzten Handlungsspielraum begrenzt, konnte sie sich eine größere Dynamik kirchlicher Öffentlichkeit nicht erlauben, sodass sie es vermied, ihre innerkirchlichen Schwierigkeiten zu thematisieren, um ihre Kräfte für den Kampf gegen den übermächtigen ideologischen Feind aufzusparen. Daher bemühte sie sich, nach außen als eine harmonische und geeinte Institution zu erscheinen, während sie nach innen Konflikte um jeden Preis zu vermeiden suchte.¹

Viertens war die Kirche im Kommunismus auf ein Leben „in der Sakristei“ zurückgedrängt. Mit den demokratischen Veränderungen sind ihr nun die Tore zur Öffentlichkeit weit aufgetan, was sie nicht nur unvorbereitet, sondern oft auch unüberlegt weidlich ausnützt. Zu allem Überfluss war die kroatische Gesellschaft bei dem Prozess, den öffentlichen Diskurs einzuüben, mit der tragischen Kriegserfahrung (1991–1995) belastet, was die Kirche zusätzlich als Ort des Trostes und der Hilfeleistung in den Vordergrund rückte. Während des Krieges hat die Kirche auf humanitärem und seelsorglichem Gebiet ziemlich gute Arbeit geleistet, sich selbst dabei aber vernachlässigt. Beflügelt von ihrem Selbstbild unbefragter nationaler Autorität und mächtiger Institution verspürte sie nicht die Notwendigkeit, sich auf eine pluralistische Gesellschaft und die wachsende Säkularisierung vorzubereiten.

Diese einführenden Bemerkungen sind bedeutsam für das Verständnis des aktuellen Schweigens der Kirche und des Schweigens in der Kirche.

Leben im Widerspruch

Im kommunistischen Jugoslawien kannte auch Kroatien eine eigenständige politische Bewegung, die politische Veränderungen forderte: den sogenannten „Kroatischen Frühling“. Doch wie viele andere derartige Bewegungen in den kommunistischen Ländern hinter dem „Eisernen Vorhang“ wurde auch der „Kroatische Frühling“ Anfang der 70er Jahre brutal zum Schweigen gebracht. Die kroatische kommunistische Führung wurde gewaltsam ausgetauscht, die Führer der Studentenbewegung und viele Intellektuelle wurden für viele Jahre ins Gefängnis geschickt. Es kam zu dem, was man seither als das „Kroatische Schweigen“ bezeichnet. Trotzdem blieb die Kirche die einzige bedeutendere Stimme, die sich für die Interessen des kroatischen Volkes einsetzte.

Gestützt auf ihre jahrhundertelange Erfahrung als Hüterin der kroatischen nationalen und kulturellen Identität, fährt die Kirche auch nach den demokratischen

Veränderungen der 90er Jahre fort, eine äußerst aktive und integrierende Rolle in der Nation zu spielen.² In der existentiellen Erfahrung der Menschen, die sich zu einem Verteidigungskrieg gezwungen sahen, trug die Kirche die große Last der Linderung der Wunden, die der Krieg geschlagen hatte, und der damit verbundenen Leiden. Ihr Ansehen im Volk erlebt damit seinen Höhepunkt. Doch die Erwartungen übersteigen ihre Möglichkeiten. Angesichts der Wirren des Krieges mussten die drängenden Aufgaben der jungen Demokratie zurückstehen: die Abrechnung mit den Untaten des Kommunismus, die grundsätzliche Durchleuchtung der jüngeren Vergangenheit, der Aufbau demokratischer Medien, die Schaffung einer Zivilgesellschaft. Mit der Errichtung eines selbstständigen und von der serbischen Okkupation befreiten Staates befindet sich sowohl die politische wie die gesellschaftliche Szene bis heute in einem Zustand ständiger Destabilisierung.

Die kirchliche Hierarchie erinnert die Verantwortlichen im Staat auch weiterhin ständig daran, dass die nationalen Interessen noch immer hintangesetzt sind und die Sicherheit des Staates damit gefährdet ist und dass deshalb radikal mit dem „Kroatischen Schweigen“³ gebrochen werden muss. Das ist natürlich grundsätzlich nicht schlecht, doch die Schwierigkeit besteht darin, dass diese ausgesprochen politische Initiative von der kirchlichen Hierarchie ausgeht. So geben sich schon seit einigen Jahren die Festtagsbotschaften kirchlicher Hirten (zu Ostern, Mariæ Himmelfahrt oder Weihnachten) als politologische Analysen und politische Forderungen. Das heißt, die Kirche schweigt, insofern sie eine aktivere elementare religiöse Bildung der Gläubigen⁴ nicht fördert und stattdessen lieber selbst auf der kirchenamtlichen Schiene dem politischen und gesellschaftlichen Establishment ihre Forderungen stellt.⁵

Von Fremdem reden – von Eigenem schweigen

Wenn die kirchliche Hierarchie auch unter den demokratischen Lebens- und Arbeitsbedingungen die nationalen Themen und den ethnischen Diskurs forciert, ist es kein Wunder, dass es an einer kreativen Pastoral und zeitgemäßer theologischer Analyse⁶ mangelt. Ein ausgesprochen traditioneller Katholizismus beschleunigt unter solchen Umständen das Schrumpfen der Kirche auf die liturgische Gemeinschaft, die prophetische Stimme wird zur bloßen Sozialkritik. Natürlich, unter besonderen Bedingungen, wie sie etwa zur Zeit des Angriffs auf Kroatien gegeben waren, war es durchaus angemessen, sich mit Fragen der Nation und des Staates zu befassen. Hingegen kann es unter normalen demokratischen Bedingungen für politisches Handeln nicht die primäre Aufgabe der Kirche sein, sich als politische Wortführerin zu betätigen. So kann ein unbefangener Beobachter leicht zu der Auffassung kommen, die katholische Kirche Kroatiens sei national orientiert bzw. nationalistisch. Doch das kirchliche Wort zu den Problemen der Nation, dessen Schwerpunkt sich in letzter Zeit immer mehr auf Fragen des Staates als solchen verlagert, ist letztlich nicht ein nationalistischer

Diskurs, vielmehr lebt dieser Diskurs von der Befürchtung der Kirche, ihre privilegierte Stellung in Staat und Gesellschaft zu verlieren. Indem sie sich an „ihr Volk“ wendet und sich mit dessen politischen Themen befasst, begibt sich die Kirche leider, *nolens volens*, auf einen fatalen Weg: Sie vernachlässigt gewissermaßen ihre Gläubigen, ja sie lässt sie sozusagen im Stich - dabei müssten diese doch ihre ersten Adressaten und ihr erster Inhalt sein. Und das ist nicht nur eine Veränderung des Inhalts, sondern auch der Rolle. Denn indem sie einen anderen imitiert, bewirkt sie eine Spaltung in der eigenen Gemeinschaft, sozusagen ein „Schisma“ zwischen der Institution und dem gelebten Glauben. Und wenn in politischen Diskussionen der „Mehrwert“ des Autoritätsarguments der Institution, oftmals unbewusst, die Autorität der Argumente in den Hintergrund drängt, ist die Verwirrung vollständig. Mag sein, dass es mit dem politischen öffentlichen Diskurs in der Kirche gelegentlich gelingt, das politische „kroatische Schweigen“ zu durchbrechen, doch mit dem Wechsel von Themen und Rollen verschieben sich auch die Prioritäten der eigentlichen Sendung. Ein Paradox, das die pastorale Erosion beschleunigt und die eigentliche Verkündigung des Evangeliums in den Hintergrund drängt.

Der Umgang mit der Kritik

Wie verhält sich die Kirche gegenüber der Kritik, die ihr entgegengebracht wird? Bei der Beantwortung dieser Frage sollten wir eines nicht vergessen: Das Regime in Tito-Jugoslawien verwarf kategorisch jegliche kritische Anmerkung seitens der katholischen Kirche zur damaligen sozialistischen Realität und nahm auch nicht die banalsten Einwände zu einzelnen gesellschaftlichen Erscheinungen zur Kenntnis. Die kommunistischen Machthaber verweigerten der Kirche jegliche Beteiligung an der Diskussion mit der Behauptung, dass sie sich damit in die Politik einmische und sich damit auf verbotenes Terrain begeben. Die Vertreter der kirchlichen Hierarchie versuchten, ihre Aussagen mit einsichtigen Argumenten zu belegen, aber es war jedesmal nur ein Klopfen an fest verschlossene Türen. Das öffentliche Leben war nach Auffassung des Regimes kanonisches Territorium der kommunistischen Partei. Und da hatte die Kirche natürlich nichts zu suchen!

Anscheinend verhalten sich die Vertreter der kirchlichen Hierarchie, wenn sie heute Kritik an der Kirche begegnen, ganz ähnlich wie die einstigen kommunistischen Machthaber. Denn schnell entziehen sie sich der öffentlichen Auseinandersetzung mit Argumenten pro und contra, um den Kritiker bzw. Gegner so schnell wie möglich in die ideologische Ecke zu stellen. Kritik wird allzu leichtfertig als Angriff auf die Kirche charakterisiert. Wenn auch tatsächlich, besonders in letzter Zeit, einzelne Medien ausgesprochen böartige und unwahre Aussagen über die Kirche veröffentlichen, sollte das die Vertreter der Kirche nicht darin bestärken, dass sie nun ihrerseits dazu beitragen, notwendige Diskussionen zu ideologischem Schlagabtausch entarten zu lassen. Die katholische Kirche hat es

notgedrungen lernen müssen, heftiger Kritik ausgesetzt zu sein und dennoch frohgemut zu leben. Diese Kritik war seinerseits oft ziemlich gefährlich, für einzelne selbst lebensgefährlich – wie es am Beispiel des sel. Alojzije Stepinac oder der vielen ermordeten oder zu langjährigen Haftstrafen verurteilten Priester nach dem Zweiten Weltkrieg deutlich wird. Es sieht so aus, als halte die kirchliche Hierarchie auch unter den demokratischen Bedingungen eines politischen Liberalismus an ihrer überkommenen Vorsicht fest, und es scheint ihr nicht zu gelingen, in einen ruhigen und konstruktiv kritischen Dialog mit der säkularen kroatischen Gesellschaft einzutreten.⁷ Warum?

Zweifellos erscheint die Kirche in der Gesellschaft sehr wohl als redselig und beredt. Gern legt sie ihre Lehre dar und mahnt zu moralisch korrektem Verhalten, schnell korrigiert sie gegenteilige Meinungen und verkündet ihren Standpunkt eloquent *ex cathedra*. Aber sie müht sich nicht, die Begegnung mit den Nichtgleichgesinnten zu suchen. Sie belässt es im Allgemeinen bei Verlautbarungen, manchmal sieht es gar so aus, als suggeriere sie dem Gesprächspartner indirekt eine „Bekehrung“ (zur allein richtigen Sichtweise). Es geht ihr anscheinend nicht um Begegnung, intellektuelles Begreifen und kontextuelles Verstehen des Andersdenkenden, sondern es geht ihr vor allem darum, ihm (dem Andersdenkenden) zu verstehen zu geben, wo es lang geht und wo die Lösung zu finden ist. Nicht nur, dass es in der Kirche keine Auseinandersetzung mit gegenteiligen Meinungen gibt, es gibt nicht einmal das Bemühen, die eigenen Standpunkte zu verifizieren. Wenn sich ein Skandal in der Kirche ereignet, wenn einzelne kirchliche Amtsträger die Fundamente erschüttern, auf denen das Vertrauen beruht, das der Kirche entgegengebracht wird, dann schweigt sie. Die bürgerliche Öffentlichkeit (auch die der Gläubigen) wird vor allem von den öffentlichen Medien informiert, wohingegen die amtlichen Vertreter der Kirche, wenn es sich um „schlechte Nachrichten“ über die Kirche handelt, erst dann anfangen zu reden, wenn schon alles gesagt ist, was die amtliche Kirche schon längst hätte sagen müssen, und sie entschuldigen sich erst, wenn ihnen nichts anderes mehr übrigbleibt, und das nur, um den Schaden zu begrenzen, der dem Ansehen der Institution entstanden ist.⁸ Eine erzwungene Aufrichtigkeit!

Wenn also einerseits das Ansehen der Institution in Gefahr ist, tritt man schnell in Aktion, wenn aber andererseits die Wahrheit in der Kirche oder die Wahrheit über die Kirche in Gefahr ist, dann wartet man ab, kalkuliert, sucht Zeit zu gewinnen, verschweigt. Ja selbst durch ausdrückliches Rede- und Schreibverbot wird direkt verhindert, dass die Wahrheit ans Licht kommt, wie es unlängst im Fall „Dajla“ geschehen ist, im Streit um das Eigentumsrecht an einem Benediktinerkloster in Istrien. Kritik in der Öffentlichkeit wird von der

Frano Prcela OP, geb. 1966 in Sinj, Kroatien. Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut M.-Dominique Chenu, Berlin. Veröffentlichungen u.a.: Die „Kirche der kroatischen Märtyrer“. Von Opfern zu Märtyrern und zurück, in: Wort und Antwort 52 (2011/3); Croatia: The Search for Identity Between the Conflicting Priorities of Nation and the Religion, in: Dominican Perspectives for Europe – Religion and Public Sphere, Bd. 7, Pistoia 2011. Anschrift: Dominikanerkloster, Gartenfeldstr. 2, 55118 Mainz. E-Mail: franoprcela@yahoo.com.

Kirche im Allgemeinen kategorisch zurückgewiesen oder prallt an ihr ab. Und die Frucht dieses beredten Schweigens sind die immer häufigeren (nicht nur, aber doch vor allem!) für die Kirche fatalen „Gespräche“: Diskussionen in der Öffentlichkeit über die Kirche, aber ohne die Kirche.

Ein Leben ohne eigene Öffentlichkeit

Die kirchliche Hierarchie verhält sich in der geschilderten Weise gegenüber der Kritik von außen, weil es um die eigenen innerkirchlichen Kommunikationsverhältnisse ganz ähnlich bestellt ist. Denn das Misstrauen gegenüber dem Diskurs am runden Tisch der kroatischen Öffentlichkeit nährt sich von der Tatsache, dass es noch immer keine interne, also innerkirchliche Öffentlichkeit gibt. Natürlich werden auch innerhalb der Kirche Dialoge geführt; die Frage ist nur, welchen kommunikativen Wert sie haben. Mehr noch: Welchen anderen Zweck haben diese Gespräche, als dem Funktionieren der Institution zu dienen? Das Ansehen der Institution? Das persönliche Prestige Einzelner? Dialog um der Wahrheit willen? Oder schließlich, die Frage aller Fragen: Wie steht es mit der Kommunikation in der Wahrheit (der Übereinstimmung von Worten und Taten)? Die kirchliche Hierarchie müht sich vor allem, die Kirche nach außen wie nach innen als eine in sich geeinte und harmonische Institution darzustellen. Dieses Bemühen ist sowohl legitim als auch verständlich. Aber es hat auch seinen Preis - und der heißt, wie es scheint, „um jeden Preis“. Wenn man eine Einheit um jeden Preis will, wird sich sehr schnell eine Uniformität des Denkens einstellen; wenn man die Harmonie forciert, hört man nicht mehr die verschiedenen oder (Gott bewahre!) gegensätzlichen Standpunkte, und wenn man zu sehr die Tradition betont, wird gleichzeitig die Kreativität unterdrückt. Infolgedessen könnte sich die Kirche schon sehr bald auf einem sehr gefährlichen Boden befinden, wo es nur noch darum zu gehen scheint, die eigenen Vorschriften und das eigene Ansehen zu verteidigen, um jeden Preis. Dann erwartet man statt des Einübens von Verantwortung Gehorsam, und das individuelle Gewissen wird dem Ansehen der Institution geopfert, und das ist weder gut für die Institution noch für ihre Zukunft und Authentizität.

Ordensleute, Priester und Bischöfe wie auch kirchliche Angestellte (also auch Laien!) entscheiden sich in diesem Spagat zwischen Institution und eigenem Gewissen allzuleicht für den sogenannten Gehorsam und ziehen es vor, ihrem eigenen Gewissen nicht zu folgen. Frucht einer solchen (Nicht-)Kommunikation ist nicht freie Rede und Gespräch, sondern Kopfnicken, Ausweichen und Schweigen. Man sagt nicht, was man denkt, sondern was der Übergeordnete hören will und was der eigenen Karriere dient.⁹ Unter solchen Umständen Kritik zu äußern muss fast schon als Illoyalität erscheinen.

Wenn es also keine offene Nichtübereinstimmung geben kann, werden die Probleme nicht erörtert, sondern verschwiegen, gibt es weder Diskussion noch Öffentlichkeit. Die Gemeinsamkeit im Verschweigen ignoriert die Kritik, und die

Nichtübereinstimmung kann sich nur insgeheim ereignen. Unter solchen Umständen forciert die Kirche ihre demonstrative Präsenz in der Öffentlichkeit, lebt aber weiterhin ohne ihre primäre Öffentlichkeit. Zweifellos muss die Kirche nicht alles über sich selbst ausplaudern, aber es muss doch wenigstens über alles gesprochen werden können.

Schon ein kalkuliertes Schweigen über explizit theologische Themen, erst recht das Schweigen über strukturelle Fragen erzeugt ein mentales Gefüge des Verschweigens und Strukturen der Heuchelei. Das Problem liegt also nicht im Schweigen, sondern im Verschweigen und Nicht-zur-Kenntnis-nehmen, die ein sehr fruchtbarer Boden für die Heuchelei sind, die Unfähige Karriere machen lässt. Unter solchen Umständen reduziert sich die primäre Sendung auf das Funktionieren, und der Inhalt wird etwas Nebensächliches, beinahe Triviales.¹⁰

Die fraglose Loyalität gegenüber der Institution kann zugleich Illoyalität gegenüber dem Inhalt sein. Für die Untertanenmentalität erscheint es als ein fundamentales Infragestellen der Institution¹¹, eine Verlautbarung, eine Aussage des kirchlichen Lehramtes zu kommentieren oder gar sich kritisch dazu zu äußern. Der Skandal ist aber nicht, dass man der Autorität der Institution widerspricht, der Skandal besteht vielmehr in der falschen Loyalität, er besteht in der Weigerung, sich auf den Inhalt zu beziehen, wenn nötig auch durch öffentlichen Widerspruch.¹²

Abschließende Bemerkung

Die katholische Kirche in Kroatien ist eine starke Institution, daher ist es verständlich, dass sie, wie auch die internen Vorgänge in ihr, eine besondere Aufmerksamkeit, ein besonderes Interesse der Öffentlichkeit hervorruft. Dabei wünscht die Öffentlichkeit nicht nur die Meinung der Kirche zu hören, sie wünscht auch und fordert es mehr und mehr von der Kirche, dass sie die Geschichte über sich selbst in aller erforderlichen Transparenz erzählt. Andererseits bleiben die Diskussionen über die innerkirchlichen „nichtbearbeiteten“ Themen leider mehr oder weniger im Besitz des hierarchischen Teils der Kirche. Die ständig wiederholte Beteuerung (im Sinne der Verantwortlichkeit), dass die Kirche als solche all ihre Mitglieder angeht, wirkt zumindest heuchlerisch. Dabei bleibt die kroatische Gesellschaft eine zutiefst gespaltene Gemeinschaft, und daran hat zweifellos und logischerweise auch die katholische Kirche ihren Anteil, nicht zuletzt durch ihr Schweigen und Verschweigen. Man kann nicht nur von den anderen Veränderung verlangen, mit vollem Recht ist auch von kirchlichen Amtsträgern eine Revision wenigstens der Art und Weise ihrer Kommunikation *ad intra* wie *ad extra* zu erwarten, so wie es ein Theologe aus Split schon zu Beginn dieses Jahrtausends ausgedrückt hat: „Wenn sie wachsam die Zeichen der Zeit erforscht und darauf eine Antwort geben will, muss auch die Kirche selbst ihren gegenwärtigen, in vielem unangemessenen Lebensstil verändern. Die Art des Umgangs und die Vorgehensweise innerhalb der kirchlichen Gemein-

schaft wie auch nach außen müssen mit den neuen Bedingungen des heutigen Lebens in Einklang gebracht werden, ohne dabei ihre Grundstruktur in Frage zu stellen. Ohne diese keineswegs einfache Anpassung ihrer Vorgehensweise, ihres Verhaltens sowie der Art und Weise ihrer Kommunikation wird sie die Fähigkeit verlieren, ein wirksames Zeichen von Gott her und ein Werkzeug zur Rettung der Menschen unserer Zeit zu sein.¹³

¹ Das heißt natürlich nicht, dass es überhaupt keine Konflikte gegeben hätte. Im Gegenteil. Einer der bedeutendsten war z.B. der Konflikt der kirchlichen Hierarchie mit der Theologischen Gesellschaft „Christliche Gegenwart“ (Teološko društvo „Kršćanska sadašnjost“). Zur gleichen Zeit gab es auch einen sehr dynamischen theologischen Diskurs, besonders unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

² Zur Ambivalenz der Rolle der katholischen Kirche im kroatischen Volk siehe: Frano Prcela, *Polog katoličkoga u hrvatskom identitetu*, in: Zorislav Lukić - Božo Skoko (Hg.), *Hrvatski identitet*, Zagreb 2011, 211-232. Englische Zusammenfassung des Artikels: Frano Prcela, *Croatia: The Search for Identity Between the Conflicting Priorities of Nation and Religion*, in: *Dominican Perspectives for Europe - Religion and Public Sphere*, Bd. 7, Pistoia 2011, 28-34.

³ Unlängst z.B. hielt Bischof Mile Bogović einen Vortrag unter dem signifikanten Titel *Muss die Kirche heute lauter und deutlicher sprechen?* Siehe: www.ika.hr/index.php?prikaz=vijest&ID=136705 (Stand: 17. 11. 2011).

⁴ Noch nie in der Geschichte der katholischen Kirche in dieser Region gab es so viele Laientheologen wie in unserer Zeit. Das drückt sich aber nicht in der Verbesserung des innerkirchlichen Dialogs aus, auch nicht in einer vermehrten Einbeziehung der Theologie in die innergesellschaftlichen bzw. interdisziplinären Diskurse.

⁵ Obwohl nach einer repräsentativen Untersuchung, die schon mehr als ein Jahrzehnt alt ist, mehr als zwei Drittel der Gläubigen das ablehnt. Siehe: Pero Aračić - Krunoslav Nikodem - Franjo Šanjek, *Kroatien - Eine religiöse Kultur*, in: Libor Prudký - Pero Aračić (Hg.), *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen*. Wien 2001, 212-219.

⁶ Siehe Frano Prcela, *Teološki govor u postteološkom vremenu*, in: Frano Prcela O.P. - Dolores Matic O.P. (Hg.), *Sto godina nije samo prošlost*. Zbornik proslave 100. obljetnice Kongregacije sestara dominikanki svetih Anđela čuvara, Zagreb 2007, 131-143.

⁷ Siehe z.B. Jakov Jukić, *Hrvatski katolici u vremenu postkomunizma*, in: *Crkva u svijetu* 29 (1994/4), 363-378, weiter Špiro Marasović, *Perspektive pluralističkog djelovanja Crkve u hrvatskom društvu*, in: *Bogoslovska smotra* 73 (2003/1-2), 361-393.

⁸ Orte, die der Kommunikation mit der Öffentlichkeit dienen (Pressebüros der Bistümer bzw. Pressesprecher kirchlicher Organisationen) sind nach wie vor, so scheint es, ein Selbstzweck. Zwar lieben es die Vertreter kirchlicher Hierarchie, in weltlichen Medien aufzutreten, besonders vor Fernsehkameras, wenn es ihnen „genehm“ erscheint, während sie eine Kommunikation im Falle „unangenehmer Themen“ kategorisch ablehnen bzw. die Angelegenheiten einfach totschiweigen.

⁹ Zwar gibt es einzelne, die bei Gelegenheit eine kritische Stimme zu Gehör bringen, doch die kirchliche Öffentlichkeit marginalisiert und ignoriert ihre Beiträge. So lebt die Mehrheit von ihnen gewissermaßen ein Leben der kirchlichen Dissidenten, während eine kleinere Zahl ihre kritischen Beiträge in ihre mediale, in neuerer Zeit auch in ihre politische Karriere investieren wie z.B. der pensionierte Pfarrer Ivan Grubišić, der seine Kandidatur zum kroatischen Parlament angemeldet hat.

¹⁰ Vgl. Jadranka Brnčić, *Biti katolik još. Ogledi i eseji*, Zagreb 2007, siehe besonders das Kapitel „Zavjera prešućivanja“, 149-162.

¹¹ Ein gutes Beispiel eines nicht(selbst)kritischen Verhältnisses zu ihren Themen zeigt die Reaktion eines Vertreters der kirchlichen Hierarchie, der gebeten wurde, ein unlängst veröffentlichtes päpstliches Dokument (*Dominus Iesus*) zu kommentieren, und antwortete, dass die katholische Kirche in Kroatien alles, was vom Heiligen Stuhl kommt, dankbar annimmt und dazu keinerlei Kommentar abgibt: ebd., 218.

¹² Vgl. Klaus Mertes, *Widerspruch aus Loyalität* (Ignatianische Impulse Band 39), Würzburg 2009.

¹³ Nediljko A. Ančić, *Prisutnost Crkve u društvu*, in: Crkva u svijetu 36 (2001/2), 125.

Aus dem Kroatischen übersetzt von Diethard Zils OP und Frano Prcela OP

„Viele Quellen sind noch gar nicht zugänglich“

Ein Gespräch über Pius XII. mit Hubert Wolf

Das Verfahren zur Seligsprechung von Pius XII., das bereits 1965 von Papst Paul VI. eröffnet wurde, befindet sich in einer entscheidenden Phase: Papst Benedikt XVI. hat am 19. Dezember 2009 seinem Vorgänger – entsprechend dem Votum der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse – den „heroischen Tugendgrad“ zuerkannt. Nun bedarf es für die Beatifikation noch des Nachweises einer Wunderheilung.

Die Unruhe bezüglich dieses Seligsprechungsprozesses ist nach wie vor groß. Sowohl von christlicher wie von jüdischer Seite melden sich immer wieder Befürworter wie Kritiker der Seligsprechung zu Wort. Im Zentrum der Diskussion stehen zumeist Fragen nach dem Verhältnis Pius' XII. zu den Juden sowie nach seinem Handeln während des Holocaust.

Dem Wunsch jüdischer Historiker nach einer gemeinsamen Untersuchung der Haltung von Pius XII. zur nationalsozialistischen Judenverfolgung kam Papst Johannes Paul II. bereits im September 1999 mit der Einrichtung einer jüdisch-katholischen Historikerkommission entgegen. Sie sollte die Validität der vatikanischen Dokumenten-Edition zur Zeit des Zweiten Weltkriegs (siehe Literaturliste) untersuchen und zur Klärung noch offener Fragen beitragen. Zwei Jahre später, im Sommer 2001, stellte die Expertengruppe jedoch ihre Arbeit ein, weil sie ohne Zugang zu den Dokumenten der Jahre 1939 bis 1945 in den Vatikanarchiven ihrem Auftrag nicht glauben gerecht werden zu können. Der Zugang zu den Dokumenten dieser Zeit wird, nach ihrer Katalogisierung und Konservierung, frühestens 2014 möglich werden.

Kann in dieser Situation über das Bild Eugenio Pacellis bzw. Pius' XII. überhaupt schon sinnvoll gesprochen werden? Für CONCILIUM hat sich Norbert Reck darüber mit dem Kirchenhistoriker und Leibniz-Preisträger Hubert Wolf unterhalten.

CONCILIUM: Das Seligsprechungsverfahren von Pius XII. ist weit vorangeschritten, aber noch nicht abgeschlossen. Sie haben über Pacelli bzw. Pius XII. geforscht und publiziert, und Sie sind Leiter der „Kritischen Online-Edition der Nuntiaturreporte von Eugenio Pacelli (1917-1929)“. Was lässt sich aus Ihrer Sicht über ihn sagen?

Hubert Wolf: Es ist nicht Aufgabe des Historikers, darüber zu urteilen, ob der Mann ein Seliger ist, über den entsprechenden Tugendgrad verfügt usw. Historiker haben in Seligsprechungsverfahren eine andere Aufgabe. Denn es gibt in jedem Seligsprechungs- und in jedem Heiligsprechungsverfahren eine Historikerkommission, und diese muss alle greifbaren biografischen Informationen, Spuren und Quellen zusammentragen und nachher mit einem Eid bekräftigen, dass die *propositio* vollständig und sachgerecht aufgearbeitet worden ist. Erst danach fällt die Theologienkommission ein Urteil.

Was die Aufarbeitung der Quellen zu Pius XII. konkret angeht, muss man sich Folgendes klar machen: Nach dem Scheitern der katholisch-jüdischen Historikerkommission hatte Johannes Paul II. sich entschlossen, zunächst einmal die Archivalien aus dem Pontifikat von dessen Vorgänger, Pius XI., zugänglich zu machen, also die Dokumente aus den Jahren von 1922 bis 1939. Das geschah in zwei Stufen: 2003 und 2006. Zugänglich wurden damit auch die Akten von Eugenio Pacelli, der in dieser Zeit als Nuntius in Deutschland und ab 1929 als Kardinalstaatssekretär wirkte. Damit haben wir schon eine gewaltige Menge an neuen Quellen. Und Benedikt XVI. hat anschließend das Archiv beauftragt, auch die Archivalien des Pontifikats von Pius XII. zugänglich zu machen. In zwei bis drei Jahren sollen weitere 200.000 Aktenbündel zur Verfügung stehen.

Als Historiker hätte ich erwartet, dass man in der Konsequenz der Entscheidung des seligen Johannes Paul II. erst einmal abwartet, bis alle Quellen zugänglich sind, diese Quellen in aller Ruhe – *sine ira et studio* – nach allen historischen Regeln prüft und dass dann erst die Kongregation entscheidet, ob ein Tugendgrad erreicht ist oder nicht.

Hat man also bei diesem Seligsprechungsprozess den zweiten Schritt vor dem ersten getan?

Ich spreche hier nur über die Logik des Historikers. Es kann andere Logiken, andere Begründungszusammenhänge geben. Aber als Historiker mit einer gewissen Erfahrung in Historikerkommissionen, die sich mit Seligsprechungen beschäftigen, weiß ich, welche präzisen Rückfragen an die Historiker gestellt werden und wie genau zuerst einmal das Material gesichtet werden muss. Ich kann natürlich nicht beurteilen, ob die Mitglieder der römischen Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse die 200.000 Schachteln mit Dokumenten, die 200.000 archivalischen Einheiten aus dem Pontifikat Pius' XII. – von denen ein Großteil noch gar nicht geordnet ist, wie der Präfekt des Archivs sagt – wirklich schon eingesehen haben. Es sind ja noch nicht einmal die 100.000 Schachteln aus dem Pontifikat Pius' XI., die jetzt seit neun Jahren zugänglich

sind, wirklich erschlossen, geschweige denn durchgearbeitet. Ich selber habe davon bisher vielleicht 1000 Schachteln gesehen. Kurz: Wir haben es hier mit einem gewaltigen Quellenkorpus zu tun.

Hubert
Wolf/
Norbert
Reck

Also ist es eigentlich noch verfrüht, überhaupt etwas über Pius XII. zu sagen?

Wir erleben eine starke Fokussierung der Diskussion auf den Zweiten Weltkrieg, auf das angebliche, tatsächliche, eigentliche oder uneigentliche Schweigen Pius' XII. zum Holocaust. Und dazu sind einfach noch nicht alle Quellen zugänglich. Aber Päpste fallen nicht vom Himmel. Auch sie haben eine Biographie, und die beginnt lange vor der Wahl zum Papst. Deshalb würde ich sagen: Man muss zuerst einmal über Eugenio Pacelli reden.

In unserem Münsteraner Projekt edieren wir im Internet - www.pacelli-edition.de - die circa 7000 Nuntiaturreporte Pacellis aus Deutschland und die ca. 5000 Weisungen Gasparris aus Rom, aus der Zeit von 1917 bis 1929. Durch den Leibniz-Preis der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) hatte ich die Möglichkeit, dieses Projekt sorgfältig vorzubereiten; inzwischen fördert es die DFG als Langfristvorhaben. Pacelli hat detaillierte Berichte nach Rom geschrieben, manchmal sogar mehrmals am Tag. Zudem besitzen wir sowohl die fertigen Berichte als auch die Entwürfe. Man kann also vergleichen, was Pacelli spontan hinschreibt und wie er den Text dann bearbeitet. Für jeden Tag können Sie verfolgen: Was hält der Mann für wichtig, was berichtet er nach Rom? Was nimmt er wahr, welche Kriterien hat er? Wie prägt ihn eigentlich Deutschland?

Lassen sich da irgendwelche Muster erkennen?

Pacelli hat, glaube ich, zwei entscheidende Prägungen aus Deutschland mitgenommen. Die eine Prägung ist das Trauma, das aus der Zeit des Kulturkampfes herrührt, d.h. aus den Auseinandersetzungen zwischen dem deutschen Kaiserreich und der katholischen Kirche in den Jahren 1871 bis 1878. Im Katholizismus in Deutschland wirkte das lange nach. Pacelli hatte dabei aber weniger die politischen Auseinandersetzungen im Kopf, die antikirchlichen Gesetze usw., als das damit verbundene Desaster in der Seelsorge: Der Konflikt mit dem deutschen Staat hatte dazu

Hubert Wolf, geb. 1959, ist Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Münster. Er studierte katholische Theologie an den Universitäten von Tübingen und München. 1985 wurde er zum Priester geweiht und war bis 1990 als Pfarrseelsorger in der Diözese Rottenburg-Stuttgart tätig. 2003 erhielt er für seine herausragenden wissenschaftlichen Leistungen den Leibniz-Preis, den höchstdotierten Wissenschaftspreis Deutschlands, 2004 den Communicator-Preis für seine mustergültige Vermittlung von Wissenschaft in die Öffentlichkeit hinein, 2006 den Gutenberg-Preis. Veröffentlichungen u.a.: Inquisition, Index, Zensur: Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit (Paderborn 2001); Index: Der Vatikan und die verbotenen Bücher (München 2006); Die Affäre Sproll – Die Rottenburger Bischofswahl 1926/27 und ihre Hintergründe (Ostfildern 2009). Anschrift: Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster. E-Mail: hubert.wolf@uni-muenster.de.

Norbert Reck, geb. 1961, ist verantwortlicher Redakteur der deutschsprachigen Ausgabe von CONCILIUM. E-Mail: norbert.reck@mnet-mail.de.

geführt, dass Tausende von Pfarreien nicht besetzt werden konnten, Bischöfe vertrieben wurden, Abertausende Katholiken ohne die Tröstungen der heiligen Sakramente starben, dass also die wichtigste kirchliche Aufgabe nicht erfüllt wurde. Am Ende, glaubte Pacelli, werde Gott fragen, wie viele der ihr anvertrauten Seelen die Kirche verloren habe. Die Konsequenz war für ihn deshalb, sich nie wieder auf einen Konflikt mit dem Staat einzulassen. Das ist eine deutsche Erfahrung und zugleich aufschlussreich im Hinblick auf das, was im Zweiten Weltkrieg passiert.

Das zweite Trauma ist das Trauma der Friedensinitiative Papst Benedikts XV. im Jahr 1917. Pacelli sollte mit der deutschen Regierung verhandeln und auf ein Ende des Ersten Weltkriegs hinwirken. Die Sache wurde ein Schlag ins Wasser, und für Pacelli ergab sich daraus die Folgerung, dass der Heilige Stuhl künftig strikte Neutralität zu wahren hätte; auf allen Seiten der Fronten gebe es schließlich gläubige Menschen, da könne man sich nicht auf eine Seite stellen.

Wenn diese beiden Traumata Pacelli in seinen zwölf Jahren in Deutschland wesentlich geprägt haben, dann kann man vielleicht eher verstehen, warum er später sehr zurückhaltend war mit öffentlichen Protesten an die Adresse der Nationalsozialisten. Er ist einfach anders als sein Vorgänger Pius XI., der oft sehr spontan reagiert hat. Wenn man jetzt über das sogenannte Schweigen Pius' XII. zum Holocaust diskutiert, stimmt es natürlich, dass er in seiner Weihnachtsansprache vom 24. Dezember 1942 Täter und Opfer nicht ausdrücklich beim Namen nannte - er sprach von Menschen, die „ohne eigene Schuld, zum Teil nur wegen ihrer Nationalität oder Rasse dem schnellen oder langsamen Tod“ ausgeliefert seien. Den Berliner Bischof Konrad von Preysing lobte er aber ausdrücklich für sein Eintreten für die verfolgten Juden und stellt es in mehreren Briefen den deutschen Bischöfen anheim, selbst zu entscheiden, welche Art bischöflicher Intervention sinnvoll sei. Es sei gut, wenn sie redeten; er wolle auch schreien, könne es aber nicht, weil sein Papstamt ihm hier Zurückhaltung auferlege. Diese Briefe an die deutschen Bischöfe sind ja bekannt, und sie zeigen, dass Pius XII. selbst spürt, dass er reden möchte, reden müsste, lauter schreien müsste, dass er es aber aufgrund seines Amtsverständnisses nicht kann. Meiner Meinung nach sind diese Äußerungen ein Beleg dafür, dass vielleicht diese beiden Traumata doch Spuren bei ihm hinterlassen haben.

Hat sich durch die Auswertung der Nuntiaturreporte Pacellis Ihr Bild von ihm verändert?

Ich selbst hatte das Vorverständnis, der Nuntius Pacelli sei eher ein Politiker, ein gewiefter Diplomat. Aber mein Bild relativiert sich. Die Quellen zeigen nun dieses starke Insistieren auf der Seelsorge als dem obersten Gebot - *cura animarum suprema lex*. Es mag nicht immer klug sein, diesem Grundsatz politisch zu folgen. Aber als Seelsorger hatte er natürlich keine andere Wahl. Das ist aber auch nur eine vorläufige Impression, denn noch haben wir nicht alle 7000 Nuntiaturreporte ediert, geschweige denn analysiert.

Welche Rolle spielte Pacelli denn bei den Verhandlungen über das Reichskonkordat mit Deutschland?

Es wurde bekanntlich der Vorwurf erhoben, Pacelli habe mit Hitler einen Handel gemacht: Um Hitlers Zustimmung zum Reichskonkordat zu bekommen, habe er ihm angeboten, dass die katholische Zentrumspartei dafür im Parlament dem Ermächtigungsgesetz zustimme. So habe Pacelli also Hitler zu einer Mehrheit bei der scheinbar legalen Festigung seiner Diktatur verholfen. Die Quellen, die wir angeschaut haben, widerlegen diese Hypothese aber eindeutig. Das Gegenteil war der Fall: Pacelli war verstimmt darüber, dass das *Zentrum* am 24. März 1933 dem Ermächtigungsgesetz zugestimmt hatte und die deutschen Bischöfe vier Tage später die Verurteilung des Nationalsozialismus zurückgenommen hatten. Damit schlugen die deutschen Katholiken Pacelli sozusagen seine beiden einzigen Trümpfe aus der Hand, die er bei seinen Verhandlungen mit Hitler über das Reichskonkordat hatte.

Es gibt noch etliche weitere Beispiele, die zeigen können, dass Pacelli oft nicht den verbreiteten Klischees entspricht. Doch wir konzentrieren uns mit diesen Fragen immer auf Deutschland. Die katholische Kirche ist aber ein *global player*. Wir müssen die internationalen Fragen stellen und müssen uns – das passiert viel zu wenig – mit dem Pontifikat Pius' XI. und dem Pontifikat Pius' XII. in einem internationalen Zugriff beschäftigen. Wenn es uns nicht gelingt, diese internationale Vernetzung herzustellen, werden wir weiterhin nur teilweise verstehen. Ein nordamerikanischer, ein lateinamerikanischer oder ein osteuropäischer Forscher, der seinen Fragen durch die Quellen hindurch nachgeht, wird ganz andere Aspekte zum Vorschein bringen können.

Wie sehen denn Ihre Interessen in Bezug auf Pius XII. aus?

Ich habe bei der Beschäftigung mit Pacelli oder mit Pius XII. weder apologetische noch polemische Absichten. Ich habe einfach Fragen, offene Fragen. Zum Beispiel: Wie kommen Entscheidungen in der Kurie überhaupt zustande? Diese Frage hat man sich bisher noch gar nicht richtig gestellt. Entscheidet eigentlich der Papst allein? Dann wäre er auch allein verantwortlich. Schon unter Pius XI. wird der Führungsstil zunehmend autokratischer. Die „Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten“, die dem Staatssekretariat zugeordnet ist und aus sieben Kardinälen besteht, wird unter Pius XI. faktisch nicht mehr einberufen. Und Pius XII. ernannt von 1944 bis 1952 keinen Staatssekretär. Da frage ich mich: Wer arbeitet dem Papst eigentlich zu? Wer bereitet die Entscheidungen vor? Das ist eine spannende, aber bislang offene Frage, weil natürlich je nach dem, wie die Entscheidungsfindung geschieht, Entscheidungen auch anders eingeordnet werden müssen.

Heißt das, wir projizieren im Allgemeinen vieles allzu schnell auf den Mann an der Spitze?

Richtig. Wenn Sie konkrete Entscheidungsabläufe genauer untersuchen, dann stellen sich ganz andere Fragen. Zum Beispiel: Warum ist die Enzyklika *Societatis unio* über die „Einheit des Menschengeschlechts“ nicht erschienen? Pius XI. hatte sie in Auftrag gegeben, und sie enthielt - zumindest nach dem deutschen Entwurf von Pater Gustav Gundlach - u.a. eine deutliche Verurteilung des Antisemitismus. Die Frage ist natürlich: Warum ist sie nicht erschienen? Hat Pacelli als Kardinalstaatssekretär dem kranken Papst die fertige Enzyklika gar nicht mehr gegeben? Und wurde die Sache, als Pacelli selber zum Papst gewählt wurde, einfach zu den Akten gelegt? Weil sie ihm nicht passte? Das wird immer wieder behauptet. Aber wir haben dafür einfach keine Belege. Soll ich jetzt ein Urteil abgeben, bevor ich nicht wirklich alle in Frage kommenden Quellen angeschaut habe? Denn es wäre ein hartes Verdikt zu sagen, dass der Staatssekretär seinem Papst eine von ihm in Auftrag gegebene Enzyklika vorenthält! Wenn man das behaupten will, muss man schon harte Fakten haben. Die haben wir aber nicht. Aber wir bleiben an der Frage dran.

Trotzdem ist doch die Frage, ob Pacelli bzw. Pius ein Judenfeind war oder nicht, besonders wichtig, wenn die Kirche ihn für selig erklärt und ihn also als Vorbild für alle Christen herausstellt ...

Noch einmal: Die Frage können wir beantworten, wenn wir alle Quellen haben. Richtigergehende antisemitische Äußerungen gegen die Juden sind eigentlich in den Nuntiaturberichten bis 1929 kaum zu finden. Wir können aber inzwischen sagen, was Pacelli für eine Prägung hat, dass er von der antijudaistischen Tradition des Katholizismus nicht ganz frei war. Wir kennen alle die Karfreitagsfürbitte im damaligen lateinischen Ritus: „Lasst uns beten für die treulosen Juden [*pro perfidis Iudaeis*], dass Gott unser Herr den Schleier der Verblendung von ihren Herzen wegreiße.“ Als es 1928 eine Initiative der Priestervereingung *Amici Israel* gab, diese Karfreitagsfürbitte zu ändern, hat Pacelli sich nicht hervorgetan. Er hat genau darüber berichtet, setzte sich aber nicht dafür ein.

Man kann also sagen, dass Pacelli sich hier nicht engagiert hat, dass er im Gleis der traditionellen antijudaistischen Muster blieb. Aber sagt diese Geschichte dann nicht mehr über den katholischen Antijudaismus aus als über Pacelli?

Allerdings. Warum Pacelli sich nicht engagiert hat, wissen wir nicht. Wir kennen dazu bislang keine Aussagen. Aber die Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden wäre eine echte Weichenstellung gewesen. Man stelle sich das vor! Das wäre ein Bereich gewesen, für den die Kirche allein zuständig war: ihre Liturgie, ihre Selbstaussage in den katholischen Gottesdiensten auf der ganzen Welt. Dabei ging es nicht um irgendwelche staatlichen Dinge, man brauchte zu einer Änderung keinen Konkordatspartner. Hier wäre es die ureigene Verantwortung der Kirche gewesen, nein zu sagen. Stattdessen wurden die *Amici Israel* unter Pius XI. verboten.

Mich wundert immer wieder, dass man diese Initiative in ihrer Bedeutung so unterschätzt. Man muss sich einmal klar machen, dass 1928 5000 Priester, Bischöfe und sogar Kardinäle die *Amici Israel* unterstützten und dieses antisemitisch klingende liturgische Gebet reformieren wollten. Schließlich stimmte sogar die Ritenkongregation einstimmig für die Änderung der Liturgie an diesem Punkt. Das ist ein Beleg dafür, dass es in der katholischen Kirche und in der Kurie auch respektvolle Haltungen gegenüber den Juden gab - und eben nicht nur Antijudaismus. Die Argumentation der *Amici Israel* war ja schlüssig, wie einer der Gutachter, Abt Ildefons Schuster, der spätere Erzbischof von Mailand, darlegte: Das Wort „perfidus“, das ursprünglich theologisch einen Mangel bezeichne, sei im modernen Sprachgebrauch missverständlich geworden, jeder, der *perfidis Iudaeis* höre, höre nur „perfide Juden“. Dem müsse man Rechnung tragen und das Wort „perfidus“ aus dem Gebet streichen.

Marco Sales und Raffaele Merry del Val vom Heiligen Offizium kämpften entschieden dagegen an, u.a. mit wahnhaften antizionistischen Einlassungen: Heute würden die Zionisten den Staat Israel aufrichten, und morgen kämen sie mit ihren Schiffen übers Meer und vernichteten Rom. Solche Dinge hatten die im Kopf! Schließlich formulierten Merry del Val und Pius XI. ein Dekret, das am 14. März 1928 veröffentlicht wurde: Darin wurden die Gruppe *Amici Israel* verboten und der Rassenantisemitismus als unchristlich verurteilt. Eine Nebelbombe! Der Papst dachte nämlich: Wenn jemals herauskommt, dass wir die Reform der Karfreitagsfürbitte verhindert haben, dann könnte das als antisemitisch interpretiert werden. Also verurteilen wir besser auch gleich den Antisemitismus. Von diesem Hintergrund erfuhren die Bischöfe und Gläubigen gar nichts. Über die Karfreitagsfürbitte für die Juden stand in dem Dekret kein Wort. Darin stand nur, dass die *Amici Israel* auf irgendeine Weise gegen die Lehre der Kirche und die heilige Liturgie verstießen. Und heute wird dieses Dekret immer herangezogen, um zu sagen, dass die katholische Kirche schon sehr viel früher als alle anderen den Rassenantisemitismus verurteilt habe ...

Diese Geschichte ist für mich ganz entscheidend. Da war Pius XI. gefordert, nicht der vielgeschmähte Pius XII. Und er muss Gründe gehabt haben, sich über so eine große Menge von Unterstützern einer Initiative hinwegzusetzen. Und damit bin ich wieder bei dem Punkt: Wenn man über das Schweigen der Kirche zum Holocaust redet, dann muss man auch über das Verhalten der Kurie und das Verhalten der Kirche zu den Juden im größeren Zusammenhang reden. Und da ist für mich 1928 eine richtige Chance vertan worden. Hätte man die Reform 1928 durchgeführt, wäre die Kirche für die kommenden Konflikte von vornherein viel klarer positioniert gewesen. Aber „hätte“ und „wäre“ gibt es für einen Kirchenhistoriker nicht.

Es geht also um viel mehr als darum, einen Schuldigen für bestimmte Dinge zu finden.

Ja, sicher. Das gilt auch für Pius XI. Er hat ja 1938 eine ganz andere Position als noch 1933 oder 1928. Im letzten Text, den er eigenhändig schreibt, an die Kardinäle in den USA und Kanada, setzt er sich für die jüdischen Studenten aller

Fakultäten ein, die in Deutschland, Österreich und Italien wegen ihrer Rasse von den Universitäten relegiert worden sind, und er bittet die Kardinäle darum, in den USA und Kanada entsprechende Studienorte für die jüdischen Studenten zu finden – weil sie die gleiche ehrenwerte „razza“ hätten wie unser Erlöser Jesus Christus.

Auch hier kann man fragen, wie sich Pacelli dazu positioniert. Da wissen wir ganz wenig. Das wäre aber wichtig. Ich verstehe natürlich, wir möchten alle die Frage, die am Schluss steht, schon beantworten: Hat er geschwiegen oder hat er nicht geschwiegen? Hat er überlegt zu reden? Wir müssen aber viel weiter unten anfangen: Wann wusste er was? Von wem wusste er was? Wie zuverlässig waren seine Informationen? Mit wem diskutierte er worüber? Gibt es zu den Schriftstücken, die wir von den Botschaftern kennen, entsprechende vatikanische Gegenüberlieferungen?

Ich habe gar nicht den Anspruch zu sagen: Reden wäre richtiger gewesen. Das wäre schon wieder eine moralische Frage. Mich interessieren mehr die konkreten historischen Umstände, der konkrete Informationsstand. Das erste, was ich deshalb machen würde, wäre eine glasklare Chronologie: Was wusste man von wem zu welcher Zeit? Dann könnten wir zumindest sagen: Sein Informationsstand aufgrund der Nuntiaturreporte ist am soundsovielten das, fünf Tage später das ... Das kann ich aber nur, wenn ich alle Quellen ausgewertet habe.

Und damit haben wir noch gar nicht über Pacellis Theologie geredet. Noch nicht über die Enzyklika *Mystici Corporis*, noch nicht über seine Zulassung der historisch-kritischen Exegese, noch nicht über das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel aus dem Jahr 1950, was allein schon ein riesiges Thema für sich wäre.

Also bleibt noch viel zu forschen ...

Die entschiedenen Aussagen, die über Papst Pius XII. im Umlauf sind, sind bislang nicht mehr als Hypothesen. Es gibt noch ungeheuer viele offene Fragen und eine riesige Menge an unerschlossenen Quellen. Es ist viel zu tun. Und ich würde mir wünschen, dass man zu einem *global player*, wie Pius einer war, auch in internationaler Kooperation forschen könnte, um zu einem wirklich umfassenden Bild zu gelangen. Dazu ist es aber bislang in der historischen Zunft noch nicht gekommen.

Literatur mit Quellennachweisen

Pierre Blet/Angelo Martini/Burkhard Schneider/Robert Graham (Hg.), *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, 11 Bände, Vatikanstadt 1965–1981

Burkhard Schneider (Hg.), *Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe*, Mainz 1966

Hubert Wolf, *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*, München 2008 (Taschenbuch 2012)

Hubert Wolf/Klaus Unterburger, *Papst Pius XII. und die Juden. Zum Stand der Forschung*, in: *Theologische Revue* 105 (2009/4), 265–280

Nachruf auf Paul Burns

John G. Cumming

Paul Burns, bis zuletzt der unermüdliche Redakteur der englischen Ausgabe von *CONCILIUM*, seit sie bei SCM/Canterbury Press erscheint, war bei vielen der mit *CONCILIUM* assoziierten Verlage, Herausgeber und Mitarbeiter in aller Welt bekannt als zuverlässiger Kollege und höchst angenehmer Freund mit einem tiefen Interesse an Gemeinschaft und an der Zukunft einer gerechten und freiheitlichen Kirche. Er ist im Januar 2012 unerwartet gestorben.

Paul ging zur Schule bei den Benediktinern von Ampleforth und studierte moderne Sprachen in Oxford, wo er sich auf Spanisch spezialisierte und Französisch als Nebenfach wählte. Er war Autor, Herausgeber, versierter Maler von Aquarellen und Gouachen, kreativer Gärtner, Chormitglied, literarischer und wissenschaftlicher Übersetzer, Ökumeniker, Schulleiter und natürlich ein hingebungsvoller Vater von vier Kindern, aber doch vor allem ein Verleger. Er sah das religiöse Publizieren entschieden als eine intellektuell, gesellschaftlich und moralisch verantwortliche Berufung, die zugleich aber nach Vergnügen, Freude und Festlichkeit rief. Diese Kombination weckte gelegentlich den Zorn von Langweilern und Fundamentalisten, kirchlichen wie weltlichen. Auch wenn Paul ein paar Jahre für weltliche Verlage gearbeitet hat, insbesondere für Paul Hamlyn und Peter Sackett, und wenn er das Verlegen von Kinderbüchern zu einem seiner weiteren Interessensgebiete machte, war seine Karriere doch aufs engste mit dem modernen katholischen Verlagswesen verbunden, vor allem mit Burns & Oates, Großbritanniens führendem katholischem Verlag in seinen verschiedenen Erscheinungsformen. Tatsächlich begann seine Laufbahn, als er unter seinem Onkel Tom Burns Herstellungsleiter am alten Burns & Oates-Standort in Ashley Place, Westminster, wurde und eine Hochachtung für die großen typographischen Traditionen der Firma von Meynell bis Morrison entwickelte, die er nie verloren hat. Während der kurzen Zeit, in der der Verlag zur deutschen Firma Herder aus Freiburg gehörte, war er Geschäftsführer und verantwortlich für einige bahnbrechende Erfolge der Zweiten-Vaticanums-Zeit in den 1960er Jahren, etwa für den *New Catechism* (den epochemachenden und schwer zensierten „Holländischen Katechismus“), für die sechsbändige theologische Enzyklopädie *Sacramentum Mundi*, die Karl Rahner zusammen mit anderen herausgegeben hatte, und für vorausblickende Zeitschriften wie die englische Ausgabe der internationalen Zeitschrift *CONCILIUM*, in der sich Einflüsse von Karl Rahner, Hans Küng, Edward Schillebeeckx, der englischen *Herder Correspondence* und der neuen kritischen Monatsschrift *Catholic Education Today* vereinigten. Kurz vor Herders Rückzug aus dem britischen Verlagsgeschäft plante Paul, beflügelt von den

Reformen und Aussichten des II. Vaticanums, ein aufregendes, aber allzu ambitioniertes englisches Liturgie-Projekt. Ohne sich um die kirchlichen Autoritäten genügend zu kümmern, hatte er in seinem typischen Enthusiasmus schon Chöre engagiert, um neue Kirchenmusik und brillante neue liturgische Texte aufzunehmen. Dieser Vorgriff auf den Geist der Kirche erwies sich als untragbar für das Erzbistum Westminster und wurde jählings gestoppt.

Paul war kein politischer Verleger im Sinne einer Verbindung mit einer bestimmten Partei, aber er war ein überzeugter Antifaschist, der es missbilligte, dass seine Familie nicht die loyalistische Seite, sondern die Aufständischen im Spanischen Bürgerkrieg direkt unterstützte. Er war schockiert, als er vor ein paar Jahren entdeckte, dass sein Onkel, ein Jesuit, sich freiwillig Franco angeschlossen hatte, um als Geistlicher für die Aufständischen zu wirken. Pauls starker Sinn für Gerechtigkeit und Anstand machte ihn zu einem Fürsprecher der Befreiungstheologie und der Option für die Armen in Lateinamerika durch engagiertes Eingreifen, wo dies in der Welt möglich war. Er übersetzte aus dem Spanischen, Portugiesischen, Französischen und Italienischen, edierte und publizierte eine enorme Zahl von befreiungstheologischen Werken, einschließlich einer wichtigen Reihe von Klassikern auf diesem Gebiet, von denen er viele selbst übersetzt hatte - ebenso wie zahllose Artikel für CONCILIUM über die Jahre. Eine herausragende Leistung, die sakrales Stirnrunzeln hervorrief, war seine Übersetzung von Hugo Assmanns *Teología desde la praxis de la liberación* (*Practical Theology of Liberation*, London: Search Press 1975), die mit Frans Masereels klassischen Holzschnitt-Illustrationen des *Kommunistischen Manifests* von Marx und Engels ausgestattet wurde.

Sein Blickwinkel war international und ökumenisch, innerhalb wie außerhalb des katholischen Verlagswesens. Er inspirierte und koordinierte die ökumenischen Symposien für katholische Verlage, die im Spode House, dem früheren dominikanischen Konferenzzentrum, stattfanden, und er organisierte zahlreiche fruchtbare Zusammenkünfte und Abendessen für religiöse Verleger auf der Frankfurter Buchmesse und anderswo. Wo immer er lebte, spielte er eine wichtige Rolle in ökumenischen Gruppen, die er oft auch selbst gründete. Eine Zeitlang leitete Paul mit einem Freund zusammen seine eigene Herstellungsfirma, die nach vorne schauende religiöse Bücher für führende britische, irische und US-amerikanische Verlage konzipierte und vertrieb, darunter die wichtigen Symposien *The Church Now* und *The Bible Now*, die er selbst mit herausgab, eine Reihe neuer Übersetzungen geistlicher Klassiker sowie eine Anthologie mit völlig neuen Gebeten, im Auftrag von Autoren wie Graham Greene, George Barker und John Heath-Stubbs. Später, als Search Press endlich das Imprint von Herder erwarb, kehrte Paul zu Burns & Oates zurück und übernahm die neue Aufgabe eines Leitenden Herausgebers. In diese Zeit fällt sein wahrscheinlich wichtigstes Projekt, das er beratend betreute, herausgab und herstellte: die zwölfbändige Neubearbeitung von *Butler's Lives of the Saints* durch ihn selbst und eine Gruppe bearbeitender Autoren. Dies war der mutige Versuch, einerseits dem gemäßigt-strengen Aussortieren fingierter Heiliger in den liturgischen Büchern durch die Kirche selbst zu folgen, aber

noch darüber hinauszugehen, und andererseits etwas zur Wahrheit über die verbleibenden Heiligen beizusteuern ebenso wie über die unermessliche Zahl neuer Heiliger, die insbesondere von Papst Johannes Paul II. kreiert wurden. Eine Weile arbeitete Paul weiter als Berater für Burns & Oates, bis die Marke als Imprint von dem neuen Konglomerat Continuum übernommen wurde. Schließlich bat man ihn, die englischsprachige Ausgabe von CONCILIUM im derzeitigen Verlag SCM/Canterbury Press redaktionell zu betreuen. Unmittelbar vor seinem Tod arbeitete Paul an der ersten Ausgabe des Jahrgangs 2012, korrespondierte mit den Herausgebern des Hefts in den verschiedenen Ländern, mit den Redakteuren der anderen CONCILIUM-Verlage und mit der CONCILIUM-Zentrale in Madras in Indien.

Pauls einzigartige Mischung aus höchster Ernsthaftigkeit, Leidenschaft und seinem zum Brüllen komischen Humor war im religiösen Verlagswesen schon immer selten und wird zutiefst vermisst werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Auf der Suche nach den Wurzeln

Hubertus Halbfas: Glaubensverlust. Warum sich das Christentum neu erfinden muss, Ostfildern: Patmos 2011, 42012, 128 Seiten, € 9,90

Gregor Taxacher: Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsdenken und seine Konsequenzen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010, 254 S., € 39,90

Ton Veerkamp: Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Hamburg: Argument 2012, 438 Seiten, € 46,00

„Diese Schrift erlaubt sich die offene Rede ...“, so beginnt Hubert Halbfas seine kurzgefasste Bestandsaufnahme dessen, was im Christentum im Argen liegt. Und eigentlich ist damit schon genug gesagt, zumindest was die katholische Kirche angeht: Man muss es sich selbst erlauben, muss es sich herausnehmen, offen zu reden, denn „offiziell erlaubt“ ist es nicht, und selbstverständlich ist es schon gar nicht. Ein Ort der freien Rede ist die katholische Kirche schon lange nicht mehr; allein die Alten und Emeriti sowie einige Außenseiter, auf die die Kirche keinen disziplinarischen Zugriff hat, wagen es, offen zu sprechen; gegenwärtige Amtsinhaber passen, wie man sagen könnte, „höllisch“ auf, was sie aussprechen und was sie lieber verschweigen, und die jungen Lehrstuhlinhaber versuchen sich vor jedem Argwohn zu schützen, indem sie ihre Positionen mit allfälligen Ratzinger-Zitaten flankieren, wie es seinerzeit die kritischen Autorinnen und Autoren der DDR mit Honecker- oder Marx-Zitaten handhabten.

Das hat damals nicht geholfen, und es wird auch in der Kirche nicht helfen. Denn, so weiß Halbfas (geb. 1932, zuletzt Professor für Religionspädagogik), die Sache geht tiefer als der unbewältigte katholische Reformstau. Die Kirchenaustrittszahlen sind hierzulande bei den Protestanten noch höher als bei den Katholiken, auch ohne römischen Zentralismus und Zölibat. Die Krise rührt vielmehr an „Substanz und Selbstverständnis des Christentums“ (9), an Vorstellungen von

Gebet, Gott und Christus, die in der kirchlich dargebotenen Weise zu formelhaft und zu unaufgeklärt sind, als dass sie für das Leben moderner Menschen noch relevant sein könnten. Was den christlichen Glauben, wenn man ihn recht versteht, in seinen Augen ausmacht, hat Halbfas bereits ausführlich dargelegt in seinem Buch *Der Glaube* (in CONCILIUM besprochen in Heft 2/2011); sein Büchlein *Glaubensverlust* fügt dem nun eine Skizze der Ursachen jener Glaubenskrise hinzu, die nicht nur die Gegangenen, sondern auch die Gebliebenen, bis weit in den Klerus hinein, ergriffen hat.

Halbfas greift weit zurück; den ersten, grundlegenden Bruch sieht er bereits mit Jesu Tod gekommen, als die jesuanische „Praxis der offenen Tischgemeinschaft“ von der frühen Jesusbewegung zwar über das Judentum hinausgeführt wurde, aber seither nur noch unter den Jesus-Anhängern selbst stattfand: „Damit begann bereits die Verkirchlichung des Programms, eine die Tischgemeinschaft wesentlich verändernde Kultisierung.“ (20) In der Folge sei die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu von einem Christus-Mythos abgelöst worden, demzufolge das Heil aus Kreuz und Auferstehung komme und die Hinrichtung Jesu ein Sühnetod sei. Verantwortlich dafür macht Halbfas in erster Linie den Apostel Paulus, dessen Theologie bis heute das Evangelium Jesu überdecke. In ihr seien Leben und Botschaft Jesu durch die Verkündigung des Auferstandenen ersetzt – was sich dann ebenso im christlichen Glaubensbekenntnis niedergeschlagen habe, in dem keine Rede mehr vom Reich Gottes ist. Statt um eine neue Lebenspraxis gehe es nun um „Glaubensgehorsam“, die Eucharistie werde „ein vom Priester dargebrachtes Sühneopfer“ (43), und die Theologie entfalte ihre Christologie „im Gegenüber zum Dominus Caesar als göttlichem Herrn. Darum interessiert jetzt fast nur noch seine Göttlichkeit [...]“ (89).

Wo es solchermaßen um mythisch-überzeitliche Lehren geht, sind Autoritarismus und kirchliche Machtförmigkeit nicht weit, muss es irgendwann – mit den entsprechenden Höllenandrohungen – heißen: „Außerhalb der Kirche kein Heil“, und definierte Dogmen müssen als irrtumsfrei gelten. Das seit dem 18. Jahrhundert verstärkt aufkommende geschichtliche Denken und die Entdeckungen der historisch-kritischen Exegese mussten infolgedessen als Bedrohung empfunden werden und machten vor allem „Angst, dass das eigene Glaubensgebäude unter diesen Erkenntnissen zerfallen könnte“ (34).

Angesichts dieses Befunds müsse sich, so Halbfas, „die Christenheit entscheiden, ob der im Glaubensbekenntnis ausgeklammerte historische Jesus Korrekturfunktion gegenüber seinen späteren Interpretationen haben darf“ (41f). Es gelte, „zum erreichbaren Ursprung zurückzukehren“ (41), und der sei vor allem in der Spruchquelle Q, im Thomasevangelium, in der Didache sowie bei Justin auszumachen. Eine solche Rückkehr zum historischen Jesus, zu seinem Verständnis von Gott als dem vertrauten „Abba“, zur unterschiedslosen Tischgemeinschaft lasse auch neue Wege gangbar werden: für Gemeinden ohne Priester, für eine meditative Spiritualität, die die „Zurücknahme des Ich“ (113) ermögliche, für das gemeinsame Abendmahl von Christen unterschiedlicher Konfessionen, für ein Gottesverständnis, das nicht Welterklärung sein müsse (und so mit der Evolutionstheo-

rie in Konflikt gerate), sondern „Interpretation der menschlichen Existenz im Angesicht der Wirklichkeit“ (72).

Halbfas legt den Finger zweifellos in zahlreiche ernste Wunden. Sein Vorschlag zur „Neuerfindung“ des Christentums ist indessen nicht neu. Schon Hermann Samuel Reimarus († 1768) sah die Verfälschungsgeschichte des Christentums mit Jesu Tod beginnen und stellte fest, er habe „große Ursache, dasjenige, was die Apostel in ihren eignen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben wirklich selbst ausgesprochen und gelehret hat, gänzlich abzusondern. Denn die Apostel sind selbst Lehrer gewesen, und tragen also das ihrige vor ...“ (*Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, hg. von G. E. Lessing, Braunschweig 1778, 7f). Natürlich kann man hier noch einmal ansetzen, auch heute, zumal das exegetische Wissen über den „historischen Jesus“ sehr viel reichhaltiger geworden ist. Allerdings müsste man dann dieses Wissen auch zur Kenntnis nehmen. Dazu gehört unter anderem, dass die Gottesanrede „Abba“ kein Spezifikum Jesu, sondern jüdisches Allgemeingut war; dass die neuere Paulusforschung, die seit gut vierzig Jahren an einer „*New Perspective on Paul*“ arbeitet, es nicht mehr zulässt, die paulinischen Schriften gegen die allesamt späteren Evangelientexte auszuspielen; oder dass die gegenwärtige Jesusforschung Jesus immer deutlicher als einen Juden zu verstehen lernt, aber eben nicht als Universalisten, wegen dessen egalitärer Ethik „Israels privilegierte Stellung als auserwähltes Volk [...] ihre Heilsrelevanz verliert“, wie Halbfas den katholischen Neutestamentler Paul Hoffmann zitiert (59).

Genaugenommen beginnen *hier* die Probleme der christlichen Dogmatik: bei der jüdischen Partikularität Jesu. Wo sie überspielt oder geleugnet wird – ganz gleich, ob auf dem Wege der Vergottung des *wahren Menschen* oder auf dem Wege der Universalisierung –, verstrickt sich die christliche Theologie in Missverständnisse oder Verzerrungen Jesu mit antijüdischer Tendenz. Den „historischen Jesus“ wird man nur noch entdecken können, wenn man bereit ist, ihn nicht nur individuell-kontingent als Juden zu betrachten, sondern auch seine „Jüdischkeit“ wahrzunehmen, seine Zugehörigkeit zum Volk Israel, sein Bekenntnis zur Tora und seinen religiös-kulturellen Wurzelgrund: den Tanach, aus dem Christen später ihr „Altes Testament“ machten.

Ernst gemacht mit dieser Einsicht haben zwei andere Autoren: Ton Veerkamp und Gregor Taxacher. Für beide ist der Ausgangspunkt kein wie auch immer eklektischer „historischer Jesus“, sondern die ganze Bibel. Sie soll in ihrem kanonischen Gesamtzusammenhang verstanden werden, als *ein* Buch, mit ihrer unverwechselbaren Grundaussage, an der Judentum und Christentum in je eigener Ausprägung teilhaben. Beide Autoren wählen von einander unabhängige, eigenständige Zugänge, beide setzen sich bewusst zwischen alle Stühle von Exegese und Dogmatik, beide werden sich also die Kritik sowohl von Exegeten wie von Dogmatikern zuziehen, aber vielleicht gerade darum haben beide höchst bemerkenswerte Beiträge zur Überwindung des seit Jahrhunderten aufgerissenen Grabens zwischen historischem und dogmatischem Denken vorgelegt.

Die Welt anders ist das Werk des 1933 in Amsterdam geborenen, früheren

evangelischen Berliner Studentenpfarrers und Herausgebers der exegetischen Zeitschrift *Texte und Kontexte*, Ton Veerkamp. Der Untertitel verspricht eine *Politische Geschichte der Großen Erzählung*. Unter einer Großen Erzählung versteht Veerkamp „eine von der Mehrheit der Gesellschaftsmitglieder erkannte und anerkannte Grunderzählung, in der sie ihre einzelnen Lebenserzählungen miterzählt wissen, durch die sie einen Platz in der Gesellschaft zugewiesen bekommen und so die gesellschaftliche Grundstruktur mit ihren Loyalitäten und Abhängigkeiten verinnerlichen“ (14). Solche Erzählungen, die die Einzelnen und ihre Gesellschaft tragen, gehören zum Wesen jeder Volksreligion, sie stellen Sinnzusammenhänge her und machen so die Welt bewohnbar. Um sie identifizieren und verstehen zu können, reicht es nicht, die Struktur der einzelnen, zur Erzählung gehörenden Texte zu analysieren; für Veerkamp muss die Kenntnis der sozioökonomischen und politischen Grundlagen, auf denen die Texte entstanden sind, hinzukommen: Er betreibt darum keine bloß sozialgeschichtliche Exegese, sondern schreibt wirklich eine *politische Geschichte* der Entstehung und Entwicklung der Großen Erzählung der Bibel - von ihren schriftlich fassbaren Anfängen im 6. Jahrhundert v. Chr. über die „messianischen Schriften“ (das Neue Testament) hinaus bis hin zu ihren „Verwandlungen“ im sich formierenden nachbiblischen Christentum von Ignatius bis Augustinus.

In der Einleitung seines Buchs unternimmt Veerkamp einen kurzen Vergleich der Großen Erzählungen von Hellas und Israel und kann damit bereits eindrucksvoll zeigen, was eine politische Lektüre vermag. Denn anders als die gängigen Vergleiche zwischen „hebräischem“ und „griechischem“ Denken, die zumeist das biblische „existentiell-relationale Denken“ mit den „statisch-ontologischen Denkformen“ Griechenlands kontrastieren, lässt Veerkamp dabei nie die jeweiligen wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse aus dem Blick. Charakteristisch für diese Verhältnisse war in beiden Ländern seit ca. 600 v. Chr. eine breite Schicht unfreier Bauern unter einer dünnen Oberschicht von wohlhabenden Großgrundbesitzern - „Resultat einer gesellschaftlichen Entwicklung, die überall die Mehrheit der Menschen in die Falle der Verschuldung trieb und durch die die gesellschaftlichen Ressourcen, vor allem der Boden, in die Hände von immer weniger Familien gerieten“ (15). Der Ruf nach Gerechtigkeit und Egalität wurde in Hellas wie in Israel laut, und ähnlich waren auch die Maßnahmen - Schuldenerlass, Bodenreform -, die diskutiert wurden. Völlig unterschiedlich jedoch waren die Formen, die diese Forderungen in den jeweiligen Großen Erzählungen annahmen. Während in der hellenischen Antike, deren Grundtext die homerischen Epen bilden, mit Blick auf Notlagen vor allem von Verhängnis (*tyche*) und zwangsläufiger Notwendigkeit (*ananke*) die Rede ist, von Tragik also, von der *hybris* der Mächtigen, die nur durch Appelle zum Maßhalten (*meden agan*) in Schranken zu halten ist, hat die Erzählung Israels eine ganz andere Struktur: „In der Tora wird erzählt, wie ein Volk zum Erstgeborenen aller Völker wird, ins Sklavenhaus musste, daraus durch seinen ‚Gott‘ - durch seine gesellschaftliche Grundordnung der Gleichheit und Freiheit - befreit wurde, diesem ‚Gott‘ dienstbar wurde und die Dienstbarkeit als Disziplin der Freiheit leben soll. Zum Volk gehört das Land als

Lebensort befreiter Sklaven in der Disziplin der Freiheit.“ (18) Wo dieses Volk als Gemeinwesen untergeht oder etwa ins babylonische Exil gerät, geschieht dies aufgrund konkreter Fehlentscheidungen, nicht als Ausdruck einer unabwendbaren Tragik. In Israel gibt es keine tragischen Helden, die zwischen *tyche* und *ananke* gefangen wären und so dem unentrinnbaren Untergang entgegentrieben. Fehlverhalten von Helden wie David ist nie zwangsläufig, sondern vermeidbar (*chat'a*, Sünde). Quelle des Rechts ist nicht irgendein menschlicher Gesetzgeber, sondern Gott selbst, und die Gesetze der Tora können jederzeit von allen Menschen verstanden und befolgt werden; die Menschen sind selbst für ihre Lage verantwortlich. „Die Große Erzählung Israels kennt [...] kein Schicksal, keinen eisernen Zwang, der allen unentrinnbar auferlegt ist. In ihr sind die Menschen frei, aber ihre Freiheit ist keine Wahl zwischen Maß und Machtmissbrauch, sondern prinzipiell Freiheit von der Sklaverei.“ (20)

Während so in Israel der Gegensatz zwischen Grundbesitzern und verschuldeten Bauern „unter die radikale Kritik seiner Großen Erzählung gestellt“ (20) wird, zielt die Erzählung von Hellas auf die Hinnahme der Klassenstruktur. Wie kommt es zu so gravierenden Unterschieden? Veerkamp sieht die Ursache in den unterschiedlichen Ausgangssituationen: So litt Judäa im 5. Jahrhundert v. Chr. an Kriegsfolgen und Entvölkerung und war dem persischen Großreich tributpflichtig; Attika indessen war autonom und konnte seine politischen Angelegenheiten selbst regeln, entsprechend wurde in seiner Großen Erzählung nicht das Bewusstsein befreiter Sklaven gepflegt, sondern das Selbstverständnis der aristokratischen Oberschicht. „Die liturgischen Aufführungen der Tragödien waren Veranstaltungen von Aristokraten für Aristokraten.“ (18) Als solche sind sie strukturell vergleichbar mit den Heldensagen und Erzählungen anderer Völker; Israels Große Erzählung dagegen war „prinzipiell inkompatibel mit den Erzählungen der Völker, Israels Gott inkompatibel mit den Göttern der Völker.“ (21) Nicht aus einer vermeintlichen Arroganz des Auserwähltheitsglaubens, wie ein antijüdisches Stereotyp nahelegt, musste sich Israel darum das Gebot der „Trennung von den Völkern“ auferlegen, sondern um seine Vorstellung einer Grundordnung der Freiheit „als *radikale Alternative* zur herrschenden Grundordnung der orientalischen Antike“ (21) aufrechterhalten zu können. Die Bemühungen um die Behauptung dieser Alternative, oft genug nur von oppositionellen Kreisen getragen, können als roter Faden der weiteren Geschichte des sich herausbildenden Judentums verstanden werden.

Veerkamp führt anhand dieses Fadens durch die biblischen Texte, und weil er nicht idealistisch Geistesgeschichte betreibt, ist er in der Lage, die weiteren Entwicklungen auf neue Weise nachvollziehbar zu machen. So stellt er - beispielsweise - beim Hellenismus nicht die Überwältigung durch eine andere Kultur in den Vordergrund, sondern die Verstärkung der Geldwirtschaft, des internationalen Handels und der Steigerung der Tributverpflichtungen. „Der Hellenismus hat in einem schleichenden, aber unaufhaltsamen Prozess die *Autonomie* zerstört, die politische Kraft, das Leben nach der Tora [...] zu bestimmen.“ (206) Entsprechend kann nun das Buch Hiob gelesen werden als Zeugnis, dass ein

Leben nach der Tora nicht mehr funktioniert, dass auch „Gott“ nicht mehr verständlich ist.

In der weiteren Entwicklung schwindet die Hoffnung auf irdische Gerechtigkeit durch Befolgung der Tora (wie zu Zeiten der „Torarepublik“ Nehemias und Esras im 5. Jahrhundert v. Chr.); die apokalyptische Literatur verlegt die Hoffnungen in den Himmel und hofft auf den rettenden Messias. Über Jahrhunderte stand Israel so immer wieder vor der Wahl, sich entweder den herrschenden Verhältnissen anzugleichen oder in der Observanz der Tora standzuhalten, auch um den Preis der eigenen Isolation. Paulus versuchte dieses Dilemma schließlich zu überwinden, indem er die Frontstellung gegen das Heidentum aufbrach, um die jüdischen Werte der Gleichheit und der Gerechtigkeit zu retten. In der Verweigerung der Christen, die Götter Roms zu ehren und den römischen *way of life* zu übernehmen, gelang dies auch einige Zeit – bis „der ‚Gott‘ der Christen zum Gott des Reiches wurde, sein Gott also zur Zentralchiffre der Gesellschaftsstrukturen des neuen Römischen Reiches seit Dioklatian“ (419), was letztlich aber zur Verwandlung der Großen Erzählung in eine Weltreligion wie alle anderen führte. Seither lesen die Christen die Texte ihrer Tradition nicht mehr einheitlich, sondern je nach ihrer Haltung gegenüber den herrschenden Verhältnissen entweder aus einer Perspektive der Verweigerung oder der Akzeptanz dieser Verhältnisse. Ganz gleich, wie man die verschiedenen Einzeleinschätzungen Veerkamps beurteilen wird – man gewinnt eine Fülle neuer Perspektiven, wenn man seinem Gang durch die Bibel folgt, unter anderem die Einsicht, dass es auch für Christen so unsachgemäß wie willkürlich ist, erst mit Jesus in eine Geschichte einzusteigen, die wesentlich älter ist und die nur wirklich verstanden wird, wenn man ihr von den Anfängen an nachgeht. Das hätte im Falle des vorliegenden Buches auch straffer und zielorientierter vorgeführt werden können; in manchen Abschnitten ist nicht klar, worauf Veerkamp eigentlich hinauswill, was den Eindruck aufkommen lässt, dass er hier und da seinen überreichlich gefüllten Zettelkasten abarbeitet. Nicht eindeutig ist auch, wen er als Adressaten vor Augen hat. Einerseits erläutert er Begriffe wie „Metapher“ in aller Ausführlichkeit, andererseits erwartet er von seinen Lesern und Leserinnen eine gewisse Sattelfestigkeit in der Geschichte Israels, wenn er zwischen Königtum, Perserzeit, Früh- und Spätschriften relativ leichtfüßig hin- und herspringt. An einer die Leser mündig machenden Schreibweise war Veerkamp offensichtlich nicht gelegen; sein Gestus ist durchgängig der des „Ich sage euch, wie es ist“. Die unterschiedlichen existierenden Verstehensansätze werden in der Regel nicht vorgestellt, die Entscheidungen für und gegen bestimmte Ansätze werden nicht begründet. Gelegentlich blitzen kurze polemische Bemerkungen gegen andere Positionen auf. Veerkamp argumentiert nicht, er zeigt seine Sicht der Dinge.

Dazu gehört im Übrigen auch, dass ihm daran gelegen ist, einer „essentialistischen Gottesvorstellung“ den Abschied zu geben: „Gott“ ist für ihn ein Funktionsbegriff wie „König“ oder „Präsident“, es geht immer um die Frage, wer oder was in einer Gesellschaft als Gott fungiert. Der Gott Israels steht hier in seiner Namen- und Bilderlosigkeit für eine „gesellschaftliche Grundordnung“ der Frei-

heit von Sklaverei und gegen Besitzanhäufung (auch wenn er darin nicht aufgeht, wie Veerkamp zugesteht). Selbst wenn damit viel Richtiges getroffen ist, scheint mir die aus der marxistischen Theorie stammende funktionale Sicht von Religion den Israeliten und ihrem Gedanken der Unverfügbarkeit Gottes nicht wirklich gerecht zu werden. Wenn „Gott“ im Wesentlichen ein Gesellschaftsprogramm ist, das mal mehr, mal weniger Chancen auf Umsetzung hat, dann haben die, die in schlechteren Zeiten leben, schlicht Pech gehabt, es gibt keine tiefere Hoffnung für sie, denn dieser „Gott“ ist letztlich ein Sienergott. Demgegenüber hat das biblische Gottesdenken (wie schon J. B. Metz in seinem bahnbrechenden Text *Erlösung und Emanzipation* 1972 herausgearbeitet hat) daran festgehalten, dass Gott „die Tränen aller“ abwischen wird, auch derjenigen, über die der „Fortschritt“ hinweggegangen ist. Das ist ein *Glaube*, keine Faktenfeststellung, aber an diesem Glauben entscheidet sich, zu welcher Haltung der Humanität Menschen in der Lage sind: ob die mit Gott verbundene Hoffnung für die Sieger der Geschichte gilt – oder für die Opfer: die Erschlagenen, Ausgehungerten, Vernichteten. Letzteres ist mit einem Gott als bloßer „Ordnung der Freiheit“ nicht zu denken.

Genau hier setzt Gregor Taxacher mit seinem Werk *Apokalyptische Vernunft* an. Auch dem 1963 geborenen katholischen Theologen und Redakteur ist es wichtig, nicht bei Credo-Formeln oder einem knappen Extrakt ausgewählter biblischer Texte anzusetzen: „Es geht um die Bibel als Ganzes, die wirksames Offenbarungszeugnis eben erst dadurch wurde, dass sie als ‚das‘ Buch, als Kanon, als Norm der Offenbarungsauslegung Geschichte machte.“ (23) Und in diesem kanonischen Ineinander von Texten verschiedensten Alters, die konkrete historische Entstehungshintergründe haben, aber im kanonischen Prozess zeitenübergreifende Relevanz erlangen, die zurück- und vorausblicken lassen, lässt sich eine Denkstruktur freilegen, die Taxacher als „apokalyptische Vernunft“ bezeichnet. Diese reicht weit über die literarische Gattung der Apokalypsen hinaus, wie er in einem ausführlichen Gang durch die Texte zeigt.

„Apokalyptische Vernunft‘ ist vom Wortsinn zunächst einmal eine von [der] Offenbarung Gottes sich herleitende Vernunft.“ (13) Und weil diese Vernunft, dieses Denken von der Offenbarung Gottes her, sich nicht aus sich selbst heraus verifizieren lässt, hat es immer einen Rückbezug auf das als Offenbarung erfahrene Ereignis, von dem es herkommt, und einen Vorausbezug auf eine Zukunft, in der die Zusage des noch ausstehenden Heils endgültig verifiziert werden soll. Die biblischen Zeugnisse *von* der Offenbarung (die genaugenommen nicht selbst die Offenbarung *sind*) befinden sich also immer *dazwischen*: zwischen vergangenen Heilsereignissen und zukünftigen Heilserwartungen, d.h. mitten in der Geschichte. In diese reale Geschichte hinein wird von Gottes Heilstaten und Verheißungen gesprochen, wird die Gegenwart in ein Licht gestellt, das sie selbst nicht hat, wird das gegenwärtige Leben *sub specie Dei* gedeutet. „Weil der biblische Zeuge sich stets nur ‚dazwischen‘ findet, fasst all sein Denken, Reden und Glauben Wahrheit geschichtlich – und nicht magisch oder mythisch oder philosophisch, wie vielleicht in anderen religiösen Denkformen.“ (14) Anders ausgedrückt: Die „apoka-

lyptische Vernunft“ bringt erst das geschichtliche Denken hervor (gleichwohl nicht im neuzeitlichen Sinn); sie denkt Gott nicht weltabgewandt in ewigen mythischen Kreisläufen, sondern macht das konkrete irdische Leben der Menschen zu *dem* Thema aller Religiosität; sie ermöglicht *Geschichtstheologie* im besten Sinn: Interpretation der menschlichen Geschichte *vor Gottes Angesicht*. Die jeweils eigene Situation wird mit allem betrachtet, das hinter den Verheißungen zurückbleibt, mit klarem Blick auf die Zukurzgekommenen, Unterdrückten, Ermordeten. Und sie denkt die Geschichte auf zukünftige Vollendung hin. Die Theologie dieser Denkstruktur kann darum nur Eschatologie sein: Indem sie „Gott denkt, denkt sie Geschichte nicht ziellos.“ (16)

Ausgehend von der Exilsprophetie in Babylon zeigt Taxacher, wie die Ankündigung kommenden Heils in einer Situation der Heillosigkeit zum „Gründungsvorgang“ (52) des biblisch-apokalyptischen Denkens wird: Dieses Denken ist dialektisch, indem es in der Katastrophe von Rettung und in der Gerichtserfahrung von Heil zu sprechen weiß. In der Folge wird diese Dialektik von Gericht und Heil „zum Interpretationsschlüssel der Geschichte Israels, ja der Weltgeschichte insgesamt“ (53). Auch in der Geschichte von Jesus, von seiner Hinrichtung und Auferstehung spiegelt sich für Taxacher diese Denkstruktur: „Die israelitische Dialektik vom Heil, das durch das Gericht kommt, von der Erlösung, die erst in der Stunde null wieder sichtbar wird, von der Heilung durch Gott, die erst durchgreift, wenn die Lüge der Welt sich aus-gewirkt hat, wird an Jesus selbst vollzogen.“ (139)

Solches Denken kann Religiosität mitnichten zur Privatsache erklären, die für das gesellschaftliche Zusammenleben keine Relevanz hätte; es kann sich nicht erlauben, vor weltlichen Mächten und Gewalten zu kapitulieren, die ja ebenso unter dem Gericht Gottes stehen, und es kann auch nicht die eigenen institutionellen Strukturen von der Kritik ausnehmen und zu quasigöttlichen Einrichtungen verklären.

Folgerichtig ist es da, dass im sich herausbildenden kirchlichen Christentum apokalyptisches Denken spiritualistisch-individualeschatologisch umgeformt werden musste, wie Taxacher eindrucksvoll zeigt. Mit der Privatisierung der eschatologischen Ausrichtung wurden Zukunftsvisionen „in das Präsens gezwungen“ (181), verstand die Kirche die eigene Geschichte selbst immer mehr als Einlösung der Verheißungen, sah sich immer eindeutiger auf der Seite der Macht oder selbst als Macht und „vergaß“ allmählich jede Sensibilität für die Opfer der Geschichte, wie sie für das apokalyptische Denken wesentlich war. „Unterdrückung und Freiheitskampf des Bundesvolkes, stets Thema biblischer Prophezie, schien für die christliche Botschaft nunmehr irrelevant“ (180); Trennung vom jüdischen Volk, Staatskirchentum, Cäsaropapismus und *Societas perfecta* sind weitere Stichworte, die zu dieser Entwicklung gehören.

Indem Taxacher bei seinem Gang durch die Bibel und die Geschichte Folie auf Folie legt und die Konturen der „apokalyptischen Vernunft“ immer deutlicher werden lässt, wird einsichtig, worin die Defizite der gegenwärtigen Großkirchen bestehen, die an der Stelle von herrschaftskritischer Geschichtstheologie nur-

mehr Visionen von kleinbürgerlicher Anständigkeit und von Gutmenschentum zu bieten haben. Taxacher gibt sich indessen keiner Illusion darüber hin, dass die verlorene apokalyptische Struktur des Christentums so einfach wiederbelebt werden könnte, dass biblisches und neuzeitliches Geschichtsdenken verschmolzen werden könnten. In einer komplexen, vielfach gebrochenen Wirklichkeit, erst recht seit Auschwitz und seit die Lebensgrundlagen auf dem Planeten in einer Art „säkularisierter Apokalypse“ von der Vernichtung bedroht sind, bedarf es einer zu sich selbst gekommenen, reflektierten Theologie, die diese Situation nicht anachronistisch überspringt. Um die wichtigen Charakteristika der apokalyptischen Vernunft - Opferorientierung, Situations- und Kontextverbundenheit, ein Einlassen auf die politische, soziale und ökonomische Geschichte - *neu* ins theologische Nachdenken zu bringen, müssen sie erneut in Auseinandersetzung mit der Gegenwart *sub specie Dei* gewonnen werden, und dies führt in einem Weltzusammenhang der menschengemachten Zerstörung wohl vor allem zu einer Wiederentdeckung des Gerichts. Hier werden viele zurückzucken, denen es darum zu tun ist, das Christentum wieder „attraktiv“ zu machen, aber es ist keineswegs ausgemacht, ob nicht der Ernst einer Gerichtsprophetie den Menschen bald mehr zu sagen haben wird als die bukolischen Bilder fröhlicher Mahlgemeinschaften. (Wie dies weiter in Theologie umgesetzt werden könnte, wird Taxacher im Folgeband *Apokalypse ist jetzt* diskutieren, der soeben im Gütersloher Verlagshaus erschienen ist.)

Die Stärke von Taxachers Buch liegt sicher darin, dass er die Grundstruktur des jüdischen und des christlichen Denkens aus dem Kanon der biblischen Bücher erhebt, die biblischen Zeugen in ihrem Glauben ernst nimmt und mit ihnen dennoch, unter Einbeziehung aller relevanter Diskussionen der Gegenwart, hermeneutisch reflektiert ins Gespräch kommen kann, dass die apokalyptische Vernunft keineswegs eine Naivität von gestern sein muss.

Wer einwenden möchte, dass Taxacher vielleicht doch zu viele unterschiedliche Texte über nur *einen* Leisten schlägt, wird sich vielleicht eher an Veerkamp halten wollen, der den widerstreitenden Stimmen in den biblischen Büchern viel Aufmerksamkeit widmet. Aber am meisten zu empfehlen scheint mir, *beide* Bücher zu lesen. Veerkamp und Taxacher ergänzen einander gut; man kann sie miteinander und gegebenenfalls gegeneinander lesen und dabei viel über verschüttete Grundstrukturen der Bibel lernen. Indem sich diese Bücher ernsthaft mit den Quellen und deren ureigenen Diskursen auseinandersetzen und sich die Ergebnisse ihrer Untersuchungen nicht mehr vom christlichen Glaubensbekenntnis und der Dogmenentwicklung vorsagen lassen, sind sie auf dem Weg zu einer Art „postdogmatischer Theologie“, die bald viel abgestorbenen Text durch neue lebendige Perspektiven ersetzen könnte.

Norbert Reck

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

concilium

Zu diesem Heft

Zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils – fünfzig Jahre danach

Silvia Scatena, Dennis Gira, Jon Sobrino und
Maria Clara Bingemer

Noch ein weiteres Heft über das II. Vaticanum? Besteht nicht die Gefahr, dass man den fünfzigsten Jahrestag der Eröffnung des Konzils nur darum würdigt, weil dieses Datum eben auf der Liste der Gedenktage steht, weil es uns Anlass für Überlegungen zur Feier eines Tages gibt, an dem wir uns entweder nostalgisch der Vergangenheit zuwenden oder ein Beschwerdebuch anlegen zu den verpassten Gelegenheiten, den Rückschritten und Verhaltensweisen, die einem Verrat an diesem Konzil gleichkommen? Andererseits haben wir jetzt eine geistige Großwetterlage, in der das *Problem Konzil*, „nämlich die Frage, was es auf sich hat mit der Rolle, der Tragweite, den Rückwirkungen des II. Vaticanums im Leben der Christen und in ihren Beziehungen zu anderen“¹, wieder so aktuell wie nie zuvor ist, und dies auch infolge der Aufhebung der Exkommunikation der traditionalistischen Lefebvriener im Januar 2009. Könnte da eine Zeitschrift, die gegründet wurde, um einer konziliaren Kirche Instrumente der Analyse und der Reflexion zu liefern, es gerade jetzt unterlassen, sich die Frage zu stellen, welche Bedeutung jenes Ereignis für die heutige Situation der Kirche hat?

Dies sind einige der Fragen, vor denen wir standen, als wir dieses Heft planten, und zwar auch auf dem Hintergrund der Veränderungen, die sich vollzogen haben

im komplexen kirchlichen Klima der letzten sieben Jahre, seit im Herbst 2005 das letzte dem II. Vatikanum gewidmete Heft unserer Zeitschrift erschien, aus Anlass des 40. Jahrestages seines Abschlusses. Mit diesem Heft sollte damals betont werden, dass das II. Vatikanum eine neue Epoche eröffnet hat, dass es zu einer „Scheidelinie“ geworden ist für die Glaubenserfahrung innerhalb der Generationen und zwischen den Generationen.² Weit verbreitet ist heute die Versuchung, die Tragweite des Konzils als eines Ereignisses zu leugnen, welches das Antlitz der katholischen Kirche verändert hat. Und weithin sind die Auswirkungen verschiedener auf Verkürzung seiner Bedeutung zielender Tendenzen zu spüren, vor allem seitens der Traditionalisten, die zwar eine ausdrückliche Ablehnung vermeiden, dafür aber das Konzil zu einem nachtridentinischen Phänomen verdünnen möchten, indem sie seine Aussagen wegen des „unbedeutenderen“ Charakters des II. Vaticanums als eines bloßen Pastorkonzils abwerten. Angesichts dieser Tendenzen wollte CONCILIUM zum Kern des Anliegens der Historisierung des letzten Konzils vorstoßen, indem es vor allem Bezug nahm auf Themen und Tendenzen, die sich als sensibel und heikel erwiesen hatten. Bald nachdem jenes Heft herausgekommen war, hielt Benedikt XVI. am 22. Dezember 2005 vor der römischen Kurie seine berühmte Rede über die konziliare Hermeneutik. Schon damals hatte es die ersten Vorboten einer sich später ausbreitenden Deutung des II. Vaticanums als eines Phänomens von Normalmaß gegeben: einer Deutung, die jetzt – nach Vollendung des großartigen Projekts der historischen Einordnung durch die von Giuseppe Alberigo herausgegebene *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* – nicht nur die Bedeutung der konziliaren Historiographie, sondern auch das II. Vatikanum als solches zu relativieren suchte. Hier verriet sich die Angst, dass die Erinnerung an dieses Ereignis, an seine Entscheidungen und an die Tatsache, dass es überhaupt stattgefunden hatte, auch auf die Gegenwart und die Zukunft der Kirche wortmächtig einwirken könnte.³

Seit der im Heft von 2005 geschilderten Situation hat dieser Typ eines verkürzenden und minimalisierenden Verständnisses der Bedeutung des II. Vaticanums immer größeren Raum gewonnen, vor allem im Bereich der nichtspezialisierten theologischen Studien, aber nicht nur dort. Dies geschieht im Zusammenhang mit der weitverbreiteten Behauptung einer abstrakten Polarität von Kontinuität und Reform *versus* Diskontinuität und Bruch mit der vorausgehenden Tradition, verschiedentlich abgewandelt durch die Verwendung der dialektischen Beziehung zwischen Buchstaben und Geist des Konzils⁴ oder neuerdings auch zwischen dem Ereignis einerseits und den letztlich getroffenen Entscheidungen andererseits. All dies geschah offensichtlich in Verbindung mit den neuen Akzenten, die durch den Pontifikat Benedikts XVI. im Blick auf die Interpretation des Konzils gesetzt worden sind – von seiner Rede im Jahre 2005 bis zum *Motu proprio Summorum Pontificum* über die Liturgie vom Juli 2007.

In den letzten Jahren hat die nach dem Erscheinen der *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* eröffnete wissenschaftliche Debatte bedeutende Fortschritte gemacht – vor allem bei der Einbeziehung der historischen Rekonstruktion und

der Analyse der Veränderungen im Bereich der Lehre sowie bei der Neuinterpretation der Einheit des *corpus* der Konzilsakten.⁵ Währenddessen hat Benedikt XVI. in Sachen Hermeneutik und durch einige Akte seines Pontifikats offensichtlich Schritt gehalten mit der Weiterentwicklung einer reduktionistischen Leseweise des II. Vaticanums im Namen der Kontinuität des Konzils mit der „Tradition“ einerseits, und mit den Aktionen eines antikonziliaren Revanchismus, an den das Argument der Kontinuität zunächst adressiert war, nämlich zur Widerlegung der lefebvrrianischen These des Bruchs des II. Vaticanums mit der Katholizität, andererseits.⁶

Diesen Zusammenhang und diesen Hintergrund - von dem der Beitrag *Peter Hünermanns* ausgeht, mit dem dieses Heft eröffnet wird - haben die Herausgeber und Herausgeberinnen dieses Heftes nicht ignoriert. Dennoch wollten sie sich nicht in die neueste Debatte über die Hermeneutik des II. Vaticanums einschalten, denn es ging ihnen vor allem darum, angemessen auf die oben erwähnte abstrakte Dichotomie zu reagieren, die uns oft als eine Art von *damnatio memoriae* des Konzilsereignisses erschienen ist. Lieber wollten wir aus der Überzeugung, dass dieses einen Wendepunkt darstellt, der das kirchliche Bewusstsein so verändert hat, dass es sich von dem, was früher war, unwiderruflich unterscheidet, positiv ausgehen von einer *memoria* - augustinish verstanden als „Gegenwart des Vergangenen“ - dessen, was am Anfang und in vieler Hinsicht in der Herzmitte dieser Wende stand und was dann die verschiedenen Akte des Konzils inspiriert hat. Mit anderen Worten: Wir wollten ausgehen von der Intuition und den Absichten dessen, der jenes Konzil gewollt hatte, Johannes' XXIII. Und der hatte das Konzil gewollt, um das Evangelium, diese immer mit sich selbst identische frohe Botschaft, in seiner heilswirksamen Wortkraft zu den Menschen seiner eigenen Zeit zu bringen.⁷ Es mag zwar stimmen, dass die Probleme und Herausforderungen der frühen sechziger Jahre sehr verschieden waren von den heutigen. Man kann aber nichtsdestoweniger überzeugt sein, dass ein Nachdenken über den Beginn dieses Ereignisses, über die entscheidenden Aspekte und die grundlegenden Einstellungen, die jener Papst damals dem Konzil eingeprägt hat, auch für uns heute hilfreich sein könnte. Und ebenso hilfreich für uns könnte ein Nachdenken über die befreiende Wirkung sein, die die Ansprache Roncallis zur Eröffnung des Konzils am 11. Oktober 1962 auf diese Versammlung der Bischöfe und die christliche Ökumene ausgeübt hat. In unserer Zeit, die offensichtlich von Mangel an Hoffnung gezeichnet ist, könnte sie uns helfen zu verstehen, was es der katholischen Kirche damals ermöglicht hat, ihre kreativen Energien und eine bis dahin unbekannte Fähigkeit, die Menschen der damaligen Zeit anzusprechen, wiederzufinden.

Wer war dieser Papst? Und was war dieses Zweite Vatikanische Konzil? So lauten dann die Fragen, welche die beiden Beiträge von *Alberto Melloni* und *Giuseppe Ruggieri* zu beantworten suchen. Der Beitrag des Erstgenannten befasst sich mit einigen grundlegenden Elementen der Spiritualität Roncallis, die zu den „lebendigen Nervensträngen“ dessen werden, was dann *aggiornamento* genannt werden wird. Und der andere Beitrag handelt von der Eigenart eines Konzils, das

sich „pastoral“ nennt. Für das, was ein derartiges Konzil für die Ekklesiologie einbringt, wird eine Interpretation angeboten, die im II. Vaticanum vor allem die *repraesentatio* einer Kirche sieht, die sich engagiert im Hinhören auf das lebendige Wort des Evangeliums in unserem besonderen historischen Augenblick.

Ein typisches Wort der Sprache Roncallis war *aggiornamento*, ein Wort von starkem und vielsagendem Sinngehalt, was dazu führte, dass es, ohne übersetzt zu werden, in anderen Sprachen benutzt wurde, um sowohl die Methode als auch die Zielsetzung des Konzils anzugeben. Daher sind die beiden folgenden, von zwei anderen Wortführern der gegenwärtigen geschichtswissenschaftlichen und hermeneutischen Studien über das II. Vaticanum, nämlich *John W. O'Malley* und *Christoph Theobald*, verfassten Beiträge den beiden Polen des *aggiornamento* gewidmet. Der Erstgenannte legt eine Reflexion vor, die vor allem nach der Bedeutung von *ressourcement* fragt. Der Zweitgenannte befasst sich dagegen mit dem anderen grundlegenden Thema des *aggiornamento*-Prozesses - der kollegialen Bemühung um das Erkennen der „Zeichen der Zeit“ -, dem Thema, das von der Bulle zur Einberufung des II. Vaticanums vom 25. September 1961 an wie ein roter Faden alle Arbeiten des Konzils durchzieht.

Um auch eine protestantische Stimme zu Wort kommen zu lassen, haben wir *Gérald Siegwalt* um eine Reflexion gebeten, die von einem anderen wesentlichen Element der ursprünglichen Eigenart des Roncalli-Konzils ausgehen sollte, dem Engagement für die Einheit der Christen, das in vieler Hinsicht innerlich verbunden ist mit jenem Prinzip der pastoralen Ausrichtung, das den auf Lehrfragen ausgerichteten Ökumenismus in Frage stellt, indem es auf einen umfassenderen Ansatz der Suche nach der Einheit drängt. In einem ökumenischen Horizont, in dem die Hoffnung auf die Einheit immer schwächer wird, erkennt Siegwalt besonders im Streben nach einer „inkluisiven“ Katholizität - und in dem damit verbundenen Übergang von einer exklusivistischen Theologie der Abgrenzung zu einer Theologie der „Rekapitulation“ - das grundsätzlich Neue des II. Vaticanums. Eine neue Ausrichtung, die eine noch nicht befriedigend beantwortete Herausforderung nicht nur für die römisch-katholische Kirche, sondern auch für die verschiedenen Familien protestantischer Konfessionen und für die Orthodoxie ist.

Von Roncallis Absicht, die „Kirche der Armen“ zu einem entscheidenden Thema des Konzils zu machen, einer Zielsetzung, die sich im II. Vaticanum nicht wirklich durchsetzen konnte, geht der Artikel von *Jon Sobrino* aus, der sich daher mit der eigenständigen Wiederaufnahme dieses Themas auf der Konferenz von Medellín befasst, die eine einsame Ausnahme darstellt gegenüber dem weitverbreiteten Totschweigen der Passagen in *Lumen Gentium* 8, die ihrerseits die einzigen Stellen in den Konzilsdokumenten sind, wo die zu Beginn des Konzils von Papst Johannes geäußerte Einladung aufgegriffen wurde, in der Forderung nach einem Leben in Armut ein zentrales Thema des Evangeliums zu erkennen und die wesentliche Beziehung zwischen der Gegenwart Christi in den Armen und seiner Gegenwart in der Kirche zu begreifen. Medellín hat tatsächlich verstanden, die Anregung des Konzils in Bezug zu setzen zum „Hereinbrechen“ einer Kirche der

Armen, einer Kirche, die oft auch die Erfahrung der Verfolgung und des Martyriums gemacht hat.

Für ein Heft, das zumindest in seiner Zielsetzung vom „Kern“ des Neuen ausgehen wollte, welches das Konzil gebracht hat, haben wir schließlich gedacht, hier dürfe ein Beitrag nicht fehlen, der ausdrücklich einem Faktor gewidmet ist, der seit Oktober 1962 ebenfalls auf seine Weise mit der dringlichen Anmeldung seiner Erwartungen in die Konzilsaula „hereingebrochen“ ist, sei es in Bezug auf einige heiße Themen auf der Tagesordnung des II. Vaticanums oder in Richtung der Anerkennung des Raumes und der Rolle, die ihm in einer Kirche, die Volk Gottes ist, zukommt. So befasst sich der letzte Artikel im ersten Teil dieses Heftes mit dem Auftreten der Christen aus dem Laienstand - und zwar nicht nur einiger weniger Honoratioren, die in den Konzilien des ersten Jahrtausends und des Mittelalters auch schon eine bisweilen entscheidende Rolle gespielt hatten. Hier zieht *Maria Clara Bingemer* eine Bilanz der Aussagen des konziliaren Lehramtes, um dann einige Möglichkeiten einer über das bisher Erreichte hinausgehenden Weiterentwicklung aufzuzeigen.

Hinsichtlich der Option der Herausgeber unserer Zeitschrift, immer ein *Theologisches Forum* anzubieten, das nicht mit der Thematik des Hauptteils verbunden ist, waren wir in diesem Fall ausnahmsweise der Meinung, dass eine gegenwartsbezogene Erinnerung an die Kraftlinien, die dem Konzil durch den von Papst Johannes gesetzten Anfang eingeprägt wurden, ergänzt werden müsse durch ein Panorama der von ihm in den Kirchen der verschiedenen Kontinente ausgelösten dynamischen Prozesse, durch die das II. Vaticanum dann mehr zu einer Daseinsbedingung als zum Thema einer Debatte geworden ist. Mit unterschiedlichen - einmal aufmerksamer zurückblickend auf die ersten Phasen der Rezeption, ein andermal dagegen im Blick auf die Aussichten und Herausforderungen von heute - wollen die Beiträge von *Agbonkhanmeghe Orobator*, *Mary Hines*, *José Oscar Beozzo*, *Felix Wilfred* und *Martin Maier* etwas von den schöpferischen Energien wiedererwecken, die freigesetzt wurden von dem „neuen Pfingsten“, wie das Konzil von dem Papst genannt wurde, der es einberufen hatte. Solche Beiträge wollen nicht den Anspruch erheben, dass sie eine Thematik erschöpfend behandeln hätten, und angesichts des beschränkten Raums, der hierfür zur Verfügung stand, wollen sie auch keine in Form kleiner Pillen verabreichte Synthese der weltweiten Rezeption des II. Vaticanums bieten, sondern nur zu zeigen versuchen, wie das von Papst Johannes gewollte *aggiornamento* dann tatsächlich konkret realisiert wurde in der Suche nach einer neuen Inkulturation des Evangeliums in den unterschiedlichen Realitäten und durch die Impulse, die es in den verschiedenen Regionen der katholischen Ökumene gegeben hat - Impulse, die bisweilen über die Errungenschaften des Konzils hinausgehen und die in verschiedenen Fällen abgebrochene Pfade geblieben sind, die noch darauf warten, dass sie wieder aufgenommen werden.

Dieses Heft war schon fertig geplant, als wir von der *Notifikation zu einigen Werken von Prof. Andrés Torres Queiruga* erfuhren, die am 30. März 2012 von der Kommission für Fragen der Glaubenslehre der Spanischen Bischofskonferenz

veröffentlicht wurde und die die Absicht bekundet, „wesentliche Aspekte der Glaubenslehre der Kirche zu schützen, um Verwirrung im Gottesvolk zu verhindern“. Traurig gestimmt hat uns sowohl die Argumentation als auch die alles andere als einwandfreie Art und Weise, wie hier die Früchte der mehrere Jahrzehnte währenden theologischen Forschung unseres Kollegen Andrés Torres Queiruga und seiner Bemühungen um die Erarbeitung einer *ratio fidei* in einer kulturell sehr komplexen Gesellschaft dargestellt werden; traurig gestimmt hat uns auch, feststellen zu müssen, dass ihm keine wirkliche Möglichkeit des Dialogs und der Verteidigung gegeben wurde. Dem Theologen Queiruga, unserem Freund, der einer der angesehensten spanischen Theologen ist und der auch auf internationaler Ebene sehr bekannt ist, in diesem Heft Platz für einige *Aclaraciones* zu geben, schien uns daher eine Pflicht. Zugleich ist es eine Gelegenheit, seitens des ganzen Direktionskomitees von CONCILIUM unser Bedauern darüber auszusprechen, dass wir - gerade in diesem Heft zum 50. Jahrestag des Beginns des II. Vaticanums - feststellen müssen, dass wieder einmal die Frucht einer Intelligenz, die sich in den Dienst des Glaubens gestellt hat, auf vereinfachende und wenig brüderliche Weise gelesen und zensiert worden ist.

Unser Dank für vielfältige Unterstützung bei der Vorbereitung dieses Hefts gilt Lisa Cahill, Rosino Gibellini, Alberto Melloni und Norbert Reck.

¹ Vgl. Giovanni Miccoli, *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*. Rom/Bari 2011, 5.

² Vgl. unser Heft zum Thema *Das Zweite Vatikanische Konzil - eine vergessene Zukunft?*, herausgegeben von Alberto Melloni und Christoph Theobald: CONCILIUM 41 (2005/4).

³ Vgl. Alberto Melloni/Giuseppe Ruggieri (Hg.), *Chi ha paura del Vaticano II?* Rom 2009; Massimo Faggioli, *Vatican II. The Battle of the Meaning*, Mahwah, NJ, 2012; Giuseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, erschienen in fünf Bänden in italienischer, deutscher, englischer, französischer, portugiesischer, russischer und spanischer Sprache in den Verlagen Peeters, Il Mulino, Grünewald, Orbis Press, Cerf, Vöces, St. Andrew Press und Sígueme.

⁴ Diesbezüglich vgl. die Überlegungen von Massimo Faggioli bei einem kürzlich veranstalteten Seminar: *1962-2012. Vatican II fifty years after. Contributions and Perspectives of the Studies on the Council ten years after "The History of Vatican II"*. Das Seminar fand statt vom 23. bis 25. Februar 2012 in Modena. Die Tagungsakten sind noch im Druck.

⁵ Wir beziehen uns hier vor allem auf Bernd Jochen Hilberath/Peter Hünermann (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bände, Freiburg i. Br. 2004-2005; ferner auf die Arbeiten von John W. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Cambridge, MA, 2008; und auf die Arbeit von Christoph Theobald: *La réception du concile Vatican II, I. Accéder à la source*, Paris 2009.

⁶ Vgl. Faggioli, *Vatican II, The Battle of the Meaning*.

⁷ In diesem Sinne verweisen wir u.a. vor allem auf zwei Beiträge von Giuseppe Alberigo, *Giovanni XXIII e il Vaticano II nella tradizione conciliare* sowie *Il Vaticano II*, beide in: ders., *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Bologna 2009, 95-134 und 553-547.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

concilium

Thema: Zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils – 50 Jahre danach

Sprachlosigkeit angesichts des Zweiten Vatikanischen Konzils?

Peter Hünermann

Sprachlosigkeit befällt Menschen dort, wo ihnen ein Sachverhalt oder ein Ereignis so befremdlich, so unverständlich ist, dass es ihnen die Sprache verschlägt. Im Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil scheint Sprachlosigkeit um sich zu greifen. Es lohnt sich, dieser Sprachlosigkeit anhand konkreter Beispiele nachzugehen.

I. Drei Weisen von Sprachlosigkeit im Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil

Die Ergebnisse der Verhandlungen zwischen der traditionalistischen Piusbruderschaft und der Vatikanischen Kommission haben offensichtlich in eine Pattsituation geführt. Bei seiner Ansprache anlässlich der Priesterweihe im Januar 2012 erklärte Bischof Fellay, der Obere der von Erzbischof Lefebvre gegründeten Priestergemeinschaft, man habe zwar in den Nachverhandlungen mit der römischen Kommission einen völligen Konsens hinsichtlich aller „praktischen Fragen“ erzielt, in den Lehrfragen hingegen habe man festgestellt, dass die

römische Delegation einen völlig anderen Begriff von „Tradition“ und von „Übereinstimmung“ habe.¹ Zwar würden beide Seiten die Glaubensüberlieferung und die bleibende Identität des Glaubens in der kirchlichen Überlieferung betonen. Aber beide Gruppen kämen in der Auslegung zu ganz verschiedenen Ergebnissen: Rom rechtfertige die Lehre des II. Vaticanums von der Religionsfreiheit des Menschen, welche von der Kirche im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts – in Übereinstimmung mit der vorausgehenden Tradition – ausdrücklich verworfen worden sei. Hier lebe der Modernismus wieder auf. Die Piusbruderschaft könne dies nicht mitvollziehen. Ein Gleiches gelte vom ökumenischen Dialog. Das Trienter Konzil stehe mit seinen Anathematisierungen dagegen.

Diese Position der Piusbruderschaft wird von zahlreichen traditionalistisch eingestellten Gruppen geteilt. Sie lehnen aufgrund dessen das II. Vaticanum generell ab und sprechen von seinen Verteidigern als „Alt-Liberalen“. – Ein erster Typus von Sprachlosigkeit gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Im November 2011 hat Msgr. Ocariz im *Osservatore Romano* eine Erläuterung zur Antwort der römischen Verhandlungsdelegation gegeben. Unter Berufung auf das Magisterium des Papstes und des Kollegiums der Bischöfe, die zum Konzil versammelt waren, werden die Lehren des II. Vaticanums verteidigt. Wie bei allen Konzilien der Vergangenheit gebe es auch hier Neues, das aber den Glauben nicht verändere, sondern vertiefe. Es handle sich nicht um eine „Hermeneutik der Diskontinuität“, sondern um Hermeneutik im Sinne einer Reform.² Im Übrigen gelten bezüglich der einzelnen Lehren die bisherigen Regeln: Nur was eindeutig als Dogma definiert ist, erfordere Zustimmung im Glauben (*assensus fidei*). Für die Lehren, die nicht dogmatisch definiert sind, die also vom authentischen Lehramt der Kirche vorgelegt werden, wird die religiöse Zustimmung (*assensus religiosus*) und der religiöse Gehorsam (*oboedientia religiosa*) der Glaubenden verlangt.

Brunero Gherardini, langjähriger Theologieprofessor an der Päpstlichen Lateranuniversität, ehemals Dekan der dortigen theologischen Fakultät und Domherr an St. Peter hat darauf geantwortet³: Es handelt sich bei den Texten des II. Vaticanums zur Religionsfreiheit und zum ökumenischen Dialog offensichtlich nicht um dogmatische Definitionen. Es sind keine Texte des unfehlbaren Lehramtes. Angesichts dieser Tatsache ist die Argumentation Bischof Fellays nicht beantwortet. Ist eine mehrhundertjährige Tradition, die sich auf die Definitionen des Tridentinums berufen kann, im Blick auf den ökumenischen Dialog theologisch nicht gewichtiger als die Aussagen des authentischen Lehramtes der Väter des II. Vaticanums? Gilt nicht eine gleiche Argumentation im Bezug auf die Religionsfreiheit? Die Position, welche Msgr. Ocariz gestützt auf die *Notificatio*⁴ von Bischof Felici, Generalsekretär des Konzils, gegeben hat, führt offensichtlich ebenso in eine Sprachlosigkeit bezüglich des Konzils, wenngleich der Typ der Sprachlosigkeit ein anderer ist. Er entspringt der Verteidigung des Konzils.

Es gibt schließlich einen dritten Anlass in den Konzilsdokumenten, von dem her sich Sprachlosigkeit ausbreitet: von der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* her. Diese ganz und gar aus den Arbeiten des Konzils selbst entstandene Konstitution hat von Anfang an Widerspruch erfahren. Immer wieder wurden Entwürfe

verworfen. Gegenüber dem Entwurf, der schließlich zur Diskussion und Bearbeitung im Plenum angenommen wurde, gab es erhebliche Bedenken bei Theologen wie Rahner und bei der deutschen Bischofskonferenz, de Lubac und europäischen wie außereuropäischen Bischöfen. Man sah nicht, wie man geschichtlich-kontingente und prinzipielle Aussagen verbinden könne. Die bisherige sozialetische Basis der kirchlichen Soziallehre sollte durch theologische Aussagen ersetzt werden. Aber es war nicht klar, wie dies methodisch sauber geschehen sollte. Die Unsicherheit manifestiert sich deutlich in dem Urteil von Joseph Ratzinger, das er 1975 geschrieben und in seiner *Theologischen Prinzipienlehre* 1982 wieder veröffentlicht hat⁵: „Ob das Konzil zu einer positiven Kraft in der Kirchengeschichte wird, hängt nur indirekt von Texten und von Gremien ab; entscheidend ist, ob es Menschen gibt – Heilige –, die mit dem unerzwingbaren Einsatz ihrer Person Lebendiges und Neues erwirken. Der endgültige Entscheid über den geschichtlichen Wert des II. Vatikanischen Konzils hängt davon ab, ob Menschen in sich selbst das Drama der Sonderung von Spreu und Weizen bestehen ...“⁶

Die Unsicherheit manifestiert sich nicht minder in der bis heute umstrittenen Deutung dessen, was mit „Zeichen der Zeit“ eigentlich intendiert sei. Die Sprachlosigkeit tritt in der Unterstellung zu Tage, die Konzilsväter hätten sich durch einen vermessenen Fortschrittsoptimismus zu einer Identifikation von Theologie und moderner Entwicklung fortreißen lassen. Dies aber bedeutet: In *Gaudium et Spes* wird – im Ganzen gesehen – nicht die *ratio fidei* entfaltet, sondern die *ratio mundi huius*, wenngleich in diesem Text auch eine Reihe von Glaubensaussagen enthalten sind. Was aber von *Gaudium et Spes* im Besonderen gilt, das trifft damit auch das gesamte Konzil und sein Lehren, selbstverständlich mutatis mutandis hinsichtlich der einzelnen Dokumente. Man wird die Rede von der „para-konziliarer Ideologie“, die sich über das Zweite Vatikanische Konzil verbreitet habe, kaum anders verstehen können. Sie wurde von Msgr. Pozzo, dem Sekretär der Kommission „Ecclesia Dei“, die für die Verhandlungen mit der Piusbruderschaft zuständig ist, bei seiner Antrittsrede in Wigratzbad vor den Mitgliedern der Petrusbruderschaft vorgetragen.⁷

II. Die verlorengegangene Sprache – wie soll sie wieder gefunden werden?

Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils haben an den Anfang von *Gaudium et Spes* eine „Einführende Darlegung: Die Situation des Menschen in der heutigen Welt“ gestellt (GS 4-11). Die Beschreibung der neuen Epoche, in der die Menschheit lebt, wird in ihrer ganzen Dramatik und der tiefgreifenden Umgestaltung aller Lebensbedingungen durch die moderne Wissenschaft, Technik, die ungeheuren Machtpotentiale, die Gefahr eines Krieges, der „alles bis zum Letzten zerstören würde“, gezeigt. Im Bezug auf das religiöse Leben der Menschheit wird konstatiert:

„Einerseits läutert das schärfere Urteilsvermögen es [das religiöse Leben, d. Verf.] von einem magischen Weltverständnis und von noch umherschweifenden abergläubischen Elementen und fordert von Tag zu Tag ein mehr personales und tätiges Anhängen an den Glauben; daher kommt es, dass nicht wenige zu einem lebendigeren, neuen Sinn für Gott kommen. Andererseits aber entfernen sich breite Volksmassen praktisch von der Religion. Anders als in vergangenen Zeiten sind die Leugnung Gottes oder der Religion oder die Trennung von ihnen nichts Ungewöhnliches und Individuelles mehr: Heute wird [dies] nämlich nicht selten gleichsam als Erfordernis des wissenschaftlichen Fortschritts oder eines gewissen neuen Humanismus dargestellt. Das alles kommt [...] nicht nur in Theorien von Philosophen zum Ausdruck, sondern wirkt sich sehr weit auf die Literatur, die Künste, die Auslegung der Humanwissenschaften und der Geschichte und sogar der bürgerlichen Gesetze aus, sodass infolgedessen viele verwirrt werden.“
(GS 7)⁸

Man könnte die gegenwärtige religiöse Lage der Menschheit kaum schärfer charakterisieren. Fortschrittsoptimismus verführerischer Art für die Konzilsväter? Das spricht nicht aus diesen Darlegungen.

Die Konzilsväter sprechen in dieser neuen Epoche zu den Glaubenden und zu allen Menschen. Sie sprechen von der Offenbarung und der Kirche wie von ihrer Stellung in der Menschheit, wie sie meinen, sprechen zu müssen, um dem Evangelium zu entsprechen, um wahrhaftig zu sein. Sie haben nicht das Instrumentarium, den epochalen Wandel begrifflich zu fassen. Sie haben wohl das von seelsorglicher Erfahrung und Sorge gebildete Gespür für die Weise, wie vom Glauben in der Moderne zu sprechen ist. Und sie klären dieses Gespür durch die intensiven Diskussionen untereinander, durch die Beratungen mit den Theologen, in der Auseinandersetzung mit der öffentlichen Meinung, die täglich durch die Medien heranbrandet. Faktisch prägt und trägt dieses gemeinsame Gespür für die Angemessenheit dieses Sprechens, das im Konzil lebendig war, auch die erste Phase der Rezeption des Konzils, die etwa die ersten 20 Jahre bis zur römischen Synode von 1985 umfasst. In diesen zwei Dezennien werden systematisch die Dialoge mit den Kirchen des Ostens und den Kirchen und den ekklesialen Gemeinschaften aus der Reformation aufgenommen; der interreligiöse Dialog, insbesondere das christlich-jüdische Gespräch werden in die Wege geleitet, bestehende Konkordate mit „katholischen Staaten“ im Sinne der Religionsfreiheit verändert, der neue CIC von 1983 in Kraft gesetzt; vor allem aber wird die Liturgiereform durchgeführt. Zu nennen sind die diözesanen und nationalen Synoden wie die lateinamerikanische Synode von Medellín, welche das Konzil in die unterschiedlichen pastoralen Verhältnisse umzusetzen suchen. Zugleich institutionalisieren die Bischofskonferenzen die neuen Beratungsgremien auf Pfarr- und Diözesanebene, die Orden und Kongregationen führen ihre Reformkapitel durch, die Missionsarbeit wird umstrukturiert, die Entwicklungsarbeit und der Einsatz für die Menschenrechte bekommen kirchlicherseits ein eigenes Gesicht. Es breiten sich bis dahin unbekannte Weisen der Kooperation zwischen verschiedenen Ortskirchen und Gemeinden aus, über den Einsatz von Priestern in priesterarmen Weltregio-

nen hinaus, wie es bereits unter Pius XII. praktiziert wurde. Die zu leistende Auslegungsarbeit, die Hermeneutik des Konzils, wird auf der Synode von 1985 mit den traditionellen Vorgaben beschrieben, das Proprium des Konzils, sein innovatorischer Charakter, durch das Stichwort von der „Communio-Ekklesiologie“ gefasst. Es gab sie also, die verlorengegangene Sprache, und in ihr und durch sie wurde viel Segensreiches vollbracht.

Es gibt allerdings Vorboten kommender Auseinandersetzungen. Das Sprechen miteinander und das Hören aufeinander wird schwierig, Sprachlosigkeit beginnt in diesen Auseinandersetzungen zu keimen. Dazu zählen zweifellos die Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae vitae* und demgegenüber die Abkehr der Moralthologen von einem traditionellen Naturrechtsdenken hin zu einem differenzierten Bezug auf die biologischen Gegebenheiten vom vorrangigen Prinzip der Personenwürde und der persönlichen Verantwortung her. Dazu gehören auch die Streitfragen um die Befreiungstheologie, die sich auf *Gaudium et Spes* beruft, und die darin angelegte Kritik an kirchlichen Strukturen auf der einen Seite und die römischen Stellungnahmen.

Die nächsten zwei Dezennien der Rezeption sind gekennzeichnet durch drei Momente: eine gesteigerte wissenschaftliche Aufarbeitung der Konzilsproblematik durch historische Forschung und theologische Interpretation; eine Fortsetzung des interreligiösen und des ökumenischen Dialogs, verbunden mit gewissen Symptomen einer Erschöpfung; eine Steigerung innerkirchlicher Polarisierungen. Die Polarisierungen betreffen nicht nur die Werke zur Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils und die theologischen Auslegungen. Sie zielen nicht nur auf die im Konzil behandelten Sachfragen wie die Kollegialität der Bischöfe, die Eigenständigkeit der Ortskirchen in der Einheit der Gesamtkirche, die Beteiligung der Ortskirchen an der Auswahl ihrer Bischöfe, die neuen Verhaltensweisen, wie sie sich im ökumenischen und interreligiösen Dialog äußern. Gerade auch im Blick auf neu und massiv in den Vordergrund drängende Probleme – wie die Stellung der Frauen in der Kirche, die ökologischen Fragen, die Zugangsbedingungen zum Klerus – wird gefragt: Erschließen sich von den Voraussetzungen des Konzils nicht andere Lösungen als die traditionell gegebenen? Sind nicht andere Antworten notwendig?

In dieser zweiten Rezeptionsphase bahnt sich eine vertiefte Sprachlosigkeit an.

Peter Hünemann, geb. 1929 in Berlin, studierte Philosophie und Theologie in Rom, wurde 1955 zum Priester geweiht und empfing 1958 seinen Doktorgrad in der Theologie. Bis zu seiner Emeritierung 1997 war er Professor für Dogmatik, zunächst in Münster, anschließend in Tübingen. Zweitweise unterrichtete er auch in Lateinamerika und den Vereinigten Staaten. Er ist Ehrenpräsident der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie. Neben einer Vielzahl von Publikationen ist er seit der 40. Auflage Herausgeber des „Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum“ (auch „Denzinger-Hünemann“ genannt). Zusammen mit B. J. Hilberath ist er Herausgeber von „Herders Theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil“ (5 Bde., 2009). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Der übersehene ‚Text‘. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils“ in Heft 4/2005. Anschrift: Engwiesenstr. 14, D-72108 Rottenburg. E-Mail: Peter.huennemann@uni-tuebingen.de.

Sie betrifft nicht das persönliche Glaubenszeugnis von Johannes Paul II. während seines langen Siechtums. Diese Sprachlosigkeit bezieht sich auf die Kirche und ihre Regenerations- und Reformfähigkeit. Diese Sprachlosigkeit hat sich vom Beginn des Pontifikats von Benedikt XVI. weiter ausgebreitet. Dabei spielen nicht nur einzelne Maßnahmen wie die unvermittelte Einführung des außerordentlichen Ritus ohne Konsultationen und Absprachen mit den Bischofskonferenzen eine Rolle, das außergewöhnliche Bemühen um die Piusbruderschaft, ungeachtet ihrer scharfen Polemiken, des Antisemitismus eines Bischofs Williamson etc. Die Gläubigen registrieren auch nicht nur mit Verwunderung die zahllosen Signale, in denen Papst Benedikt oder Bischöfe ihre Rückkehr zu vorkonziliaren Gebräuchen und Regelungen anzeigen. In vielen engagierten Gläubigen, die früher z.B. aktiv an Synoden oder Diözesantagen teilgenommen haben, wächst vielmehr der Eindruck, man könne in der jetzigen Phase der nachkonziliaren Kirche mit der Hierarchie nicht mehr reden. Der Versuch von Gesprächen sei sinnlos geworden. Mit solchen Unternehmen verschwende man nur seine Zeit. Die hierarchische Kirche sei im Grunde lediglich auf Beharren und Selbsterhalt bedacht.

Wo aber solche drei Weisen von Sprachlosigkeit herrschen, da erklingt das Wort Gottes in der Kirche nicht mehr. Da ist Kirche nicht das transzendental-pragmatische Apriori, in dem Gottes Wort für die Menschen vernehmbar wird.

III. Eine erste Hilfe zum Verständnis und zur Überwindung der Sprachlosigkeit

Wir stoßen mit den gekennzeichneten Weisen von Sprachlosigkeit auf ein Phänomen, das in der modernen universalen Sprachpragmatik eine gewisse Aufklärung erfährt. Zur Erläuterung: Seit Wittgenstein hat sich die sprachphilosophische Einsicht in den unterschiedlichsten Wissenschaftstheorien durchgesetzt, dass Natur- wie Geisteswissenschaften wesentlich auf sprachliche Vermittlung angewiesen sind. Bei den empirischen Wissenschaften ist nicht die Beobachtung sondern der Beobachtungssatz, die Wahrnehmung also in sprachlicher Vermittlung, das Materialobjekt der Wissenschaft. Diese sprachliche Vermittlung naturwissenschaftlicher Wahrnehmung und Beobachtung umschließt folglich Verifikation, Falsifikation, Protokolle der beobachtenden Person, Diskurs der *scientific community*. Bei den Geisteswissenschaften gilt ein Gleiches. Fundamental gilt: Bezeichnendes und Bezeichnetes sind zu unterscheiden. Zugleich aber ist das Bezeichnete immer nur gegeben und erschlossen im Bezeichnenden, ohne darin vollendet aufzugehen.

Ebenso hat die moderne Sprachanalyse zwischen der Semantik, der Grammatik und der Pragmatik zu unterscheiden gelernt. Pragmatik untersucht die Verwendung der Sprache durch den Sprechenden und den Hörenden, der ja diese Verwendung mitvollziehen muss, um sie zu verstehen. Und hier gibt es Regeln. Wer etwa dem anderen in Bezug auf diese oder jene Sache die Wahrheit sagen will,

unterstellt notwendiger- und faktischerweise, dass sich im anhebenden Diskurs die universale Gültigkeit der Wahrheit der Sache erweist. Das heißt: „Zur Grundregel verständigungsorientierten kommunikativen Handelns gehört die Anerkennung des Willens zur Verständigung im Sinn einer gegen- und wechselseitigen Wir-Verständigung sowie der Wille zur Verständigung über den thematischen Gegenstand und schließlich der selbst anerkennende Wille zu diesem gesamten Verständigungswillen.“⁹ In der Empirie tauchen so jeweilige apriorische Momente auf, die unableitbar und nicht rückführbar auf anderes aus der Freiheit des Willens resultieren. Im Bezug auf unterschiedliche apriorische Momente zeigen sich jeweils Fundierungs- und Konstitutionsordnungen. Im Ganzen erweist sich, wie transzendentes Denken über Kant hinaus vertieft und universalisiert worden ist.

Was ergibt sich von den skizzierten Einsichten der modernen Sprachphilosophie her für die angesprochenen Typen von Sprachlosigkeiten? Formalisieren wir zunächst die Gesprächssituation im Diskurs über den Glauben zwischen Bischof Fellay und Pater Ocariz:

F. argumentiert: Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt die Vereinbarkeit des christlichen Glaubens mit der Religionsfreiheit und dem ökumenischen Dialog. Kraft lehramtlicher Aussagen (Syllabus und Verwerfung des Modernismus, Trienter Konzil) ist der christliche Glaube mit der Religionsfreiheit und dem ökumenischen Dialog nicht vereinbar. Das II. Vaticanum verändert mithin die Identität des Glaubens.

O. argumentiert: Kraft lehramtlicher Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils sind die Religionsfreiheit und der ökumenische Dialog vereinbar mit dem christlichen Glauben. Trotz der angeführten früheren lehramtlichen Aussagen ist die Identität des Glaubens gewahrt.

Die Bestimmung der lehramtlichen Autorität ist auf beiden Seiten dieselbe. Die Folgerung ist kontradiktorisch entgegengesetzt.¹⁰ Unterstellt man den Wahrheitswillen auf beiden Seiten, dann verpflichtet die Wahrheit beide Seiten, eine Verständigung im Bezug auf die Identität des Glaubens zu suchen.¹¹ Die Identität des Glaubens ist eine schlechthin unbedingte Identität, weil der Glaube den sich selbst offenbarenden Gott, das schöpferische Wort Gottes selbst, glaubt und zwar aufgrund der Autorität Gottes. Dieses Wort Gottes ist offenbar geworden in Jesus Christus, seiner Botschaft, seiner Passion und seinem Kreuz, in seiner Erhöhung zum Vater, in der Sendung des Geistes. Dieser göttliche Glaube wird in seiner Identität bezeugt von den Glaubenden insgesamt und in verbindlicher Weise von den Aposteln und ihren Nachfolgern verkündet und vorgelegt und zwar wesentlich in menschlichen Worten: In diesen menschlichen Worten wird der Glaube gesagt und bezeugt, in diesen Worten aber geht der Glaube nicht erschöpfend auf. Das Bezeugen des Glaubens bringt den Glauben zur Sprache unter der Voraussetzung, dass die Worte in der dem Glauben angemessenen Pragmatik vollzogen werden.

Dies bedeutet aber, dass die Identität des Glaubens grundsätzlich nicht in der Identität der Worte des Lehramtes als reiner Bezeichnungen festgemacht werden

können, sondern nur insofern sie glaubwürdige, wenngleich immer zeitbedingte Bezeichnungen¹² für die Identität des Glaubens sind. Der Rückgriff auf neue Einsichten der Sprachphilosophie und der damit verknüpften, neu entdeckten Sprachpragmatik lässt erkennen, warum in der traditionellen dogmatischen Prinzipienlehre¹³ die Frage der Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit, der geschichtlichen Denkform der Glaubenssprache und der Glaubenslehre auf der einen Seite und die Frage nach der Identität des Glaubens auf der anderen Seite nicht in gleicher Weise gestellt wurden, wie sie heute gestellt werden müssen, und zwar gerade um der Identität des Glaubens willen.

IV. Zur Glaubenssprache und der implizierten geschichtlichen Denkform im Textcorpus des Zweiten Vatikanischen Konzils insgesamt

Die Überlegungen, welche in Bezug auf den Diskurs zwischen Bischof Fellay und Msgr. Ocariz dargestellt wurden, eröffnen einen Zugang zur näheren Charakteristik der Glaubenssprache und der darin implizierten Denkform der Moderne im Textcorpus des Zweiten Vatikanischen Konzils insgesamt. Dabei werden die großen Konstitutionen zugrunde gelegt: die Dogmatische Konstitution über die Offenbarung *Dei Verbum*, die Domatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit *Gaudium et Spes*, sowie die Konstitution über die Heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, bei Letzterer allerdings nur das erste Kapitel, das Konstitutionscharakter hat, weil die weiteren Abschnitte einzelne Grundsätze der Reform und konkrete Reformweisungen enthalten.

Eine erste Beobachtung: Die Konstitution *Dei Verbum* beginnt mit den Worten: „Indem sie Gottes Wort ehrfürchtig hört“ (DV1). Die heilige Synode selbst hört das Wort Gottes, in dem Gott alles geschaffen hat (DV3), durch das Gott sich selbst den Menschen in seiner Güte sich selbst offenbart (DV2), und zwar von den Ureltern ab. Dieses Wort ist Fleisch geworden in Jesus Christus (DV2). Durch seine Passion, die Auferstehung von den Toten und die Sendung des Geistes hat er die „die Offenbarung erfüllend vollendet“ (DV4). So ist es die eine Offenbarung Gottes, das eine Wort Gottes selbst, das in der gesamten Heilsökonomie ergeht, vorbereitend in den unterschiedlichsten Ereignissen und Worten der Propheten, endgültig in Jesus Christus. Dieses Wort Gottes wird von der Kirche heute, von den Konzilsvätern gehört. Die Differenz dieser Aussagen zu den Aussagen des Trienter Konzils und zu den Aussagen im Ersten Vatikanischen Konzil liegt auf der Hand.¹⁴ Sie wird in der theologischen Fachsprache mit der Ablösung eines „instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses“ bezeichnet. Ermöglicht ist diese Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils über die eine Offenbarung oder Selbsterschließung Gottes in Schöpfung und Geschichte dadurch, dass sie vermittelt ist durch menschliche Worte und menschliche Kommunikationsfor-

men, in denen sie zur Sprache kommt, ohne in den Worten schlechthin aufzugehen. Erst wo die Worte Jesu *im Glauben* angenommen werden, werden sie als Wort Gottes bejaht. Nicht im Horizont des In-der-Welt-Seins, nicht im Horizont des Seinsverständnisses wird die Offenbarung Gottes, wird sein Wort verstanden und bejaht, sondern nur im Heiligen Geist Gottes selbst. Es geht ja hier nicht um das Verstehen dessen, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Es ist ein *Glaubensverständnis*, weil Menschen in ihrem Leben allererst auf dem Pilgerweg in dieses Wort hinein sind und dieser Pilgerweg erst mit dem Tode abgeschlossen wird. Das Wort ist so ein Wort, das den Menschen aus unvordenklicher Freiheit anspricht, in und durch die Schöpfung, in und durch die Geschichte, in und durch Jesus Christus, und die Glaubenden von innen her ein unbedingtes freiheitliches Ja sprechen lässt. Weil das Wort Gottes ein Wort ist, das nur in menschlichen Worten beantwortet und angesagt werden kann, deswegen ermächtigt das Wort Gottes den Menschen nicht, ein universales Geschichtssystem nach Art Hegels zu konzipieren.

Die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* beginnt - sachlogisch *Dei Verbum* voraussetzend - mit dem Offenbarungsmysterium in Jesus Christus, durch das Gott die Menschheit von Anfang an zum Glauben und so in seine Kirche, in die Gemeinschaft mit ihm beruft: Sie ist „seit dem Ursprung der Welt vorausgestaltet, in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund auf wunderbare Weise vorbereitet, in den letzten Zeiten gegründet, durch die Ausgießung des Geistes offenbart“ (LG 2). Kirche als Mysterium umfasst so die ganze Heilsgeschichte und ist eine eschatologische Größe, die in den geschichtlichen Gestalten und Formen präsent ist und doch darin nie vollendet aufgeht. Sie *subsistiert* darin. In anderer Weise im „Noebund“ - *Nostra Aetate* übersetzt dies in die „Wahrheit“, die in den Religionen waltet und von der Kirche anerkannt wird -, in anderer Weise im alttestamentlichen Bundesvolk, in anderer Weise in der Kirche - und doch ist es die eine Kirche Jesu Christi, die Kirche als Mysterium. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und die im Glauben und in der Taufe geschehende Eingliederung in die Gemeinschaft Gottes eröffnet und vollzieht sich in einer je konkreten endlichen Kommunikation, die die jeweiligen Grenzen übersteigt. Daraus ergibt sich gerade nicht die Möglichkeit einer umfassenden Rekonstruktion menschlicher Gemeinschaft, weil die Formen, in denen Glaube sich aussprechen und vollziehen kann, immer zeitliche, sprachliche Kommunikationsformen sind, allerdings von Glaube, Hoffnung und Liebe geprägte Kommunikationsformen, in denen sich Gottes zuvorkommende Liebe manifestiert.

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* geht gleichfalls von einem Mysterium aus: vom Mysterium des Menschen. Das Mysterium des Menschen besteht darin, dass Jesus Christus, das fleischgewordene Wort Gottes, sich mit dem Menschen vereint hat (GS 22). „Als unschuldig Lamm hat er dadurch, dass er freiwillig sein Blut vergossen hat, uns Leben erworben, und in Ihm hat Gott uns mit sich und untereinander versöhnt und aus der Knechtschaft des Teufels und der Sünde entrissen [...] Der christliche Mensch aber empfängt [...] die ‚Erstlingsgabe des Geistes‘ (Röm 8,23), durch die er fähig wird, das neue Gesetz der Liebe zu

erfüllen. Durch diesen Geist [...] wird der ganze Mensch innerlich erneuert bis zur ‚Erlösung des Leibes‘ (Röm 8,23)“ (GS 22).

Von sich her erfährt sich der Mensch als fähig zum Guten *und* zum Bösen, „wenn er in sein Herz schaut, zum Bösen geneigt und in vielfältige Übel versunken“. So gilt: „In sich selbst ist der Mensch geteilt“ („in se ipso divisus“, GS 13). Der Mensch ist der nicht mit sich Identische, wenn er sich dem Maß seiner Freiheit im Vollzug der Freiheit entzieht. Dieses unbedingte Maß seiner Freiheit kündigt sich an in der Würde seiner Vernunft (GS 15) in der Würde des sittlichen Gewissens (GS 16), in der Würde der Freiheit selbst. „Die Würde des Menschen erfordert, dass er gemäß einer bewussten und freien Wahl handelt, nämlich personal, von innen her bewegt und veranlasst, und nicht unter blindem inneren Drang oder unter bloßem äußeren Zwang.“ (GS 17) Dieser blinde Drang aber zeigt sich gerade dann, wenn er den Nächsten, jeden Nächsten nicht „als ein anderes Ich“ betrachtet (GS 27). Nur dort vollzieht der Mensch die Freiheit wahrhaft freiheitlich, wo er die grundlegende und unbedingte Gleichheit aller Menschen in ihrer Würde anerkennt (GS 29). In dieser Weise sprechen die Konzilsväter das moderne, von Kant formulierte Prinzip von der Selbstbestimmung, der Autonomie der Freiheit an, präsentieren es allerdings in seiner im Glauben an Jesus Christus erfüllten Form: Weil empirische menschliche Freiheit durch unbedingte Würde gekennzeichnet ist, enthält sie in sich die Form eines Vorgriffs auf vollkommene, transzendente Freiheit. Genau an dieser Stelle aber steht für den glaubenden Menschen der unendlich liebende und bejahende Gott in seiner Freiheit, die in Jesu Christi vollendeter Hingabe an die Menschen aus der Einheit mit dem Vater und in der Mitteilung seines Geistes offenbar geworden ist. Diese Kommunikation des glaubenden Menschen im Vollzug seiner Freiheit aber geschieht im Glauben, Hoffen auf den Heiligen Geist, der ihm geschenkt ist. Denn erst mit der Erfahrung des Todes wird die radikalste Nicht-Identität des Menschen überwunden.¹⁵

Es ergibt sich aus der Präsenz transzendenter Unbedingtheiten in der Empirie, die Empirie als Empirie im Vollzug erst ermöglichen – das gleiche gilt für jene grundlegenden Phänomene, die nach Heidegger die vielfältigen Phänomene in ihrem *phainesthai* ermöglichen – dass in der modernen Glaubenssprache des Zweiten Vatikanischen Konzils, die diese Denkformen impliziert, eine scheinbar methodisch unzulässige Verknüpfung von Prinzipien und empirischen Daten vorliegt. Eine genaue Interpretation löst diesen Schein allerdings auf. Dies zur Antwort auf die dritte oben angeführte Sprachlosigkeit. Zugleich dürfte durch die Ausführungen deutlich geworden sein, warum Kirche oben als theologisches Apriori des Glaubens bezeichnet wurde: weil in ihr jene Pragmatik vorgegeben ist, in der der Christ den Glauben an den sich offenbarenden dreifaltigen Gott vollziehen kann.

¹ Vgl. *Bischof Fellay predigt über Beziehungen zu Rom*, www.piusbruderschaft.de/archiv-news/734-beziehungen (20. 2. 2012).

² Vgl. www.osservatoreromano.va/portal/dt?JSPTTabContaine? (21. 2. 2012).

³ Vgl. Brunero Gherardini, *Chiesa - Tradizione - Magistero*, unter: www.chiesaepostconcilio.blogspot.com/2011/12/ons-brunero (21. 2. 2012).

⁴ Vgl. den Text der *Notificatio* in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (HthKVatII), Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. von Peter Hünemann, 186f. „Unter Berücksichtigung des konziliaren Brauchs und der pastoralen Zielsetzung des gegenwärtigen Konzils definiert diese Heilige Synode nur das von den Angelegenheiten des Glaubens und der Sitten als von der Kirche festzuhalten, was es selbst als solches erklärt hat. Das Übrige aber, was die Heilige Synode vorlegt, müssen alle und die einzelnen Christgläubigen als Lehre des höchsten Lehramtes der Kirche annehmen und umfassen entsprechend der Absicht der Heiligen Synode selbst, die entweder aus dem zugrunde liegenden Gegenstand oder aus der Redeweise deutlich wird, gemäß den Richtlinien der theologischen Auslegung.“

⁵ Joseph Ratzinger, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von Gaudium et spes im letzten Jahrzehnt*, in: Andreas Bunch – Alfred Gläser – Michael Seybold (Hg.), *Zehn Jahre Vaticanum II*, Regensburg 1976; Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 390-409.

⁶ Ratzinger, *Prinzipienlehre*, 394f.

⁷ Vgl. FSSP (Priesterbruderschaft Sankt Petrus), Vortrag von Msgr. Guido Pozzo in Wigratzbad am 2. Juli 2010, www.fssp.org/de/pozzo2010.htm (26. 3. 2011).

⁸ Die Übersetzung der zitierten Konzilstexte ist entnommen aus: HthKVat. II, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2004.

⁹ Eberhard Simons, *Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik*, in: Hans Michael Baumgartner (Hg.), *Prinzip Freiheit – Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens* (Praktische Philosophie Bd.10), Freiburg/München 1979, 51.

¹⁰ In der Erklärung Johannes Pauls II. anlässlich der Verurteilung von Erzbischof von Lefebvre war von der Leugnung der „lebendigen Tradition“ durch Lefebvre die Rede. Damit war metaphorisch eine zu berücksichtigende „zeitliche Komponente“ angesprochen, die aber nicht theologisch aufgeklärt worden war. Sie kommt in der Erklärung von Msgr. Ocariz nicht vor.

¹¹ Vgl. die zuvor angeführte sprachpragmatische Grundregel.

¹² Diese „zeitbedingte Glaubwürdigkeit“ der „Bezeichnungen“ kommt in den Argumentationen zugunsten der Religionsfreiheit bzw. in den angeführten Begründungen für den ökumenischen Dialog in *Dignitatis Humanae* und *Unitatis Redintegratio* zum Ausdruck.

¹³ Sie hat ihre Ursprünge in der Neuzeit. Melchior Cano erörtert in seiner Darlegung der *loci theologici* die mit der menschlichen Sprache gegebene theologische Problematik nicht, während Thomas von Aquin die Begrenzung menschlicher Sprache im Bezug auf göttliche Dinge ausdrücklich thematisiert.

¹⁴ Vgl. DH 1501-1508; 3004-3007.

¹⁵ Zur näheren Erläuterung vgl. Hermann Krings, *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit*, in: ders., *System und Freiheit*, München 1980, 40-68; sowie ders., *Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken*, in: ebd., 161-184.

Roncalli und „sein“ Konzil

Alberto Melloni

Angelo Giuseppe Roncalli, Jahrgang 1881, der aus dem Gebiet stammte, in dem dreihundert Jahre vorher der heilige Carl Borromeus als Erzbischof von Mailand und als Visitator gewirkt hatte, ist ein vollkommenes Produkt alles dessen, was sich das Konzil von Trient im Blick auf die Aufgaben des reformierten und reformerisch tätigen Priesters und Bischofs erträumt hatte. Gegenüber diesem Bereich der Tradition, den andere noch mit *der* Tradition an sich identifizieren, hat Roncalli keinerlei Komplexe, weder im Sinne einer übertriebenen Ehrfurcht noch einer Angst machenden Unruhe, wie sie den intellektuellen Lebensweg von Männern wie Yves Congar, Karl Rahner, Marie-Dominique Chenu und anderen großen Theologen des II. Vaticanums bestimmt.

Homo tridentinus?

Für ihn ist sein Lebensweg der Zugang zu einer Kultur, die ihn mit all dem verbindet, was auch die anderen suchten, die diese Kultur jedoch als Hindernis für ihre Suche empfanden. Deshalb liebt Roncalli seine Arbeit als Priester und als Bischof: mit einer absoluten Entschiedenheit, die nicht daran interessiert ist, Karriere zu machen, und mit einer absoluten moralischen Lauterkeit. Für diesen Priester und Bischof bedeutet die Realisierung des tridentinischen Traums, dass er diese Aufgabe auf eine ganz neue Weise, in einer neuen Form zu erfüllen sucht. Er tut dies bei allen diesem Konzil eigenen historischen Gründen doch entsprechend seinen eigenen Lebensbedingungen, entsprechend der ihm gestellten Aufgabe, und all dies, wie dieser tridentinische Priester es mit absolut unmittelbarer Gewissheit und Einfachheit empfindet: Frei von den Komplexen dessen, für den die harte Wahrheit sich im Kampf gegen die Moderne und nur in diesem Kampf Geltung verschafft, bemüht sich Roncalli um ein radikales Vertrauen auf das Menschliche, wie es ist. Denn es ist das Menschliche, wie es ist, das nach Erlösung ruft, und in der Geschichte der Menschenwelt werden die ersten Vorzeichen der Erlösung bereits sichtbar.¹

Auf diese Weise hört Roncalli das Wort des Evangeliums, die Weisheit des Thomas von Kempen, die Reden der Prediger, die Allegorien der Kirchenväter; auf diese Weise liest er die Beschreibung des Ritus der Bischofsweihe. Was allen anderen als bloß fragmentarische und äußerliche Phänomene ohne inneren Zusammenhang erscheinen könnte, fügt sich für ihn ein in ein Ensemble von verpflichtenden Weisungen, denen er treu bleiben muss, auch wenn es um den

Dienst als Papst geht, denn als Papst übernimmt er auf sehr direkte und konkrete Weise die Amtspflichten des Bischofs von Rom. Wieder einmal macht er bruchlos weiter, ohne auch nur ein Wort darüber zu verlieren, und er ist sich nicht einmal ausdrücklich bewusst, dass hier etwas anders geworden wäre. Wenn es ihm gefällt, mit dem Volk zu feiern, wenn er die Pfarrgemeinden besucht, wenn er das wohlüberlegte Gespräch mit seinem Klerus führt, dann verhält sich Roncalli wie ein echter tridentinischer Bischof, der auf diese Weise das Kartenspiel einer seit Jahrhunderten unveränderten Hierarchologie neu mischt, welche die Definition des Papsttums als des Amtes des Bischofs von Rom fast als eine Form beleidigender Verkürzung seines Amtes betrachtet hätte.

Nicht nur das: Der tridentinische Bischof Roncalli weiß, dass der Maßstab zur Bestimmung seiner Aufgabe nicht eine abstrakte Stellenbeschreibung ist, sondern die grundsätzliche Ausrichtung an der *salus animarum*, am Heil der Seelen. Und wenn in Bulgarien, in der Türkei und in Griechenland, in Frankreich und dann besonders nachdrücklich in Venedig seine Weise des Predigens, das doch das *praecipuum episcoporum munus* ist, Gegenstand unablässiger Aufmerksamkeit ist, dann wird in Rom gerade dieser Bereich der Seelsorge - ohne dass er dafür einen privilegierten Zugang zur modernen Exegese oder gar zu einer auf der Höhe der Zeit stehenden Pastoraltheologie hätte - zum Instrument, mit Hilfe dessen die Gläubigen, die ihm zuhören, seine tiefsten Anliegen verstehen. Eine Photographie aus dem Jahr 1960, aufgenommen in der Fastenzeit beim Stationsgottesdienst in Santa Sabina, gibt perfekt den Typ der spontanen Antworten wieder, mit denen das römische Volk auf diesen Mann reagierte, der den Dienst als Bischof nicht gering schätzte: „*Viva il vescovo di Roma / Es lebe der Bischof von Rom*“ sagte ein großes Spruchband, beschrieben mit den eckigen großen Buchstaben, wie sie bei Fahrradrennen oder bei Demonstrationen der Gewerkschaften verwendet wurden. Eine Aussage von größter ekklesiologischer Bedeutung, weil sie mit vollem Recht denkt, dass Johannes XXIII. diese Definition nicht als Beschränkung seiner universalen Vollmacht betrachtet, sondern als eine Beschreibung ihres tiefsten Fundamentes einer Beziehung der Vaterschaft und der Brüderlichkeit, auf die er dann bei seiner „Mondscheinrede“ in der Nacht vom 11. Oktober 1962 im Gruß an die Gläubigen zu sprechen kommt.

Das Aufblühen des Konzilsgedankens

Aus diesem Bewusstsein, das zu gewinnen er keine lange Vorbereitungszeit hatte, kann Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 sagen, er habe gespürt, „wie die Konzils-idee zunächst unversehens in unserem Herzen aufgeblüht ist und wie dann das einfache Wort ‚Ökumenisches Konzil‘ über unsere Lippen gekommen ist“, am 25. Januar 1959, weniger als hundert Tage nach seiner Wahl auf den Stuhl Petri. Als Priester der Generation, in der man Tag für Tag auf ein Konzil wartete, kündigt Roncalli *sein* Konzil ohne große Begeisterung an, nachdem er in Respekt gegenüber seiner Vorstellung von der Eigenart der Kurie und gegenüber

dem Konklave, das von ihm eine solche Entscheidung erwartete, den von ihm selbst ernannten Kardinalstaatssekretär Tardini konsultiert hatte.² Er kündigt es dann an mitsamt all den „aber“, die man ihm vorgetragen hatte: Das Konzil, nun gut, einverstanden, *aber* man müsse auch den *Codex Iuris Canonici* reformieren; das Konzil, einverstanden, *aber* es müsse auch eine römische Diözesansynode einberufen werden. Und er kündigt das Konzil an mit der Sensibilität dessen, der weiß, dass es „siebzehn Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs“ Zeit ist, „die Wunden der beiden Konflikte zu heilen“³, die eine Ära abgeschlossen haben und eine neue Ära eröffnen, in der dieser tridentinische Priester nun lebt, ohne Angst und ohne von Pessimismus genährte Schreckensvorstellungen von dem, was der Welt bevorsteht, wie er dann sagen wird, wenn er in der Ansprache zur Eröffnung des Konzils die Lehre von der Barmherzigkeit verkündet. Diese Ansprache müsste, so glaube ich, einfach neu gelesen werden, und zwar im Blick darauf, welche Bedeutung sie einer nicht-spiritualistischen Sicht des Glaubens einräumt.⁴ Eine von den Mikrofonen der italienischen Rundfunkgesellschaft aufgefangene Äußerung, die aber schließlich nicht gesendet wurde, dokumentiert Roncallis Reaktion auf Meinungen, die über ihn umliefen: „Wie mir zu Ohren kam, sagen manche: Der Papst ist zu optimistisch, er sieht nur das Gute, er nimmt alles nur von der guten Seite her wahr. Ich aber kann – auf meine Weise, wie es meiner Natur entspricht – nicht loskommen von unserem Herrn, der auch nichts anderes getan hat, als überall Vertrauen in das Gute, Freude, Frieden und Mut einzuflößen.“⁵

Dem gebenedeiten Beispiel Jesu „auf meine Weise“ zu folgen, wie er es schon im Jahr 1903 erkannt hatte und wie es sein Geistliches Tagebuch bezeugt, das ist das wenig originelle Neue, das Roncalli bringt, das er als Christ auch in seinen Dienst als Papst einbringt. Als Christ, der nun die Möglichkeit hat, ein Konzil einzuberufen, und er beruft es tatsächlich ein; als Christ, der sich gerufen fühlt, alle Ebenen der Kirche zu Wort kommen zu lassen, und er lässt sie tatsächlich zu Wort kommen; als Christ, der nun die Macht hat, ein Konzil zu eröffnen, und tatsächlich eröffnet er nun in aller Selbstverständlichkeit ein Konzil, das durch seine „pastorale“ Prägung tatsächlich von ganz neuer Art ist.

Gaudet mater Ecclesia

Sicherlich ist das II. Vaticanum für Roncalli genau so, nämlich pastoral ausgerichtet, und es kann gar nicht anders sein als so: Das wird er sagen, wenn er am 11. Oktober 1962 das Konzil eröffnet mit seiner Rede *Gaudet mater Ecclesia*. Wer in dieser Rede schon nach dem genauen Programm des Konzils sucht, statt aus ihr die Möglichkeit der besonderen Art von Erneuerung, die das Konzil als solches mit sich bringt, herauszulesen, dem wird diese Rede unverständlich bleiben.

Für Roncalli gibt es eine Form der Ausübung des Lehramtes, auf die das II. Vaticanum sich einstellen muss: nämlich sich nicht mit den Lappalien des Gemein-

dealltags zu befassen, sondern mit der rechten Art und Weise, die Wahrheit so zu verkünden, dass sie als etwas erkennbar wird, das mit dem Heil und Barmherzigkeit ausstrahlenden Wesen der Person Jesu zu tun hat. Das ist ein so anspruchsvolles und zugleich einfaches Kriterium, dass es damals und auch später vielen unzugänglich und unverständlich bleibt. Und im Vergleich dazu verblassen alle Kategorisierungen, die erfunden werden, um das II. Vaticanum zu einer Suppe aus unbedeutenden Kräutlein zu kochen.

Ein auf die Behandlung von Lehrfragen ausgerichtetes Konzil, das im *ranking* der Schultheologie den Gipfel aller Arten von Konzilien darstellt, hätte nach Überzeugung dessen, der als „der“ Vater des II. Vaticanums betrachtet werden muss, hier und jetzt keine Daseinsberechtigung. Es bedurfte keines Konzils, um die altbekannte Lehre zu wiederholen, nach der die Prozesse der theologischen Rezeption und die Prozesse der historischen Klärung längst unterschieden hatten zwischen dem Unaufgebbareren und dem Zeitbedingten, zwischen dem Ideologischen und dem Notwendigen, zwischen dem Lebendigen dem unbrauchbar Gewordenen, oder um es so kurz wie Congar zu sagen, zwischen dem System und der Wahrheit.⁶ Im Kern ging es hier darum, das Evangelium wieder zu Wort kommen zu lassen; es ging um die Frage der „neuen Einkleidung“ der alten Wahrheiten, wie *Gaudet mater Ecclesia* diese Frage beschreiben wird; denn das Evangelium erscheint jedenfalls immer in einer „Einkleidung“, und für den *homo tridentinus*, der Roncalli nun einmal ist, bietet es sich unverhüllt nur im Zuge seiner Kommunikation dar und vorher nie.

Roncallis Vision der christlichen Wahrheit und sein innerstes Anliegen der Kommunikation bedarf keiner großen Erneuerungen systematischer Art und keiner spektakulären Gesten, um sich Ausdruck zu verschaffen. Roncalli setzt einfach auf das, worauf es bei ihm ankommt: auf die Freude und die Genugtuung ein Christ zu sein, der dies auch dann bleibt, wenn sich hinter ihm und über ihm die Kulissen des 20. Jahrhunderts verschieben, ohne dass es ihnen gelingt, die wesentliche theologale Öffnung zum Menschlichen zu berühren.

Das Menschliche

Letztlich ist dies der Punkt, an dem Roncallis Christsein seine Früchte bringt – mit einer entschiedenen und wieder einmal derart transparenten Haltung, dass sie zu nicht wenigen groben Vereinfachungen Anlass gibt. Das Menschliche an Roncalli hat nichts gemein mit der „anthropologischen Wende“ der Theologie der sechziger Jahre und mit ihren pastoralpraktischen oder rundheraus politischen Nebenprodukten, wie sie gegen Ende des 20. Jahrhunderts auftreten. Als Redner, der bei Vortragsveranstaltungen mit katholischen Botschaftern in Ländern des Orients, wie man sie kaum für möglich halten möchte, Vorlesungen über die griechischen Kirchenväter hält, kommt er aber nicht einmal auf deren Kategorien der *théosis* zu sprechen, d.h. der Vergöttlichung als der eschatologischen Bestimmung des Menschen, in deren Licht auch die konkrete Erfahrung erhellt wird.

Noch weniger aber teilt er jenes Empfinden der Moral des späten 19. Jahrhunderts, das das Menschliche sozusagen als Leichnam betrachtet, der dazu dient, mittels Obduktionen den künftigen Beichtvater auszubilden, der aber (gerade deswegen) am Ende des folgenden Jahrhunderts arbeitslos wird.

Roncalli ist auch keiner der beiden Richtungen zuzuordnen, die seit Beginn des Konzils und danach immer wieder hart zusammenstoßen und in deren Auseinandersetzungen Joseph Komonchak einen der hermeneutischen Schlüssel für die Beurteilung des II. Vaticanums und seiner Rezeption ausgemacht hat.⁸

Roncalli gehört nicht der großen und in zwei Lager gespaltenen kulturellen Familie der Thomisten an: Unter ihnen sind sehr unterschiedliche Positionen möglich – von der Gruppe der entschieden Reformorientierten bis hin zu den verbissensten Konservativen. Johannes XXIII. ist nicht beeinflusst vom leoninischen Neuthomismus und noch weniger von der gegen den Modernismus gerichteten neu interpretierten Scholastik: Sein Thomas beschränkt sich auf die eine oder andere Formulierung, auf kleine Thesen, und er ist nie Gegenstand seiner Lektüre.

Noch viel weniger gehört Roncalli zu der anderen für das II. Vaticanum entscheidenden Kampftruppe: zu den Anhängern des Augustinismus. Das sind diejenigen, die in der Verfechtung ihrer radikalen oder geradezu umstürzlerischen Positionen nicht selten im Namen einer notwendigen Selbstbehauptung antreten, die viel stärker ist als diejenige, mit der die Kirche auftritt. Gerade in dieser eher spirituellen als theologischen Überempfindlichkeit aber entstehen die stärksten Meinungsänderungen angesichts der komplizierten Entwicklung des Konzils und seiner Rezeption. Ein radikaler Pessimismus angesichts der Verwundung durch die Sünde, eine Geringschätzung des aufbauenden Handelns der Menschen, in dem man statt des unsichtbaren Fingers Gottes die Hybris des Menschen am Werk sieht, führt dazu, jede noch so banale Reformbestrebung als etwas zu betrachten, das zum Scheitern verurteilt ist, das im Vergleich mit jener inneren Dynamik, die allein einen echten Fortschritt gewährleiste, ärmlich sei. Und darum müsse Fortschritt, eben weil man seines Erfolgs nicht sicher sein kann, in Anführungszeichen gesetzt und durch eine passive Bejahung des Status quo ersetzt werden. Was einem Papst Johannes völlig fremd ist, da er sich auf einer ganz anderen Ebene bewegt.

Gerade die Tragödien immer neuer Kriege haben ihn in Kontakt gebracht mit der Welt der Opfer, und zwar so, dass dadurch unerwarteterweise sein Glaube ins Spiel kommt: Da sind die Hunderte von Soldaten, die in der Etappe sterben, wo er während des „großen Krieges“ stationiert ist⁹; die Gerichte von Stalins Revolution, die im ersten Jahrzehnt nach Lenins Tod in Bulgarien gut zu hören sind¹⁰; was er an den Ufern des Bosphorus über die Schoa erfährt, wo die dramatischsten Berichte und Dokumente über die Ausrottung der Juden ankommen, die er dann aus den Händen der Agenten der Jewish Agency¹¹ zu lesen bekommt. Seine Jahre in Paris, wo er in direkten Kontakt kommt mit der Auferstehung der französischen Demokratie und mit dem Entstehen der neuen Organisationen der multilateralen Diplomatie¹², lassen ihn die aufeinanderfolgenden Bemühungen der

Konfliktbewältigung, des Friedensschaffens und der Entspannung mit ganz anderen Augen als bisher ansehen.

Zu diesen Bemühungen findet man nicht selten Äußerungen von Roncalli, die nur wenige Millimeter von einer misstrauischen Beurteilung oder gar einem direkten Widerspruch zu den vorherrschenden Äußerungen des Lehramtes entfernt sind. Wenn diese Bemühungen aber konkrete Personen betreffen, wenn er für diese eine unmittelbare Verantwortung wahrnehmen muss, dann kommt er eilends zu Hilfe und gewährt einen unerwarteten Kredit, schenkt Vertrauen und zeigt Solidarität. Das kann geschehen bei den bulgarischen Orthodoxen, bei den Vertretern der zionistischen Organisationen, die in Istanbul tätig waren, bei den Deputierten des französischen Mouvement républicain populaire (MRP) oder den jungen Anhängern Fanfanis in Venedig, die für eine Öffnung zur Linken eintraten (von denen Roncalli sich zwar distanziert, über die er aber seinen Schutzmantel ausbreitet angesichts der Härten, von denen er die bedroht sieht, die er als seine „Kinder“ betrachtet und die „gut“ sind).¹³ Oder es kann auch geschehen durch eine großzügige Geste, die der Gesprächspartner sehr gut versteht und die Roncalli in seinen Tagebüchern mit ausweichenden Formulierungen (wie „wir haben einander gut verstanden“) notiert, wobei die Inhalte des Verstehens uns dort fast immer verborgen bleiben ...

Die Art und Weise wie Roncalli diese Öffnung zum Menschlichen als Schlüssel zu der vom päpstlichen Dienst geforderten allseitigen Offenheit interpretiert, bezieht sich nicht nur auf die Funktion des Hirten der Gesamtkirche, sondern auf die Vaterrolle und das Amt des Bischofs, das diese und jene Berufung in sich vereint. So fühlt Johannes XXIII. sich berufen, sich Mühe zu geben, alle zu verstehen. Dabei gewinnt die Unterscheidung zwischen dem Irrtum und dem Irrenden – um ein Wort des Augustinus von Hippo zu zitieren, das aber seit Jahrhunderten unwirksam geblieben ist¹⁴ – im Blick auf die Zeit vor dem Konzil und auf das, was im Konzil geschehen wird, eine eigene Dynamik. Deswegen empfängt das Konzil als liturgische Begegnung mit dem Antlitz Christi den Auftrag, einen Frieden mit der modernen Zeit zu schließen, wie ihn der Syllabus noch gefürchtet hatte, aber nun mit einer Menschheit, die auf der Suche nach Frieden ist.

Alberto Melloni, geb. 1959 in Reggio Emilia, studierte in Bologna, New York (Cornell University) und Fribourg, Schweiz. Er ist Professor für Christentumsgeschichte an der Universität Modena-Reggio Emilia, Inhaber des UNESCO-Lehrstuhls für religiösen Pluralismus und Frieden an der Universität Bologna und Geschäftsführer der Stiftung für Religionswissenschaft „Johannes XXIII.“ von Bologna. Veröffentlichungen u.a.: Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart (2005); Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio (2009); Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di papa Giovanni (2010). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Et pro iudaeis. Die umstrittene Karfreitagsfürbitte Benedikts XVI.“ in Heft 2/2009. Anschrift: via F. Crispi 6, 40121 Reggio Emilia, Italien. E-Mail: alberto.melloni@animore.it.

Der Anfang

Das ist eine Sicht, die, wie es nicht anders zu erwarten ist, mit Konflikten schwanger geht: Konflikte, die bisher von einem Typ von Kirche niedergehalten worden waren, den Giuseppe De Lucca gegenüber jemandem beschwor, der diese gut kannte, nämlich gegenüber Giovanni Battista Montini. Er griff dabei zu einer vielsagenden Metapher, zum Bild der Geier, die sich um das alte Haupt der Kirche versammeln:

„[...] das Rom, das Du kennst und aus dem Du [mit der Ernennung zum Erzbischof von Mailand durch Pius XII.] ins Exil geschickt wurdest, weist keine Anzeichen von Veränderung auf, obwohl es zuerst den Anschein hatte, es müsste schließlich doch dazu kommen. Der Kreis der alten Geier kehrt nach dem ersten Schrecken zurück. Langsam zwar, aber er kehrt zurück. Und er kehrt zurück mit dem Durst auf neue Kämpfe und Racheakte. Rund um das carum caput [scil. Johannes XXIII.] zieht sich dieser makabre Kreis zusammen. Er hat sich zweifellos neu formiert.“¹⁵

Hier geht es offenbar um eine schicksalhafte Situation. Darum ist das, was aus Roncalli das macht, was heute eine strenge Untersuchung verdiente, die Tatsache, dass jene Phase des Übergangs einen *neuen Anfang* bedeutet (so wie das Konzil von Chalkedon, für das Karl Rahner dieses Syntagma geprägt hat): etwas, das eine Epoche abschließt, entsprechend einer der historisch-kritischen Forschung wohlbekannten Dynamik. Mit Roncalli geht eine Jahrhunderte dauernde Epoche zu Ende, nicht weil ein historisches Projekt realisiert worden wäre, nicht aufgrund des Erfolges eines geduldigen Planes einer Gegenmacht. Dies wird vielmehr das Thema einer verleumderischen Propaganda sein, die die Wahl von „Nikita Roncalli“ als den Moment des Erfolgs irgendeiner diabolischen Intrige betrachtet.¹⁶

Das minutiöse Studium der Quellen besagt gerade das Gegenteil und zeigt, dass Roncalli eben aus jener Welt kommt, deren *aggiornamento* er anzielt. Er hat als Seminarist und Priester die antimodernistische Krise erlebt, er ist dann Diplomat der vatikanischen Diplomatie der Päpste Ratti und Pacelli¹⁷, er wird im Zuge einer klerikalen Karriere Patriarch von Venedig, er besteigt den Thron Petri in einem sehr normal verlaufenden Konklave, in dem der Wille, ein bestimmtes Ergebnis durchzusetzen, und die Suche nach Konsens aufeinander treffen. Was dieses Konklave von anderen unterscheidet, liegt nicht in einem Projekt (das es gar nicht gibt), sondern in einigen grundlegenden Elementen der Spiritualität Roncallis und seiner Kultur, die er vor allem anderen darlebt, die ihn auch in Bezug zu den institutionellen Ämtern, die er innehat, auf eine besondere Weise reden lässt. Dass Roncalli im Konklave gewählt wird, verdankt er seinem Ruf als ein kluger und friedfertiger Mensch, den er verdienstermaßen genießt. Das Besondere dieses Konklaves aber beschränkt sich nicht darauf, dass hier ein Mann gewählt wurde, über dessen Haupt eine Krone der Frömmigkeit ins Auge fällt. Das Besondere liegt darin, dass er überzeugt ist, „den Papst machen“ zu müssen

und dabei in der Leitung der Kirche die Spiritualität zur Geltung zu bringen, die er lesend und sein „Geistliches Tagebuch“ schreibend gestaltet. Es gibt schließlich Elemente seiner Kultur, die er zunächst übernommen hat, die er dann pflegt und schließlich in seinem Leitungsamt wirksam werden lässt: Diese ermöglichen eine neue Einstellung der Kirche gegenüber der Geschichte und gegenüber dem Herrn der Kirche und der Geschichte.¹⁹

Dies sind die lebendigen Nervenstränge dessen, was in seinem „konziliaren“ Pontifikat den Namen *aggiornamento*²⁰ annehmen wird. Wer aber wissen will, womit Roncalli mit einem institutionellen und klerikalen Gleichgewichtszustand gebrochen hat, der den Reichtum der katholischen Welt für die kommende Zeit in ein enges Gefängnis eingesperrt hätte, der sieht sich konfrontiert mit dem Widerspruch zwischen einerseits einem tridentinischen Priester, der sich keineswegs unbehaglich fühlt inmitten der Formen und Andachtsstile jener Epoche, und einem Menschen, der andererseits dennoch fähig ist, auszuwählen und zurückzugehen zu den Quellen einer Tradition, die weniger kompromittiert ist durch die konfessionelle Beschränktheit und die Selbstverliebtheit des Antimodernismus. Diese Entscheidung, die auf historischer Ebene einen Bruch darstellt, ist für Roncalli eine Gehorsamspflicht.

Die Vitalitätsspritze

Der Aufstieg dieses Gehorsams zur Macht stellt für die katholische Welt gegen Ende der fünfziger Jahre eine Vitalitätsspritze dar. Deswegen ist das Problem des Katholizismus der Mitte des 20. Jahrhunderts nicht die Alternative zwischen Rigorismus und Laxismus, zwischen der Verteidigung der Wahrheit und dem Ausverkauf der Wahrheit: Diese falsche Dichotomie wurde vielmehr von einem überholten kulturellen Modell - dem am Ende des vergangenen Jahrhunderts herrschenden und von den römischen Schulen vertretenen Intransigentismus - in Umlauf gebracht, um damit besser zum Immobilismus, zur Unterwerfung, hinter der sich die Faulheit versteckte, aufrufen zu können. Die Alternative dazu ist die Unterscheidung zwischen Fiktion und Substanz oder - um mit Congar²¹ zu sprechen - zwischen System und Wahrheit, zwischen der auf Organisation setzenden Macht und dem Vertrauen auf die Leben schaffende Armut der evangeliumsgemäßen Einfachheit.

In diesem von Gehorsam bestimmten Raum ist die Entscheidung Roncallis angesiedelt, auf einer bisher wenig betretenen Ebene des Lehramtes „den Papst zu machen“; denn das Papsttum des 18. und 19. Jahrhunderts hatte sich zwar entschieden, das Lehramt zu betonen, zugleich aber hatte es dessen Aktionsradius dramatisch verkürzt. Wie schon gezeigt wurde, ist der Begriff Lehramt, womit an sich die Gesamtheit der Lehrtätigkeit in seiner vielfältigen Verschiedenheit umschrieben wird, im Lauf des 19. Jahrhunderts nur noch bezogen worden auf die Lehrakte der kirchlichen Autorität und vor allem des Papstes als des Wächters und der Quelle eines ordentlichen Lehramtes. Dieses sollte sogar die

historisch-theologische Arbeit absorbieren und sie darauf beschränken, durch ihre Kommentare die Verbindung von einer päpstlichen Lehräußerung zu einer anderen herzustellen.²²

Diese tendenzielle Linie – für deren Überleben es auch heute noch wichtige Zeugnisse gibt – hatte tatsächlich eine belastende Auswirkung auf die Amtsführung der Bischöfe, die gezwungen waren, in ständigen Wiederholungen ihre Zustimmung zu Lehräußerungen des Papstes²³ zu erklären, was zur Ausblutung ihrer eigenen Lehrkompetenz führte. Gerade weil die großen Pacelli-Enzykliken über die Heilige Schrift, über die Liturgie und über die Kirche den Bemühungen der Erneuerungsbewegungen zumindest das Verdienst zugestanden, nicht mehr zu überhörende Fragen gestellt zu haben, wurden die Bischöfe dann gezwungen, jenem Modell von Autorität nachzueifern, das über immer größere Bereiche die Zelte der Lehre ausspannte (über die private Moral, die Soziallehre usw.). Und so ließ dieses Modell den vitalen Aspekten des christlichen Lebens wie der Bibel-lesung, der Spiritualität und dem Gebet immer weniger Raum.

Johannes XXIII. hat mit dem Konzil Abstand zu diesem Szenarium genommen, und wenn auch die Zustimmung, die seiner Person zuteil geworden ist, nicht ganz und gar von solchen Vorgängen bestimmt wurde²⁴, so gründete sie sich doch auf die Anerkennung einer von ihm übernommenen Rolle, nämlich als Meister des geistlichen Lebens, in der sich selbst zu erkennen die Bischöfe von Rom verlernt hatten. Und er hat den Anspruch geltend gemacht, dem Konzil den Blick auf diesen Erneuerung ermöglichenden Horizont zu eröffnen, der für ihn das Wesentliche der christlichen Berufung und des Auftrags eines Bischofs bedeutete²⁵, der dabei ein Christ geblieben war.

¹ Marie-Dominique Chenu, *Parole de Dieu, I: La foi dans l'intelligence; II: L'évangile dans les temps*, Paris 1964.

² Zu den Persönlichkeiten, die sich um die Stelle als Souffleure bewarben, und zum Dialog zwischen dem Papst und dem Chef einer Kurie, die gewohnt war „abzuwägen“, wie Johannes XXIII. sagen wird, siehe Alberto Melloni, *Papa Giovanni XXIII. Un cristiano e il suo concilio*, Turin 2009, 212.

³ Vgl. die Rundfunkansprache vom 11. September 1962, in: *Discorsi, Messaggi, Colloqui del S.P. Giovanni XXIII*, Vatikanstadt 1959. 1965, Bd. IV, 524 f.

⁴ Vgl. Melloni, *Papa Giovanni*, mit den in der kritischen Ausgabe wiedergegebenen Varianten zur „offiziellen Ausgabe“. [Die hier in Deutsch wiedergegebenen Zitate aus der Rede sind entnommen einer von Nikolaus Klein gefertigten Übersetzung des italienischen Originaltextes mit den davon abweichenden „Verbesserungen“ im offiziellen lateinischen Text. Abgedruckt in: Walbert Bühlmann, *Johannes XXIII. Der schmerzliche Weg eines Papstes. Mit dem authentischen Text der Konzilsöffnungsrede*, Mainz 1996. Anm. d. Übers.]

⁵ Nicht gesendetes Teilstück aus einer Aufnahme vom 31. März 1962, aufgefunden in den Teche Rai (= Archive der Italienischen Rundfunkgesellschaft) von F. Nardelli und F. Ruozzi. Jetzt in: Alberto Melloni – Fabio Nardelli – Federico Ruozzi, *Pacem in terris, un documentario videostorico*, Bologna 2008.

⁶ Vgl. meinen Beitrag *The System and the Truth in the Diaries of Yves Congar*, in: Gabriel Flynn (Hg.), *Yves Congar: Theologian of the Church*, Leuven/Paris/Dudley 2005, 277–302.

⁷ Vgl. die Erinnerungen des Botschafters Prosper Poswick, *Un journal du concile. Vatican II vu*

par un diplomate belge, Paris 2005. Ebenfalls die Aussage seines Sohnes Ferdinand, siehe weiter unten.

⁸ Joseph A. Komonchak, *Le valutazioni sulla Gaudium et spes*, in: Alberto Melloni - Giuseppe Ruggieri (Hg.), *Chi ha paura del concilio?* Studi sull'ermeneutica del Vaticano II, Rom 2009, 115-125.

⁹ Roberto Morozzo della Rocca, *La fede e la guerra. Capellani militari e preti-soldati (1915-1919)*, Rom 1980.

¹⁰ Francesca Della Salda, *Obbedienza e pace. La missione del vescovo A. G. Roncalli in Bulgaria (1925-1934)*, Genua 1988.

¹¹ Dina Porat, *“He read in Tears the Documents which I requested him to transmit to his patrons in Rome“ - A Wartime Triangle: Pope Pius XII, Monsignor Angelo G. Roncalli and A Jewish Delegate in Istanbul*, in: *Cristianesimo nella storia* 27 (2006), 599-632.

¹² Carlo Felice Casula - Azara Liliosa, *Unesco 1945-2005: Una utopia necessaria. Scienza, cultura, educazione nel secolo mondo*, Troina 2005.

¹³ Vgl. Enrico Galavotti, *Einleitung*, in: ders. (Hg.), *A. G. Roncalli - Giovanni XXIII, Pace e Vangelo. Agende del patriarca*, Bd. I: 1953-1955, Bologna 2008.

¹⁴ Giuseppe Alberigo, *Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)*, in: *Cristianesimo nella storia* 2 (1981), 487-521.

¹⁵ Brief an Montini vom 6. August 1959, in: Paolo Vian (Hg.), *Giuseppe De Luca - Giovanni Battista Montini, Carteggio 1930-1962*, Rom 1992, 232. Zum Autor siehe: Romana Guarnieri, *Don Giuseppe De Luca, Tra cronaca e storia*, Bologna 1991.

¹⁶ Zu einer Synthese der traditionalistischen Positionen vgl. Romano Amerio, *Iota unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Mailand/Neapel 1985, 42-78. Typisch für die verleumderische Propaganda ist Franco Belgrandi, *Nikita Roncalli. Controvia di un papa*, Rom 1995.

¹⁷ Della Salda, *Obbedienza e pace*, außerdem: Alberto Melloni, *Tra Istanbul, Atene e la guerra. A. G. Roncalli vicario e delegato apostolico (1935-1944)*, Genua 1993, passim.

¹⁸ Giacomo Lercaro, *Linee per una ricerca su Giovanni XXIII*, in: ders., *Per la forza dello Spirito*, Bologna 1984, 290f.

¹⁹ Zum Entstehen der kulturellen Prägung Roncallis siehe Melloni, *Papa Giovanni*, 49-79.

²⁰ Giuseppe Alberigo, *L'amore alla chiesa: dalla riforma all'aggiornamento*, in: ders. (Hg.), *Con tutte le tue forze. I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti*, Genua 1993, 169-194.

²¹ Melloni, *The System and the Truth in the Diaries of Yves Congar*, 277-302.

²² Vgl. Yves Congar, *A Brief History of the Forms of Magisterium and Morality and Its Relations with scholars*, in: Charles E. Curran - Richard A. McCormick (Hg.), *Readings in Moral Theology: The Magisterium and Morality*, New York 1982, 321-328. Zu den neuesten Entwicklungen und den theologischen Implikationen der Diskussion vgl. Giuseppe Ruggieri, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Rom 2007. Ferner: die Beiträge in: *Cristianesimo nella storia* 21 (2000), 171-205; Giovanni Miccoli, *In difesa della fede. La chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Mailand 2007.

²³ Dies notierte Lorenzo Milani mit stichelnder Schärfe in einem 1953 an Pistelli gerichteten traurigen Brief: *Quel muro di foglio e d'incenso*, nun zu finden in: Michele Gesualdi, *Lettere di don Lorenzo Milani. Priore di Barbiana*, Bologna 2007, 142-155.

²⁴ *Johannes XXIII. im Urteil der Welt*, Herder-Korrespondenz 17 (1962/1963), 529ff.

²⁵ Giuseppe Alberigo, *L'ispirazione di un concilio ecumenico: le esperienze del Cardinale Roncalli*, in: Philippe Levillain (Hg.), *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, Rom 1989, 81-99.

Das Zweite Vatikanische Konzil als Kirche im Selbstvollzug

Giuseppe Ruggieri

Was war das II. Vaticanum?

Wenn man vom II. Vaticanum spricht, fragt man für gewöhnlich nach seinen Lehraussagen: Was hat das Konzil über die Kirche gesagt, über die Liturgie, über die Religionsfreiheit, über die Juden, über die nichtchristlichen Religionen ...? Dabei handelt es sich um legitime Fragen, so wie es auch legitim ist zu fragen, was das Konzil von Trient über die Messe als Opfer gesagt hat oder was das Konzil von Chalkedon über das eine Wesen Christi als Mensch und Gott gelehrt hat usw.

Oft ist man sich aber nicht bewusst, dass eine andere Frage noch viel wichtiger ist als jene Fragen und dass deren Beantwortung Bedingung für die Beantwortung der anderen Frage ist. Und diese wichtigere Frage lautet: Was für ein Konzil war das II. Vaticanum? Denn kein Konzil gleicht dem anderen. Das gilt schon für die Zusammensetzung des Kreises der Teilnehmer: Waren das nur Bischöfe oder auch Laienchristen oder auch Mönche oder auch Theologen? Man denke nur an manche mittelalterlichen Konzilien wie das von Konstanz. Und welche Kirchen waren durch ihre Bischöfe daran beteiligt? Karl Rahner hat 1979 in einem berühmten Vortrag zum Beispiel vermerkt, dass das II. Vaticanum das erste Konzil im Lauf der Geschichte des Christentums war, das wirklich Konzil der weltweiten Kirche war. Zum ersten Mal waren die handelnden Personen des Konzils Bischöfe, die wirklich aus der ganzen Welt stammten und nicht bloß Angehörige eines europäischen Episkopats, der in Gestalt von Missionsbischöfen in alle Welt exportiert worden war. Diese schlichte Tatsache unterscheidet dieses Konzil schon vom I. Vaticanum, dessen Sorgen sich ganz auf die Herausforderungen konzentrierten, vor die die Entwicklung der europäischen Gesellschaft die europäische Kirche stellte.

Und wenn man noch nicht versteht, was „ein Pastoralkonzil“ oder ein „*aggiornamento*-Konzil“ bedeutet, und wenn diese Begriffe grob vereinfachend verstanden werden im Sinne der praktischen Anpassung der Lehre der Kirche, wie es tatsächlich alle tun, die es als ein Konzil betrachten, dem ein „niedrigerer“ Rang zukomme als den „dogmatischen“ Konzilien, dann hat man auch nicht begriffen, welch anderes Verständnis von Lehre das Konzil im Leben der Kirche eingeführt hat. Papst Johannes XXIII. hat in seiner Ansprache zur Eröffnung des Konzils gesagt, das Thema des Konzils sei nicht dieser oder jener Artikel der Lehre,

sondern ein Sprung vorwärts, der einem vertieften Glaubensverständnis und der Gewissensbildung zugute kommen soll. Denn ein Lehramt von vorrangig pastoralem Charakter müsse zu unterscheiden wissen zwischen der lebendigen Substanz des Evangeliums und der Formulierung, in der sie ausgelegt wird. Die Bischöfe diskutierten während einer ganzen Woche, einer der spannendsten Wochen des Konzils (vom 14. bis zum 21. November 1962), über die Bedeutung dieser Worte. Und da gab es solche, die zur Minderheit derjenigen gehörten, die dem konziliarren *aggiornamento* feindlich gesonnen waren und diese Auffassung von Lehre jetzt und auch weiterhin ablehnten. Sie waren der Meinung, die Lehre bestehe aus grundsätzlichen Aussagen, und der Pastoral komme bloß die Aufgabe zu, die von der Geschichte unabhängigen grundsätzlichen Aussagen praktisch anzuwenden. Die Mehrheit der Bischöfe aber begriff mehr und mehr die neue Ausrichtung der Lehre und akzeptierte sie. Diese neue Ausrichtung bestand vor allem in der neuen Deutung der lebendigen Substanz des Evangeliums in einer Sprache, die das derzeitige geschichtlich bedingte Bewusstsein der Menschen fordert. Dabei wurde das alte klassische Begriffspaar überwunden, „das in der Formulierung *fides et mores* zum Ausdruck kommt und das in den Jahrhunderten des Spätmittelalters und der Neuzeit das Denken beherrscht hatte. So ließ man den durch diesen Ansatz gedeckten Sektoralismus, das Denken in Abstraktionen und den Juridismus hinter sich.“¹

Das II. Vaticanum stellte also das kühne Unterfangen einer ganzen Kirche dar, das Evangelium in dieser besonderen Situation der Geschichte neu zu verstehen. Wie Christoph Theobald betont, war dies ein großartiger Akt der „Tradition“, in dem die ganze Kirche sich aufmacht zum Horchen auf das lebendige Wort des Evangeliums.² Um es mit anderen Worten zu sagen: Das Konzil war die „Vergegenwärtigung“ der „Kirche im Selbstvollzug“.

Vergegenwärtigung der Kirche

Die Kategorie *repraesentatio/Vergegenwärtigung* bildet die verborgene Achse, die wie ein roter Faden die Liturgie, die Dreifaltigkeitstheologie, die Christologie, die Ekklesiologie und die Definition des christlichen Zeugnisses vor allem im Sinne des Blutzeugnisses durchzieht. Ihre seit dem 16. Jahrhundert beginnende Verengung auf den Bereich des Kultus und der kirchlichen Ämter hat großen Schaden gestiftet. In jüngerer Zeit haben sich vor allem die Politiker dieses Begriffes bemächtigt, die seinen Sinn abänderten, indem sie Repräsentation als eine Delegation von unten her verstanden. Dadurch bekam diese Kategorie innerhalb der Kirche und der theologischen Reflexion einen negativen Beigeschmack.³

Die wichtige Bedeutung dieses Begriffes können wir aber verstehen, wenn wir Nachdruck darauf legen, dass in der Zeit der Konzilien von Konstanz und Basel im Blick auf die konziliare Versammlung die Formulierung *universalem ecclesiam repraesentans* aufkam. Noch in Ferrara, als das Konzil im Jahre 1438 auf Anordnung von Papst Eugen IV. dorthin verlegt worden war, wurde diese Formulierung

verwendet. Dass das Konzil hier als *repraesentatio ecclesiae* dargestellt wird und nicht als eine feierliche Weise der Ausübung der obersten Vollmacht des Bischofskollegiums, wie in CIC can. 337 § 1, ist ein nicht unbedeutender Unterschied. In dieser semantischen Änderung vollzieht sich der Übergang von der Ebene des Mysteriums auf die Ebene des Rechtes. Die Fähigkeit, die ganze Kirche zu repräsentieren, zu vergegenwärtigen, leitet sich her von dem, der sich im Konzil „gegenwärtig macht“, nämlich von Christus als dem Haupt, der im Konzil *immediate* tätig wird. Das Konzil vergegenwärtigt die Kirche, weil Christus mittels seines Heiligen Geistes im Konzil genau das bewirkt, was er auch in der ganzen Kirche bewirkt, indem er in ihr den Einklang der Herzen im Glauben und in der Liebe schafft.

In der vom *Codex Iuris Canonici* bewirkten Begriffsänderung, durch die das Konzil zu einer Funktion der Kirchenregierung verkürzt wird⁴, spiegelt sich wider, dass die Kirche nicht mehr als Volk Gottes und *communio* gesehen wird, sondern unter dem Aspekt ihrer hierarchischen Ordnung und der in ihr ausgeübten Autorität. Die Entwicklung des Bewusstseins der Christen im 20. Jahrhundert hat dagegen zur Entdeckung der Dimension der Kirche als Mysterium und als Volk Gottes geführt, zur Entdeckung, welche zentrale Stellung in der Kirche die *communio* einnimmt. Und es ist gerade das erneuerte Bewusstsein, dass die Kirche das Sakrament der trinitarischen *communio* ist, das eine angemessene Theologie und eine richtige Praxis der *repraesentatio*, der Vergegenwärtigung dieser Dimension fordert. Die Wiedergewinnung der ursprünglichen Bedeutung der *repraesentatio* der Kirche im Konzil, die einfach bedeutet, dass hier die repräsentierte Realität gegenwärtig und wirksam wird, ermöglicht es uns nicht nur zu verstehen, was hier jedes Mal ins Spiel kommt, sondern zugleich, was die Implikationen und die Bedingungen dafür sind, dass *communio* geschieht.

Schon vor jeder weiteren lehrmäßigen und konfessionellen Bestimmung ist die Geschichte der christlichen Erfahrung durchzogen von der Überzeugung, dass sich in der bekennenden Gemeinschaft der verherrlichte Christus gegenwärtig und wirkend erweist, der durch seinen Geist fortfährt, „mitten unter denen“ zu sein, die sich in seinem Namen versammeln (Mt 18,20 – eine der „klassischen Belegstellen“ der Theologie der Konzilien), der auf diese Weise fortfährt, Früchte zu wirken. Und weil die bekennende Gemeinschaft sich dann im Lauf der Geschichte in ihrem Inneren in Ämtern, in Institutionen und unterschiedlichen Aktivitäten artikuliert, ist die wirkende Gegenwart Christi nicht bloß als Quelle der Legitimation zu sehen, sondern auch als Grundlage der Wahrheit und Wirksamkeit all dieser Artikulationen. In einem echten Konzil vergegenwärtigt sich daher die ganze Kirche, nicht im Sinne einer von Menschen erteilten Delegation, sondern weil der Heilige Geist selbst den Konsens bewirkt und der verherrlichte Christus die Kirche auf diese Weise mit sich vereint, auf eine Weise, von der die liturgisch-konziliare Theologie als von einer Vermählung spricht. Und es ist diese Überzeugung, die Johannes XXIII. in seiner Ansprache *Gaudet mater Ecclesia* (Nr. 4) zur Eröffnung des Konzils in die Worte fasste: „Jedes Mal, wenn ein Ökumenisches Konzil gefeiert wird, findet damit die Einheit zwischen Christus

und seiner Kirche in feierlicher Weise Ausdruck. So trugen die Ökumenischen Konzilien zur umfassenden Verbreitung der Wahrheit, zur sachgemäßen Lebensorientierung der einzelnen Menschen, der Familie und der Gesellschaft bei. Sie stärkten die geistigen Kräfte, indem sie sie zu den wahren und ewigen Gütern lenkten.“

Dank dieser wesentlichen Funktion des Konzils als Vergegenwärtigung der Kirche als der Braut Christi wurde dieses zum handelnden Subjekt der Weitergabe des Evangeliums in einer entscheidenden Übergangszeit der Geschichte der Menschheit. In dieser epochalen Übergangszeit, die gekennzeichnet war von einem Kalten Krieg, der die Welt offenbar aufspaltete in zwei feindliche Machtblöcke, wurden jedoch die von Johannes XXIII. in seiner Enzyklika beschworenen „Zeichen der Zeit“ sichtbar: der wirtschaftlich-soziale Aufstieg der Arbeiterklassen, der Eintritt der Frau in das öffentliche Leben; die Tatsache, dass es nun keine herrschenden und beherrschten Völker mehr gab; die Notwendigkeit, mit angemessenen Mitteln einen dauerhaften Frieden zu schaffen und zu erhalten. In jener epochalen Übergangszeit konnte das Evangelium seine lebendige Kraft erweisen, alle Menschen anzustiften, eine weltumspannende Verständigung und zur Bildung der Gewissen ein tiefes Eindringen in die Lehre zu fordern. Das II. Vaticanum stellte einen Prozess der geistlichen Bekehrung dar, in dem die Bischöfe die umfassende Neuinterpretation des lebendigen Kerngehaltes des Evangeliums für ihre Zeitsituation angingen, wenn sie dies auch nur in den engen Grenzen ihrer eigenen intellektuellen Reifung zur Bewältigung der auf dem Spiel stehenden Probleme zu leisten vermochten. Das II. Vaticanum ist also ein Akt der in der Kirche unaufhörlich wachsenden Tradition gewesen, in dem die Kirche „das, was sie ist und glaubt“ (*Dei Verbum* 8), weitergegeben hat. Mit einer sehr glücklichen Formulierung hat Benedikt XVI. in seinem Brief an die Bischöfe vom 10. März 2009 zur Aufhebung der Exkommunikation der Lefebvriener bekräftigt, dass das II. Vaticanum „die ganze Geschichte der Lehre der Kirche“ in sich enthalte.⁵ Der unmittelbare Kontext des Briefes legt nahe, dass dieser Satz sich gegen diejenigen wendet, die „sich als große Verteidiger des Konzils hervortun“. Ich gehöre nicht zu den „Großen“, aber statt in den Worten des Papstes einen Vorwurf zu sehen, lese ich darin den tiefsten Sinn dessen, was das Konzil gewesen ist.

Das II. Vaticanum ist ein privilegierter Augenblick in der neueren und weniger neuen Geschichte des Christentums gewesen, in dem die *ganze* Kirche sich in

Giuseppe Ruggieri, geb. 1940 in Pozzallo, Catania, ist Professor emeritus für Fundamentaltheologie am Studio teologico von Catania. Er lehrte an den Universitäten Gregoriana und Urbaniana in Rom und hatte eine Lehrstuhlvertretung an der Fakultät für katholische Theologie der Universität Tübingen inne. Er gehörte zu den Gründern der Zeitschrift „Communio“ und leitete deren italienische Ausgabe vier Jahre lang; anschließend wirkte er im Herausgeberkreis von CONCILIUM mit. Gegenwärtig ist er verantwortlicher Leiter der Zeitschrift „Cristianesimo nella storia“. Veröffentlichungen u.a.: Cristianesimo, chiese e vangelo (2002); La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità (2007). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt zusammen mit Enrico Gavalotti über „Die Tagebücher Johannes' XXIII.“ in Heft 5/2009. Anschrift: piazza Dante, 32, 95124 – Catania, Italien. E-Mail: rotger@tin.it.

ihrem Selbstvollzug erlebt hat, in dem sie sich nämlich selbst verwirklicht hat als Versammlung, die dazu bestimmt war, das von den Aposteln empfangene Evangelium Jesu von Nazaret weiterzugeben. Im II. Vatikanum hat die „ganze“ Kirche auf dieselbe Weise wie die Apostel die *parádoxis* vollzogen.

Kirche im Selbstvollzug

Was aber wollen wir konkret sagen, wenn wir sagen, das II. Vatikanum sei Selbstvollzug der ganzen Kirche, der Weltkirche, gewesen, gelebte Weitergabe des Evangeliums, und sie sei dies gewesen, weil der Geist Gottes den Konsens der Christen gewirkt habe, wobei er sich auch ihrer Schwächen und ihrer in Treue zum Evangelium Jesu von Nazaret unternommenen Bemühung um die reifliche Erwägung der Probleme angenommen habe?

Zunächst möchte ich betonen, dass es mir um die *ganze* Kirche geht. Mit „ganze“ Kirche sind verschiedene Sachverhalte gemeint. Ich nenne die wichtigsten:

a. An einem Teil der Arbeiten des II. Vaticanums haben auch die von Rom getrennten Kirchen durch ihre delegierten Beobachter teilgenommen. Sie waren nicht bloß passiv anwesend, sondern es handelte sich, wie sie selbst erkannten, um eine Anwesenheit „innerhalb“ des Konzils. Kardinal Bea, der Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen, stellte in seiner Abschiedsrede zu Ende des Konzils anerkennend fest: „Ihr Aufenthalt in Rom ist weit hinausgegangen über Ihre bloße Anwesenheit [...]. Vieles ist bekannt; vieles andere bleibt mit Recht das Geheimnis der Beteiligten, oder es bleibt von dem auf diesem Gebiet unentbehrlichen Mantel der Diskretion bedeckt. Von jetzt an kann man sagen, dass uns nur nach und nach im Lauf der Zeit bewusst werden wird, welch große Gnade der Herr seiner Kirche auf diesem Gebiet erwiesen hat.“⁶

b. Das Zweite Vatikanische Konzil war nicht nur ein „Konzil der Bischöfe“, und vermutlich hat es – ungeachtet der üblicherweise verwendeten Formulierungen – nie ein Konzil gegeben, das nur ein „Konzil der Bischöfe“ gewesen wäre. Dass diese die letztlich entscheidende Instanz waren, ist selbstverständlich. Ebenso selbstverständlich aber ist, dass ihre Beiträge zur Sache und der Kerngehalt der Debatten auch von anderen Personen mitbestimmt wurden. Ich möchte nur erinnern an die Rolle der öffentlichen Meinung, die sowohl von Christen als auch von Nichtchristen und politischen Autoritäten bestimmt war, die dafür sorgten, dass ihre Stimmen bezüglich der Erklärung über die Religionsfreiheit und während der ganzen langen Debatte über die Beziehung zu den Juden im Konzil gehört wurden. Andererseits kann man die Rolle der Theologen nicht kräftig genug betonen. Yves Congar notierte in seinem Konzilstagebuch, er sei erstaunt gewesen „über die Rolle, die von den Theologen gespielt wurde“. „Im I. Vatikanum hatten sie tatsächlich überhaupt keine Rolle gespielt ... Diese Theologen üben jetzt aber ein wirkliches Lehramt aus.“⁷

c. Zu sagen, dass das Konzil Selbstvollzug der Kirche als ganzer war, bedeutet schließlich und vor allem, dass es ein großartiger Akt der Rezeption des theologi-

schen und kirchlichen postmodernistischen Reifungsprozesses war, einer Rezeption, die auch weniger scharfen Augen sichtbar wurde auf Grund der Tatsache, dass sich unter den markantesten Verfassern der Konzilsdokumente entscheidende Gestalten der theologischen Welt befanden, die vor dem Konzil verurteilt oder verdächtigt worden waren.

Das Konzil war Kirche im Selbstvollzug, weil die Bischöfe (und die Theologen) sich nun anschickten, wirklich auf das Evangelium zu hören. Die Synthese dieses Hinhörens kommt zum Ausdruck in den Anfangsworten der Konstitution über die Offenbarung: „*Dei Verbum religiose audiens et fideliter proclamans ...*“, aus denen hervorgeht, dass es eine unauflösliche Einheit zwischen dem Hören und dem Verkünden gibt, weil es eine wirkliche Verkündigung nur dort gibt, wo zunächst hingehört und geglaubt wird. In diesem Hinhören haben die Bischöfe eine wirkliche Bekehrung vollzogen, die dann eine neue Fähigkeit zum Verstehen des Evangeliums selbst entstehen ließ. Dies ist dokumentiert in verschiedenen Tagebüchern von Bischöfen, die der beste Beweis sind für diese Bekehrung zu einem Hören mit dem Herzen und dem Verstand.

Ein andere starke Seite des Ereignisses Konzil als Selbstvollzug der Kirche war es, dass man nun nicht nur auf diesen oder jenen Punkt der christlichen Lehre hinhörte, sondern auf die Tradition des Evangeliums in seiner Gesamtheit, um sich so auf angemessene Weise austauschen zu können über die Herausforderungen unserer Zeit. Johannes XXIII. ist oft vorgeworfen worden, dass ihm eine programmatische Vision für das Konzil gefehlt habe. Es ist nicht einfach festzustellen, was an diesem Urteil Wahres ist. Selbst Suenens und Montini mit ihrem Insistieren auf der Gliederung der Konzilsarbeiten entsprechend dem Schema Kirche *ad-intra* / *ad-extra* (nicht von ungefähr hat Montini vor allem an ein ekklesiologisches Konzil gedacht) haben viele auf einen falschen Weg geführt. Denn die von Johannes XXIII. proklamierte Zielsetzung wies in eine andere Richtung, nämlich einer umfassenden Darstellung des lebendigen Kerngehalts des Evangeliums. Im Blick auf diesen Punkt muss man seinen eigenen Worten keinen Kommentar beifügen. Ich beschränke mich darauf, die Stellen zu unterstreichen, die ich für die entscheidenden halte:

„Der springende Punkt für dieses Konzil ist es also nicht, den einen oder anderen grundlegenden Glaubensartikel zu diskutieren, wobei die Lehrmeinungen der Kirchenväter, der klassischen und zeitgenössischen Theologen dargelegt würden. Es wird vorausgesetzt, dass all dies hier wohlbekannt und vertraut ist. Dafür braucht es kein Konzil. Aber von einer wiedergewonnenen nüchternen und gelassenen Zustimmung zur umfassenden Lehrtradition der Kirche, wie sie in der Gesamttendenz und in ihren Akzentsetzungen in den Akten des Trienter Konzils und auch des Ersten Vatikanischen Konzils erkennbar ist, erwarten jene, die sich auf der ganzen Welt zum christlichen, katholischen Glauben bekennen, einen Sprung vorwärts, der einem vertieften Glaubensverständnis und der Gewissensbildung zugute kommt. Dies soll zu je größerer Übereinstimmung mit dem authentischen Glaubensgut führen, indem es mit wissenschaftlichen Methoden erforscht und mit den sprachlichen Ausdrucksformen des

modernem Denken dargelegt wird. Denn eines ist die Substanz der tradierten Lehre, d.h. des depositum fidei; etwas anderes ist die Formulierung, in der sie dargelegt wird. Darauf ist – allenfalls braucht es Geduld – großes Gewicht zu legen, indem alles im Rahmen und mit den Mitteln eines Lehramtes von vorrangig pastoralem Charakter geprüft wird.“⁸

Die Geschichte des Konzils zeigt, wie dies in den Wortmeldungen der Bischöfe führendes Kriterium wurde und blieb.

Ich habe an anderer Stelle Roncallis Vokabular untersucht, und zwar vor allem bezüglich der Begriffe, denen eine Schlüsselfunktion zukommt: Lehre, Substanz, pastoral, *aggiornamento*.⁹ Hier möge es genügen, nochmals zu betonen, dass nach der Überzeugung von Johannes XXIII. das Programm des Konzils gerade darin bestand, die gesamte christliche Lehrtradition scharfsinnig zu überprüfen und auf diese Weise fähig zu werden, sich den Herausforderungen der heutigen Zeit zu stellen. Für ihn stand auch nicht die Lehre über die Kirche im Mittelpunkt dieses Programms. Und im Übrigen wollte er, gerade indem er das von ihm angekündigte Konzil „II. Vaticanum“ nannte, seine Distanz zu all jenen hervorheben, die meinten, es solle die Fortsetzung des I. Vaticanums sein.

Die Konzilsväter hatten zunächst Mühe, sich das Vokabular Johannes' XXIII. zu eigen zu machen. Dies kann man schon der gesamten Diskussion über das später abgelehnte Schema *De fontibus revelationis* entnehmen.¹⁰ Letzten Endes aber können wir die Schlussfolgerung ziehen, dass sie im Rahmen des damals möglichen Reifungsprozesses bei der Einsicht in die Problematik ihre Aufgabe gut gemeistert haben. Dies bezeugen meiner Meinung nach (wenn es dazu auch abweichende Meinungen gibt) die Konzilsdokumente *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium*, *Unitatis Redintegratio*, *Ad Gentes*, *Nostra Aetate* und in zweiter Reihe *Dignitatis Humanae*, *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*.

Dass ich einige Dokumente in eine „zweite Reihe“ verweise, rechtfertige ich folgendermaßen: Die Anerkennung der Gewissensfreiheit ist zu sehr auf den staatlichen Bereich beschränkt und bezieht sich nicht ebenfalls auf den innerkirchlichen Bereich; *Lumen Gentium* ist in Kapitel III zu sehr einer Ekklesiologie der Gesamtkirche verhaftet und widmet der zentralen Bedeutung der Ortskirche zu wenig Aufmerksamkeit; *Gaudium et Spes* mangelt es an einer geschichtswissenschaftlichen Hermeneutik; und was schwerer wiegt: *Gaudium et Spes* leidet wegen des Fehlens einer angemessenen Anthropologie an einem neuen Zugang zur gelebten Geschichte der Menschen, die nach Congars Vorstellung „pneumatologisch“ und nach Dossettis Meinung „eschatologisch“ sein sollte. In dieser Schwäche des Konzils aber spiegelt sich die spärliche Ausreifung der Theologie des 20. Jahrhunderts wider. Die Theologie der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts hatte sozusagen die klaffende Lücke entdeckt, die sie trennte von der Anthropologie der Moderne, und sie entwarf nun dynamische und offene Anthropologien, in denen die christliche Offenbarung sich nicht von außen her aufdrängte, sondern auf die tiefste Sehnsucht des Geschöpfes antwortete (eben dies haben Henri de Lubac und Karl Rahner sowie ihre Schüler getan). Sobald die

theologische Reflexion dieses für die Überwindung des Extrinsezismus der neoscholastischen Anthropologie wichtige Ziel erreicht hatte, war sie hier stehen geblieben. Die konkrete Geschichte der Menschen blieb in den verschiedenen Anthropologien der Immanenz tatsächlich außerhalb ihres Horizontes, und eben deswegen blieb auch die biblische Anthropologie außerhalb ihres Horizontes, damit wir uns recht verstehen, jener Anthropologie, die zum Ausdruck kommt im 8. Kapitel des Briefes an die Römer, wo das Seufzen der ganzen Schöpfung verbunden ist mit der Erwartung der Erlösung der Söhne und Töchter Gottes.

Diese meine Anmerkungen, die ich lange Zeit nach der Zeit des Konzils schreibe, sollen keine negative Kritik sein und wollen die von den Konzilsvätern geleistete Arbeit der scharfsinnigen Prüfung der Lehraussagen nicht herabsetzen. Das II. Vaticanum hat eine unvermeidlicherweise menschliche Dimension. Es ist kein *opus perfectum*. Und was ich vor allem sagen möchte: Dieses Konzil ist wie jedes andere Konzil in der Geschichte der Kirche die Rezeption des in der Kirche bereits erreichten Reifungsprozesses.

Ein anderer Aspekt des hermeneutischen Prozesses des Konzils war die Tatsache, dass das *aggiornamento* und der „Sprung vorwärts“ zumindest grundsätzlich nicht mittels eines Rückgriffs auf das moderne Denken und seine Kategorien zustande kamen, sondern vielmehr durch das von der Enzyklika *Humani generis* verurteilte *ressourcement*, durch ein neues Schöpfen aus den alten Quellen der Geschichte des Christentums. Gewiss hatte Roncalli selbst in seiner Ansprache *Gaudet mater Ecclesia* auf die wissenschaftlichen Methoden und die sprachlichen Ausdrucksformen des modernen Denkens hingewiesen; und die Initiatoren des *ressourcement* hatten sich ja in der Exegese der Heiligen Schrift und im Studium der Kirchenväter diese historisch-kritischen Methoden zu eigen gemacht. Aber diese Methoden erlaubten es nun dem Menschen unserer Zeit, noch besser aus den alten Schätzen der Kirche zu schöpfen, und sie trennten dabei nicht die Nabelschnur, mit deren Hilfe die Gläubigen sich aus dem Schoß der einzigen Tradition des Evangeliums in der Kirche nähren. Der wirklich neue Aspekt des hermeneutischen Geschehens im Konzil war die aufmerksame Beachtung der Geschichte. John W. O'Malley hat vor Jahrzehnten in einem Aufsatz effektiv das ganz Neue dieses von Johannes XXIII. verkündeten Ansatzes dadurch hervor gehoben, dass er auf die ganz anders gestimmte Rede des Aegidius von Viterbo zur Eröffnung des V. Laterankonzils verwiesen hat: „*Homines immutari per sacra fas est, non sacra per homines*“ / „Es schickt sich, dass die Menschen durch das Heilige verändert werden, nicht aber, dass das Heilige durch die Menschen verändert wird.“¹¹ Außer dieser Bezugnahme auf einen zeitlich weit abgelegenen Text kann man einen deutlichen Gegensatz feststellen zu der Enzyklika *Humani generis* Pius' XII. Dieser meinte, die Versuche der Verfechter einer *nouvelle théologie*, die das Dogma von der allgemein üblichen Redeweise der zeitgenössischen katholischen Autoren zu befreien suchten, um stattdessen zur Heiligen Schrift und zu den Kirchenvätern zurückzukehren, führten nicht nur früher oder später zu einem dogmatischen Relativismus, sondern sie seien diesem tatsächlich schon (*reapse*) verfallen. Und er verwechselte sie auf eine wirre Weise

entweder mit den Verfechtern eines radikalen dogmatischen Fortschritts oder aber mit den Theologen, die einen aufmerksamen Blick auf den unüberbrückbaren Abstand zwischen dem Mysterium und seiner begrifflichen Ausdrucksform richteten.

Ich glaube, dass die von den Konzilsvätern geschaffene historisch bedeutsame Hermeneutik ihren besten Ausdruck in der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* gefunden hat, wo vor allem in der Einleitung zum Paragraphen 2 die Offenbarung nicht getrennt wird vom Ereignis des Hinhörens auf sie und so die Geschichte selbst als konstitutives Element in die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen eingeführt wird. Dennoch bleibt es wahr, dass der Text, in dem diese geschichtsbezogene Hermeneutik ihren unmittelbarsten konkreten Ausdruck gefunden hat, *Gaudium et Spes* ist, weil die grundlegende Orientierung beim Verfassen der Pastoralconstitution darin bestand, die Geschichte als den Ort zu begreifen, an dem zu jeder Zeit der Anruf Gottes hörbar wird. Und dabei wird ausdrücklich anerkannt, dass „die Kirche sich darüber im Klaren ist, wie viel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt“ (*Gaudium et Spes*, 44).

Schließlich war das Konzil Selbstvollzug der Kirche, weil das hermeneutische Ereignis der Weitergabe des Evangeliums ein liturgischer Akt war. Dies gilt schon rein formell: Zumindest seit die Konzilsversammlungen sich um das feierlich inthronisierte Evangelium zusammengefunden haben und seit die Konzilien zumindest in der Westkirche einen wenn auch etwas abgewandelten Ritus der westgotischen Liturgie übernommen haben, ist das Konzil ein liturgischer Akt, der eröffnet wird durch jenes wunderbare Gebet zum Heiligen Geist, nämlich das *Adsumus*.¹² Dieses Gebet führt ein in die doppelte Dimension des synodalen Ereignisses: Es handelt sich um einen Bußakt, in dem die Kirche bekennt, dass sie Sünderin ist und dass sie der Vergebung und Bekehrung bedarf. Aber es handelt sich dabei auch um einen Akt, der beherrscht wird von der Gabe des Heiligen Geistes, der die Bekehrung erst ermöglicht und die Herzen erleuchtet. Und es darf nicht vergessen werden, dass jede *congregatio*, jede Generalversammlung im II. Vaticanum, mit der Feier der Eucharistie begann. Freilich bleibt die Frage, was von dieser formell konstitutiven Dimension von den Konzilsvätern existentiell wirklich verstanden worden ist, und zwar so weit, dass es auch ihre Urteile und ihre Stellungnahmen beeinflusst hat. Aber auch die Theologie hat die Verbindung zwischen dem Synodalgesehen und seiner liturgischen Dimension¹³ bisher noch nicht tief genug bedacht, und die liturgische Dimension der Konzilien bleibt ein Feld, das immer noch darauf wartet, dass es beackert wird.

Schlussbemerkungen

Es war nicht meine Absicht, die gesamte Lehre des Konzils darzulegen. Ich wollte nur eine – wenn auch nur partielle – Interpretation der ekklesiologischen Tragweite eines Ereignisses bieten, das zwar eine bestimmte Konzeption des Wesens

der Kirche impliziert, diese Konzeption aber in *actu exercito*, im Vollzug eines Handelns zum Ausdruck bringt, ohne dazu explizite Aussagen zu machen. Recht besehen impliziert das eine entscheidende Konsequenz für das rechte Verständnis der Rezeption dieses Konzils. Ich glaube, dass es dabei in erster Linie nicht um die Anwendung der Dekrete geht, wenn hier auch noch vieles, ja noch alles zu tun ist, was die wichtigste dogmatische Lehre des II. Vaticanums betrifft, nämlich über den sakramentalen Charakter des Bischofsamtes und über die Kollegialität der Bischöfe.

Wirklich rezipiert wird das Konzil jedoch nur in dem Maße, in dem die Kirche sich in ihren Selbstvollzug begibt, und zwar entsprechend den Bedingungen, die sie sich im II. Vaticanum in manchmal auch harten Konflikten selbst gesetzt hat. Der letztlich entscheidende besondere Charakter des II. Vaticanums besteht darin, dass hier ein echtes Konzil stattgefunden hat. Die Rezeption des Konzils besteht darin, dass die Kirche sich als fähig erweist, in allen ihren Lebensäußerungen konziliar zu sein. Für dieses Vorhaben bleibt es unverzichtbar, dass weiterhin ein Weg der Praxis und der entsprechenden ekklesiologischen Reflexion beschrritten wird.

¹ Giuseppe Alberigo, *Ecclesiologia in divenire. A proposito di Concilio pastorale e di Osservatori acattolici al Vaticano II*. Jetzt zu finden in: ders., *Transizione epocale. Studi sul Vaticano II*, Bologna 2009, 325–350.

² Christoph Theobald, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris 2009.

³ Giuseppe Ruggieri, *Le dynamisme ecclésial de l'eucharistie: repraesentatio, eucharistie, consensus*, in: Jean-Marie van Cangh (Hg.), *L'ecclésiologie eucharistique*, Brüssel 2009, 63f; eine fundamentale Studie zum Thema *repraesentatio*: Hasso Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 42003.

⁴ Zu einer anderen Sicht vgl. aber Peter Hünermann/Giuseppe Ruggieri (Hg.), *I sinodi: organi di governo e/o luogo di formazione del consenso nella chiesa?* in: *Cristianesimo nella storia* 32 (2011/3).

⁵ Vgl. den Text in: *Il Regno Documenti* 54 (2009/7), 193–196.

⁶ Zitiert nach Alberigo, *Ecclesiologia in divenire*, 344.

⁷ Yves Congar, *Mon Journal du concile*, 2 Bde., Paris 2002, I, 136f.

⁸ Da der „offizielle“ lateinische Text der Rede nicht dem aus der Hand des Papstes stammenden italienischen Original entspricht, haben wir das hier in Deutsch wiedergegebene Zitat einer von Nikolaus Klein gefertigten Übersetzung des Originaltextes entnommen. Abgedruckt in: Walbert Bühlmann, *Johannes XXIII. Der schmerzliche Weg eines Papstes*. Mit dem authentischen Text der Konzilsöffnungsrede, Mainz 1996. (Das italienische Original dieses Artikels zitiert die Rede nach der kritischen Edition von Alberto Melloni, in: Giuseppe Alberigo u.a. (Hg.), *Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, 267–268.)

⁹ Giuseppe Ruggieri, *Appunti per una teologia in papa Roncalli*, in: Giuseppe Alberigo (Hg.), *Papa Giovanni*, Rom/Bari 1987, 245–271; ders., *Esiste una teologia di papa Giovanni?* in: *Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII* (Hg.), *Un cristiano sul trono di Pietro*. *Studi storici su Giovanni XXIII*, Bologna/Bergamo 2003, 253–274.

¹⁰ Giuseppe Ruggieri, *Der erste Konflikt in Fragen der Lehre*, in: Giuseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, Bd. II.: *Das Konzil auf dem Weg*

zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Interessessio Oktober 1962–September 1963, 273–314, Mainz/Leuven 2000.

¹¹ John W. O'Malley, *Reform, Historical Consciousness and Vatican II's Aggiornamento*, in: *Theological Studies* 32 (1971), 573–601.

¹² Zum Gebet *Adsumus* siehe Martin Klöckener, *La prière d'ouverture des conciles Adsumus: de l'Espagne wisigothique à la liturgie romaine après Vatican II*, in: Achille M. Triacca/Alessandro Pistoia (Hg.), *La prière liturgique. Conférences Saint-Serge. XLVII^e Séminaire d'études liturgiques*. Paris 27–30 juin 2000, Rom 2001, 165–198.

¹³ Ein erster Versuch in dieser Richtung ist das Heft 1/2007 von *Cristianesimo nella storia* 28, das auf den Seiten 1–40 die Ergebnisse eines noch von Giuseppe Alberigo geplanten Seminars und seinen postumen Beitrag *Sinodo come liturgia?* enthält.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Ressourcement und Reform im II. Vatikanum

John W. O'Malley

Das Zweite Vatikanische Konzil konnte der Frage des Wandels nicht ausweichen. Der Aufschwung, den die Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert genommen hatte, hatte es selbst Menschen mit bescheidener Bildung bewusst gemacht, dass Gebräuche, politische Handlungsweisen und sogar moralische Grundsätze sich zu verschiedenen Zeiten verschieden ausnahmen. Die Dinge waren nicht immer so, wie sie 1962 waren, als das Konzil eröffnet wurde. Das kritische Auge des Historikers hatte sich selbst „heiligen Gegenständen“ wie der Schrift, der Liturgie und dem Dogma zugewandt und gezeigt, wie sich deren Gegenwart von der Vergangenheit unterschied.

Für eine Kirche, die behauptete, unwandelbar zu sein, war dies ein besonderes Problem. Wie sollte die Kirche beispielsweise erklären, dass das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria, das 1854 definiert wurde, Teil des *depositum fidei*, des überlieferten Glaubensgutes war, wenn es doch in der Kirche bis ins Mittelalter hinein unbekannt war? Zudem hatte Papst Johannes XXIII. das Problem des Wandels faktisch dem Konzil aufgeladen, als er es damit beauftragte, Verbesserungen auf den Weg zu bringen, die die Botschaft der Kirche für moderne Menschen verständlicher und annehmbarer machen sollten. Er verlangte einen Wandel – auch wenn die Veränderungen, die er wollte, als geringfügig aufgefasst werden konnten.

Es war deshalb von Anfang an klar, dass das Konzil Veränderungen im Sinne eines *aggiornamento* vornehmen konnte und sollte. Aber innerhalb welcher Grenzen und nach welchen Kriterien sollte das geschehen? Oder umfassender und tiefer gefragt: Welcher Wandel innerhalb der Kirche ist legitim? Auf dem Konzil wurden solche Fragen zwar gestellt und debattiert, doch wurden keine theologisch angemessenen Antworten darauf ausgearbeitet. Die Bischöfe und Theologen sprachen von „Entwicklung“ in einem allgemeinen Sinn, um das Problem anzusprechen und zu bemänteln. Der Gedanke der „Dogmenentwicklung“ – eine Theorie, die von Katholiken mit tiefem Misstrauen betrachtet wurde, als Newman ihr 1846 ihren klassischen Ausdruck verlieh – wurde nun breit aufgegriffen, aber nicht in seiner Tiefe ausgelotet.

Jedenfalls schwelte das Problem das ganze Konzil hindurch unter der Oberfläche, und es stand im Hintergrund vieler der erbittertsten konziliaren Kontroversen. Die bekannte Spannung zwischen „der Mehrheit“ und „der Minderheit“ geht in hohem Maße darauf zurück. Praktisch jeder Prälat auf dem Konzil stimmte bereitwillig zu, dass ein gewisses Maß an *aggiornamento* notwendig und legitim war, aber außer bei einigen minimalen Veränderungen an der Oberfläche gingen die Meinungen darüber weit auseinander. Besonders umstritten war, ob das Konzil die Lehre der Kirche ändern konnte. Durfte es zum Beispiel die Lehre der Päpste des 19. Jahrhunderts abändern, wonach die „Trennung von Kirche und Staat“ ein Übel sei, auch wenn sie unter bestimmten Umständen toleriert werden müsse, bis ein wahrhaft katholischer Staat errichtet werden könne?

Das II. Vaticanum war nicht das erste Konzil, das dem Problem des Wandels gegenüberstand. Aufgrund protestantischer Anschuldigungen, die „Papstkirche“ sei von der Lehre der Heiligen Schrift abgewichen und habe Dogmen erdacht, die dort nicht zu finden waren, musste das Konzil von Trient reagieren. Das tat es insbesondere in seiner Sakramentenlehre, worin es eine ununterbrochene Kontinuität mit Christus und den Aposteln behauptete. Die tridentinische Behauptung der Unveränderbarkeit trug wesentlich zu dem Glauben unter Katholiken und Katholikinnen bei, dass die Kirche sich nicht verändere – ein Glaube, der dann bereits im 17. Jahrhundert zu einem Mantra in der Apologetik und Polemik gegenüber den Protestanten geworden war. Unveränderbarkeit wurde zu einem Kennzeichen des modernen Katholizismus.

Aber auch das Konzil von Trient musste die Tatsache des Wandels anerkennen. Das galt besonders im Hinblick auf seine Bemühungen, die Kirche zu reformieren, oder, wie es das Konzil zumeist ausdrückte, „das öffentliche Verhalten [*mores*] des Klerus und der christlichen Bevölkerung zu reformieren“. Wiederholt und ohne zu zögern gebrauchte es den traditionellen Ausdruck *reformatio*, um zu bezeichnen, worum es hierbei ging. Die Reform bestand jedoch in der Bekräftigung normativer Verordnungen aus alten und mutmaßlich weniger korrupten Zeiten. In gewissem Sinn war darum sogar die Reform der Kirche eine Operation der Unveränderbarkeit. „Die Zeiten“ mochten sich ändern (zum Schlimmeren), aber die Kirche blieb dieselbe.

Im Verlauf des 17. Jahrhunderts eigneten sich die Protestanten den Ausdruck „Reform“ nach und nach als ihr höchsteigenes Wort und als Charakteristikum ihres Ethos an. Die Katholiken nahmen diese Aneignung nach und nach hin.¹ Und ebenso fasste nach und nach die Überzeugung unter Katholiken Fuß, dass ihre Kirche eine Reform weder brauchte noch brauchen konnte, denn sie änderte sich ja sowieso nicht – und ganz sicher nicht zum Schlimmeren. Diese Einstellung herrschte im Katholizismus bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts vor. Als 1950 Yves Congar seine Schrift *Vraie et fausse réforme dans l'Église* herausbrachte, soll der zukünftige Papst Johannes XXIII., damals Nuntius in Paris, gefragt haben: „Reform der Kirche – ist das möglich?“² So kam es, dass über den Reformgedanken – bei aller Bedeutung, die er in der Geschichte der Kirche gehabt haben mochte – erstaunlich wenig geforscht wurde.³

Bald nach der Veröffentlichung von *Vraie et fausse* verbot das Heilige Offizium Neuauflagen und Übersetzungen dieser Schrift in andere Sprachen, und es beschied Congar, dass er künftig alles, was er zu publizieren beabsichtigte, zuerst dem Ordensmeister des Dominikanerordens zur Zensur vorzulegen hätte. Diese Einschränkungen waren nur der Anfang. 1954 wurde gegen die französischen Dominikaner (und die Jesuiten) rigoros durchgegriffen, und das führte zur Exilierung Congars aus Paris und zu seinem Lehr- und Publikationsverbot.

Vraie et fausse war keine historische Studie im konventionellen Sinn, sondern einer der ersten Vorstöße eines Katholiken auf das Gebiet der historischen Theologie. Ein solcher Versuch, Lehre und Praxis mit den geschichtlichen Gegebenheiten zu korrelieren, konnte in offiziellen Kreisen nur als gefährlich erscheinen und musste dort Unbehagen hervorrufen. Zugleich war zu jener Zeit bereits das Wort „Reform“ für Katholiken zum Anathem geworden. In seinem Vorwort bemerkte Congar, dass über dem Wort „ein wahrer Fluch“ hing.⁴ Es geschah sicher aus diesem Grund, dass Congar anfang, stattdessen für den Ausdruck *ressourcement* zu werben.

Ressourcement war ein Neologismus, der von dem französischen Dichter Charles Péguy etwas früher im selben Jahrhundert geprägt worden war. Wie seine Etymologie anzeigt, geht es um eine Rückkehr zu den Quellen, einen Impuls, der traditionell mit dem lateinischen *reformatio* in Verbindung gebracht wurde. Als Congar *ressourcement* aufgriff und in Umlauf brachte, bezog es sich – wie *reformatio* – auf den Gebrauch der Vergangenheit, um die Gegenwart zu korrigieren. Mit anderen Worten: Die Rückkehr zu den Quellen war kein antiquarisches Projekt, sondern – implizit oder explizit – ein Programm für die Gegenwart.

Auch wenn er bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts kaum verbreitet war, beschreibt der Ausdruck *ressourcement* treffend die vielen Projekte katholischer Gelehrter des 19. Jahrhunderts, denen es um die Untersuchung des geschichtlichen Gewordenseins aller „heiligen Gegenstände“ ging. Ihre Projekte gediehen auch noch im 20. Jahrhundert, trotz der drakonischen Maßnahmen, die während der Kampagne des Heiligen Offiziums gegen den Modernismus verhängt wurden – und obwohl diese Projekte und ihr historischer „Relativismus“ zum Teil mit dem Modernismus identifiziert wurden. Bereits der Titel der Reihe patristischer Texte,

die seit 1942 von Henri de Lubac und Jean Daniélou mit französischen Übersetzungen veröffentlicht wurden, wies das Unterfangen als *ressourcement* aus: *Sources chrétiennes*. Obwohl diese Reihe heute mit großem Respekt betrachtet wird, rief sie damals Verstimmung und Argwohn hervor, denn sie galt als unbefugte Kampfansage an den Thomismus, die vorgeblich traditionelle theologische Methode der Kirche.

Das Zweite Vaticanum

Als das Konzil am 11. Oktober 1962 eröffnet wurde, zirkulierten unter katholischen Denkern drei Begriffe, um das Problem des Wandels zu fassen: *aggiornamento*, Entwicklung und *ressourcement*.⁵ Auch wenn sie einander teilweise überlappten, wiesen sie doch unmittelbar auf drei Wege hin, auf denen der Wandel in der Kirche stattfinden könnte. In der während des Konzils vorherrschenden Atmosphäre des Zögerns, wenn es darum ging, Wandel zuzulassen, fungierten sie als weiche Synonyme für „Wandel“. Unter den dreien erwies sich *aggiornamento* als der am meisten beschworene Begriff, um den Spielraum des Konzils zu benennen. Doch auch wenn er zweifellos große Bedeutung hatte, nicht nur im Blick auf gewisse Anpassungen an die moderne Situation, sondern auch umfassender als Versöhnung mit dem, was in der Moderne Gültigkeit hatte, war das *aggiornamento* keineswegs die am tiefsten wirkende Methode des Konzils. Diese Rolle war der *Entwicklung* und dem *ressourcement* vorbehalten.

Als sich das Konzil dem Ende zuneigte, stellte John Courtney Murray in einem berühmt gewordenen Kommentar fest, dass die „Dogmenentwicklung“ die Frage aller Fragen beim II. Vaticanum war.⁶ Tatsächlich war „Entwicklung“ eine Vorstellung, die das Denken der Konzilsmehrheit in sehr viel breiterem Maße durchdrang als das „Dogma“, was sich daran zeigte, wie oft das Konzil bestimmte Ausdrücke gebrauchte, um sich selbst zu erklären. So kommen zum Beispiel die lateinischen Entsprechungen zu „Evolution“ und „Entwicklung“ (*evolutio*, *evolvere*) 42 Mal in den Konzilsdokumenten vor. Die lateinischen Entsprechungen zu „Fortschritt“ und „Vorankommen“ (*progredior*, *progressio*, *progressus*) tauchen satte 120 Mal auf. Damit zählen sie nicht nur zu den charakteristischsten Ausdrücken des II. Vaticanums, sondern fehlen auch im Vokabular früherer Konzile nahezu völlig.

Die Konstitution über die göttliche Offenbarung, *Dei Verbum*, gehörte zu den umstrittensten Erlassen des Konzils. Von dem Moment an, da sie in der ersten Sitzungsperiode als Schema mit dem Titel *De fontibus revelationis* vorgelegt wurde, bis zur Annahme des endgültigen Texts nur wenige Wochen vor dem Ende des

John W. O'Malley SJ ist katholischer Priester und Universitätsprofessor an der Georgetown-Universität in Washington, USA. Sein Forschungsschwerpunkt liegt in der frühen Moderne Europas. Veröffentlichungen u.a.: The First Jesuits (1993); What Happened at Vatican II (2008); Trent: What Happened at the Council (2013). Anschrift: Box 571200, Washington, DC 20057-1200, USA. E-Mail: jwo9@georgetown.edu.

Konzils war sie Gegenstand erbitterter Kontroversen. Die Minderheit wendete sich gegen sie aus mehreren Gründen, u.a. wegen des Verständnisses der Tradition als einer sich entfaltenden oder entwickelnden Realität, wie es in Abschnitt 8 zum Ausdruck kommt: „Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt [*proficit*]: es wächst [*crescit*] das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte“. Der Tag werde kommen, an dem die göttliche Wahrheit in ihrer Fülle (*plenitudinem*) von der Kirche erfasst werde.⁷

Ressourcement war der dritte Modus des Wandels, auf den sich das Konzil berief. Obwohl *ressourcement* und *Entwicklung* manchmal im selben Abschnitt oder sogar im selben Satz verwendet werden, unterscheiden sie sich in zwei wichtigen Aspekten.

Erstens impliziert *ressourcement* einen Prozess des Wandels, der vom menschlichen Handeln bestimmt ist. Es ist ein bewusstes und überlegtes Unterfangen. *Entwicklung* legt hingegen einen Prozess des Wachstums, der Evolution oder des Aufblühens nahe, worin solches Handeln nicht vorkommt oder zumindest weniger bewusst zum Einsatz kommt. *Entwicklung* geschieht, während *ressourcement* eine Tat ist, die etwas geschehen lässt.

Zweitens unterscheiden sich beide in ihrer Beurteilung des gegenwärtigen Zustands, in ihrer Einschätzung des Status quo. *Entwicklung* akzeptiert im Wesentlichen die Gegenwart als die Norm, um die Vergangenheit zu verstehen und zu beurteilen. Das heißt, sie akzeptiert den Status quo von heute als legitim und normativ und betrachtet ihn eigentlich unkritisch. *Ressourcement* dagegen macht Gebrauch von der Vergangenheit, um die Gegenwart zu beurteilen und zu kritisieren und sie in der Folge auch zu *reformieren* oder zu verändern. Dennoch berief sich die Konzilsmehrheit sowohl auf *Entwicklung* als auch auf *ressourcement*, um Maßnahmen zu rechtfertigen, die die Minderheit aufs heftigste und unerbittlichste ablehnte.

In ihrem Gebrauch von *ressourcement* stellte sich die Mehrheit als Sachwalterin früherer und authentischerer Traditionen dar und zeichnete die Minderheit als gefangen in Positionen der jüngeren Vergangenheit. Die Mehrheit war also, in ihren eigenen Augen, traditioneller als diejenigen, die sich als Traditionalisten bekannten. Die Erklärung über die Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae*, ist hierfür ein besonders typisches Beispiel. Die Mehrheit konnte nicht leugnen, dass seit Gregor XVI. im frühen 19. Jahrhundert ein Papst nach dem anderen die Religionsfreiheit, die Gewissensfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat verurteilt hatte. Die Prälaten und Theologen der Mehrheit rechtfertigten ihre Position anhand von zwei Gründen. Erstens war im Westen der fanatisch antiklerikale, säkulare Staat – der Feind also, gegen den die Päpste ihre Position entwickelt hatten – inzwischen eine Sache der Vergangenheit. Das konnte man deutlich an der dominanten Rolle sehen, die die „Christdemokratie“ in der Politik vieler Länder seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs spielte. Die Zeiten hatten sich geändert, und darum war dieses *aggiornamento* legitim. Zweitens bestand die traditionellste und grundlegendste Lehre der Kirche darin, dass der Akt des

Glaubens frei sein musste und dass das Gewissen für das Individuum das innerste Gesetz war, dem man, auch wenn es irrte, zu gehorchen hatte. Das war auch aus der Schrift und den frühesten christlichen Quellen zu rechtfertigen. Bereits im allerersten Abschnitt berief sich die Konzilserklärung fast explizit auf das *ressourcement*: Das Konzil „befragt [...] die heilige Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht“⁸.

Der harte Kern der Minderheit hat diese Begründung nie akzeptiert, und bis heute lehnt die Priesterbruderschaft St. Pius X. die Erklärung *Dignitatis Humanae* ab, weil sie den päpstlichen Lehren des 19. Jahrhunderts widerspreche. Solche Lehren dürften, so beharren sie, niemals geändert werden.

Die bei Weitem umstrittenste Frage auf dem Konzil war die Lehre von der bischöflichen Kollegialität. Die Minderheit sah sie als gänzlich unvereinbar mit der päpstlichen Unfehlbarkeit, wie sie das I. Vaticanum definiert hatte, und als schädliche Abwertung des Petrusamts. Sie hielten sie außerdem für eine nur dürtig verhüllte Wiederbelebung des Konziliarismus, einer Lehrmeinung, die die Päpste wiederholt und rundweg verurteilt hatten. Das waren starke Argumente. In den Jahrzehnten vor dem Konzil hatten Gelehrte jedoch gezeigt, dass es im Mittelalter verschiedene Sachverhalte gegeben hatte, die später unter der Kategorie des Konziliarismus zusammengefasst wurden, und dass mindestens einer davon von Kirchenrechtlern und Theologen als vollkommen rechtgläubig anerkannt wurde. Zudem sei es eine gewisse Form des Konziliarismus gewesen, der die Kirche aus dem Großen Abendländischen Schisma 1378-1417 gerettet habe. Die Konzilsmehrheit berief sich dann - mehr oder weniger deutlich - auf die antike synodale Tradition der Kirche und - gezielter - auf die Autorität, die Jesus nicht allein auf Petrus, sondern auf die Zwölf übertragen hatte. Aus diesem Grunde sei Kollegialität durchaus mit dem Primat vereinbar. Diese Argumente waren eindeutig Ausdruck des *ressourcement*, indem sie sich aus autoritativen „Quellen“ herleiteten. Sie lebten aus demselben Impuls, der für eine *reformatio* zentral war: nämlich aus dem Impuls einer Korrektur oder Abmilderung des Status quo auf dem Wege der Verbesserung. Mit anderen Worten: Diese Argumente wurden aufgeführt, um einen „Wandel zum Besseren“ zu bewirken, eine *mutatio in melius* - was ja die klassische Definition der *reformatio* ist.

Auch wenn *ressourcement* und *reformatio* in vielen Fällen wie Synonyme verwendet werden können, ging das Konzil selbst hier sehr behutsam vor. In seinen 16 abschließenden Dokumenten wandte es den Ausdruck *reformatio* nur einmal auf die Kirche an, und zwar in dem vielzitierten Satz aus dem Ökumenismusdekret *Unitatis Redintegratio*: „Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform [*reformationem*] gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist“ (UR 6)⁹. In den frühen 1960er Jahren war dies eine kühne Aussage, und sie wurde auch so wahrgenommen.

Anstelle von „Reform“ bevorzugte das Konzil Euphemismen wie „Wiederherstellung“ oder „Erneuerung“ (*renovatio*) - einen Begriff, der 64 Mal vorkommt und

zumeist Veränderungen im Leben oder der Praxis der Kirche bezeichnet. Das heißt aber, er bezeichnet einen Aspekt der Reform der Kirche. Diese Überempfindlichkeit, was *reformatio* angeht, erklärt, warum noch fast ein halbes Jahrhundert nach der Beendigung des Konzils die Katholiken und Katholikinnen weiterhin weichere Begriffe entschieden vorziehen, wenn sie vom II. Vaticanum sprechen. Es sei ein Konzil der „Fortschreibung“ oder der „Modernisierung“ gewesen. Es sei ein Konzil der „Erneuerung“ gewesen. Es kann alles gewesen sein, nur kein *Reformkonzil*!

Am 22. Dezember 2005 veränderte sich diese Situation dramatisch. In seiner mittlerweile berühmten Ansprache an die Römische Kurie schlug Papst Benedikt XVI. an jenem Tag vor, dass die sachgerechte Brille für das Verständnis des II. Vaticanums eine „Hermeneutik der Reform“ sei.¹⁰ In jenem Moment war „Reform“ umgehend und machtvoll rehabilitiert worden. Das Wort erfuhr seine autoritative Wiederzulassung ins katholische Vokabular. Nun war der Weg frei für die historische und theologische Untersuchung seines Gebrauchs im II. Vaticanum.

In seiner Ansprache begnügte sich der Papst nicht allein mit der Einführung des Begriffs. Im Folgenden erläuterte er ziemlich ausführlich, was darin nach seinem Verständnis enthalten sei. Dabei bekräftigte er implizit die Einschätzungen von Congar, der 1950 gemeint hatte, der Begriff sei „etwas vage“ (*un peu vague*), und von Gerhart Ladner, der ihn ein paar Jahre später „multivalent“ genannt hatte.¹¹ Das sollte heißen: Was Reform in konkreten Zusammenhängen bedeute, verstehe sich nicht von selbst. Es enthülle sich nur, wenn man am historischen Phänomen untersuche, was der Begriff zu beschreiben behaupte.

Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen machten sich umgehend daran, die Papstansprache zu analysieren. Insbesondere stellten sie Vermutungen an, in welchem Verhältnis diese neue Hermeneutik zur „Hermeneutik der Kontinuität“ stand, die sie in dem Paradigma ersetzen sollte, auf dem Papst Benedikt als Kardinal Ratzinger zuvor für zwanzig Jahre – seit Erscheinen des berühmten *Ratzinger-Reports* 1985 – insistiert hatte.¹² Es war keine Überraschung, dass starke Affinitäten zwischen dem alten und dem neuen Begriff zu Tage traten.

So enthielt die Ansprache beispielsweise die Zurückweisung einer „Hermeneutik des Bruches“ als Instrument für die Interpretation des II. Vaticanums. „Die Kirche war und ist vor und nach dem Konzil dieselbe [...]“¹³. In dieser Einschätzung dürfte der Papst auf wenig Widerspruch stoßen, außer bei den Mitgliedern der Piusbruderschaft, die das Konzil für häretisch halten. Zugleich aber verlagern solche Aussagen das Gewicht der Ansprache auf die Seite einer Konzilsinterpretation, die im Konzil „keine wesentliche Veränderung“ sehen will. Die Unterscheidung des Pontifex zwischen einerseits unveränderlichen „Prinzipien“, die kontingenten Bedingtheiten nicht unterworfen sind, und andererseits den kontingenten Bedingtheiten selbst, die natürlich per definitionem veränderlich sind, bringt dieselbe Gewichtung. Wir sollten uns von einer „scheinbaren Diskontinuität“ nicht täuschen lassen, warnt Benedikt.

Darüber hinaus verwischt die Ansprache die Unterscheidung der drei Kategorien *aggiornamento*, Entwicklung und Reform. Stellenweise scheint sie tatsächlich Reform und Entwicklung [*sviluppo*] gleichzusetzen, was natürlich den Status quo ratifiziert. Dem Pontifex kann allerdings diese Unschärfe kaum vorgehalten werden, denn sie ist unter den Konzilsinterpreten immer noch weit verbreitet, und in der Tat fehlt es ihr auch nicht an gewissen Anhaltspunkten in der geschichtlichen Realität selbst. In konkreten Zusammenhängen überlappen diese drei Modi einander oft und kommen gleichzeitig zur Anwendung. Trotzdem ist ihre Unterscheidung ausschlaggebend für eine fruchtbare Erkundung der Implikationen einer „Hermeneutik der Reform“.

Das Ineinanderfließen der drei Kategorien und die Bedeutung, die ihm der Pontifex beimisst, hat eine wichtige Konsequenz: eine Bestätigung des *dynamischen* Charakters der Konzilsbeschlüsse, eine Dynamik, die viele konservative Kommentatoren immer geleugnet und geschmäht haben. Diese Dynamik wird nun zu einem legitimen Thema der Erkundung. Sie verspricht, für den Charakter des Konzils so aufschlussreich zu sein wie die verwandte Frage nach der Unterscheidung der drei Kategorien.

In jedem Fall sollten wir nicht übersehen, dass die Ansprache vom 22. Dezember 2005 ja keine theologische Abhandlung, sondern eben eine Ansprache war. Wir sollten von ihr nicht erwarten, eine umfassende und völlig ausgearbeitete „Theologie der Reformhermeneutik“ zu bieten. Das wäre eher eine Aufgabe, die sich aus der Ansprache für Theologen und Historiker ergibt.

Was in dieser Hinsicht vielleicht am hilfreichsten in der Ansprache ist, ist die Definition von Reform, die Papst Benedikt gibt: „Genau in diesem Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen liegt die Natur der wahren Reform.“¹⁴ Das ist eine gute Arbeitsdefinition, eine Definition in Einklang mit dem *ressourcement*, wie es seine Befürworter auf dem Konzil verstanden. Damit haben Theologen und Historiker nun eine Lizenz, das Konzil mithilfe einer Kategorie anzusprechen, die bis dahin tabu war. Auf diese Weise können sie von Fall zu Fall den jeweiligen Grad von Kontinuität und Diskontinuität feststellen und dadurch zu einem Urteil gelangen, wie weit- und tiefgehend (oder wie gering und oberflächlich) die Reform des II. Vaticanums tatsächlich war. Das Wort „Reform“ ist, wie erwähnt, multivalent und „etwas vage“. Es hat keinen Inhalt, es sei denn im Durchgang durch die kontingenten Bedingtheiten, die es zu erklären unternimmt.

¹ Vgl. John W. O'Malley, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, MA 2000, 16-45.

² Paul Philibert, *Translator's Introduction*, in: Yves Congar, *True and False Reform in the Church*, übers. und eingel. von P. Philibert, Collegeville, MN 2011, xi. Auf Deutsch veröffentlichte Congar eine kurze Zusammenfassung seines Buchs unter dem Titel *Wahre und falsche Reform in der Kirche* in: *Una Sancta Rundbriefe* 6 (1951/2), 1-4.

³ Natürlich gibt es viele Ausnahmen, allen voran Gerhart Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, MA 1959. Siehe z.B. auch

Konrad Repgen, „Reform“ als Leitgedanke kirchlicher Vergangenheit und Gegenwart, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 84 (1989), 5–39 sowie John W. O'Malley, *Developments, Reforms, and Two Great Reformations: Towards a Historical Assessment of Vatican II*, in: Theological Studies 44 (1983), 373–406.

⁴ Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, 13: „une véritable malédiction“.

⁵ Vgl. John W. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Cambridge, MA 2008, 36–41, 299–303.

⁶ John Courtney Murray, *This Matter of Religious Freedom*, in: America, 9. Januar 1965, 43.

⁷ DV 8, zit. nach: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Br. 1966 u.ö.

⁸ DH 1, zit. ebd.

⁹ UR 6, zit. ebd.

¹⁰ *Ansprache von Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang*, in: Acta Apostolicae Sedis: Commentarium Officiale 98 (2006), 40–53. Internet: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html. Im Folgenden zit. als „Papstansprache“.

¹¹ Siehe Ladner, *Idea of Reform*, 9–31.

¹² Siehe z.B. Joseph A. Komonchak, *Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II*, in: Cristianesimo nella Storia 28 (2007), 323–337; Lieven Boeve, „La vraie réception de Vatican II n'a pas encore commencé“, Joseph Ratzinger, *Révélation et autorité de Vatican II*, in: Gilles Routhier – Guy Jobin (Hg.), *L'autorité et les autorités: L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris 2010, 13–50; Karim Schelkens, *La réception de „Dei Verbum“ entre théologie et histoire*, in: ebd., 51–68. Anm. d. Übers.: Der sog. „Ratzinger-Report“ erschien auf Deutsch unter dem Titel *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori* (Freiburg i. Br. 1985 u.ö.).

¹³ Papstansprache, AAS, S. 51: „La Chiesa è, tanto prima quanto dopo il Concilio, la stessa Chiesa, una, santa, ...“

¹⁴ Ebd., 49: „È proprio in questo insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi che consiste la natura della vera riforma.“

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Das Zweite Vatikanische Konzil im Angesicht des Unbekannten

Das Abenteuer einer kollegialen Unterscheidung der „Zeichen der Zeit“

Christoph Theobald

Fünfzig Jahre nach der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es nicht mehr so einfach, sich in das Klima der Ungewissheit zurückzusetzen, das in jenen Sommer- und Herbstmonaten des Jahres 1962 herrschte, als sich die Zukunft eines Neuanfangs für die Kirche entschied. Noch ist nichts niedergeschrieben; doch in dem „Vakuum“, das Johannes XXIII. bewusst gelassen hat – mit der Einheit der Christen und der Reform des Katholizismus hat er die Zielvorgaben für das künftige Konzil relativ offen formuliert –, drängt sich die Fülle der von den Vorbereitungskommissionen erarbeiteten und beinahe ausschließlich neoscholastisch geprägten Texte. Noch am Abend des 11. Oktober schreibt Pater Congar in sein Tagebuch: „Im Grunde hat die Scholastik in der römischen Kurie die Zügel übernommen. Das beweisen die Vorbereitungskommissionen [...]. Doch die pastorale Leitung der Diözesen ist nicht scholastisch geprägt: Und die hat jetzt das Wort.“¹

Wer sich heute die Unruhe und Anspannung ins Gedächtnis ruft, die zu Beginn des Konzils geherrscht haben, läuft nicht so leicht Gefahr, das II. Vaticanum auf eine Sammlung fertiger Texte zu reduzieren. Die Tatsache, dass aus dieser gesamten ersten Phase (mit Ausnahme der Ansprachen Johannes' XXIII. und der Botschaft der Konzilsväter an die Welt) keine amtlichen Dokumente vorliegen, verweist auf *eine neue Vorgehensweise* – die „pastorale Leitung“ der Kirche, von der Congar spricht –, die sich erst nach und nach und nicht ohne sehr schmerzhaft Konflikte durchsetzen wird. Der kollegiale Weg, die Zeichen der Zeit zu unterscheiden und sich dabei nur einer einzigen Autorität, nämlich dem Wort Gottes, unterzuordnen, wird erst zwei oder drei Jahre später kodifiziert werden. Eingefahrene Gewohnheiten und die ungewisse Zukunft rufen nämlich besorgte Reaktionen und unterschiedliche Standpunktbehauptungen hervor; und es dauert eine Weile, bis diese aufeinander abgestimmt sind und letztendlich zu einem wirklichen Hören werden: einem Hören auf das Wort Gottes und auf das, was die Menschen der Gegenwart, Beobachter und andere, der Kirche zu sagen haben. Dieser zugleich individuelle und kollektive Prozess des Lernens und der Umkehr ist, *noch ehe seine Texte überhaupt niedergeschrieben sind*, die erste Botschaft des Konzils; ein konziliarer Prozess von größter Aktualität angesichts des zuweilen beunruhigenden Unbekannten, mit dem unsere heutige Epoche uns konfrontiert.

„Die Zeichen der Zeit unterscheiden“

Beginnen wir mit dieser Aufforderung Jesu (Mt 16,1-4), die Johannes XXIII. aufgreift und an das Konzil richtet. Sie durchzieht die Konzilsarbeit, angefangen bei der Einberufungsbulle vom 25. Dezember 1961 bis hin zur Pastoralkonstitution, die am 7. Dezember 1965 promulgiert wurde.

Zum ersten Mal findet sich der Auftrag, die Zeichen der Zeit zu unterscheiden, in der Bulle. Schon hier wird sie mit dem Gebot des matthäischen Jesus in Verbindung gebracht, allen Völkern das Licht des Evangeliums zu bringen (Mt 28,19), das gleich im Anschluss in eine zeitgenössische Sprache übertragen wird: „Von der Kirche wird heute verlangt, dass sie die verästelten Strukturen der heutigen Gesellschaft mit dem Leben des Evangeliums erfülle.“² Dieser Aufruf werde, so Johannes XXIII., durch den „tröstliche[n] Beistand Christi“ getragen (Mt 28,20), der sich „gerade dann am mächtigsten erwiesen“ habe, „wenn die menschliche Gesellschaft von besonders schweren Stürmen heimgesucht wurde“. Auf eine ebensolche Situation bezieht sich nun auch die Mahnung, die „Zeichen der Zeit“ zu unterscheiden, was der Papst jedoch in einer Haltung der Wachsamkeit und nicht mit der „Ängstlichkeit“ derer tun will, die „nichts anderes zu sehen vermögen als eine die ganze Welt umhüllende Finsternis“. Verfällt er etwa in einen naiven Optimismus, wenn er „in all der großen Finsternis nicht wenige Anzeichen zu sehen“ glaubt, „die eine bessere Zukunft der Kirche und der menschlichen Gesellschaft erhoffen lassen“? Im Gegenteil: Seine Wahrnehmung der Wirklichkeit erwächst aus seinem „Vertrauen“ auf die Gegenwart Christi, der ihn *erkennen* lässt, dass „die menschliche Gesellschaft auf dem Wege zu einer neuen Weltordnung“ sei, dass die Verkündigung des Evangeliums sich von nun an auf die Fragen und Hoffnungen und sogar auf eine größere Reife der Menschen werde stützen können und dass die Kirche angesichts der sich entwickelnden Gesellschaften bereits begonnen habe, sich zu verändern und zu erneuern.

Diese gleichzeitig biblischen, spirituellen und theologischen Impulse stehen in scharfem Kontrast zum neoscholastischen Geist der überwiegenden Mehrheit der vorbereitenden Schemata, etwa 60 an der Zahl, von denen einige seit Sommer 1962 unter den Konzilsvätern kursieren und für erhebliches Aufsehen sorgen. Vermutlich ist dies auch der Grund dafür, dass Theologen wie die Patres Chenu und Congar die Initiative ergreifen und im September eine „Botschaft an die Welt“ zu Papier bringen, in der, wie Ersterer es sich in einem Brief an Karl Rahner wünscht, „der Heilsplan verkündet“ wird; „eine Erklärung“, so schreibt er, „im Stil des Evangeliums und aus der prophetischen Sicht des Alten und des Neuen Testaments, gerichtet an eine Menschheit, deren Größe und deren Elend unter der Oberfläche des Scheiterns und Irrrens nichts anderes ist als die Sehnsucht nach dem Licht des Evangeliums“³. Nachdem er von vier französischen Bischöfen überarbeitet oder, wie Chenu selbst es nennt, „in Weihwasser getaucht“ worden ist, wird dieser Text dem Konzil am 20. Oktober vorgelegt und bietet vor seiner Promulgation Anlass zu einer ersten kontroversen Debatte.

Noch ohne von Kollegialität zu sprechen, stellt er doch schon aus biblischer und patristischer Sicht das konziliare „subjekt“ in den Vordergrund und lässt gleichzeitig mit Bezug auf die päpstliche Eröffnungsansprache auch die Zielsetzung des Konzils anklingen. Die Aufgabe, die „Zeichen der Zeit“ zu unterscheiden, wird nicht ausdrücklich erwähnt; doch die Botschaft erinnert mit Nachdruck daran, dass die Bischöfe sich *gemeinsam mit* den ihnen Anvertrauten in Rom eingefunden haben: Wir tragen „in unseren Herzen die Nöte der uns anvertrauten Völker, die Ängste des Leibes und der Seele. Alle Lebensangst, die die Menschen quält, brennt uns auf der Seele“; und das Ziel müsse letztendlich sein, heute auf den Plan Gottes zu antworten, der „durch die Liebe in einem ersten Aufleuchten bereits hier auf Erden das Reich Gottes in etwa sichtbar werde[n lässt], wie ein verhülltes Aufleuchten des ewigen Gottesreiches“⁴.

Es wird noch bis zu den letzten Fassungen von *Gaudium et Spes* dauern, bis diese Sichtweise, die der Arbeit der Versammlung gleich zu Anfang einen historischen Charakter verleiht, sich zu einer „Methode“ oder „Vorgehensweise“ entwickelt hat: ebenjener Methode nämlich, nach der das II. Vaticanum selbst arbeitet und die es allen vom Konzil Inspirierten als Erbe hinterlässt⁵: „*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. *Der Glaube* erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluss hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin.“ (GS 11, § 1)

Rufen wir uns kurz einige Bausteine dieses Unterscheidens ins Gedächtnis. Es stützt sich zunächst auf ein Grundprinzip: „Das“, worum es bei der Verkündigung des Evangeliums geht, ist *in denen, die es empfangen werden, bereits am Werk* – eine frohbotschaftliche Wirklichkeit, die nicht nur in den Einzelnen, sondern auch in der Kultur der Empfänger wirkt. Die Aufnahme dieser frohen Botschaft ist also keine diensteifrige Unterwerfung unter ein rein äußerliches Wort, sondern erwächst aus einer Freiheit, die sich durch das Gehörte in ihrem innersten Wesen befreit fühlt. Nichts anderes geschah zwischen Jesus und jenen Männern und Frauen, die seinen Weg kreuzten und seine Worte hörten: „Mein Sohn, meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen.“ Und nichts anderes geschieht noch heute, wenn Christen anderen Menschen begegnen und an ihnen das „messianische Zeichen“ schlechthin – nämlich Zeichen für „die Gegenwart und den

Christoph Theobald SJ, geb. 1946 in Köln, ist Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Theologischen Fakultät des Centre Sèvres in Paris und Chefredakteur der Zeitschrift „*Recherches de Science Religieuse*“. Veröffentlichungen u.a.: *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité* (2 Bde., 2007); *Transmettre un Evangile de liberté* (2007); „*Dans les traces*“ de la constitution „*Dei Verbum*“ du concile Vatican I (2009); *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source* (2009). Für *CONCILIUM* gab er zuletzt Heft 4/2005 mit dem Titel „*Das II. Vaticanum – eine vergessene Zukunft*“ mit heraus. Anschrift: 15 rue Monsieur, 75007 Paris, Frankreich. E-Mail: Theobald.C@wanadoo.fr.

Plan Gottes“ – unterscheiden und erkennen: den Glauben, der in ihnen am Werk ist.

Nun ist aber – und das ist der zweite Baustein – dieser „Glaube“ von Anfang an ein „*Glaube*“, der die Wirklichkeit *deutet*. Das muss so sein, denn das Wirkliche ist grundsätzlich verhüllt und uns nur mittels einer Entschlüsselungsarbeit zugänglich, die diejenigen, die sich dieser Aufgabe widmen, in die Pflicht nimmt. Weit davon entfernt, anderen ihre eigene Deutung des Wirklichen aufdrängen zu wollen, versuchen die Konzilsväter in einen kollektiven Prozess des erneuten Lesens einzutreten, der präzisen Regeln folgt; die „Einführende Darlegung“ der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* über „die Situation des Menschen in der heutigen Welt“ (GS 4–10) ist deren konkreter Ausdruck. Zugleich aber treten sie mit ihrer eigenen Ausstattung in diesen Prozess ein: mit ihrer Tradition, vor allem der Schrift, und insbesondere mit ihrem Verständnis von „Glauben“. Sie unterscheiden und erkennen den Glauben beim Anderen und geben dem Anderen doch Gelegenheit, ihn auf seine eigene Weise zu beschreiben, auch wenn sie ihm zuweilen Worte aus ihrer eigenen Geschichte anbieten.

Letzter Baustein: Besagter Deutungsprozess richtet sich auf drei Aspekte und wird durch die drei Schlüsselbegriffe aus *Gaudium et Spes* strukturiert: Ereignisse, Bedürfnisse und Wünsche (GS 11). Der „Glaube“ nimmt nämlich angesichts unvorhergesehener „Ereignisse“ Gestalt an; das macht schon das Lukasevangelium deutlich, das bereits in der Widmung auf das hinweist, „was sich unter uns ereignet hat“ (Lk 1,1), und die Geschichte konkretisiert diesen ereignishaften Aspekt des Glaubens heute wie gestern. Diese Ereignisse aber, seien sie nun individuell oder kollektiv, lassen „Bedürfnisse“ – von zuweilen gigantischen Ausmaßen wie etwa die heutige ökologische Herausforderung – zutage treten; Bedürfnisse oder Notwendigkeiten, deren Inangriffnahme beträchtliche „Glaubensenergien“ verlangt und zugleich freisetzt. Und wie sollte man schließlich die „Wünsche“ nicht sehen, die sich anlässlich dieses oder jenes Ereignisses äußern und die im „Plan Gottes“ enthaltene „messianische“ Ausrichtung der Menschheit in zuweilen unerwarteter und zuweilen auch verzerrter Form aktivieren. *Gaudium et Spes* jedenfalls bekennt sich zu dem Wunsch nach „wirklich humane[n] Lösungen“ (GS 11): Diese utopische Sichtweise hat in der jüngeren Vergangenheit und auf dem Konzil (man denke etwa an die Auseinandersetzung mit dem und über den Marxismus) furchtbare Konflikte hervorgerufen und wird dies immer tun; und doch drückt sich darin das Zeichen des „Glaubens“ aus. Dieser Glaube nämlich kann nur Bestand haben, wenn er in unseren oft so ausweglosen Situationen Breschen sieht und schlägt, die – und seien sie noch so klein – den Blick auf eine andere und bessere Zukunft freigeben.

... unter der Autorität des Wortes Gottes ...

Im Herbst 1962 ist man noch nicht so weit, diese „Vorgehensweise“ festzuschreiben, die dennoch seit der Debatte über die Konzilsbotschaft im Innern der

Versammlung wirkt. Noch bleibt ein größeres Hindernis zu überwinden; es betrifft die Kultur, besser gesagt: ein gewisses kulturelles *Organon* des Katholizismus, das das konsequente Hören nicht nur auf die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“, sondern auch und zugleich auf das Wort Gottes zu verhindern droht. Das ist die Hauptfrage der ersten Periode, die die Gewissen der Konzilsväter beunruhigt: zunächst in der Debatte über das *aggiornamento* der Liturgie und insbesondere über den liturgischen Gebrauch der Muttersprachen und dann, grundsätzlicher, in der heftigen Diskussion über die „Quellen der Offenbarung“ und den Stellenwert der Tradition im Hören auf den Gott, der heute zur Kirche und zu allen Menschen „spricht“.

Hier beginnt ein schwieriger Prozess des kollektiven Zuhören-Lernens: Nicht nur eines „doppelten“ Zuhörens - auf das Wort Gottes und auf das, was in der Gesellschaft „wahrhaft menschlich“ ist (vgl. GS 1) -, sondern auch auf die sehr vielschichtigen und dissonanten „Stimmen“ der „Tradition“ im ökumenischen Sinn des Wortes: die „Stimmen“ derer, die uns vorangegangen sind und das Wort zu übertönen drohen, das Gott an die Menschen von heute richtet. Zwei sehr unterschiedlich positionierte Zeugen lassen uns ahnen, was bei dieser wichtigen Schlacht des Konzils auf dem Spiel steht. Zunächst Kardinal Lercaro: Er führt am Ende der ersten Sitzungsperiode das lukanische Prinzip von der „Evangelisierung der Armen“ ein und entwickelt 1964 mit großer Freiheit, was dabei in kultureller wie historischer Hinsicht auf dem Spiel steht: „Heute“, so erklärt er, „ist die Zeit gekommen, die Kirche und ihre grundlegende Botschaft de facto deutlicher von einem gewissen ‚kulturellen Organon‘ zu trennen, dessen ewige und allgemeine Gültigkeit viele Kirchenvertreter aus Besitzdenken und Selbstgefälligkeit sehr nachdrücklich verfochten haben.“⁶ Auf der anderen Seite berichtet einer der wichtigsten Verteidiger der vorbereitenden Schemata, Msgr. Fenton, in seinem Tagebuch, die Männer aus der Gruppe um Kardinal Ottaviani hätten nach der berühmten Ablehnung des Schemas über die „zwei Quellen“ die Überzeugung geäußert, das, was sie hier erlebten, „sei die Zeit der Dämonen“⁷.

Erst 1965 legte das Konzil eine „Regel“ fest, die es keinem der Betroffenen ersparen wird, sich auf die vielschichtige und nie vollendete Erfahrung des individuellen und kollektiven Hörens auf die *drei* erwähnten „Stimmen“ einzulassen.⁸ In ihrer Darstellung des Prozesses der „Tradition“ wird die Konstitution sowohl der „Rezeption“ - dem, was die Apostel „aus Christi Mund, im Umgang mit ihm und durch seine Werke empfangen [...] hatten (*acceperant*)“ - als auch dem Lernen - dem, „was sie unter der Eingebung des Heiligen Geistes gelernt (*didicerant*) hatten“ - Raum geben (DV 7). Dieses „Lernen“ wird seine Aktualität auch im weiteren Verlauf der Geschichte nicht verlieren (*Ecclesia didicit*), denn, wie die Pastorkonstitution es verfügt, „diese in diesem Sinne angepasste Verkündigung des geoffenbarten Wortes muss ein Gesetz (*lex*) aller Evangelisation bleiben“ (GS 44, § 2). Das am selben Tag promulgierte Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche wird sogar ausdrücklich sagen, dass in einer kulturell neuartigen Situation „die von Gott geoffenbarten Taten und Worte [...] aufs neue durchforscht“ werden sollen (*Ad Gentes* 22). Dadurch, dass er Sich selbst geoffenbart und

mitgeteilt hat (vgl. DV 2 und 6), hat Gott sich nämlich als Geheimnis ganz in die Hände der Menschen begeben – eine wahrhaft schwindelerregende Vorstellung und damit ein theologisches Pendant zu unserer schwindelerregenden modernen Zeit und dem Schwindelgefühl, das die weltweite Menschheit befällt, wenn sie sich nach und nach der Tatsache bewusst wird, welches Erbe sie angetreten hat: einen winzigen, verlorenen Globus in einem beinahe unendlichen Universum.

... auf kollegiale Weise

Es leuchtet ein, dass der Glaubende diesem Schwindelgefühl nur auf eine einzige Weise begegnen kann: mit Brüderlichkeit und, was die apostolische Autorität betrifft, mit Kollegialität; und das noch ehe das Konzil überhaupt die schwierige Frage beantwortet hat, welcher Status dieser bischöflichen Kollegialität und welche Rolle und Freiheit dem Petrusamt innerhalb dieses Kollegiums einzuräumen sind. Denn das Alltagsgeschäft des Konzils beantwortet diese Frage, ehe sie überhaupt gestellt ist, und verbreitet in der Gesellschaft ein mehr oder weniger glaubwürdiges Bild.

Johannes XXIII. hatte sich selbst eine Regel gegeben, die sich voll und ganz mit dem Prinzip der Pastoralität vereinbart: „Die erste Pflicht des Papstes ist es, zuzuhören und zu schweigen, damit der Heilige Geist *frei walten* kann“, sagte er zu Kardinal Suenens.⁹ Und unter dem Datum des 19. November 1962 liest man in seinem Tagebuch: „Heute wieder *interessantes Anhören aller Beiträge*. Die meisten kritisieren die vorgeschlagenen Schemata (Kard. Ottaviani), die zwar von vielen gemeinsam vorbereitet worden sind und doch die leicht vorherrschende Ausrichtung eines Einzelnen und eine Mentalität verraten, die nach wie vor unfähig ist, sich vom Ton der scholastischen Vorlesung zu lösen. Die Halbblindheit des einen Auges wirft einen Schatten auf die Gesamtwahrnehmung. Natürlich ist die Reaktion heftig, manchmal zu heftig. *Aber ich glaube, dass das gute Einvernehmen letztlich überwiegen wird.*“¹⁰

Doch was soll man tun, wenn einige – eine Minderheit, die aber nicht vernachlässigt werden kann – sich nicht auf diese Vorgehensweise einlassen wollen, die Spielregeln selbst unter Berufung auf ein früheres „dogmatisches“ Einvernehmen in Frage stellen und eine Kettenreaktion aus Strategien und Gegenstrategien auslösen? Diese Grenze wird mehrfach erreicht, so etwa am 25. November 1963, als Kardinal Ottaviani die Abstimmung der gemischten Kommission über *De Revelatione* anführt und Kardinal Beas Treue zum katholischen Glauben anzweifelt, oder auch im November 1963, als die Minderheit die Orientierungsabstimmung vom 30. Oktober über den sakramentalen Charakter des Episkopats und über die Kollegialität als irregulär darstellt und der Mehrheit vorwirft, die Meinung einer theologischen Schule zum Dogma erheben zu wollen; ein Argument, das die Mehrheit bereits benutzt hatte, um sich der Dogmatisierung der Zweiquellenlehre durch die Minderheit zu widersetzen.

De facto bricht hier ein „paradigmatischer Konflikt“ aus, der die Deutung des

gesamten katholischen Glaubens betrifft. Die Konzilsversammlung und die beiden Päpste - Johannes XXIII. und Paul VI. - entdecken nun Schritt für Schritt, dass die Anwendung einer frohbotschaftlichen oder kollegialen Vorgehensweise, die mit der gemeinsam gesuchten Wahrheit übereinstimmt, nicht mittels einer Spielregel durchgesetzt werden kann, sondern aus einem nicht im Vorfeld planbaren Gespräch aller Beteiligten erwächst, wobei die theologische Freiheit dieses Gesprächs einzig durch die notwendige Effizienz einer übergroßen Versammlung und die zur Verfügung stehende Zeit begrenzt wird. Der „Kompromiss“ wird also in einer gewissen Anzahl von Fällen die Regel sein, ohne dass der prophetische Charakter des Konzils unter den Folgen zu leiden hätte. Denn genau diese Verständigung innerhalb der Grenzen unserer Geschichte ist der pfingstliche Geist, der zu den Empfängern des Konzils sprechen wird.

Auch in diesem Punkt wird die kollegiale Vorgehensweise erst im Herbst 1964 festgeschrieben werden - in der Nummer 11 des Ökumenismusdekrets, das die Konstitution über die Kirche begleitet und ihr gleichsam ein „Leselineal“ beigibt, das die Harmonie zwischen der Wahrheit und der Art und Weise, sie gemeinsam zu suchen, zum Kriterium erhebt: „So wird der Weg bereitet werden, auf dem alle in diesem brüderlichen Wettbewerb zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi angeregt werden“ (vgl. Eph 3,8).

*

„Zwei Monate der Arbeit und der *wahrhaft demütigen, freien und brüderlichen Suche*“, so notiert Kardinal Lercaro, als er am 6. Dezember 1962 Rückschau auf die erste Sitzungsperiode des Konzils hält, „haben uns an einen Punkt geführt, da wir besser und *alle gemeinsam* verstehen, was das II. Vaticanum den Menschen dieser Zeit anbieten muss“¹¹. Fünfzig Jahre später bleibt die Herausforderung, sich über das Ziel des Konzils „zu verständigen“, dieselbe - jedoch in einer zutiefst veränderten Welt. Es ist an der „pastoralen Leitung“ der Kirche, darauf hinzuwirken, dass die Zeichen der Zeit auf kollegiale Weise und unter der alleinigen Autorität des Gotteswortes unterschieden werden; ein Lernen und ein Gespräch vorzuschlagen, das man nicht erzwingen kann, sondern das aus der Gnade erwachsen muss - „der großen Gnade“ Gottes.

¹ Yves Congar, *Mon journal du Concile I*, Paris 2002, 109f.

² Johannes XXIII., Apostolische Konstitution *Humanae Salutis*, in: Herder-Korrespondenz XVI (1961/1962), 225.

³ Marie-Dominique Chenu, *Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II, 1962-1963*, Paris 1995, 57f.

⁴ *Die Botschaft der Konzilsväter an die Welt*, in: Herder-Korrespondenz XVII (1962/1963), 103.

⁵ Weiterführende Informationen bei Christoph Theobald, *La réception du concile Vatican II*, Bd. I: *Accéder à la source*, Paris 2009, 778-793 u. 819-834.

⁶ *Acta Synodalia* III/6, 251.

⁷ Tagebuch von Msgr. Fenton, zitiert nach Giuseppe Ruggieri, in: Giuseppe Alberigo/Klaus

Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Bd. 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst, Mainz/Leuven 2000, 408.

⁸ Weiterführende Informationen bei Theobald, *La réception du concile Vatican II*, Bd. I, 290-319 u. 719f.

⁹ Ebd., 229, Anm. 4.

¹⁰ Angelo Giuseppe Roncalli – Giovanni XXIII, *Pater amabilis. Agende del pontefice. 1958-1963*, Bologna 2007, 457.

¹¹ ASI/4, 327 (Kursivdruck hinzugefügt).

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

Das II. Vaticanum: zwischen Katholizismus und Katholizität

Von einer Theologie der Abgrenzung zu einer Theologie der
Rekapitulation

Gérard Siegwalt

Von Anfang an bestand die Herausforderung des II. Vaticanums für den römischen Katholizismus in der Katholizität. Sie ist bis heute die eigentliche Herausforderung des II. Vaticanums. Ebenso ist die Katholizität eine Herausforderung für die protestantischen Kirchen aller Art. Und für die Orthodoxie.

Nur weil der vorliegende Beitrag von einem protestantischen Theologen stammt, heißt das nicht, dass er deshalb von außerhalb des Katholizismus käme. „*Nostra res agitur*“, sagte W. Visser't Hooft, der Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen, als Johannes XXIII. das Konzil ankündigte: „Das geht uns an“ – und damit die protestantischen einschließlich der anglikanischen und ebenso die orthodoxen Kirchen. Wenngleich er sich im Wesentlichen auf den römischen Katholizismus und folglich auf die Herausforderung beschränkt, die das Zweite Vatikanische Konzil für diesen darstellt, ist der vorliegende Beitrag dennoch auch für die wichtigsten protestantischen Familien und die Orthodoxie von Belang; in den anderen christlichen Kirchen und vor allem in den verschiedenen protestantischen Kirchen finden sich nämlich alle nur denkbaren Parallelen zu dem, was hier über den römischen Katholizismus und die Katholizität ausgesagt wird. Doch diese Parallelen werden eher implizit als explizit zutage treten, denn sie sind nicht Gegenstand unserer Untersuchung, in der es vielmehr darum geht, aus der Sicht eines protestantischen Theologen auf das II. Vaticanum zu blicken.

Worin bestehen der Sinn und die Berechtigung einer solchen Herangehensweise? Beide haben mit der Einheit der Kirche Christi zu tun. Wenn diese empirisch

betrachtet nur in der Vielfalt der unterschiedlichen Ausdrucksformen besteht, deren Verhältnis zueinander nicht selten angespannt ist, haben alle diese Ausdrucksformen ihre Quelle und folglich ihr Kriterium in der Kirche Christi und somit, genauer gesagt, in Christus. Sie sind also sämtlich auf Letzteren und aufeinander zurückverwiesen, denn jede trägt in ihrer Besonderheit und bei aller Ambivalenz, die sie im Übrigen charakterisieren kann, etwas von der Kirche Christi in sich. Der wechselseitig kritische Dialog, der sich aus der Beziehung zu Christus speist, wurzelt mithin in ihrem ureigensten Wesen. Er ist eine Forderung der Wahrheit, insofern sie brüderlich, und der Brüderlichkeit, insofern sie wahr ist. Jegliche Überheblichkeit und damit Arroganz der einen gegenüber den anderen widerspricht ihm ebenso wie die wechselseitige Gleichgültigkeit. Johannes XXIII. hat dem Konzil Beobachter aus anderen, nichtkatholischen Kirchen beigegeben. Die Teilnahme am Anderen ist Voraussetzung und Inhalt des Dialogs. Wo dieser Satz Wirklichkeit wird, sagt er allein schon genug darüber aus, wie sich in den Kirchen und in ihrem Umgang miteinander die Kirche Christi im Schoß der menschlichen Gesellschaft realisiert.

Wir wollen uns in dem nun folgenden Beitrag mit zwei Punkten befassen: erstens der Neuheit des II. Vaticanums und zweitens der Herausforderung des II. Vaticanums.¹

I. Die Neuheit des II. Vaticanums

Es gibt verschiedene Arten, sich einem Ereignis wie dem II. Vaticanum zu nähern, doch all diese Annäherungen sind im Grunde nur Variationen zweier unterschiedlicher Ansätze - eines historischen und eines theologischen -, die einander nicht ausschließen. Dennoch ist festzustellen, dass beide Ansätze sich gerne selbst verabsolutieren: der eine gegenüber dem anderen oder beide gemeinsam gegenüber dem, was beide nicht in Betracht ziehen. Die Verabsolutierung ist eine *Flucht*, zum einen eine Flucht in die Geschichte und zum anderen eine Flucht in die Theologie; sie kann auch eine Flucht in beide Richtungen sein. Jedenfalls handelt es sich um eine Flucht *vor dem Wirklichen*. Die Flucht in die Geschichte hat, nicht anders als die in die Theologie, ganze Teilbereiche des traditionellen und mithin vorkonziliaren römischen Katholizismus geprägt. Zwar lässt sich der traditionelle römische Katholizismus nicht auf das reduzieren, was hier beschrieben werden soll, doch die authentische spirituelle Realität, die er in sich trägt, kann nur gewinnen, wenn seine Auswüchse hier beim Namen genannt werden.

Flucht in die Geschichte: in die Geschichte der Grundlagen des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche und damit der jüdisch-christlichen heiligen Schriften, aber auch in die Geschichte der Konzilien und der prägenden Momente der Kirche; Isolierung und somit Verabsolutierung dieser Geschichte gegenüber der allgemeinen Geschichte.

Flucht in die Theologie: theologische Verabsolutierung der Geschichte im eben beschriebenen Sinne, also der heiligen Schriften, der Konzilien, der prägenden

Momente der Kirche. Die Geschichte wird so betrachtet, als läge ihr Bezugspunkt in der Vergangenheit; Tendenz zu einer Herangehensweise, wie sie für den Fundamentalismus (Verabsolutierung der Fundamente des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche und damit der heiligen Schriften) und/oder den Integralismus (Verabsolutierung einer bestimmten Zeit in der Geschichte der Kirche) typisch ist, mit anderen Worten, zur *Restauration*: Das Heil liegt in der Vergangenheit. Wobei der vergangene Angelpunkt der Geschichte im Übrigen als tragende Kraft in der Gegenwart verstanden wird, Tendenz zu einer Herangehensweise, wie sie typisch ist für die Anwendung der Vergangenheit auf die Gegenwart *und* gleichzeitig für die Entfaltung der Möglichkeiten der Vergangenheit im weiteren Verlauf der Geschichte und damit für die *Aktualisierung*: Das Heil liegt in der Aktualitätsfähigkeit der Vergangenheit. Versuchung zur Flucht auch für die mystische Theologie, nämlich dort, wo diese sich zu einem fleischlosen Spiritualismus verflüchtigt oder als Flucht vor dem als Ort des Bösen verstandenen Wirklichen begreift.

Die dreifache Versuchung des traditionellen Katholizismus

Den traditionellen Katholizismus begleitet im Lauf der Jahrhunderte eine dreifache Versuchung:

1. der verabsolutierte *Partikularismus* des eigenen Selbstverständnisses, und zwar intensiv oder *ad intra* als etwas, das sich (im Sinne einer Parallelgesellschaft) selbst genügt, extensiv oder *ad extra* als etwas, das universale Geltung beanspruchen darf, oder beides: In diesem Fall ist er theokratisch.
2. der *Supranaturalismus* seines Verständnisses von Gott als dem, der die Welt - und die Kirche - von außen regiert; man spricht hier von einer extrinsischen Gottesoffenbarung und damit von der von außen her kommenden Transzendenz im Unterschied zur Immanenz: Das Heil (das in der Vergangenheit geschenkt worden ist und sich in der Gegenwart aktualisiert) entsteht in einer anderen, übernatürlichen Welt (*supra naturam*).
3. der *Ahistorismus* der mystischen Theologie als einer Theologie der Gotteserfahrung, insofern diese als etwas betrachtet wird, das abseits oder außerhalb der Welt angesiedelt ist.

Wir sprechen von Versuchungen des römischen Katholizismus. Eine Versuchung ist eine Neigung, einen Irrweg einzuschlagen, sich zu verstricken, vom Wirklichen abzuweichen. Wir werden darauf zurückkommen.

Dieser dreifachen Versuchung des traditionellen römischen Katholizismus vor dem II. Vaticanum ist sicherlich auch noch der vom II. Vaticanum geprägte Katholizismus während des Konzils und danach ausgesetzt. Man kann das II. Vaticanum entweder von diesen Versuchungen her bewerten und das, was es an Neuem gebracht hat, als eine Klammer in der Geschichte des römischen Katholizismus betrachten, die sich unweigerlich auch wieder schließen wird, oder man kann es im Gegenteil von seiner Neuheit her bewerten und fragen, wie es die dreifache Versuchung des vorkonziliaren römischen Katholizismus letztlich überwindet. Das II. Vaticanum hat den römischen Katholizismus mit der Frage

seiner möglichen Neuheit, das heißt mit der Frage seiner Katholizität konfrontiert. Das II. Vaticanum ist für den Katholizismus deshalb so entscheidend, weil seine Katholizität auf dem Spiel steht.

Ein Akt der Umkehr zum Gott des Wirklichen

Die Frage oder, anders ausgedrückt, das, was auf dem Spiel steht, betrifft die Neuheit des II. Vaticanums. Worin besteht diese Neuheit? Darin, dass das Konzil die Herausforderung des *Wirklichen* positiv – kritisch positiv – angenommen hat. Das II. Vaticanum definiert eine neue Herangehensweise an die Geschichte und an die Theologie, die sich nicht mehr auf die im traditionellen Katholizismus vorherrschenden Ansätze zurückführen lässt. Das II. Vaticanum thematisiert nicht mehr nur die besondere Geschichte der Glaubenstradition, die den Katholizismus trägt, sondern zudem die allgemeine Geschichte, die – das zumindest ist ihre Absicht – gleichzeitig auch die anderen Kirchen, die anderen Religionen und die Menschheit als Ganzes in den Blick nimmt; nicht mehr einen supranaturalistischen Gott im Sinne einer „Autoritätsreligion“, sondern einen Gott, der mit dieser Welt und der Menschheit gemeinsame Sache macht und dessen Transzendenz sich demzufolge als der Immanenz inhärent, als Transzendenz *der* Immanenz erweist; nicht einfach einen Fluchtglauben wie in der restaurativen Tendenz des Fundamentalismus und des Integralismus, und auch keinen einfachen Aktualisierungsglauben, der die grundlegenden Gegebenheiten der Vergangenheit aktualisiert und auf die Gegenwart anwendet, sondern einen Glauben, der *als Quelle* erfahren wird: Dieser bewahrt zwar die grundlegenden Gegebenheiten, die aus der Vergangenheit auf uns gekommen sind, geht aber auch darüber hinaus, weil Gott der *lebendige* Gott ist. Er ist der, so formuliert es das Buch der Offenbarung (1,4), „der *ist* (das heißt heute, und dieses Heute ist auch der Punkt, von dem aus wir uns ihm nähern, ihn erkennen und ihn als den, der ist, bezeugen) und der *war* und der *kommt*“. Die Quelle ist *Quelle der Inspiration und der Orientierung*: Sie ist lebendige Grundlage für die Erneuerung des Lebens im Sinne einer neuen Möglichkeit zu leben, und dies in den und durch die Gegebenheiten des Lebens und mithin des Wirklichen.

Der neue Ansatz des II. Vaticanums bezieht sich auf die *wesentliche Korrelation* zwischen der Kirche und den Kirchen, dem Christentum und den Religionen, dem Besonderen und dem Allgemeinen; zwischen Gott und Welt, Transzendenz und Immanenz; zwischen Glauben und Wirklichkeit. Hinter diesem Ansatz verbirgt sich keine Flucht in einen exklusivistischen Partikularismus, in eine

Gérard Siegwalt, geb. 1932 in Ingwiller im Elsass, Frankreich, ist Professor emeritus für Dogmatik an der protestantischen Fakultät für Theologie an der Universität Straßburg. Lehraufträge in Québec, Armenien und Madagaskar; geistliche Retraiten in Frankreich, Deutschland und der Schweiz; engagiert im interreligiösen Dialog. Er ist neben zahlreichen anderen Schriften Autor der fünfbändigen, in je zwei Teilbänden erschienenen „Dogmatique pour la catholicité évangélique“ (1986–2007). Soeben erschien ein Interview in Buchlänge: „Entretiens avec Gérard Siegwalt: Dieu est plus grand que Dieu. Réflexion théologique et expérience spirituelle“ (von Lise d’Amboise und Fritz Westphal, 2012). Anschrift: 25 rue Sainte Cécile, 67100 Strasbourg, Frankreich.

dogmatistische Theologie oder auf eine Insel der Seligen – alleamt Formen eines *grundlegenden Dualismus*. Mit dem II. Vaticanum hat die römische Kirche das Wirkliche anerkannt und eingesehen, inwiefern dieses ihr Selbst-, Gottes- und Glaubensverständnis herausfordert. Mit dem II. Vaticanum landet der Katholizismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Menschheit, wie sie inzwischen geworden ist, wohl wissend, dass er seinen jahrhundertelangen Anspruch, entweder eine andere Welt neben der realen Welt zu errichten oder die reale Welt zu bändigen, endgültig aufgeben muss. Das II. Vaticanum ist ein Akt der Demut seitens der römisch-katholischen Kirche, eine neue Wahrnehmung des Wirklichen als eines Wirklichen, das bei aller Ambivalenz dennoch von Gott bewohnt ist. Es ist ein Akt der Umkehr zum Gott *des Wirklichen*.

II. Die Herausforderung des II. Vaticanums

Die Neuheit des II. Vaticanums ist zugleich auch die Herausforderung des II. Vaticanums, und sie besteht darin, den *römischen Katholizismus mit der Katholizität* und die Katholizität mit dem römischen Katholizismus *zu versöhnen*. Denn das II. Vaticanum will kein Konzil der Exkommunikation, sondern der Einheit, der Kommunion oder, anders ausgedrückt, kein Konzil der Abgrenzung, sondern der Integration sein.

Der traditionelle römische Katholizismus, den wir als verabsolutierten Partikularismus beschrieben haben, ist eine Kirche der Abgrenzung und damit der Exklusion. Sie grenzt sich *nach außen*, gegen das äußere Wirkliche ab: Diese Abgrenzung ist ein konfliktives Aufeinandertreffen zweier Reiche – des spirituellen und des zeitlichen –, sobald letzteres seine Autonomie gegenüber ersterem geltend macht. Die Geschichte dieses Aufeinandertreffens ist lang und reicht vom mittelalterlichen Investiturstreit bis hin zu der sogenannten Modernismuskrise, die sich ganz allgemein als Konflikt der römisch-katholischen Kirche mit der Moderne beschreiben lässt. Angesichts des äußeren Wirklichen – ein äußeres deshalb, weil es sich nicht in die Kirche integrieren lässt –, grenzt die Kirche sich gegen das ab, was nicht Kirche ist. Diese Abgrenzung erfolgt jedoch auch *nach innen*. Obwohl die Kirche, wenngleich zwischen Orient und Okzident und ihren jeweiligen Empfindungsweisen hin und her gerissen (der eine war von der griechischen, insbesondere der platonischen Philosophie und mithin kontemplativ, der andere vom römischen Organisationsgeist und mithin juristisch geprägt), jahrhundertlang mit Mühe und Not eine grundlegende, zumindest formale, scheinbare Einheit (im Glauben nämlich) aufrechterhalten hatte, in der allerdings die Gärstoffe der unterschiedlichen Kulturen, also der Völker und ihrer jeweiligen Geschichte, ihr Werk bereits begonnen hatten, trug die Eigenart der einen gegenüber den anderen letztlich den Sieg davon: Das ist das Schisma von 1054 zwischen Orient und Okzident. Ihm folgt im 16. Jahrhundert mit der protestantischen Reformation das Schisma innerhalb der abendländischen Christenheit, die zudem zwischen diesen beiden Daten und auch noch nach dem 16. Jahrhundert von einer ganzen Reihe

anderer - quantitativ weniger bedeutender - Schismata gekennzeichnet war, die von der römisch-katholischen Kirche (qua Exkommunikation) entweder herbeigeführt oder von ihr erlitten wurden, worin ihr die protestantischen Kirchen übrigens nicht nachstanden. Die Redensart „*extra ecclesiam nulla salus*“ richtete sich ebenso gegen das Zeitliche, insofern es sich dem spirituellen Herrschaftsanspruch der römisch-katholischen Kirche über das Zeitliche in den Weg stellte, wie gegen die von Rom getrennten Kirchen. Die Theologie der Abgrenzung mit dem sie charakterisierenden Exklusivismus ist nämlich im Grunde eine Ideologie der Rechtfertigung für die Unfähigkeit der römisch-katholischen Kirche, die alleinige Kirche und als solche das gleichberechtigte Gegenüber der umgebenden Gesellschaft und Kultur zu sein. Diese Unfähigkeit kompensiert die Kirche durch ihren Machtanspruch. Die Theologie der Abgrenzung ist das Scheitern der Katholizität. Genau hier setzt das II. Vaticanum an: bei der Kluft zwischen der römisch-katholischen Kirche und der menschlichen Gesellschaft im weiteren Sinne und bei der Spaltung der Kirchen - und das in dem Bewusstsein, dass der Fall der Mauern schon seit mehr oder weniger langer Zeit im Gange ist. Das II. Vaticanum ist das Ergebnis einer Erschütterung des römischen Katholizismus in seinem Partikularismus. Das Konzil steht vor der Herausforderung, sich im traditionellen römischen Katholizismus für das entscheiden zu müssen, was noch heute und vielleicht für immer Träger der wahren Kirche Christi, der authentischen Offenbarung Gottes und des wahren Glaubens ist, es vom Übrigen zu trennen und dabei - das ist das größte Risiko - nicht das Kind mit dem Bade auszuschütten, denn eine solche Kur wäre womöglich schlimmer als die Krankheit selbst. Die Herausforderung des II. Vaticanums besteht außerdem in einer Bestandsaufnahme, die zu prüfen hat, wo das lebendige Herz des authentischen Christentums im römischen Katholizismus schlägt, der, wenn er von allem Überflüssigen entschlackt werden soll, in seiner Wahrheit und mithin in seiner Katholizität gefestigt werden muss, weil er nur dann imstande sein wird, mit der ihn umgebenden Gesellschaft und Kultur und mit den anderen Kirchen wieder in einen kritischen Dialog einzutreten.

Der Beginn einer Epoche der Unterscheidung des Wirklichen

Wie lässt sich die exklusivistische Theologie der Abgrenzung, also der Errichtung und Instandhaltung trennender Mauern, überwinden, ohne dass man damit zugleich dem *Prinzip der Exklusion* untreu wird, das der christlichen Kirche, der Offenbarung Gottes und dem Glauben innewohnt? Das Christentum führt ja durchaus einen Unterschied ein, ohne dessen Beachtung es sich selbst untreu würde: Es ist kein Inklusivismus, denn Inklusivismus ist eine Form des Konformismus. Doch es ist auch kein Exklusivismus. Das Prinzip der Exklusion, das dem Christentum innewohnt, ist dialektisch mit dem *Prinzip der Inklusion* verbunden: Die Exklusion dient der Inklusion. Sie ist nicht absolut im Sinne des für den Exklusivismus typischen Absolutismus, der die Unterschiede gleichsam einfriert, verschärft und die betreffenden Parteien einander kontrastierend gegenüberstellt, sondern verhält sich insofern relativ zur Inklusion des Unterschiedlichen,

als dieses Teil des Wirklichen ist. Die Relativität des Exklusionsprinzips ist kein Relativismus; das Exklusionsprinzip ist ein kritisches und damit ein Prinzip der Unterscheidung im Verhältnis zum Wirklichen.

Wir haben es bereits gesagt: Der traditionelle römische Katholizismus ist in vielen seiner dominanten Teile von der Flucht vor dem Wirklichen gekennzeichnet. Die Flucht ist eine Form der Abwehr, und das Abgewehrte wird um den Preis eines ideologisch zementierten Dualismus in eine andere Welt zurückgedrängt und im Namen eines ideologischen *Vor-Urteils* diskreditiert. Im Namen des Dualismus ist das Wirkliche Gegenstand einer *Diskriminierung*. Der Unterschied zwischen dieser und der *Unterscheidung* besteht darin, dass die Diskriminierung den Blick vom Wirklichen als solchem abwendet, während die Unterscheidung – der heilige Paulus spricht von der Unterscheidung der Geister – den Blick auf das Wirkliche richtet, auf das Wirkliche achtet und Fragen an das Wirkliche stellt: Wer ist im Wirklichen Erbauer und wer ist Zerstörer? Nämlich: Erbauer des Lebens, des Selbsts, der Beziehungen zu den anderen und zur Umwelt, der Beziehung zu Gott, oder eben Zerstörer all dessen? Die Unterscheidung urteilt (bewertet) sozusagen anhand der Sachlage, während die Diskriminierung vor-verurteilt und damit vor dem Wirklichen flieht, das sie eigentlich anhand der Sachlage bewerten sollte. Die Diskriminierung ist gewissermaßen Ausdruck eines Über-Ichs, das den Blick auf das Wirkliche so, wie es ist, verstellt; sie betrachtet das Wirkliche als etwas, das einem anderen Gesetz als dem Gesetz des Wirklichen untersteht – man spricht von der Heteronomie des Wirklichen –, sie macht den Menschen selbst heteronom, indem sie ihn von seiner Autonomie, seiner Eigengesetzlichkeit, seiner eigenen Beurteilung – Unterscheidung – des Wirklichen in seiner eigenen Wirklichkeit trennt. Die Diskriminierung ersetzt die Unterscheidung durch das Vor-Urteil; die Unterscheidung überwindet die Diskriminierung im Namen ihrer Freiheit, das Wirkliche anzusehen und, wie gesagt, anhand der Sachlage zu bewerten.

Die Herausforderung des II. Vaticanums besteht darin, dass mit ihm eine Epoche der Diskriminierung endet und eine Epoche der Unterscheidung beginnt: der Unterscheidung des Wirklichen in dem Bewusstsein, dass Gott der Gott *des* Wirklichen und dass Glaube Glaube *inmitten* des Wirklichen ist. Für den römischen Katholizismus ist dies ein Aufruf zu einer Art Psychoanalyse, in deren Verlauf er das Wirkliche als das benennen und wahrnehmen soll, *worin, womit* und *wodurch* Gott uns begegnet: als Gottes Zeichen und Mittel für die Verwirklichung des Glaubens und der Kirche, die auf die Korrelation zwischen dem Wirklichen und dem Evangelium oder, genauer, auf die *Anerkennung* und mithin auf die Unterscheidung der wesentlichen Korrelation zwischen dem Wirklichen und dem Evangelium angewiesen sind. Der christliche Glaube und die christliche Kirche, die christliche Kirche und der christliche Glaube sind auf das Bewusstsein dieser Korrelation angewiesen, sind auf besondere Weise sowohl Zeichen ihrer Wirksamkeit als auch Mittel ihrer Verwirklichung.

Die Integration des Wirklichen und die Rekapitulation aller Dinge in Christus

Schließlich besteht die Herausforderung des II. Vaticanums in der *Integration des Wirklichen*. Diese notwendigerweise kritische Integration, mit anderen Worten: Inklusion des Wirklichen um den Preis einer Exklusion kann von Rechts wegen keine Vereinnahmung des Wirklichen sein, denn mit einer solchen Besitzergreifung würde sich der römische Katholizismus erneut der Versuchung des Absolutismus aussetzen. Die Integration kann überdies in letzter Hinsicht nicht Sache dieser oder jener Kirche oder Glaubensrichtung sein, weil das Wirkliche das Wirkliche Gottes ist und keinen anderen Meister hat als Ihn - genau so, wie die Kirche und der Glaube von Ihm her und durch Ihn und für Ihn existieren und ihr Meister kein anderer ist als der Meister des Wirklichen selbst. Die kritische Integration des Wirklichen kann also einzig und allein Sache Gottes selbst sein. Ebendas ist die *Rekapitulation*, von der der Epheserbrief sagt, sie sei die Sache Gottes in Christus, wenn er erklärt, das Ziel von Gottes Schöpfungs- und Erlösungsplan sei es, „dass alles zusammengefasst [rekapituliert] wird in Christus“ (1,10), das heißt, dass alle Dinge (ohne Ausnahme) in Christus buchstäblich ihr Haupt erhalten. Diese Aussage ist nicht einfach nur eine platte Aussage über etwas, das ist und das man deshalb (einfach) glauben muss, sondern eine kämpferische Aussage, die etwas bezeugt, das eintrifft und sich nur im Eintreffen bewahrheitet: Dieses Eintreffen geschieht auf besondere und folglich für den Glauben und die Kirche und mit ihnen und auch durch sie bedeutsame, nicht aber restriktive Weise: Die Aussage hat eine umfassende und mithin universale Tragweite, begreift sich dabei jedoch als Glaubensaussage - die mithin Glauben verlangt, um „ein-sichtig“ zu sein - und als bewusst von innen überprüfbar. Der Glaube ist Glaube an Christus oder an den dreieinen Gott: Er ist es, der zusammenfasst, rekapituliert.

Diese Rekapitulation besteht in einer Beurteilung des Wirklichen: Sie unterscheidet das Zerstörerische und Todbringende vom dem, was aufbaut und Leben bringt. Damit vollzieht sie sowohl eine Exklusion als auch eine Inklusion und macht überdies das Ausgeschlossene gerade dadurch zum Rohstoff einer Metamorphose, einer *Verwandlung*, dass sie es in das Licht des Schöpfer- und Erlösergottes rückt, der immer aus dem somit einbegriffenen Nichts erschafft. Und die Rekapitulation besteht durch das zweigesichtige - exklusive und inklusive - Urteil in der Erfüllung des Wirklichen als eines Wirklichen in Gott, in Ihm, der als Grundlage des Wirklichen zugleich auch dessen Sinn und Ziel ist. Der Glaube und die Kirche können aus dieser Rekapitulation nur schöpfen wie aus ihrer lebendigen Quelle und sie als die lebendige Quelle des Wirklichen als solchen bezeugen. Sie müssen - und können - die Rekapitulation nicht vollziehen, aber sie können auf sie hinweisen: mit all ihrer eigenen Fehlbarkeit, aber auch in dem Vertrauen auf die Macht ihres Eintreffens, das stärker ist als sie selbst und ihre Fehlbarkeit, stärker sogar als die zerstörerische Seite des Wirklichen.

Die Herausforderung des II. Vaticanums als Versöhnungskonzil im Namen der

Bekräftigung des Glaubens an die erneuernde Kraft Christi und damit an die Rekapitulation aller Dinge in Christus ist demnach eine dreifache:

- den traditionellen römischen Katholizismus von den ausgetretenen Pfaden der Theologie der Exklusion, Diskriminierung und Abgrenzung wegzuführen;
- den römischen Katholizismus wieder mit dem Wirklichen, dem ganzen Wirklichen, in Kontakt zu bringen, indem man beiden – dem römischen Katholizismus und dem Wirklichen – den ihnen gebührenden Status zurückgibt, der darauf beruht, dass beide ihre Wahrheit nur durch ihre Beziehung oder ihren Bezug auf den rekapitulierenden Christus oder Gott haben;
- dem römischen Katholizismus bei der Öffnung auf sich selbst und auf das ganze Wirkliche hin zu helfen, beim Prozess der Rekapitulation, der Sache Christi ist, und mithin beim spirituellen Kampf der Unterscheidung zwischen dem, was im Wirklichen – und dazu gehören auch der Glaube und die Kirche selbst – zerstörerisch-dämonisch und dem, was aufbauend und, wie man im Gegensatz zu dämonisch auch sagen könnte, engelhaft ist.

Und es gibt noch eine Herausforderung: dazu beizutragen, dass sich das zerstörerische Nichts in einen Rohstoff des Aufbaus verwandelt, indem man es mit der schöpferischen, erlösenden und damit rekapitulierenden Kraft Gottes erleuchtet, „der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 4,17). Auf die römisch-katholische Kirche angewandt, bedeutet das: dazu beizutragen, dass das Erstarrete und Versteinerte, Starmachende und Versteinernde durch den Tod übergeht in seine Verwandlung zu Lebenskraft und damit in seine Auferstehung. Dies ist in Wahrheit ein Geburtsprozess für die römisch-katholische Kirche, ein Prozess des Übergangs aus ihrer überholten Vergangenheit zu ihrer Neuheit, und als solcher das Werk des rekapitulierenden Christus selbst, der die Kirche dazu aufruft, dieses Neue, was sich da vollzieht, in tiefem Vertrauen auf Ihn und in tiefer Liebe zu den Menschen und allem Wirklichen mutig, entschlossen und geduldig zu begleiten.

Die letzte Herausforderung bedeutet zugleich, dass man sich von den zerstörerischen Determinismen lossagen muss, die sich dem Prozess der Rekapitulation verweigern. Es gibt *Glaubenskrankheiten*, die mit der unheilvollen Wirkung der Versuchungen zusammenhängen, von denen bereits die Rede war, und zwar dort, wo diese nicht klar erkannt werden: Diese Krankheiten müssen diagnostiziert und benannt werden, damit man sie therapieren und mithilfe der schon beschriebenen Verwandlung heilen kann. In bestimmten Fällen, in denen die Krankheit sich zur Norm der Gesundheit aufschwingt, was ein Symptom des Sektierertums ist – dieses nämlich ist die Verabsolutierung der einen oder anderen oder aller hier angeführten Versuchungen des römischen Katholizismus –, wo keine Therapie zu greifen scheint, ist die Versuchung groß, gleichsam einen chirurgischen Eingriff, will sagen eine Exkommunikation vorzunehmen. Dann ist es vernünftig und entscheidend, daraus zu lernen, dass diese jahrhundertalte – und bis heute geübte – Praxis der Abgrenzung und der so verstandenen Exklusion beinahe immer kontraproduktiv gewesen ist. Diese Praxis hat die römisch-katholische Kirche wohl noch jedes Mal in ihrer Katholizität beeinträch-

tigt und sie überdies gezwungen, ihre Energie auf einen Kampf *gegen* etwas statt *für* etwas – nämlich für den zusammenfassenden, rekapitulierenden Christus – zu verwenden. Die Rekapitulation und damit das Urteil – Exklusion und Inklusion, Inklusion zum Preis einer Exklusion – sind Sache Christi. Die richtige Antwort auf die hier beschriebene Herausforderung besteht darin, in die *Gesundheit des Glaubens* und der Kirche zu investieren, indem man an der Kursabweichung – der Krankheit – den Anteil der einzuschließenden Wahrheit vom Anteil des auszuschließenden Irrtums unterscheidet und letzteren damit von innen her schwächt. Zuzulassen, dass die Krankheit, an deren Lebensferment man sich auch bereichert hat, entweder von selbst stirbt oder sich selbst heilt durch die Kraft des Lebensferments, das man in sich und damit auch in ihr kultiviert.

Schluss

Das II. Vaticanum war die Begegnung der katholischen Kirche mit dem Wirklichen und zugleich mit der Katholizität, die einander implizieren und nicht voneinander zu trennen sind. Die Frage, ob und bis zu welchem Punkt diese Begegnung geglückt oder missglückt ist, fruchtet kaum: Sie lenkt den Blick auf die Vergangenheit, und dann ist die Gefahr groß, in ein Fluchtverhalten zu verfallen. Die Kirche – die römisch-katholische wie auch die anderen Kirchen – hat andere, neue Begegnungen mit der Geschichte und mit Gott als dem Gott *der* und *in der* Geschichte. Der Bezug auf das II. Vaticanum ist nützlich, wenn er auf diese neuen Begegnungen vorbereitet, wenig nützlich oder sogar vergeblich, wenn er davon ablenkt. Die neuen Begegnungen sind die aller Kirchen, alle sind davon betroffen. Wie soll jede an ihrem Platz dem standhalten, wenn sie es nicht alle zugleich auch gemeinsam tun in einer echten, praktizierten *Konziliarität*? Denn die Begegnung ist jedes Mal eine Begegnung mit dem Wirklichen und mit der Katholizität. Sie fordert jedes Mal eine Entscheidung zwischen der Theologie der Abgrenzung und der Theologie der Rekapitulation. Sie fordert jedes Mal eine Entscheidung, ob man dem *Schöpfergeist* gehorsam sein will.

Dies hier ist gleichsam eine Bittschrift an einen künftigen *katholischen* Papst.² Was sie trägt, ist die im Evangelium Christi wurzelnde lebendige Kraft eines *katholischen* Glaubens und einer *katholischen* Kirche, die am Wirklichen erprobt ist und zu diesem in einer kritischen Korrelation steht.

Amen: Veni Creator Spiritus.

¹ Eine Fortsetzung dieses Artikels in zwei Teilen („L'échéance – et le kairos – de Vatican II“ und „La catholicité de Vatican II“) erscheint gleichzeitig in IRENIKON. Siehe auch im Internet: www.premiumorange.com/theologie.protestante/gerardsiegwalt/pages/chrono.html.

² In Rom und andernorts, denn der Sitz der Apostel Petrus und Paulus (ganz zu schweigen von Johannes und den anderen) ist dort, wo petrinischer und paulinischer Geist weht.

Der „Kirche der Armen“ war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden

Von Medellín gefördert, verwirklichte sie wesentliche Elemente des Konzils

Jon Sobrino

Die Einberufung des Konzils, die in unerwarteter und radikaler Weise mit der Vergangenheit brach, eine bis dahin nie dagewesene Freiheit in der Konzilsaula und die Bedeutung vieler Konzilstexte, die von Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche sofort erkannt wurde, machten das Konzil zu einem epochalen Ereignis. Es übte einen *Einfluss* aus, der Verstand und Gewissen in Aufruhr versetzte, und es setzte einen *Impuls* frei, ein stärker dem Evangelium entsprechendes Christentum auf der Höhe der Zeit zu verwirklichen. Auf theoretischer Ebene mochte die Situation dafür in gewisser Weise reif sein. Doch wenn man das Konzil in seiner Gesamtheit betrachtet, dann war ein plötzliches *Hervorbrechen* von etwas nötig, das sich nicht aus der herrschenden Situation ergab, sondern zuweilen das genaue Gegenteil davon darstellte. Sanft in seiner Ausdrucksgestalt doch im Grunde gewaltig, wurde dieses Hervorbrechen in Wesen und Handeln Johannes' XXIII. Ereignis. Das Konzil öffnete die Fenster der Kirche, und es strömte „frische Luft“ herein. In Lateinamerika wurde es für die klarsten Köpfe bald zum Segen.

Dennoch war der Kirche der Armen trotz der Wünsche und ausdrücklichen Beteuerungen Johannes' XXIII. kein Erfolg beschieden. „Heute ist die Kirche besonders die Kirche der Armen“, hatte er in einer Radiobotschaft gesagt.¹ Ein wenig pathetisch sagte Kardinal Lercaro zwei Monate nach Eröffnung des Konzils: „Wir alle haben gespürt, dass dem Konzil bislang etwas gefehlt hat.“ Und er fuhr fort, indem er die Worte des Papstes wiederholte: „Heute ist die Kirche besonders die Kirche der Armen.“² Und Msgr. Himmer, der Bischof von Tournai, sagte lapidar: „Primus locus in Ecclesia pauperibus reservandus est.“

Im Folgenden werden wir Überlegungen zu drei Punkten anstellen: 1. Die Kirche der Armen, die auf dem Konzil lediglich eingeleitet wurde, erstand machtvoll im Umfeld von Medellín. 2. Diese Kirche nahm Elemente auf, die auf dem Konzil wesentlich waren, und verwirklichte sie. 3. Bischof Romero und Ignácio Ellacuría vertieften die Beziehung zwischen der Kirche und den Armen, indem sie von einem *gekreuzigten Volk* und einer *gekreuzigten Kirche* sprachen, welche auf dem Konzil keine Erwähnung gefunden hatten.

I. Die Kirche der Armen, das Konzil und der Katakombenpakt

1. Die Kirche der Armen stellt auf dem Konzil eindeutig einen *blinden Fleck* dar, eine Lücke, die nicht mit Texten aus anderen Kapiteln, so bedeutsam diese auch sein mögen, gefüllt werden kann. „[...] in den Armen und Leidenden erkennt [die Kirche] das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie bemüht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen“ (*Lumen Gentium* 8). Diese Worte sagen etwas über die Sendung der Kirche und ihre Spiritualität aus, aber sie berühren weder ihr eigenes *Armsein* noch ihr *Schicksal der Verfolgung*, wenn sie die Armen verteidigt. Man gibt sich keine Rechenschaft über die historische und dialektische Dimension des Armen. Und noch weniger über dessen heilsrelevante Dimension: Die Kirche muss den Armen dienen, ja, doch die Armen können der Kirche zum Heil verhelfen.

Etwas Ähnliches ist über einen anderen bekannten Text zu sagen: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“ (*Gaudium et Spes* 1) Diese Worte bringen das zum Ausdruck, was der Kirche sehr bewusst sein muss, wenn sie der Welt gegenübertritt. Und indem das Konzil die Pastoralkonstitution mit diesen Worten einleitet, macht es deutlich, wie sehr ihr deren Bedeutung bewusst ist. Und so war es auch. In einem Beitrag in diesem Heft sagt Felix Wilfred, es habe kein anderes Dokument gegeben, das für die Mission in Asien von solcher Bedeutung war wie *Gaudium et Spes*.³ Die Gläubigen werden auf die Ebene der Schöpfung insgesamt gestellt. Weiter kann man nicht gehen, wenn man dies auch vom Glauben an Christus aus vertiefen kann. Doch wiederum sagt der Text nichts darüber, auf welche Weise die Armen das *Sein der Kirche selbst* ausmachen.

2. Etliche Bischöfe begriffen bald, dass der Mehrheit der Konzilsväter eine Kirche fernlag, *deren Hinwendung zu den Armen sie völlig umkrepelt, eine Kirche in Armut und ohne Macht, eine Kirche, die selbst arm ist*. In Einklang mit der inspirierenden Einsicht Johannes' XXIII. trafen sie sich vertraulich, ohne jegliches Sektierertum und regelmäßig in der *Domus Mariae* außerhalb von Rom. Sie durchdachten „die Armut der Kirche“ von Grund auf, und einige Tage nach Abschluss des Konzils feierten etwa vierzig Konzilsväter in den *Katakomben von Santa Domitilla* die Eucharistie.

Sie beteten darum, „dem Geist Jesu treu zu sein“, und am Ende der Eucharistiefeier unterzeichneten sie das, was sie den „Katakombenpakt“ nannten: einen Pakt für „eine dienende und arme Kirche“. Der „Pakt“, der unter anderem von Dom Hélder Câmara ins Leben gerufen worden war, stellte eine Herausforderung für die „Brüder im Bischofsamt“ dar, ein „Leben in Armut“ zu führen und eine „dienende und arme Kirche“ zu verwirklichen. Die Unterzeichner aus Lateinamerika und anderen Kontinenten verpflichteten sich, in Armut zu leben, auf alle Symbole und Privilegien der Macht zu verzichten und die Armen ins Zentrum

ihres pastoralen Dienstes zu stellen. Der Text, der großen Einfluss in Medellín ausüben sollte, beginnt folgendermaßen:

„Als Bischöfe, die sich zum Zweiten Vatikanischen Konzil versammelt haben, die sich dessen bewusst geworden sind, wie viel ihnen noch fehlt, um ein dem Evangelium entsprechendes Leben in Armut zu führen, die sich gegenseitig darin bestärkt haben, gemeinsam zu handeln, um nicht als Eigenbrötler und Selbstgerechte dazustehen, [...] nehmen wir in Demut und der eigenen Schwachheit bewusst, aber auch mit aller Entschiedenheit und aller Kraft, die Gottes Gnade uns zukommen lassen will, die folgenden Verpflichtungen auf uns.“⁴

Und sie zählen dreizehn Punkte auf, die sich alle um das Leben „in Armut und ohne Macht“ drehen.

Diese Idee und diese Verpflichtung wurden in den Schlussdokumenten von Medellín im Kapitel „Armut der Kirche“ aufgenommen⁵, in welchem sich die Bischöfe die Frage nach ihrer eigenen Armut und der ihrer Kirchen stellten. Und in sehr bemerkenswerter Weise leiten sie ihre Überlegungen in den beiden mit „Gerechtigkeit“ bzw. „Frieden“ überschriebenen Dokumenten ein. Sie sprechen hier von der Befreiung, welche die Kirche fördern müsse.

Und dann ereignete sich noch etwas Grundlegendes. Im Unterschied zum Verlauf des Konzils machte sich Medellín, weil es die Armen und deren notwendige Befreiung in den Mittelpunkt rückte, von Anfang an die wirtschaftlichen, militärischen und polizeilichen Mächte sowie für einen großen Teil des Kontinents auch die Macht der Medien bewusst. Man denke nur an den Rockefeller-Bericht aus dem Jahr 1969, an das Geheimdokument von Santa Fe aus dem Jahr 1980 und an die Treffen der Militärs im Süden des Kontinents in den Achtzigerjahren. In der Tat haben sie grausame Kreuzzüge initiiert, denen sich zeitweise auch Teile der Institution Kirche anschlossen. Und dies hat sich dort wiederholt, wo die Kirche sich als treu gegenüber den Beschlüssen von Medellín erwiesen hat. Und dies waren auch Zeiten des Martyriums – der deutlichste Erweis des Geistes Jesu in der Kirche.

Die Verfolgung versetzte die Institution in Schrecken, die aber auch ängstlich mit ansah, wie Medellín und etliche prominente Bischöfe die Christen, die die Armen verteidigten, mit *Mündigkeit und Freiheit* ausstatteten. Sie spürte, dass die Macht der Hierarchie ins Wanken geriet, was als ein schweres Übel betrachtet wurde. Und es kam zur Reaktion. Etlichen Bischöfen wurde übel mitgespielt, und die Theologie der Befreiung wurde bekämpft.

Die Kirche der Armen wurde Wirklichkeit. Ignácio Ellacuría sorgte für einen großen theoretischen Fortschritt mit ebenso großen praktischen Konsequenzen, indem er begrifflich klärte, was man unter dieser Kirche selbst verstehen müsse, und nicht nur unter ihrer Option. Der ethische Blickwinkel ist ungenügend. Die Kirche der Armen ist „nicht diejenige, die sich außerhalb der Welt der Armen befindet und diesen großzügig ihre Hilfe anbietet“⁶. Das heißt, die Kirche konstituiert sich nicht logisch unabhängig von den Armen, um sich – nachträglich – zu

fragen, was sie mit ihnen tun muss. Auch die „regionale“ Betrachtungsweise, als ob die Armen ein *Teil* der Kirche wären, ist unzureichend.

Das Thema ist *grundlegend* theologaler Natur. „Die Einheit Gottes mit den Menschen, wie sie in Jesus Christus vollzogen ist, ist historisch eine Einheit eines seines ursprünglichen Seins entäußerten Gottes mit der Welt der Armen.“ Die Armen konstituieren die Kirche von ihrem inneren Wesen her. „Die Armen sind ihr hauptsächlichste Subjekt und Prinzip ihrer inneren Strukturierung.“ Und sie ermöglichen und formen ihre *heilschaffende Identität*. „Unter den Armen fleischliche Gestalt anzunehmen, ihnen in letzter Instanz ihr Leben zu weihen und für sie zu sterben ist die Art und Weise, wie sich die Kirche in christlichem Sinne als wirksames Zeichen des Heils für alle Menschen konstituieren kann.“

Die Armen konfrontieren die Kirche selbstverständlich und ohne die Möglichkeit von Ausflüchten mit dem Evangelium. Und wenn sie ihnen nicht nur hilft, sondern sich ihre Verteidigung zu eigen macht, dann wird sie *ex opere operato* mit den Götzen, mit den Gottheiten konfrontiert, die den Tod bringen: Dies ist die *theologische* Perspektive, die den praktischen Konsequenzen – Verfolgung und Tod – Letztgültigkeit verleiht. So wird die Kirche zwangsläufig zur *verfolgten Kirche* und überwindet damit das, was auf dem Konzil lediglich allgemein formuliert wurde: „Die Kirche ‚schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin‘ [...]“ (*Lumen Gentium* 8)

Bei uns war dies nicht so. Rutilio Grande hat es mit pastoralem *Pathos* zum Ausdruck gebracht: „Es ist gefährlich, unter uns Christ zu sein! [...] Es ist praktisch illegal [...] Denn die Welt, die uns umgibt, ist radikal in einer etablierten *Unordnung* verankert, angesichts derer die bloße Verkündigung des Evangeliums subversiv ist.“ (Predigt vom 13. Februar 1977) Und Bischof Romero erklärte mit der emotionalen Kraft des Evangeliums, dass die Verfolgung eine Seligpreisung sei: „Ich freue mich darüber, Brüder, dass unsere Kirche genau wegen ihrer vorrangigen Option für die Armen und weil sie versucht, im Interesse der Armen fleischliche Gestalt anzunehmen, verfolgt wird.“ (15. Juli 1979)

Und das Konzil sagte nichts über eine *um der Gerechtigkeit willen gekreuzigte*

Kirche. Die Zeit war nicht reif dafür, die Armen und die realen Kreuze – zusammen mit dem Herrn selbst – zur Mitte der Kirche zu machen. Doch bei uns widersetzte sich die Kirche mitsamt einem Teil ihrer Hierarchie dem Anti-Reich und nahm so nicht nur die Gestalt der Kirche der Armen, sondern auch die der Kirche der

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 (2 Bde., hg. zusammen mit Ignacio Ellacuría; 1995); Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund (Würzburg 2007); Christologie der Befreiung (2008); Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer (2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt zusammen mit L. C. Susin den Nachruf auf José Comblin in Heft 4/2011. Anschrift: Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero, Apartado (01)168, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

Gekreuzigten an. Wiederum hingerissen vom Evangelium sagte Bischof Romero: „Es wäre traurig, wenn wir in einem Land, in dem auf so schreckliche Weise gemordet wird, nicht auch Priester unter den Opfern fänden. Sie sind das Zeugnis einer Kirche, die inmitten der Probleme des Volkes fleischliche Gestalt angenommen hat.“ (Predigt vom 24. Juni 1979)

Auf dem Konzil wurde von den Armen gesprochen, aber in zurückhaltender Weise. Und ohne dass das Konzil dafür verantwortlich zu machen wäre, war es traurig, dass der rückwärtsgewandte Kurs der vatikanischen und anderer lokaler Hierarchien die Kirche der Armen beleidigen wollte, indem man sie beharrlich „Volkskirche“ nannte. Dieser Trick ist absurd, denn „Volk“ ist überhaupt nichts Schlechtes, sondern bedeutet viel Gutes. Und es ist ein zentraler Begriff des Konzils sowie des Ersten und Zweiten Testaments. Doch die Ablehnung der Kirche der Armen folgte keiner Logik, sondern ihr lag der Entschluss zugrunde, mit dieser Kirche Schluss zu machen – mit der Kirche eines Bischofs Romero, eines Bischofs Samuel Ruíz, eines Bischofs Leonidas Proaño ... und mit der Theologie der Befreiung.

II. Neue Einsichten des Konzils, die durch die Kirche der Armen Gestalt annahmen und verstärkt Wirkung entfalteten

Ohne das Konzil hätte es die Kirche der Armen nicht gegeben, aber ebenso gibt es sie nicht nur aufgrund des Konzils. Und ohne die Kirche der Armen, wie sie im Umfeld von Medellín entstand, hätte sich das Konzil nicht auf eine so dem Evangelium gemäße Weise in der Dritten Welt entfaltet. Und – das ist meine klare Meinung – viele grundlegende Elemente des Konzils hätten ohne die Kirche der Armen nie eine solche schöpferische Kraft entfaltet. Sehen wir zu:

1. Das Konzil kehrte zum *Wort Gottes, Dei Verbum*, zurück, was einen wichtigen und dauerhaften Einfluss ausübte. Es wurde zum zentralen Bezugspunkt des Gemeindelebens, des Ordenslebens, der Theologie und der Spiritualität – das, was uns vor Gott und den Menschen persönlich und gesellschaftlich leben lässt. Die Übersetzung der biblischen Texte in die jeweilige Muttersprache veränderte die Teilnahme an der Liturgie radikal. Die Anerkennung der literarischen Gattungen verhalf dazu, die Bedeutung der biblischen Texte innerhalb ihres historischen Kontextes zu erfassen und sie innerhalb der Geschichte, in der sie heute gelesen werden müssen, zu vertiefen. Sie waren nicht mehr länger nur Texte, die der frommen Andacht dienten.

All das hat das Christentum revolutioniert, denn das Wort Gottes ist, wenn man es denn Wort Gottes sein lässt, ein scharfes Schwert, das in die Tiefe dringt. Natürlich ist das mit Problemen verbunden. Das fundamentalistische Verständnis des Wortes Gottes, das dieses weder in seiner Entstehungszeit verortet noch in unserer Zeit fruchtbar werden lässt, hält sich beharrlich. Ebenso das pfingstleri-

sche Verständnis in einem übertrieben spielerischen Kontext und das integralistische Verständnis bei einigen Bewegungen wie dem Opus Dei, den Legionären Christi, den Herolden des Evangeliums ... In übertrieben frömmlichen Bewegungen nimmt die Hl. Schrift eine zweit- oder dritrangige Stellung ein. Doch in sehr hohem Maße ist ihre Bedeutung bereits zu etwas Unumkehrbarem geworden.

In Lateinamerika gab es diesbezüglich zwei bedeutende Ereignisse: Das klassische hermeneutische Problem, wie man die Schrift von gestern heute zur Sprache kommen lassen kann, wurde weiter entwickelt. Aus der Arbeit von Carlos Mesters entwickelte sich das Verständnis, dass das Wort Gottes spricht, wenn a) der Text b) in der Gemeinde und c) innerhalb der konkreten Geschichte gelesen wird. Und es stellte sich auch eine fundamentale Übereinstimmung zwischen einer Kirche „der Armen“ und „den Armen und Unterdrückten“ her, die im Zentrum der Verkündigung der Propheten und Jesu stehen.

2. Das Konzil besann sich wieder auf das *Volk Gottes*. Die Kirche ist keine statische Gesellschaft, sondern „Volk“, zu dem es wesentlich gehört, inmitten der Geschichte und deren Wechselfällen unterwegs zu sein, mit Gott zu gehen und von Gott begleitet zu werden. Auf diese Weise „Volk“ zu sein bedeutet nicht, wie Ratzinger befürchtet, Soziologie zu betreiben, es rührt vielmehr an das Innerste des Glaubens selbst: in Demut mit Gott zu *gehen* (Micha 6,8) und Jesus *nachzuzufolgen* (Mk 8,34). Und es ist ihm eigentümlich, in der gesellschaftlichen Realität verankert zu sein, was in Lateinamerika bedeutet: in der Realität der Armen und Unterdrückten. Es hat in seinem Kern nichts damit zu tun, ethnisch einer bestimmten Bevölkerungsgruppe oder in historisch-kulturellem Sinn einem Volk anzugehören. „Volk“ erfasst einerseits die soziale Sünde der einen und andererseits die Kämpfe für und Hoffnungen auf Befreiung der anderen besser.

Als „Volk“ macht man sich das *demokratische Prinzip* zu eigen, was die Hierarchie in Schrecken versetzt oder mit Argwohn erfüllt. Innerhalb der Kirche wird das, was „Volksein“ ausmacht, im *Prinzip Leben*, in der *Befreiung*, der *Solidarität* und *Würde* deutlich.

3. Das Konzil forderte, die *Zeichen der Zeit* zu deuten. Das ist eine vernünftige Entscheidung, denn man kann der Welt nur schwer dienen (wie es *Gaudium et Spes* 3 fordert), ohne sie gut zu kennen. Es geht um die *Zeichen der Zeit* im historisch-pastoralen Sinn (*Gaudium et Spes* 4). Dies setzte einen Akt der Demut voraus, denn man gab damit zu verstehen, dass die Kirche über Jahrhunderte die Notwendigkeit nicht verspürte, aufmerksam auf die Welt zu schauen, um zu wissen, was sie zu tun habe. Und zur größten Überraschung fügte das Konzil noch hinzu, dass man innerhalb der Geschichte „die wahren Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes“ (*Gaudium et Spes* 11) erkennen müsse. Es sind die Zeichen im historisch-theologischen Sinne. Ohne die Zeichen der Zeit kritisch zu prüfen ist kein vernünftiges *aggiornamento* möglich. Obwohl man „ohne Unterlass mit Gott“ unterwegs sein muss, können wir ihm auf dem Weg begegnen, indem wir die Zeichen der Zeit einer kritischen Prüfung unterziehen.

Medellín nahm die Notwendigkeit, die Zeichen der Zeit zu prüfen, sehr ernst.

Doch in seinem Umfeld passierte etwas, was es im Umfeld des Konzils nicht gegeben hatte: Die Armen „brachen in die Geschichte ein“, und mit ihnen brach Gott in die Geschichte ein.⁷ Dies bedeutet: Vor (im Sinne einer logischen und zeitlichen Priorität) der *Unterscheidung* kommt das *Erfassen* dieses Hereinbrechens. Und anstatt eine *undeutliche Vision zu konkretisieren* ist es dringender geboten, die *Blindheit angesichts des offen zutage Liegenden* zu überwinden.

4. Das Konzil fasste die Weltkirche als *communio* auf, was Ratzinger theologisch verabsolutierte. Was tatsächlich entstand, waren „kleine Gemeinden“, „Basisgemeinden“, wie auch Karl Rahner anmerkt, auf dass der Geist vom Tal her und nicht von den Anhöhen her wehe, und um den Glauben in einer persönlicheren Weise zu beleben. Innerhalb der Kirche der Armen ist das Entscheidende, dass die Basis die Armen sind und „dass nur die innerhalb der Gemeinschaft verankerten Armen sowohl eine übertriebene Institutionalisierung als auch ihre Verweltlichung vermeiden können“⁸. Deshalb sagte Ellacuría, das Entscheidende an den Basisgemeinden sei, dass sie „Basis“ seien, das heißt an der realen Armut teilhaben, an diesem realen Ort leben, leiden und feiern, sich dort unter der Last ihrer Armut und oftmals mit den Flügeln, die der Geist verleiht, an Gott wenden. So sind sie „vom Geist beseelte Gemeinden der Armen“.

5. Die *Kollegialität* war auf dem Konzil wichtig, obwohl sie Zweideutigkeiten unterlag und die pyramidale Struktur einer hierarchischen Kirche nicht zu überwinden vermochte. Im Umfeld von Medellín war diese Idee auf zwei Ebenen erfolgreich: auf formaler Ebene durch die Abstützung des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM), der Medellín und Puebla organisierte (dies geschah, bevor etwas Ähnliches auf anderen Kontinenten passierte, und mit mehr Erfolg); und auf eher historischer Ebene in Gestalt des Bewusstseins von einem anderen Kollegium: dem der sogenannten „lateinamerikanischen Kirchenväter“⁹. Einige von ihnen, wie etwa Dom Hélder Câmara, waren beim Konzil dabei. Andere wurden solche Kirchenväter mit dem Konzil. Und was sie bewegte, zu einem *Kollegium* zu werden, war vor allem die Leidenswirklichkeit ihrer Völker. Ihnen allen war eine totale Hingabe an die Armen – und an die Indigenas – gemeinsam, sie teilten das Schicksal, genau aus diesem Grund verfolgt zu werden, und einige von ihnen wurden wie ihre Völker ermordet.

Es war das Verdienst des Konzils, die Kreativität dieser Bischöfe nicht beschnitten zu haben, die weiter gingen und zuweilen dabei die der vatikanischen Kurie entgegengesetzte Richtung einschlugen. Das herausragende Beispiel dafür war Bischof Romero, der darüber hinaus innerhalb der Erzdiözese einen starken Leib der Kirche schuf, den alle, Männer und Frauen gleichermaßen, bildeten und der *kollegial* im ursprünglichen und evangeliumsgemäßen Sinne war.

III. Über das Konzil hinaus und ohne seine Unterstützung: das „gekreuzigte Volk“

Das Konzil sprach vom „Volk Gottes“, doch um es theologisch zu würdigen, ließ es sich nicht auf dessen historische Realität ein. Dies geschah hingegen bei uns auf kühne Weise.

Das *Kollektiv Volk* - Bauern, Unterdrückte und Niedergehaltene - verstanden sowohl Bischof Romero als auch Ignacio Ellacuría als im Zustand der Kreuzigung befindlich. Ellacuría prägte explizit den Ausdruck „gekreuzigtes Volk“. Bischof Romero sprach dies sehr wirkungsvoll indirekt aus: Ich klage den Reichtum, das Privateigentum als ein unantastbares Absolutum an ... Wehe dem, der diesen unter Hochspannung stehenden elektrischen Zaun berührt! Er verbrennt.“ (12. August 1979) „Sie manipulieren die Massen, denn sie belassen viele Menschen im Hunger.“ (16. Dezember 1979) „Ich werde nicht müde werden, die Ungerechtigkeit willkürlicher Verhaftungen, des Verschwindens von Personen und der Folter anzuklagen.“ (24. Juni 1979) „Die Gewalt, die Ermordung, die Folter, bei der so viele zu Tode kommen, die Leute umzubringen und ins Meer zu werfen, sie [vom Flugzeug; Anm. d. Übers.] hinauszuerwerfen: Das ist das Reich der Hölle.“ (1. Juli 1979)

Bischof Romero verglich das Volk mit dem gekreuzigten Christus am 19. Juni 1977 in Aguilares, nachdem einen Monat lang Bauern ermordet worden waren: „Ihr seid das Bild des durchbohrten Gottessohns [... Dieses Volk] ist das Bild aller Völker, die wie Aguilares durchbohrt, vergewaltigt werden.“ In einem Text, den er in Vorbereitung auf Puebla schrieb, prägte und weihte Ellacuría den Ausdruck „gekreuzigtes Volk“ und verglich es mit dem leidenden Gottesknecht. Beide stützten sich weder auf das Konzil noch auf die Tradition.

Bei beiden bezieht sich *Volk* auf eine historische, gesellschaftliche, wirtschaftliche, dialektische und konfliktive Realität. Dasselbe gilt für dessen Schicksal: die *Kreuzigung*. Gekreuzigtes Volk und Volk Gottes können in der konkreten Wirklichkeit zusammenfallen. Doch in den Konzilstexten ist der Ausdruck *Volk* weniger historisch, während er in den eben zitierten Texten in radikaler Weise historisch ist. Das *gekreuzigte Volk* verweist auf den gekreuzigten Jesus und würdigt auf diese Weise das Volk *christologisch*. Es wagt dabei einen größeren Schritt als das Konzil, welches das Volk *ekklesiologisch* würdigte.

Bischof Romero, ein klarsichtiger Hirte, verlieh dem Begriff „gekreuzigtes Volk“ eine unüberwindbare Kraft. Ellacuría, ein Seelsorger und Intellektueller, versah diesen Ausdruck mit strenger begrifflicher Genauigkeit. Und deshalb machte er auch von einer wichtigen konziliaren Kategorie Gebrauch, die er in einem unerwartet weiten Sinne anwandte: von der Kategorie der „Zeichen der Zeit“. Folgendes schrieb er dazu:

„Von den vielen Zeichen, die es immer gibt, von denen die einen auffällig und die anderen kaum wahrnehmbar sind, gibt es zu jeder Zeit eines, das als hauptsächliches Zeichen gelten kann und in dessen Licht die übrigen erkannt und gedeutet werden

müssen. Dieses Zeichen ist stets das historisch gekreuzigte Volk, das bei stets unterschiedlichen Formen seiner Kreuzigung dauerhaft da ist. Dieses Volk ist die historische Fortsetzung des Gottesknechtes.“¹⁰

1. Der Ausdruck „Zeichen der Zeit“ wird normalerweise dazu benutzt, um auf neue positive Realitäten zu verweisen, doch im Text Ellacurías meint er eine Realität höchster Negativität: „das gekreuzigte Volk“. Dieses unbeirrbar Beharren auf der Negativität der Geschichte ist selten, besonders in einem „Light“-Zeitalter wie dem unseren. 2. Das gekreuzigte Volk ist das Zeichen schlechthin inmitten anderer Zeichen, von denen einige sichtbar, die anderen kaum wahrnehmbar sind. Und von ihm her „muss man alle übrigen verstehen“. Es handelt sich also um eine Realität, die auch das hermeneutische Prinzip für das Verständnis der Wirklichkeit insgesamt darstellt. 3. Es ist „immer“ dieses hauptsächliche Zeichen. Daran zu erinnern ist wichtig, denn die Geschichte lässt nicht zu, dass es verborgen bleibt: Es gibt immer noch ausgeplünderte Völker wie im Kongo, ignorierte Völker wie auf Haiti, verwüstete und von Epidemien und Morden heimgesuchte Völker wie in Mittelamerika. 4. Schließlich ist das gekreuzigte Volk „Heilsbringer“, es ist der leidende Gottesknecht der Lieder des Jesajabuches, der gekreuzigte Jesus der Evangelien.

Dies ist der originellste Beitrag Ellacurías, bei dem wir uns jetzt nicht länger aufhalten können. Es möge genügen, an den Titel seines Artikels aus dem Jahr 1978 zu erinnern: *Das gekreuzigte Volk. Versuch einer historischen Soteriologie*. Es bringt Heil, denn weil es aus unseren Händen hervorgeht, erschließt es uns den Zugang zu unserer Wahrheit, was keine geringe Erlösungstat darstellt. Es verfügt über menschliche Werte, die andernorts nicht so verbreitet sind: Aufnahmebereitschaft, Einfachheit, Teilen. Beherzt organisieren sich diese Menschen und arbeiten an der Befreiung. Und vor allem wollen sie leben und wünschen sich, miteinander zu leben. Das haben wir die *ursprüngliche Heiligkeit* genannt. Mit ihnen geht der befreiende und gekreuzigte Gott durch unsere Welt.

Dieses gekreuzigte, heilbringende und gläubige Volk ist der höchste Ausdruck der Kirche der Armen.

Der Impuls des Zweiten Vatikanischen Konzils mündete in Medellín, doch Medellín war nicht einfach die bloße Anwendung oder Verlängerung des Konzils. Beim Konzil ereignete sich ein „Aufbruch“ leichter Art im Bereich des *Subjektiven*, von Hoffnungen, Theologien. In Medellín fand ein viel gewaltigeres „Hereinbrechen“ im Bereich des *Objektiven* statt: die Armen, ihre Unterdrückung und ihr wirklicher Glaube sowie ihre wirkliche Hoffnung.

Auf dem Konzil verspürte man den Impuls, sich vor der modernen Welt nicht zu schämen und die Mittel der Moderne zu benutzen, um den christlichen Gott glaubwürdiger zu machen. In Medellín hingegen verspürte man den Impuls, sich vor den Armen nicht zu schämen und den Tadel der Schrift nicht hören zu müssen: „Euretwegen wird der Name Gottes unter den Völkern gelästert.“ Und in Demut ging man in Medellín ans Werk, „das Antlitz Gottes zu waschen“.

¹ 11. September 1962.

² 6. Dezember 1962.

³ Vgl. Felix Wilfred, *Die Rezeption des II. Vaticanums auf einem multireligiösen Kontinent*, in diesem Heft, 333–339.

⁴ Der Text findet sich in CONCILIUM 13 (1977/4), 262–263, Übersetzung ins Deutsche von Norbert Arntz.

⁵ Die Schlussdokumente von Medellín finden 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.

⁷ Dieses und die folgenden Zitate sind entnommen aus: Ignacio Ellacuría, *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, in: ECA (November/Dezember 1977), 717.

⁸ Zum Begriff „Hereinbrechen“ [im spanischen Original steht das schwer adäquat wiederzugebende Wort „irrupción“; Anm. d. Übers.] vgl. Jon Sobrino, *Recuperar y poner a producir a Jesús de Nazareth y su cruz en un mundo de pobres y oprimidos*, in: Revista Latinoamericana de Teología 82 (2011), 49–51.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. das Themenheft *Kirchenväter Lateinamerikas*, CONCILIUM 45 (2009/5).

¹¹ Ignacio Ellacuría, *Discernir el signo de los tiempos*, in: Diakonia 18 (1981), 58.

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

Das Konzil: Die Laien treten aus dem Schatten heraus

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Das fünfzigjährige Konzilsjubiläum lädt dazu ein, den Blick von Neuem auf dieses wichtige Ereignis zu werfen. Als Johannes XXIII. im Jahr 1958 zum Papst gewählt wurde, überraschte er die Welt mit der Einberufung des Konzils. Sein Ziel war es, die gewohnten Bahnen, in denen sich das christliche Volk bewegte, zu überdenken und zu erneuern und die Kirchendisziplin den Bedingungen der modernen Welt anzupassen. Das italienische Wort *aggiornamento* brachte die Intention des Konzils und die Früchte, die es bringen sollte, zum Ausdruck.

Der prophetischen Vision Johannes' XXIII. zufolge sollte das Konzil „ein neues Pfingsten“ oder eine tiefe und weitreichende spirituelle Erfahrung sein, die die katholische Kirche nicht nur als Institution, sondern als eine dynamische Bewegung des Evangeliums, die sich durch Öffnung und Erneuerung auszeichnet, neu

gestalten sollte. So nahm der Prozess seinen Anfang, der ins Zweite Vatikanische Konzil mündete und der nach den Worten des Papstes selbst „einen Hauch eines unerwarteten Frühlings“ darstellte. Seine Kennzeichen waren Öffnung und ein versöhnter Blick auf die Welt und deren komplexe Wirklichkeit.

Während es die Hauptsorge vorausliegender Konzilien gewesen war, Häresien zu verurteilen, Glaubenswahrheiten und Sittenlehren zu verkünden sowie Irrtümer zu korrigieren, die die Klarheit der vollen Wahrheit verdunkelten, hatte das Zweite Vatikanische Konzil von Anfang an die Suche nach einer stärker positiven und teilhabenden Rolle des christlichen Glaubens innerhalb der Gesellschaft zur Grundorientierung. Es wollte nicht nur dogmatische und theologische Definitionen diskutieren, sondern seine Aufmerksamkeit gleichermaßen den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Problemen widmen, die es nicht als Bedrohung betrachtete, sondern als echte pastorale Herausforderungen begriff, die einer Antwort vonseiten der Kirche bedurften.

Um die Besonderheit des Konzils, das er einberief, zu beschreiben, erklärte Johannes XXIII. mit Nachdruck und in pastoraler Stärke und Kühnheit, dass es nicht die Absicht sei, ein weiteres Mal Listen von Irrtümern und Verurteilungen zu erstellen, wie es in der Vergangenheit so oft der Fall war. Er wünschte aber sehr wohl, dass die Kirche mehr Barmherzigkeit und weniger Strenge walten lasse. Dies führte nach seinem Verständnis eher zur Begegnung mit den Bedürfnissen der Zeit und verlieh der Kirche ein stärker mütterliches und einladendes Antlitz.

Die Frage der Laien, die eine größere Teilhabe am Leben und an der Sendung der Kirche wünschten, war eines der wichtigen Themen, welche das Konzil behandelte. Hier fand der offizielle „Boom“ des Sichtbarwerdens der Laien innerhalb der Kirche statt, und das Lehramt der Kirche machte sich eine Theologie des Laienstandes zu eigen, die von großen europäischen Theologen bereits systematisch entwickelt worden war.¹ Auch die Konzilsdokumente ihrerseits sind reichhaltig an Reflexionen über die Laien und an Stellungnahmen zu ihrer Bedeutung für die Kirche heute.²

Unser Beitrag will einige der hinsichtlich dieser Fragen wichtigsten Dokumente untersuchen und deren Anfragen an die Theologie heute herausarbeiten. Wir hoffen, dass es uns schließlich gelingt, einige Punkte freizulegen, die aus dem erneuernden Geisteswehen des Konzils hervorgingen, die aber heute vor der Herausforderung stehen, sich über das Konzil hinauszuentwickeln.

Zurück zu den Quellen

Das Konzil spricht viel und in guter Weise über die Laien. Die apostolischen Laienbewegungen, die in den Jahrzehnten vor dem Konzil sehr aktiv gewesen waren³, lieferten den Konzilsvätern wichtiges und inspirierendes Material, um Hindernisse auf dem Weg zu einer stärker integrierten und von Gemeinschaft gekennzeichneten Ekklesiologie zu überwinden. In diesem Sinne

- versucht das Konzil, zum Teil die negative Definition der Laien (die *nicht* Priester, *nicht* Mönch bzw. Nonne und *nicht* Ordensmann bzw. Ordensfrau sind) zu überwinden und eine stärker positive Charakterisierung (als Glieder des Volkes Gottes, sofern sie getauft sind) zu betonen und sie als aktive Mitglieder zu würdigen, die verantwortlich für den Aufbau der Kirche sind (LG 30);
- verkündet das Konzil feierlich eine Definition von Kirche, innerhalb derer dem gemeinsamen Christsein Priorität vor der Unterschiedenheit der Funktionen, Charismen und Ämter zukommt. *Lumen Gentium* beschreibt die kirchliche Gemeinschaft als Volk Gottes, innerhalb dessen alle vollwertige Glieder sind (LG 31);
- wertet das Konzil die Gemeinschaft wieder auf und hebt sie von vertikalen und hierarchisierenden Ekklesiologien ab, die Yves Congar „Hierarchologien“ nannte.⁴

Für das Selbstverständnis der Laien innerhalb der Gemeinschaft der Kirche ist die Sichtweise des Konzils in diesem Dokument entscheidend, in dem festgehalten wird, dass die Laien den Hirten nicht untergeordnet oder deren Diener, sondern vielmehr geschwisterlich mit ihnen verbunden sind: „Wie die Laien aus Gottes Herablassung Christus zum Bruder haben, der, obwohl aller Herr, doch gekommen ist, nicht um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen (vgl. Mt 20,28), so haben sie auch die geweihten Amtsträger zu Brüdern, die in Christi Autorität die Familie Gottes durch Lehre, Heiligung und Leitung so weiden, dass das neue Gebot der Liebe von allen erfüllt wird.“ (LG 32)

Damit gewann das Konzil wichtige, konstitutive Elemente ihres Selbstverständnisses seit der Antike zurück. Das Neue Testament entwickelte bei seinem Versuch, die Konturen der Kirche Jesu Christi zu beschreiben, keinen Begriff vom „Laien“ oder etwas, was den heutigen Laien faktisch ähnlich wäre, nein, es lässt sich im Gegenteil ein Fehlen dieses Begriffs feststellen.⁵ Es spricht eher von Jüngern, Christen, Gläubigen, Auserwählten, Heiligen, ohne zwischen Laien und Amtsträgern zu unterscheiden.

Jesus selbst erscheint im Neuen Testament nicht als Priester, sehr wohl aber als einer, den man heute als „weltlich“ bezeichnen würde, ohne jegliche besondere Ausstattung mit Macht oder einem Amt innerhalb der offiziellen Religion. Jesus war einer, der die religiöse Macht, wie sie sich innerhalb der eigenen Institution etabliert hatte, in Frage stellte.⁶ Diese Tatsache wurde von den Christen seiner Zeit und der darauffolgenden Jahrhunderte völlig übernommen.⁷

Andererseits stellt man fest, wenn man das Neue Testament durchgeht, dass es von Anfang an eine Vielfalt von Ämtern gab. Der Text des Neuen Testaments behauptet im Zusammenhang der Behandlung der Charismen und Dienste des Volkes Gottes, dass der Geist nur einer ist, die Charismen und Ämter jedoch viele, und dass diese aus eben diesem einen Geist hervorgehen (vgl. 1 Kor 12). Im selben Atemzug, in dem die Vielheit der Charismen behauptet wird, wird klar, dass für Jesus die Gruppe der Zwölf von besonderer Bedeutung ist (Apg 1,21–22) und dass er sie auf andere Weise behandelt wie die übrigen Jünger und ihnen andere Aufgaben überträgt. Man kann also nicht sagen, dass es der Urkirche an

jeglicher Organisation gefehlt und dass sie sich mit Blick auf die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi in enthusiastischer Anarchie entfaltet habe.

Doch trotz dieser Strukturierung der Gemeinde und der untereinander aufgeteilten Dienstämter ist für die Kirchen des Neuen Testaments das ganze Volk Gottes (*laós*) geheiligt und priesterlich, und die Vorstellung von der „Kirche“ unterstreicht dies noch, insofern sie das Element der Versammlung und Zusammenkunft der Gemeinde der Gläubigen zum Ausdruck bringt.⁸ Innerhalb dieser Gesamtheit der Kirche bleibt der Amtsträger ein Getaufter, ein Jünger Jesu. Er bildet keineswegs mit Seinesgleichen eine abgesonderte Gruppe, sondern hat an der gemeinsamen christlichen Würde teil, auch wenn er besondere Funktionen übernimmt, die mit seinem Amt einhergehen. In diesem Sinne ist jeder Christ mit der Salbung des Geistes gesalbt, und es gibt keine Gruppen von Spezialisten und Privilegierten, die abseits der Mehrheit der Gläubigen stünden.⁹

Wenn Gott auch ein einziges Volk hat, so sind doch nicht alle Amtsträger. Wie soll man die einen von den anderen unterscheiden? Sicherlich unterlag das Christentum dem Einfluss vorchristlicher Vorstellungen, die innerhalb der griechisch-römischen Kultur vorherrschten, innerhalb derer *laós*, Volk, bzw. *plebs* ein abwertender Begriff im Sinne einer unkultivierten, ungesitteten, ungebildeten, primitiven etc. Person ist.

Die ersten Gemeinden übernahmen diesen Begriff teilweise, als sie sich innerhalb der damaligen Welt ausbreiteten, und machten sich die Identifikation des einfachen Christen mit der unterschwelliger Bedeutung von Unterordnung und Passivität zu eigen. Dieser einfache Christ wäre nun derjenige, der sich führen lässt, der von einem anderen, Wissenden (der handelt und lenkt), belehrt und geleitet wird. Dies macht es schwer, das Bewusstsein von der gemeinsamen christlichen Würde von ordinierten Amtsträgern und solchen, die dies nicht sind, aufrechtzuerhalten.¹⁰

Die Entwicklung des Begriffs und der damit verbundenen Vorstellung ließ die Laien in zwei Dimensionen erscheinen: *theologisch* als Christen ohne weitere Bestimmungen, seit den Ursprüngen des Christentums, *soziologisch* als Christen, die keine Amtsträger sind, seit dem 2. und 3. Jahrhundert.

Solche begrifflichen Unschärfen sollten von Augustinus von Hippo aufgegriffen und überwunden werden, der im 4. Jahrhundert über seine Sendung als Bischof sagte: „Wo mich erschreckt, was ich für euch bin, da tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil.“¹¹ Und diese Zweideutigkeiten führten schließlich zu einer „dichotomischen Verwirrung“, deren sich das Konzil annahm und die es aufzulösen versuchte.

Die Konzilsväter wurden mithilfe der theologischen Berater gewahr, dass eine solche Dichotomie die Botschaft des Neuen Testaments verfälscht. Dem Neuen Testament zufolge sind alle Glieder der Kirche Priester, da sie am einzigen Priestertum Christi teilhaben. Die späteren Dichotomien kommen in Wahrheit von Dualismen her, die der eigenen, authentischen christlichen Erfahrung fremd und äußerlich sind.¹²

Die theologischen und kirchlichen Folgen dieses Sachverhalts sind gravierend:

- eine Abwertung des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen und dazu noch eine Reduzierung der Bedeutung der Taufe auf ein Minimum im Gegensatz zur Weihe und zu den Ordensgelübden,
- eine Herabstufung der Würde der getauften Christen im Vergleich zu den geweihten Amtsträgern,
- eine Prägung des Selbstverständnisses der getauften Christen im Sinne von Unterordnung und Passivität hinsichtlich ihrer Verantwortung für ihre Teilhabe an der Sendung der Kirche,
- ein verqueres Verständnis, das die Kleriker mit den Gebildeten, Gelehrten, und die Laien mit den Ungebildeten, Dummen identifiziert, die die Heilige Schrift nicht kennen und deshalb innerhalb der Kirche keine Entscheidungsgewalt innehaben.¹³

Lumen Gentium stellt jedoch die Grundlagen wieder her, aus denen sich all das herleitet, worauf die Kirche sich selbst wieder errichten kann: die Taufe als den gemeinsamen Grund der Zugehörigkeit zu Christus, die alle Christen zum Volk Gottes macht. Erst danach kommt die Ausfaltung in besondere Dienstämter gemäß den Charismen, die der Geist innerhalb der Gemeinde verleiht.

Die Sendung der Laien

Auf der Suche nach der Identität der Laien konzentriert sich das Konzil auf dessen Weltlichkeit (LG 33. 35. 36; GS 43; AA 2. 29).¹⁴ Die Laien sind diejenigen, die das Gemeinwesen der Menschen aufbauen und sich um das Profane kümmern müssen, wobei sie das Heilige dem Klerus und den Ordensleuten zu überlassen haben.

Innerhalb der Konzilsdokumente – insbesondere in *Lumen Gentium* – stehen zwei Ekklesiologien nebeneinander: eine juristische und eine Ekklesiologie der *communio*.¹⁴ Obwohl die zweite der ersten übergeordnet ist, hat die Tatsache, dass beide nebeneinander bestehen, einen entscheidenden Einfluss auf andere damit verbundene ekklesiologische Themen. Das Thema der Laien innerhalb der Kirche ist eines davon.

Im vierten Kapitel von *Lumen Gentium* (Art. 31) fasst das Konzil unter der Bezeichnung „Laien“ „alle Christgläubigen“ zusammen „mit Ausnahme der Glieder des Weihstandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes“. Obwohl die Definition mit einer positiven Aussage beginnt („alle Christgläubigen“)

Maria Clara Lucchetti Bingemer empfing ihren Dokortitel in Systematischer Theologie von der Gregoriana in Rom und ist gegenwärtig Professorin für Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität (PUC) von Rio de Janeiro, Brasilien. Sie ist verheiratet, hat drei erwachsene Söhne und zwei Enkelinnen. Veröffentlichungen u.a.: *Mística e filosofia* (2010); *Jesus Cristo: Servo de Deus e Messias glorioso* (2009); *Simone Weil e o encontro entre as culturas* (2009). Für *CONCILIUM* schrieb sie zuletzt über „Die verborgene Liebe. Bemerkungen zur Kenose des Geistes in der westlichen Tradition“ in Heft 4/2011. Anschrift: Pontificia 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.

und die Konstitution die grundlegende Gleichheit aller Getauften innerhalb des Volkes Gottes behauptet, ist die Fortsetzung der Definition juristisch und drückt sich negativ aus: Die Laien wären demnach immer noch Nicht-Kleriker, Nicht-Ordensleute, diejenigen, denen innerhalb der Kirche weder ein Charisma noch eine Berufung oder ein „besonderes“ Amt verliehen wurde.

Dies wirkt sich auf das Verständnis der Sendung der Laien aus. Und im selben Artikel 31 wird bereits im Zusammenhang der Definition der Laien festgestellt: „Dem Laien ist der Weltcharakter in besonderer Weise eigen.“ Von den Klerikern wird gesagt, dass sie „bisweilen mit weltlichen Dingen“ zu tun haben können, „sogar in Ausübung eines weltlichen Berufes. Aufgrund ihrer besonderen Erwählung aber sind sie vor allem und von Berufs wegen dem heiligen Dienstanfuge zugeordnet“. Die Laien hingegen sind eindeutig hinsichtlich ihrer apostolischen Sendung der Welt zugeordnet.

Mit diesen Aussagen eröffnet LG 31 eine positive Perspektive für die Anerkennung der Arbeit dieses größeren Teiles des Gottesvolkes, doch der Text bekräftigt auf subtile Weise die Dichotomie zwischen gottgeweihtem und weltlichem Leben, zwischen Kirche und Welt, wie sie in der Art und Weise, die Kirche zu verstehen, am Werk ist.

In gleicher Weise unterstreicht das „Dekret über das Apostolat der Laien“ *Apostolicam actuositatem* deren weltlichen Charakter und sagt: „Da es aber dem Stand der Laien eigen ist, inmitten der Welt und der weltlichen Aufgaben zu leben, sind sie von Gott berufen, vom Geist Christi beseelt nach Art des Sauertranks ihr Apostolat in der Welt auszuüben.“ (AA 2) Deshalb muss die christliche Bildung der Laien auch in diesem Sinne erfolgen: „So fügt sich der Laie selbst reif und geflissentlich in die Wirklichkeit der zeitlichen Ordnung ein und übernimmt erfolgreich seine Funktion bei ihrer Gestaltung. Zugleich macht er die Kirche als ihr lebendiges Glied und als ihr Zeuge inmitten der zeitlichen Dinge präsent und wirksam.“ (AA 29)

Und die Felder des apostolischen Wirkens der Laien müssen demzufolge auch vor allem im Bereich des Weltlichen liegen. Das Dekret erwähnt konkret: die kirchlichen Gemeinden, die Familie, die Jugend, die sozialen Milieus, das nationale und internationale Leben (vgl. AA 9). Doch nach diesem Konzilsdekret müssen die Laien auch innerhalb der Kirche wirken. Der Artikel 10 beschreibt dieses Wirken in positiver Weise, obwohl er die Teilhabe der Gläubigen vor allem an den materiellen und organisatorischen Aspekten des kirchlichen Lebens betont: Verwaltung der Güter, materielle und persönliche Unterstützung. Unter den im eigentlichen Sinne pastoralen Tätigkeiten erwähnt der Text lediglich die Katechese als Feld der Weitergabe des Wortes Gottes ausdrücklich, das den Laien in eigenständiger Weise zukommt (AA 10)¹⁵.

Mit dem Konzil über das Konzil hinaus

Diese Konzeption brachte unermessliche Fortschritte nicht nur für die Laien, sondern für die gesamte Kirche mit sich. Sie stellte die Würde des Laienstandes

wieder her, indem sie ihm einen offiziellen Status innerhalb des Leibes der Kirche verlieh. Sie befreite die Laien aus ihrer Rolle der bloßen Zuschauer bei einer Pastoral, die von der Hierarchie organisiert wurde, und machte sie zu deren Teilnehmern.

Doch die Ambivalenz bezüglich der Weltlichkeit des Laienstandes, die die Konzilsdokumente durchdringt, scheint uns noch die Gemeinschaft selbst zu strukturieren, da ihre Zusammensetzung und Herausbildung eine zentrale Dichotomie zur Grundlage hat: den Gegensatz von Klerus und Laienstand, zu dem sich noch ein anderer Gegensatz gesellt, nämlich der zwischen Ordensmann/-frau und Nicht-Ordensmann/-frau. Der erste Gegensatz bezieht sich auf den wesentlichen (nicht bloß graduellen) Unterschied zwischen allgemeinem Priestertum der Gläubigen und hierarchischem Priestertum. Der zweite auf die Struktur innerhalb Kirche, deren Grundlage ein anderer Lebensstand im Blick auf das gemeinsame Ziel der allgemeinen Heiligkeit der Gläubigen ist.

Aus diesem doppelten Gegensatz geht ein dritter hervor: der Gegensatz zwischen heilig und zeitlich oder heilig und profan. Er sorgt für die Aufteilung in zwei „funktionale“ Blöcke: Den Laien obliegt es, sich um den Bereich des Zeitlichen und Materiellen (Familie, Gesellschaftsstrukturen, politische Strukturen) zu kümmern. Dies ist sein Gebiet. Der Klerus und die Ordensleute beschäftigen sich mit den spirituellen Dingen, mit dem Heiligen. Sie vollziehen, verwalten und teilen Sakramente und symbolische „Güter“ aus, von denen die Gemeinde lebt und sich nährt. Und sie geben in der Welt Zeugnis vom Geist der Seligpreisungen (vgl. LG 31).

Heute kann man, vor allem bei einigen jüngeren theologischen Strömungen¹⁶, immer stärker den Versuch beobachten, diese Gegensätze zu überwinden. Es wird die Frage aufgeworfen, ob diese Gegensätze die Weite des Geistes der konziliaren Ekklesiologie nicht einengen, deren Grundlage die umfassende Kategorie des Volkes Gottes ist. In Wahrheit scheinen diese Gegensätze der anderen Ekklesiologie geschuldet zu sein, die die Konzilsdokumente ebenfalls durchzieht, nämlich der eher juristischen und hierarchisierenden.

Diese Theologien schlagen die Überwindung der erwähnten Gegensätze mittels einer neuen Achse eines dialektischen Spannungsverhältnisses vor, nämlich der Achse Gemeinschaft - Charisma - Dienstämter. Auf diese Weise entdeckt die Kirche ihre Berufung als eine umfassende Gemeinschaft von Getauften wieder, in der die Charismen als Dienste empfangen und die Ämter als Dienste ausgeübt werden.¹⁷

Im Lichte dieser neuen Theologien - welche dem wahren Geist des Konzils gerecht werden wollen - wird der Primat der Ontologie der Gnade über jede mögliche nachträgliche Unterscheidung bis in seine letzte Konsequenz durchdacht. Die pneumatologische Dimension der Kirche wird an die erste Stelle gerückt. Der Heilige Geist wirkt in der ganzen Gemeinde und weckt die unterschiedlichen Charismen, um den Leib Christi aufzubauen. Und das Dienstamt ist die Verfassung der ganzen Kirche und nicht eines ihrer Teile. Die Kategorien „Laie“ und „Laienstand“ selbst werden überwunden und nur noch als negative

Abstraktion thematisiert, welche die Dynamik der Kirche ärmer macht. Die Ekklesiologie, die sich daraus ergibt, ist eine umfassende Ekklesiologie¹⁸, und der *Laienstand* ist eine in der Geschichte gegenwärtige Dimension der ganzen Kirche. Die Worte *Laie* und *Laienstand* werden nach und nach und mittelfristig ihre Existenzberechtigung verlieren. Das Selbstbewusstsein der Laien, das vom Konzil geweckt wurde, wird sich nach und nach entwickeln, bis es in eine Selbstwahrnehmung des vollen Bürgerrechtes und der vollen Verantwortung innerhalb und für die kirchliche Gemeinschaft im Dienst des von Jesus initiierten Reiches Gottes mündet.

Dieser gesamte Gang theologischer Reflexion über das Thema der Laien in den letzten fünfzig Jahren wirft heute einige brennende Fragen auf:

- In den ersten Jahrhunderten christlicher Erfahrung wurde die Kirche in ihrer Gesamtheit als Alternative zur Welt betrachtet. Es wurde nicht zwischen „Spezialisten des Geistes“ und Christen unterschieden, die sich „den zeitlichen Dingen“ widmen, sondern vielmehr zwischen dem Neuen, das das Christentum brachte, und der Gesellschaft, der die Botschaft des Evangeliums verkündet werden musste. Die Kirche der ersten Stunde scheint auch keine Spuren des heutigen Phänomens der Laien aufzuweisen, sie verstand sich vielmehr als die Gesamtheit der Getauften. Können wir also behaupten, dass es für uns heute dringend an der Zeit ist, „zu den Quellen zurückzukehren“, um die Wurzeln dessen freizulegen, was wir heute Laie und Laienstand nennen?
- Die neuen theologischen Strömungen scheinen die allmähliche Beseitigung der Spaltung, welche die Kategorie „Laie“ mit sich bringt, zugunsten einer neuen, umfassenderen Ekklesiologie vorzuschlagen, die vom Heiligen Geist des Dienstes durchdrungen ist und keine Dichotomien und Gegensätze aufweist. So verlockend diese Theorie in ihrer Positivität auch ist, so macht sich dahinter doch ein Verdacht bemerkbar: Heißt das Wort abschaffen nicht, das Problem damit unsichtbar zu machen? Verbirgt sich hinter dieser Strömung nicht die Gefahr einer neuen Art von Klerikalisierung, bei der die Auflösung des Spezifikums der Laien den Versuch bedeuten könnte, die dornige und heikle Frage nach der Macht in der Kirche zu verschleiern und nicht an sie zu rühren? Mit einem Wort: Würde das nicht bedeuten, zu einer Synthese gelangen zu wollen, ohne die Antithese durchlitten und integriert zu haben, welche die *faktische* unkomfortable Situation der weiterhin bestehenden Aufspaltung zwischen *lehrender* und *lernender Kirche* darstellt?

Schluss: Das Wagnis eines neuen Paradigmas in postkonziliaren Zeiten

Als Ergebnis der vom Konzil vollzogenen Bewegung ließen sich im Lauf der letzten fünfzig Jahre einige Initiativen vonseiten der Laien erkennen, die auf ein neues Paradigma zu verweisen scheinen. Weil es notwendig war oder aufgrund von konkreten Umständen haben sich Laien Ämter und Dienste angeeignet und

diese mit Leben gefüllt, die vorher nur Klerikern und Ordensleuten vorbehalten waren. Daraus erwachsen konkrete Rollen, die die Konturen eines neuen Paradigmas des Laien entwarfen. Sie beziehen ihre Kraft aus der konziliaren Erneuerung und unternehmen kühne Schritte, die über diese konziliare Erneuerung hinausgehen.

1. *Der Laientheologe/Die Laientheologin*: In einer Kirche, in der die Berufungen zum Priesteramt oder zum Ordensleben in dramatischer Weise rückläufig sind, weisen die theologischen Lehranstalten und Lehrveranstaltungen oftmals eine Mehrheit von Lernenden und Lehrenden auf, die Laien sind. Die Kritik prominenter Theologen wie etwa Hans Urs von Balthasar, derzufolge diese Laien in Wahrheit bloß gescheiterte Priester seien, welche in der theologischen Ausbildung lediglich eine Art und Weise sehen, einer nicht verwirklichten Berufung nachzugehen, führt nur dazu, dass die Zahl der Laientheologen (vor allem der Frauen unter ihnen) zunimmt.¹⁹ Viele von ihnen tragen Wesentliches zur theologischen Reflexion des Glaubens bei, indem sie sich an brennende Themen heranzuwagen, die sie aus Erfahrung kennen und über die sie etwas Qualifiziertes und gut Begründetes sagen können.

Heute streben Laien akademische Grade in den besten Lehranstalten und theologischen Fakultäten in verschiedenen Regionen an und erwerben sie auch. Auf diese Weise sind sie ebenso wie die Priester oder Ordensleute für die Lehre an jeder beliebigen akademischen Einrichtung qualifiziert.²⁰

2. *Die spirituellen Meister(-innen)*: In früheren Zeiten war die Gegenwart eines „Älteren“ oder Erfahreneren üblich, der andere auf dem Weg des Gebetes und der Spiritualität begleitete. Und dies konnte ein Laie oder ein Kleriker sein. Später wurde diese Rolle stärker den Priestern vorbehalten, da sie – fälschlicherweise – auch mit dem Beichtsakrament in Zusammenhang gebracht wurde. Heute jedoch gibt es zahlreiche Laien – Männer wie Frauen –, die diesen Dienst übernehmen: Sie geben Exerzitien, gewähren Menschen geistliche Begleitung und entwickeln Materialien als Hilfen für das Gebet und die Liturgie auf verschiedenen Ebenen. Die Frucht, die diese spirituellen Meister hervorbringen, ist beachtlich. Sie helfen so vielen Menschen, Jesus nachzufolgen und auf das zu hören, was der Geist ihnen sagt.

3. *Die Leiter und Leiterinnen liturgischer Feiern*: Die Liturgiereform des Konzils hat unter anderem die Einbeziehung der Laien verwirklicht, und zwar nicht nur in einer passiven Rolle als „Konsumenten“, sondern als Aktive, als „Produzenten“. Insbesondere die Frauen haben hier eine gewichtige Rolle gespielt, indem sie liturgische Räume und Ereignisse schufen, in denen das Volk Gottes in Freude und in Schönheit seinen Glauben zum Ausdruck bringen kann. Dabei bleibt man der Tradition treu, doch gleichzeitig erfolgt dies in der Freiheit der unerschöpflichen Kreativität des Geistes.

Dieses neue Paradigma, dessen Protagonisten sie sind, ist die köstliche und reife Frucht, die die konziliare Erneuerung zeitigte und die heute in ihrem vollen Sinne zur Entfaltung kommen will.

¹ Der größte dieser Theologen ist Yves Congar. Vgl. sein einschlägiges umfassendes Werk: *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Ostfildern 1957.

² Wir beziehen uns vor allem auf Kapitel IV der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* und auf das Dekret *Apostolicam Actuositatem*.

³ Wir denken vor allem an die Katholische Aktion, die in Frankreich von Pater Lebreton initiiert wurde und die eine enorme Bedeutung erlangte. Vgl. Antonio J. de Almeida, *Leigos em que? Uma abordagem histórica*, São Paulo 2006, insbesondere Kap. 6, 249–268.

⁴ Vgl. Congar, *Der Laie*.

⁵ Dazu vgl. Maria Clara Lucchetti Bingemer, *Die Taufe als Quelle des christlichen Dienstamtes. Fallbeispiel Kirchliche Basisgemeinden*, in: CONCILIUM 46 (Februar 2010/1), 24–35.

⁶ Vgl. Joh 8; Mt 21,12–14; Mk 11,11–15; Lk 19,45–47; Joh 2,13–21.

⁷ Juan Antonio Estrada Díaz, *La identidad de los laicos. Ensayo de ecclesiology*, Madrid 1990, 18. In jedem Fall entspricht es durchgehend der neutestamentlichen Exegese, dass allein Jesus in Wahrheit die Bezeichnung „Priester“ verdient. Vgl. dazu Sergio Galimberti – Ettore Malnati, *Il cristiano nella storia, oggi*, Triest 1994, 83.; vgl. auch Alexandre Faivre, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris 1984.

⁸ Galimberti – Malnati, *Il cristiano*, ebd.

⁹ Vgl. ebd., 117: „Das typisch Christliche besteht darin, dass alle gottgeweiht sind, dass es keinen Christen gibt, der ein profanes Leben führte.“

¹⁰ Vgl. dazu Yves Congar, *Für eine dienende und arme Kirche*, Mainz 1965. Vgl. auch Manuel Guerra Gómez, *Teología del sacerdocio IV*, Burgos 1972, zitiert in: Estrada Díaz, *La identidad*, 117.

¹¹ Aurelius Augustinus, Sermon 340, 1, in: PL 38, 1483, zit. in: LG 32.

¹² Vgl. Galimberti – Malnati, *Il cristiano*, 99.

¹³ Vgl. zu all dem neben den anderen bereits zitierten Autoren de Almeida, *Leigos*, insbesondere Kap. 7, 101–115.

¹⁴ Vgl. dazu Antonio Acerbi, *Due ecclesiology: Ecclesiology giuridica ed Ecclesiology di comunione nella „Lumen Gentium“*, Bologna 1975.

¹⁵ Es handelt sich um ein traditionellerweise den Laien, vor allem den Frauen, anvertrautes Betätigungsfeld.

¹⁶ Vgl. vor allem Bruno Forte, *La chiesa, icona della Trinità. Breve ecclesiology*, Brescia 1984, sowie die bereits zitierten Arbeiten von de Almeida und Estrada Díaz. Vgl. auch die Arbeiten von Severino Dianich, Edward Schillebeeckx usw. Das Bemühen, die von uns benannte Dichotomie zu überwinden, reicht allerdings schon länger zurück und wurde von Yves Congar selbst in Angriff genommen. Vgl. ders., *Priester und Laien im Dienst am Evangelium*, Freiburg i. Br. 1965, sowie das bereits zitierte Buch *Der Laie*.

¹⁷ Vgl. Forte, *La chiesa*, 32–33.

¹⁸ Der Ausdruck stammt von Bruno Forte, *La chiesa*.

¹⁹ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, insbesondere das Kapitel „Notiz zu Laientheologen“, 116–119.

²⁰ Doch es ist leider eine Tatsache – wir stellen das traurig fest –, dass sie oftmals nicht für Stellen zugelassen werden, die sie hervorragend und mit Engagement ausfüllen könnten.

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

Ein Blick zurück in die Zukunft

Transformative Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils für den afrikanischen Katholizismus

Agbonkhianmeghe E. Orobator

Ein kürzlich erschienener Bericht über die Geschehnisse beim Zweiten Vatikanischen Konzil erinnert an den Begriff *aggiornamento* („Verheutigung“) als „eine Kurzformel [...], um zu beschreiben, worum es beim Konzil ging“¹. Selten wurde *aggiornamento* in afrikanische Sprachen übersetzt oder sein Bedeutungsspektrum in deren Vokabular übertragen. Diese Beobachtung legt die Ansicht nahe, dass das II. Vaticanum an Afrika vorbeigegangen sei. Von der kleinen Zahl indigener Bischöfe her zu schließen war die „Präsenz Afrikas auf dem II. Vaticanum marginal und nur vertretungsweise gegeben“; entsprechend hatte „Afrika selbst [...] wenig Einfluss auf das II. Vaticanum“². Verständlicherweise fühlten die Christen und Christinnen in Afrika - verglichen mit der im Westen entstandenen Aufbruchsstimmung - „nicht dieselbe Verbundenheit mit dem Konzil“³. Paradoxerweise sahen die Jahre seither ein phänomenales Wachstum des afrikanischen Katholizismus auf eine Weise, die „vielleicht nur möglich war aufgrund der Veränderungen, die das Konzil initiiert hatte“⁴. Die Anstöße des II. Vaticanums waren nicht so sehr für die Fortentwicklung oder Erneuerung des Katholizismus in Afrika bedeutsam - denn die Kirche in Afrika war noch immer „eine erst kürzlich entstandene Gemeinschaft auf der Suche nach ihrem Platz auf einem rapide sich wandelnden Kontinent“⁵ - sondern für sein Wachstum.

I. Der historische Kontext

An der Schwelle zu Papst Johannes' XXIII. historischer Einberufung des II. Vaticanums trieb Afrika in einem Strudel aus geschichtlichen Turbulenzen, politischer Revolution und religiöser Transformation. Drei Vorgänge können die Kraft dieses Strudels illustrieren. Erstens erlebte Afrika - als Reaktion auf den gewaltsamen europäischen Kolonialismus, der im Dienste wirtschaftlicher und politischer Interessen des Westens „Afrika in große Brocken zerschnitten hatte“⁶ - ein Aufschäumen des Nationalismus und der politischen Emanzipation. Neue Nationen entstanden - nicht unähnlich den afrikanischen Kirchen - aus der erlöschenden Glut des Kolonialismus. Zweitens unternahm es die afrikanische Theologie - in ähnlicher Weise, wenn auch in anderer Reihenfolge -, die Konturen ihrer Identität zurückzuverfolgen und zu definieren im Kontext indigener Kulturen und Religionen. Drittens (und in direktem Bezug zum zweiten Faktor) stellten die Kirchen in Afrika ihre Mutterinstitutionen in Frage, um Autonomie, Eigenständigkeit und Selbstvertrauen zu erlangen.⁷ Diese geschichtlichen Vorgänge bilden den Kontext der Impulse des II. Vaticanums für den Auftrag und das Wesen der Kirche in Afrika, das Wachstum des afrikanischen Katholizismus, die Entwicklung der afrikanischen Theologie und die Inkulturation des Katholizismus in Afrika.

II. Ekklesiologie, Theologie, Inkulturation und Katholizismus in Afrika seit dem II. Vaticanum

Nach einer Beobachtung von Laurenti Magesa war „vielleicht die bedeutsamste Konsequenz des II. Vaticanums für den afrikanischen Katholizismus [...] die Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika (oder: Afrikanische Synode) fast drei Jahrzehnte nach der Beendigung des Konzils“⁸. Fast fünfzig Jahre später fand eine zweite Afrikanische Synode in Rom statt. Die Vereinigung synodaler Versammlungen zeigt das Reifen und das Selbstvertrauen des afrikanischen Katholizismus. Diese Entwicklung schlägt sich in bezeichnender Weise in den demografischen und statistischen Daten nieder, die ein exponentielles Wachstum des afrikanischen Katholizismus von nur 9 Prozent der Bevölkerung im Jahre 1910 auf 63 Prozent im Jahre 2010 anzeigen.⁹ Die Vitalität des afrikanischen Katholizismus seit dem II. Vaticanum ist nicht nur in Zahlen zu messen, sondern mehr noch in Bezug auf seine Stellung als kritischer Partner in der *Dritten Kirche* bei der Herausbildung der kommenden Christenheit.¹⁰ Die Fragen, die hier der afrikanische Katholizismus auf die Tagesordnung setzt, sprengen traditionelle Kategorien und eröffnen neue Wege in der Tradition des *aggiornamento* beim II. Vaticanum.¹¹

Seit dem II. Vaticanum hat die Kirche in Afrika ihre öffentliche Rolle, ihre Berufung und ihren Auftrag in der sozioökonomischen und politischen Arena entdeckt. Dieses Bewusstsein zeigt sich in den Ergebnissen der zweiten Afrikanischen

schen Synode (2009), die die Kirche in Afrika als Akteurin von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden sehen.¹² Ein vergleichbarer Prozess hat im Hinblick auf das theologische Selbstverständnis der Kirche stattgefunden. Die erste Afrikanische Synode kontextualisierte die Volk-Gottes-Ekklesiologie des II. Vaticanums als eine Ekklesiologie der „Familie Gottes“, verstanden als der neue Weg des Kircheseins in Afrika. Hierzu muss gesagt werden, dass „für das afrikanische Volk die Idee („Volk Gottes“) nicht wirklich neu [war]. In der Erfahrung der Menschen hatte es nie etwas anderes gegeben.“¹³

Einer der bislang uneingelösten Anstöße des II. Vaticanums ist jedoch der, dass die afrikanische Kirche ihre Abhängigkeit von der westlichen Kirche hinter sich zu lassen vermag. Er ist uneingelöst aus Gründen des materiellen und finanziellen Unterhalts. Der fehlende Fortschritt auf diesem Gebiet zeigt, „dass die katholische Kirche in Afrika sich noch eindeutig unter kolonialer Verwaltung befindet“¹⁴.

Die afrikanische Theologie entstand unter schwierigen Umständen. Die Debatte über das grundsätzliche Recht, die Notwendigkeit und den Wert einer „*théologie de couleur africaine*“¹⁵ ging dem II. Vaticanum zeitlich voraus, doch „die über den eigenen Tellerrand blickenden Beschlüsse des II. Vaticanums selbst gaben dieser Bewegung natürlich neue Schubkraft“¹⁶. Am Vorabend des Konzils hatten sich eurozentrische Theologen noch dagegen ausgesprochen, die afrikanische Theologie als einen legitimen Zweig der theologischen Wissenschaft zu betrachten.¹⁷ Doch das änderte sich, als Papst Paul VI. im Gefolge des Konzilsdekrets *Ad Gentes* die afrikanische Kirche deutlich vernehmbar in ihrer Eigenständigkeit ansprach: „Ihr könnt und müsst ein afrikanisches Christentum haben“, und als, zweitens, Papst Johannes Paul II. den Begriff „afrikanische Theologie“ am 9. April 1985 öffentlich verwandte.

Die afrikanische Theologie entstand und entwickelte sich im Kontext der afrikanischen Religion. Obwohl das II. Vaticanum die afrikanische Religion dem Namen nach nicht erwähnt, führte doch die Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, *Nostra Aetate*, dazu, „dass die Tür einen Spalt geöffnet wurde, um die afrikanische Religion als einen Dialogpartner in Betracht zu ziehen“¹⁸. Das implizierte auch die Anerkennung der afrikanischen religiösen Traditionen als einen ernst zu nehmenden Kontext für das Heilshandeln des auferstandenen Christus und als einen fruchtbaren Boden für die Einpflanzung der Kirche Christi (*Nostra Aetate* 2-3; *Ad Gentes* 6; *Lumen Gentium* 16).¹⁹ In diesem Sinne könnte „die Offenheit und Toleranz des

Agbonkhianmeghe E. Orobator SJ erhielt seinen theologischen Doktorgrad von der Universität Leeds, Großbritannien, und ist gegenwärtig Provinzial der ostafrikanischen Provinz des Jesuitenordens sowie Dozent für Theologie am Hekima College der Jesuit School of Theology. Sein Forschungsinteresse gilt vor allem Fragen der Ekklesiologie und der Ethik. Veröffentlichungen u.a.: *Faith Doing Justice: A Manual for Social Analysis, Catholic Social Teachings, and Social Justice*, with (zus. mit Elias O. Opongo, 2007); *Theology Brewed in an African Pot* (2008); *Reconciliation, Justice, and Peace: The Second African Synod* (als Herausgeber, 2011). Anschrift: Loyola House, P. O. Box 21399, Ngong Road, Nairobi 00505, Kenia.

II. Vaticanums gegenüber anderen Kulturen und Religionen [...] seine wichtigste Leistung für die Kirche in Afrika“²⁰ sein.

Im Lichte des Gesagten ist es die Inkulturation, die einen der Anstöße des II. Vaticanums für das Wachstum des Katholizismus und die Entwicklung der Theologie in Afrika darstellt.²¹ Auch wenn die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* ursprünglich nur als Anpassung liturgischer Symbole und Handlungen²² interpretiert und auf diese Weise eingegrenzt werden sollte, wurde sie im Lauf der Zeit doch verstanden als radikale Transformation des ganzen Lebens der Kirche im Lichte des Evangeliums. Das Konzil ermunterte zu liturgischer Kreativität und zum Experimentieren im Rückgriff auf „das glanzvolle geistige Erbe“ der afrikanischen Kulturen (SC 37). Es gibt ein Übermaß an Beispielen für liturgische Riten, in denen die reiche Symbolik afrikanischer Kulturen und religiöser Traditionen zur Anwendung kommt.²³

Dennoch gibt es Versuche, der Vorstellung Pauls VI. von einem afrikanischen Christentum Grenzen zu setzen und auf diese Weise die Bewegung der liturgischen Kreativität und Erneuerung, die das II. Vaticanum stimuliert hat, umzukehren. Kirchliche und bürokratische Kontrolle hat dazu geführt, dass das Erreichte in puncto liturgischer Inkulturation „bislang wenig beeindruckend“²⁴ ist. Laut Mageša „wird es derzeit angesichts der von Rom ausgehenden systematischen Zentralisierung, die dem zentrifugalen Phänomen gefolgt ist, das vom II. Vaticanum ausgelöst worden war, schwieriger für eine solche Initiative, in Rom überhaupt nur zur Vorlage zu kommen: Viele Bischöfe haben entweder Angst oder es ist ihnen peinlich, so etwas weiterzugeben“²⁵.

III. Das III. Vaticanum: „unerschrocken in die Zukunft schauen“²⁶

Afrikas theologische Erinnerung an das II. Vaticanum ist karg, prägnant und ereignislos. Unbeschadet Rahners begeisterter Beurteilung des II. Vaticanums als eines epochemachenden „erste[n] amtliche[n] Selbstvollzug[s] der Kirche als Weltkirche“²⁷ zeigt die Geschichte, dass auf diesem „Konzil des Weltepiskopats“ „nur sporadisch Stimmen aus Afrika gehört wurden“²⁸. Die mehrheitlich aus dem Ausland stammenden afrikanischen Bischöfe behandelten in ihren Voten „nur interne Fragen ihrer Kirchen, liturgische und vor allem kanonistisch-disziplinarische Probleme“²⁹. In den Jahren seither, als die bis dahin fraglos akzeptierte Verbindung zwischen dem Christentum und dem Westen zerbrach, sind kräftige und dynamische neue Stimmen außerhalb der traditionellen historischen Enklaven des Katholizismus in Erscheinung getreten.

Die Verlagerung des globalen Katholizismus nach Süden bedeutet nun, dass die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ des afrikanischen Katholizismus für den Weltkatholizismus nicht länger peripher sind. Ersteres beschreibt einen neuen ekklesialen Kontext, der ein scharfes Bewusstsein neuer Sorgen und Herausforderungen hervorbringt, was etwa die Teilhabe von Frauen an kirchlichen

Ämtern und Leitungsaufgaben anbelangt, einen Platz für „Trauer und Angst [...] der Armen und Bedrängten“ in der Reichweite der Mission der globalen Kirche, die anwachsende Bedrohung durch einen militanten Islam, die Globalisierung samt der damit einhergehenden kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Konsequenzen, das Streben nach kirchlicher Eigenständigkeit, ethnische Rivalitäten, systemische Korruption sowie Ströme von Migranten und gewaltsam vertriebener Völker aus allen Richtungen. Um auf diese Herausforderungen zu reagieren und auf die Fragen glaubwürdige Antworten bieten zu können, muss die afrikanische Kirche nicht nur auf das Konzil zurückblicken, um Orientierung zu finden, sondern auch, was wichtiger ist, Ausschau halten nach einem Dritten Vatikanischen Konzil in der Zukunft, angeführt von der *Dritten Kirche*, um ein „neues Pfingsten“ der Erneuerung und der Aktualisierung der Weltkirche zu schaffen.

¹ John W. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Cambridge, MA 2008, 9, 37.

² Patrick A. Kalilombe, *The Effect of the Council on World Catholicism: Africa*, in: Adrian Hastings (Hg.), *Modern Catholicism: Vatican II and After*, London 1991, 310; 311.

³ Norman P. Tanner, *The Councils of the Church: A Short History*, New York 2001, 111.

⁴ Tanner, *The Councils of the Church*, 112.

⁵ Kalilombe, *The Effect of the Council on World Catholicism*, 311.

⁶ Curt Cadorette, *Catholicism in Social and Historical Contexts: An Introduction*, Maryknoll, NY 2009, 183.

⁷ So trat etwa die „Moratoriums-Debatte“ für eine Aussetzung sowohl der ausländischen Finanzhilfe als auch der Entsendung von Missionaren ein, um den Kirchen in Afrika die Chance zu geben, ihre Mittel lokal selbst zu schaffen. Siehe Cedric Mayson, *Why Africa Matters*, Maryknoll, NY 2010, 134-135.

⁸ Laurenti Magesa, *Anatomy of Inculturation: Transforming the Church in Africa*, Maryknoll, NY 2004, 130.

⁹ Pew Forum on Religion and Public Life, *Global Christianity, A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, Dezember 2011, unter: www.pewforum.org/uploadedFiles/Topics/Religious_Affiliation/Christian/Christianity-fullreport-web.pdf (28. 12. 2011).

¹⁰ Vgl. Walbert Bühlmann, *The Coming of the Third Church*, Slough 1976; Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002. (Anm. d. Übers.: Der Ausdruck „Dritte Kirche“ entstand in bewusster Anlehnung an den Begriff „Dritte Welt“ - mit Blick auf eine kommende Eigenständigkeit.)

¹¹ Vgl. John L. Allen, *The Future Church: How Ten Trends are Revolutionizing the Catholic Church*, New York 2009, 13-53.

¹² Vgl. Benedikt XVI., *Africae Munus: Nachsynodales Apostolisches Schreiben über die Kirche in Afrika im Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens*, 19. November 2011, Internet: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/index_ge.htm; Agbonkhanmeghe E. Orobator, *Introduction: the Synod as Ecclesial Conversation*, in: ders. (Hg.), *Reconciliation, Justice, and Peace: the Second African Synod*, Maryknoll, NY 2011, 1-3.

¹³ Robert G. Donders, *Non-Bourgeois Theology: An African Experience of Jesus*, Maryknoll, NY 1985, 189.

¹⁴ Elochukwu E. Uzukwu, *A Listening Church: Autonomy and Communion in African Churches*, Maryknoll, NY 1996, 59.

¹⁵ Tharcisse Tshibangu, *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa 1987, 56; Alphonse Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris 1989, 42-47.

¹⁶ John Parratt, *Reinventing Christianity: African Theology Today*, Grand Rapids, MI 1995, 11.

¹⁷ Ein ausführlicherer Bericht findet sich bei Parratt, *Reinventing Christianity*, 1-24.

¹⁸ Laurenti Magesa, *On Speaking Terms: African Religion and Christianity in Dialogue*, in: Orobator, Reconciliation, Justice, and Peace, 26.

¹⁹ Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll, NY 1985, 29.

²⁰ Laurenti Magesa, *The Council of Trent and the African Experience*, in: James F. Keenan (Hg.), *Catholic Theological Ethics Past, Present, and Future*, Maryknoll, NY 2011, 53.

²¹ Magesa, *Anatomy of Inculturation*, 42; Jean-Marc Ela, *My Faith as an African*, Maryknoll, NY/London 1988, 47-50. Eng. trans. of *Ma foi d'Africain* (1985).

²² Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll, NY 1988, 191-195.

²³ Zu den Beispielen gehören eucharistische Liturgien, Initiationsriten, Weiherituelle, liturgische Musik und Gebetsgesten in West-, Zentral- und Ostafrika. Vgl. Elochukwu E. Uzukwu, *Worship as Body Language: Introduction to Christian Worship: An Orientation*, Collegeville, MI 1997, 270-317; ders., *A Listening Church*, 62.

²⁴ Uzukwu, *Worship as Body Language*, 30-34.

²⁵ Magesa, *Anatomy of Inculturation*, 234.

²⁶ *Gaudet mater Ecclesia*. Rede von Papst Johannes XXIII. zur Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, in: Herderkorrespondenz 17 (1962/63), 85-88; Internet etwa: www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/semapp/konzil.html.

²⁷ Karl Rahner, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in: ders., *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich u.a. 1980, 287-302, 288.

²⁸ Kalilombe, *The Effect of the Council on World Catholicism*, 310.

²⁹ José Oscar Beozzo, *Das äußere Klima*, in: Giuseppe Alberigo - Klaus Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Band I: *Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter*, Mainz/Leuven 1997, 402-456, 440.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Nordamerikanische „Impulse“ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Mary E. Hines

Einführung

Auf die Bitte hin, Betrachtungen über die frühen Impulse oder Richtungen in den Jahren unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Kanada und in den Vereinigten Staaten anzustellen, habe ich in jedem Land eine bedeutsame Veranstaltung ausgewählt, die jeweils die Begeisterung unmittelbar nach dem Konzil einfing und von dauerhafter Wirkung war. Die Veranstaltungen sind der *Congress on the Theology of the Renewal of the Church* [Kongress über die Theologie der Erneuerung der Kirche], der im Jahre 1967 in Toronto stattfand, und die *Call-to-Action-Conference* [Aufruf-zum-Handeln-Konferenz], die knapp ein Jahrzehnt später im Jahre 1976 in Detroit abgehalten wurde. Diese beiden frühen Zusammenkünfte bildeten den Rahmen für die Periode der anfänglichen Reaktionen auf das Konzil und versinnbildlichten die Richtungen und schließlich die Konflikte, die die nachvatikanische Kirche in Nordamerika mittlerweile charakterisieren. Das erstere Treffen wurde von den kanadischen katholischen Bischöfen als der katholische Beitrag zur Feier des hundertsten Jahrestages von Kanada (1867-1967) einberufen und im Jahre 1967, gerade einmal zwei Jahre nach dem Ende des Konzils, in Toronto an der University of St. Michael's College abgehalten. Die Kongressberichte erschienen in zwei Bänden; der erste enthält Beiträge über religiöses Denken, der zweite über religiöse Strukturen.¹ Inspiriert vom Ruf des II. Vaticanums nach Erneuerung, nahm der Kongress viele Themen des Konzils auf und brachte zahlreiche Architekten konziliaren Denkens aus Europa und Nordamerika zusammen.²

Interessanterweise wurde auch die *Call-to-Action-Conference* von der Bischofskonferenz der USA (NCCB/USCC)³ als Teil der amerikanischen Zweihundertjahrfeier einberufen. Die Entscheidung der kanadischen wie auch der US-amerikanischen Bischöfe, an landesweiten bürgerlichen Feiern teilzunehmen, waren vielleicht selbst Reaktionen auf die Botschaft von *Gaudium et Spes*, die zeigten, dass sich die Kirche aus ihrer Periode des Rückzugs aus der Welt in eine neue Ära der Beteiligung an der Welt bewegt hatte. Bemerkenswert war auch, dass beide Zusammenkünfte wie das Konzil selbst „von oben“, d.h. durch die kirchliche Hierarchie einberufen wurden. In den jüngeren Erfahrungen der Kirche ist das

Verhältnis zwischen Regierungsgewalt „von oben“ und Reformrufen „von unten“, die die Erfahrungen und Sorgen der Laien einschließen, weit strittiger geworden.

Congress on the Theology of the Renewal of the Church

Der kanadische Kongress war weitgehend eine intellektuelle Reaktion auf das Konzil, die viele Themen aus dem zeitgenössischen nordamerikanischen kulturellen Kontext widerspiegelte. Zu seinen Teilnehmern zählten auch orthodoxe, evangelische und jüdische Theologen. In seiner Einführungsrede vor den versammelten Theologen sagte Kardinal Léger in Anlehnung an *Gaudium et Spes*, „um diese Aufgabe [die theologische Erneuerung] richtig zu erfüllen, braucht das Lehramt Sie, und Sie brauchen Freiheit. Ihre Freiheit ist nicht nur wichtig, sie ist auch unverzichtbar für Ihre Arbeit. Die Treue des Theologen oder der Theologin gegenüber dem Lehramt darf nicht als passiver Gehorsam gedeutet werden, der jegliche Initiative ausschließt.“⁴ Eine neue Freiheit für verantwortungsvolle theologische Forschung war eine anfängliche und optimistische Erwartung der Theologen und Theologinnen in Kanada und in den Vereinigten Staaten. Die Natur und der Umfang dieser Freiheit haben sich in der darauffolgenden nachkonziliaren Ära zu einer zunehmend neuralgischen Frage entwickelt.

Die Beiträge im ersten Band der Kongressberichte künden von der fortwährenden Sorge um Säkularismus, modernen Atheismus, Gott-ist-tot-Theologien und Existenzialismus - Sorgen, die im europäischen und nordamerikanischen Klima der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts ausgesprochen lebendig waren.⁵ Obwohl Karl Rahner das Konzil bekanntlich als den Anbruch der dritten großen Phase des Christentums bezeichnete⁶, d.h. als die Ankunft einer Weltkirche, die aus den verschiedenen, die Kirche formenden Kulturen entstehen und sie verkörpern würde, weisen diese Beiträge darauf hin, dass die Theologie unmittelbar nach dem Konzil, wie auch das Konzil selbst, immer noch von westlichen Theologen und Anliegen beherrscht war.

Der zweite Band, der sich der Erneuerung kirchlicher Strukturen widmet, stellt jedoch Themen vor, die die innerkirchlichen Diskussionen im nächsten halben Jahrhundert beherrschen sollten. In seiner Einführung bezeichnete Kardinal Suenens die Mitverantwortung als die „beherrschende Idee des Konzils“ und stellte Betrachtungen über ihre pastoralen Konsequenzen an.⁷ Auf den Diskussionsforen, die den Beiträgen folgten, wurden ein stärkeres Engagement der Laien und die spezifischen Rollen der Theologen und Theologinnen und Gelehrten bei der „Urteilsbildung der Kirche“⁸ erörtert und debattiert. Spezielle Themen waren die theologische Bildung für Laien und ihre beratende Mitsprache in Fragen der menschlichen Sexualität wie auch die Ökumene und das Verhältnis von Kirche und Welt. Die Rolle der Frau in der Kirche wurde in den Reden nicht ausdrücklich angesprochen. Es gab einige wenige Beiträge von Frauen, aber Frauen erschienen in den Referaten lediglich im Kontext von Familie, Sexualität

und Ordensleben. Das allumfassende Thema der Mitverantwortung führte jedoch bald und unweigerlich zu Forderungen nach der expliziten Einbeziehung von Frauen in das neu erwachte Bewusstsein der Laien, das seinen Ausdruck fand in dem Motto: „Wir sind die Kirche!“ Dies wurde zum frühen Schlachtruf für die erwartete nach-vatikanische Erneuerung in Nordamerika.

Es ist kein Zufall, dass schon bald nach dem intellektuellen Gärungsprozess, den diese Konferenz verursacht hatte, die University of St. Michael's College, der Ort des Kongresses, die Führung bei der Ausbildung zahlreicher katholischer Laientheologen und -theologinnen der frühesten Generation übernahm. Aufgrund von Entwicklungen in seinen Studiengängen, die bereits in den Jahren vor dem Konzil begonnen hatten, war St. Michael's College für die Übernahme dieser Rolle einzigartig positioniert.⁹ Schon seit 1955 hatte es den Abschluss STB [*Sacrae Theologiae Baccalaureus*] als Ordinationsvoraussetzung für die Seminaristen des Basilianerordens verliehen. Kurz vor dem Konzil wurde im Jahre 1958 am St. Michael's College die theologische Fakultät eingerichtet; im Jahre 1962 wurde der Masterstudiengang, im Jahre 1964 der Promotionsstudiengang eingeführt. Diese Studiengänge wurden für Laien entwickelt, und von Anfang an wurden ebenso viele Frauen wie Männer zugelassen. Kurz darauf wurde im Jahre 1965 das Graduiertenprogramm für das Theologiestudium am St. Michael's College in eine ökumenische Hochschule der Theologie integriert, die sich zur Toronto School of Theology entwickeln sollte, einem ökumenisch arbeitenden Konsortium, das die ökumenischen Absichten des Konzils in die Praxis umsetzte.

Das II. Vaticanum und der Toronto-Kongress weckten die Begeisterung für das Theologiestudium, die so viele Laien und Laiinnen dazu bewog, in den Jahren nach dem Konzil Theologen und Theologinnen zu werden. Die sich wandelnde Beschaffenheit des theologischen Geschäfts in Nordamerika wird durch den demografischen Wandel in der Mitgliedschaft der Catholic Theological Society of America (CTSA) eingefangen, die bis zum Ende der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts fast ausschließlich aus Geistlichen bestand. Heute sind zahlreiche Laientheologen und -theologinnen in der CTSA von grundlegender Bedeutung, sowohl als Mitglieder als auch im Vorstand.

Call to Action

Viele dieser Themen kennzeichneten auch die frühe Begeisterung in den Vereinigten Staaten, allerdings mit unterschiedlichen Akzenten und Herangehensweisen. *Call to Action* fand fast zehn Jahre nach dem Toronto-Kongress statt und konzentrierte sich auf zwei Themen, die die Aufmerksamkeit vieler in der Kirche der USA fesselten: erstens auf den Ruf des Konzils nach einem Dialog mit der Welt und zweitens auf die Betonung der Kollegialität, die weitgehend als der Wunsch interpretiert wurde, alle Ebenen der Kirche in die mitwirkende Entscheidungsfindung oder, wie Kardinal Suenens es nannte, in die Mitverantwortung einzubeziehen. Den unmittelbaren Anstoß für die Themenwahl der Bischofskon-

ferenz der USA (NCCB) gab das Synodendokument *Gerechtigkeit in der Welt* aus dem Jahr 1971, das den Ruf des Konzils, „die Zeichen der Zeit“ zu lesen, weiterentwickelt hatte. Gerechtigkeit wurde zum beherrschenden Thema der Konferenz. Dass „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, [...] auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi [sind und es] nichts wahrhaft Menschliches [gibt], das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände“, wie die Pastorkonstitution *Gaudium et Spes* (GS 1)¹⁰ festhielt, inspirierte die Wahl der Hauptthemen, die *Call to Action* zur Befassung vorschlug. Der Mensch ist *imago Dei* und hat Anspruch auf Menschenwürde, Menschenrechte, soziale und ökonomische Gerechtigkeit. Unter den in Angriff genommenen Fragen waren Rassismus, Armut, Gewalt und Krieg. Das Ziel der Konferenz war die Erarbeitung eines Aktionsplanes, um diese Fragen anzugehen. In seiner Eröffnungsrede betrachtete Kardinal Dearden, Erzbischof von Detroit und Vorsitzender des Ad-Hoc-Komitees der NCCB für die Zweihundertjahrfeier, die Konferenz als eine Möglichkeit, die Botschaft des Konzils bezüglich sozialer Gerechtigkeit auch Katholiken, die noch keine Kenntnis von der Lehre des Konzils hatten, in größerem Umfang zu verkünden.¹¹

Das Bekenntnis des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Kollegialität (LG 22) fand besonderen Anklang in den USA und erzeugte schon früh die Erwartung einer mehr von Mitwirkung und Teilnahme geprägten Art kirchlicher Regierungsgewalt auf allen Ebenen kirchlichen Lebens. Zur Konzeption des *Call-to-Action*-Prozesses gehörten in den beiden Jahren vor der Konferenz breit gefächerte Konsultationen und Anhörungen zu Themen der Konferenz. So brachte der Prozess demokratische Verfahrensweisen der USA mit der konziliaren Ermutigung zum Dialog und zur Beteiligung der Laien zusammen. Kardinal Dearden bemerkte: „Nie zuvor gab es einen Versuch, auf diese Weise Vertreter und Vertreterinnen der ganzen kirchlichen Gemeinschaft der Vereinigten Staaten zusammenzubringen: Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien.“¹² Es sah vielversprechend aus, was Kooperation und Dialog zwischen der Hierarchie und den Laien im Sinne der Sendung der Kirche anbelangte.

Die Diskussionen und Debatten über die Antwort der Kirche auf die dringenden Fragen nach sozialer Gerechtigkeit führten dann jedoch zwangsläufig zu Fragen nach der Gerechtigkeit *innerhalb* der Kirche. Die Synode des Jahres 1971 hatte erklärt: „Wenn die Kirche Zeugnis von der Gerechtigkeit ablegen soll, dann weiß sie sehr wohl, dass der, der öffentlich von der Gerechtigkeit zu sprechen wagt, zunächst selbst in den Augen der anderen gerecht sein muss. Wir müssen deshalb unser Tun, unseren Besitz und unser Leben in der Kirche überprüfen.“¹³ Die Delegierten der *Call-to-Action*-Konferenz stellten sich dieser Herausforderung. Nachdem sie dafür waren, dass die Kirche Rassismus, Sexismus, Militarismus und ökonomischer Ungerechtigkeit entgegentreten müsse, stellten sie auch Fragen nach der tatsächlichen Beteiligung jeder kirchlichen Ebene an wichtigen innerkirchlichen Entscheidungen. Die rein konsultative Natur dialogischer Strukturen von Gemeinderäten bis zu Synoden gab den Laien keine beratende Stimme.

Delegierte appellierten an die Kirche, ihre Haltung zu kirchlich heiklen Fragen wie priesterlichem Zölibat, Geburtenkontrolle, Homosexualität und einem ausschließlich männlichen Klerus neu zu überdenken.

Infolgedessen distanzieren sich allmählich viele Bischöfe von diesem gemeinsamen Bemühen. *Call to Action* erfand sich neu als eine Organisation, der vorwiegend Laien angehören und die von den Bischöfen jetzt als antagonistisch betrachtet wird – das genaue Gegenteil dessen, was sie beabsichtigt hatten, als sie selbst den *Call-to-Action*-Prozess initiiert hatten. Ein klein wenig wurden der Dialog und die Zusammenarbeit in den 1980er Jahren hindurch noch fortgesetzt im Rahmen der umfassenden Konsultationsprozesse, die die US-Bischöfe unterhielten, um ihre Hirtenbriefe über den Frieden und die Wirtschaft zu verfassen.

Über innerkirchliche Fragen oder Fragen nach persönlicher Moral gab es solche positiven Dialoge jedoch nicht, und die Kluft zwischen Bischöfen und Laien wurde wegen des Umgangs mit dem sexuellen Missbrauchsskandal in den USA immer tiefer. Das erhoffte kooperative Verhältnis unter Bischöfen und Laien, einschließlich der Theologen und Theologinnen, ist durch die Disziplinierung von Theologen und Theologinnen, meistens ohne Dialog, weiter kompromittiert worden.¹⁴ Die dialogischere und inklusivere Kirche, die sich der Toronto-Kongress, die erste Periode von *Call to Action* und die Hirtenbriefe vorstellten, scheint ein zunehmend schwerer fassbares Ziel.

Schluss

Durch die Linse des Toronto-Kongresses und der im Jahre 1976 gehaltenen *Call-to-Action*-Konferenz habe ich einige frühe nachkonziliare Hoffnungen und Erwartungen in Nordamerika beleuchtet.

Das Nachdenken über das Verhältnis von Kirche und Welt, über die Ausübung von Autorität in der Kirche, die Freiheit theologischer Forschung, über erweiterte Rollen für Laien, das Auftreten einer neuen und begeisterten Führungsgruppe von Lientheologen und -theologinnen sowie über die Ökumene als angemessenen Kontext der theologischen Reflexion über die Kirche bestimmte in den ersten Jahren nach dem Konzil die nordamerikanische theologische Szene.

In den letzten Jahren ist deutlich geworden, dass der Dialog zwischen Kirche und Welt konfliktbeladen sein kann, wenn sich die Kirche und die Welt mit den schwierigen sozialen und ethischen Fragen der Zeit befassen. Laien erwarten

Mary E. Hines wuchs in der Nähe von Boston, Massachusetts, auf. Sie erwarb einen Doktorgrad in Systematischer Theologie an der University of St. Michael's College in Toronto, Kanada, und ist Professorin der Theologie am Emmanuel-College in Boston. Veröffentlichungen u.a.: The Transformation of Dogma: An Introduction to Karl Rahner on Doctrine (1989); What Ever Happened to Mary? (2001); The Cambridge Companion to Karl Rahner (als Mitherausgeberin, 2005). Anschrift: Department of Theology and Religious Studies, Emmanuel College, 400 The Fenway, Boston, MA 02115, USA. E-Mail: hines@emmanuel.edu.

mehr Gehör sowohl im Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft als auch innerhalb der Kirche. Der Priestermangel und der Missbrauchskandal haben auch zu einem Gefühl der Mitverantwortung der Laien und zu deren Wunsch beigetragen, ihre Erfahrungen in die Leitung der Kirche einzubringen. Im nordamerikanischen Kontext wurde die Frage der Weihe von verheirateten Männern und von Frauen für den kirchlichen Dienst zum Symbol für den Wunsch nach einer inklusiveren Kirche auf allen Ebenen.

Fünfzig Jahre später unterscheidet sich die Kirche deutlich von dem, was sie vor dem II. Vatikanum war. Die Frage bleibt, ob sie auf dem Weg weitergeht, den Papst Johannes XXIII. und das Konzil eröffnet haben und den man in den anfänglichen Reaktionen vor sich sah, oder ob sie sich auf eine vorkonziliare kirchliche Weltanschauung zurückzieht. Ich hoffe, dass die „gefährliche Erinnerung“ an die Begeisterung und Energie für eine inklusivere und dialogischere Kirche, die die erste Rezeption des Konzils kennzeichneten, jene Sehnsucht nach Reform und Erneuerung vor allem unter jüngeren Katholiken und Katholikinnen in Nordamerika wiederbeleben kann, die häufig mit dem dramatischen Ereignis, das das Zweite Vatikanische Konzil war, nicht vertraut sind und für die die Kirche zunehmend eine irrelevante Größe darstellt.

¹ Laurence K. Shook CSB (Hg.), *Theology of Renewal*, Bd. 1: Renewal of Religious Thought, Bd. 2: Renewal of Religious Structures, New York 1968, hiernach zitiert als TR 1 und TR 2.

² Die kanadische Rundfunkgesellschaft [Canadian Broadcasting Corporation] sendete im Jahre 1968 vier halbstündige Programme, die *Theologo '67* genannt wurden und die Protokolle des Kongresses auch dokumentierten. Die Programme konzentrierten sich auf Armut, Krieg, Empfängnisverhütung, Kirche und Welt, Einheit der Kirche und Gewissen.

³ Jetzt USCCB genannt.

⁴ Paul-Émile Léger, *Theology of the Renewal of the Church*, in: TR 1, 21.

⁵ S. zum Beispiel die folgenden Beiträge in TR 1: Schillebeeckx, 83-104; Rahner, 167-192; Mascall, 193-207; Gibson, 313-328; Fabro, 329-355.

⁶ Karl Rahner, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in: Schriften zur Theologie XIV, Köln u.a. 1980, 287-295.

⁷ Léon-Joseph Suenens, *Co-Responsibility: Dominating Idea of the Council and its Pastoral Consequences*, in: TR 2, 7-18.

⁸ Roderick A. F. Mackenzie SJ, *The Function of Scholars in Forming the Judgment of the Church*, in: TR 2, 118-132.

⁹ Für diese Information stütze ich mich auf ein unveröffentlichtes Dokument über die Geschichte der Theologie am St. Michael's College von W. H. Irwin CSB, dem ehemaligen Dekan der Fakultät der Theologie.

¹⁰ *Gaudium et Spes*, in: ²LThK, Bd. 14, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Teil III, 281. Für die deutschen Texte der Dokumente des II. Vaticanums s. die Internetseite des Vatikans, www.vatican.va unter „Grundlegende Texte“, oder ²LThK, Bde. 12-14, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Teile I-III.

¹¹ Dokumente und frühe Analysen der *Call-to-Action*-Konferenz sind im Internet zu finden unter: www.cta-usa.org/whobishconference (Zugriff im Juni 2012); Origins 6-9 ist auch eine Quelle für das Material und die frühe Analyse.

¹² John Francis Dearden, *Opening Address*, unter: www.justpeace.org/NCCB101976.htm (Zugriff im Juni 2012).

¹³ Die Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Römische Bischofssynode 1971: Der priesterliche Dienst und Gerechtigkeit in der Welt*, eingeleitet von Klaus Hemmerle und Wilhelm Weber, Trier 1972, 96.

¹⁴ Für eine ausgewogene und längere Analyse der Hoffnungen auf Dialog, die die *Call-to-Action*-Konferenz initiiert hatte, s. Bradford Hinze, *Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church*, New York 2006, 64–89.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Das Zweite Vatikanische Konzil: Fünfzig Jahre danach in Lateinamerika und der Karibik

José Oscar Beozzo

Die Jahre des Konzils haben der gesamten Kirche auf dem lateinamerikanischen Kontinent frische Luft gebracht. Zur selben Zeit etablierten Putschbewegungen, die aus der Konfrontation des Kalten Krieges hervorgingen, Militärdiktaturen, die sich in der Mehrzahl unserer Länder mehr als drei Jahrzehnte lang hielten. Teile der Kirche, die sich im Kampf für die Überwindung des Elends, der Ungleichheit und der Ungerechtigkeit und für die Verteidigung der Menschenrechte engagierten, gingen auf Konfrontationskurs mit den Diktaturen und erlitten harte Repression in Form von Gefängnishaft, Folter und der Ermordung ihrer führenden Persönlichkeiten.

Die wichtigsten Impulse des II. Vaticanums führten zur Wiederentdeckung und Vertiefung der Kollegialität unter den Kirchen Lateinamerikas und der Karibik und wurden im Licht der Bedürfnisse und dringend nötigen Veränderungen der ökonomischen, politischen, gesellschaftlichen und religiösen Situation des Kontinents im Zuge der Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe aufgenommen, systematisiert und neu interpretiert.

Bei der Zweiten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (1968)¹, Kolumbien, wurde der Akzent auf die Armut und die schwerwiegende Ungerechtigkeit gegenüber der Bevölkerungsmehrheit, auf die Notwendigkeit einer dienenden, gemeinschaftlichen und für die Armen und deren Befreiung engagierten Kirche gelegt.

Bei der Dritten Generalversammlung in Puebla (1979)², Mexiko, bekannte man sich dazu, dass man das Antlitz des leidenden Christus in den bedrohten Existenzen von gestern und heute, in den Jugendlichen und Kindern, Frauen und Alten suchen müsse und dass alle Bereiche des menschlichen Lebens, der Wirtschaft und Gesellschaft, der Politik und Kultur vom Glauben und der Verkündigung des Evangeliums unter dem Vorzeichen einer vorrangigen Option für die Jugendlichen und die Armen, die als Subjekte einer befreienden Evangelisierung zu sehen sind, durchdrungen werden müssten. Die darauf folgenden Jahre brachten schmerzliche Erfahrungen mit sich. Kirchliche Gemeinden unter den Ärmsten, die von der Militärdiktatur bedrängt waren, erlitten auch kirchliche Repression, ebenso wie ihre Katecheten, ihre pastoralen Mitarbeiter, Ordensschwestern, Theologen, ja selbst Bischöfe und Bischofskonferenzen, die diese Gemeinden begleiteten. Die „Instruktion über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘“ (6. 8. 1984)³ warf einen Schatten auf den kirchlichen Weg und die entsprechende biblische, theologische und pastorale Reflexion, die damit einherging. Mit aggressivster Kritik wandte man sich hier gegen den angeblich immanentistischen und einseitigen Akzent des befreienden Engagements der Christen und gegen eine angeblich wenig kritische Rezeption eines Analyseinstrumentariums, das von den unterschiedlichen Strömungen marxistischen Denkens beeinflusst sei. Dies ging mit der Abstrafung bekannter Theologen und Theologinnen einher. Die heftige Reaktion der Brasilianischen Bischofskonferenz führte zur Veröffentlichung einer zweiten Instruktion, die die positiven Elemente des Weges einer Kirche und Theologie der Befreiung hervorhob: „Instruktion über die christliche Freiheit und Befreiung“ (22. 3. 1986)⁴. Nach einem Treffen der Leitung der Brasilianischen Bischofskonferenz, der Kardinäle und Präsidenten ihrer 17 Regionen mit dem Papst und seinen wichtigsten Mitarbeitern im März 1986, das drei Tage lang dauerte, hob Johannes Paul II. das über Leonardo Boff verhängte Bußschweigen auf und schrieb einen persönlichen Brief an die brasilianischen Bischöfe, in dem es hieß:

*„[wir sind davon überzeugt], wir und Sie, dass die Theologie der Befreiung nicht nur opportun ist, sondern nützlich und notwendig. [...] Ich denke, dass die Kirche in Brasilien in diesem Bereich eine wichtige und heikle Rolle spielen könnte: Es müssen der Raum und die Bedingungen geschaffen werden, damit sich in vollendeter Übereinstimmung mit der befruchtenden Lehre, die in den zwei genannten Instruktionen⁵ enthalten ist, eine theologische Reflexion entwickeln kann, in vollem Einklang mit der Lehre der Kirche auf sozialem Gebiet und zur gleichen Zeit fähig, eine wirksame Praxis aufzuzeigen zugunsten der sozialen Gerechtigkeit und der Gleichheit, des Schutzes der Menschenrechte, des Aufbaus einer menschlichen Gesellschaft, die auf Brüderlichkeit und Eintracht, Wahrheit und Nächstenliebe gründet. Auf diese Weise könnte man mit der vermeintlichen Unabänderlichkeit der Systeme - eines wie das andere unfähig, die Freiheit zu gewährleisten, die Jesus Christus gebracht hat -, des zügellosen Kapitalismus und des Kollektivismus oder Staatskapitalismus, brechen (vgl. *Libertatis conscientia*, nn. 10 und 13)⁶. Wenn diese Rolle von der Kirche*

übernommen würde, wäre das sicherlich ein Dienst, den die Kirche dem Land Brasilien und dem lateinamerikanischen Fest-Kontinent erweisen könnte wie auch vielen anderen Regionen in der Welt, wo sich dieselben Herausforderungen mit vergleichbarer Härte stellen. Damit diese Rolle ausgefüllt werden kann, ist das weise und mutige Vorgehen der Hirten, d.h. der Bischöfe, durch nichts zu ersetzen. Gott stehe Ihnen bei, damit Sie unaufhörlich darüber wachen, dass jene korrekte und notwendige Theologie der Befreiung in Brasilien und Lateinamerika auf homogene und nicht auf heterogene Weise, in Verbindung mit der Theologie aller Zeiten, in vollkommener Treue zur Lehre der Kirche, unter sorgsamer Beachtung einer vorrangigen, nicht ausschließenden und nicht ausschließlichen Liebe zu den Armen verwirklicht wird.“⁷

Die Vierte Generalversammlung in Santo Domingo in der Karibik (1992)⁸ betonte die führende Rolle der Laien, insbesondere der jungen unter ihnen, für eine neue Evangelisierung, die sich kulturell unter Indigenas, Afroamerikanern, Mestizen, innerhalb der modernen städtischen Kultur und in den Massenmedien kulturell verankert und mit einer ganzheitlichen Förderung des Menschen ausgehend von einer evangeliumsgemäßen und erneuerten Option für die Armen im Dienst des Lebens und der Familie einhergeht. (SD 302–303).

Die Fünfte Generalversammlung in Aparecida (2007)⁹ in Brasilien fand innerhalb des neuen Kontextes einer ausgrenzenden Globalisierung und einer schweren ökologischen Krise statt. Sie bekräftigte die großen Linien des Weges des Volkes Gottes in Lateinamerika, der vom Blut so vieler Märtyrer geprägt ist, und schlug ein Wiedererstarren der Kirchlichen Basisgemeinden und des befreienden Engagements vor.

Innerkirchlich stellen diese Versammlungen eine vollkommeneren und bewussten Verwirklichung der bischöflichen Kollegialität mit ihrer eigenen Lehrautorität im Vergleich zu der herabgeminderten und lediglich beratenden Rolle der Bischofssynoden dar.

Das Erbe des Konzils fand seinen deutlichsten und kreativsten Ausdruck in der Bibellektüre vom Volk her, in einer breiten gemeinschaftlichen Aneignung des Wortes Gottes, das die Kirchlichen Basisgemeinden

und die Sozialpastoral im Lauf dieser Jahre auf ihrem Weg stärkte, auf dem die Laien und insbesondere die Frauen eine deutliche Führungsrolle übernahmen.

Auf einem Kontinent, auf dem Missionierung mit politischer Herrschaft und wirtschaftlicher Ausbeutung und dem Aufzwingen der Sprache, Kultur und Reli-

José Oscar Bezzo, geb. 1941 in Santa Adélia (Bundesstaat São Paulo, Brasilien), wurde 1964 in der Diözese Lins zum Priester geweiht. Studium der Philosophie in São Paulo, der Theologie an der Gregoriana in Rom sowie der Soziologie und Sozialen Kommunikation an der Katholischen Universität Löwen. Er promovierte in Sozialgeschichte und ist Professor für die Geschichte der Evangelisierung Lateinamerikas und der Karibik an der Fakultät für Theologie in São Paulo. Er ist Mitautor und Mitherausgeber der fünfbandigen, von G. Alberigo federführend herausgegebenen „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“, die in mehreren Sprachen erschien und auch auf Deutsch vorliegt (Mainz/Ostfildern 1998–2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Das kollektive Lehramt der Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik“ in Heft 5/2009. Anschrift: Rua Dr. Mario Vicente 1108, Vila Dom Pedro, Ipiranga, Seminário João XXIII – Fundos, 04270–001 São Paulo (SP), Brasilien. E-Mail: jbezzo@terra.com.br.

gion der Eroberer einherging, mündete der konziliare Vorschlag einer Kirche als Volk Gottes und einer Liturgie, die lokalen Bräuchen Aufmerksamkeit schenkt, in einen - manchmal konfliktiven - Prozess einer befreienden Inkulturation. Von Tarahumara im Norden Mexikos bis zu den Anhöhen von Chiapas im Süden; von Guatemala bis Ecuador, Bolivien und Peru und in ganz Amazonien klagten zahlreiche indigene Völker im Gefolge der Debatten um das 500-Jahr-Gedenken an die europäische Eroberung (1492-1992) ihre eigene Identität ein und eröffneten einen fruchtbaren Dialog zwischen dem Evangelium und ihren alten Kulturen. Dabei legten sie ihre spirituellen Wurzeln frei, werteten ihre Riten und Bräuche auf, erarbeiteten eine indianische Theologie und erbauten eine Kirche mit ihrem eigenen Gepräge. Eine ähnliche Bewegung vollzog sich bei den Afroamerikanern im Bemühen, Diskriminierungen und Rassismus auch innerhalb der Kirchen abzubauen und die Geschichte aufzuarbeiten und zu überwinden, die fast vierhundert Jahre lang von Sklaverei gezeichnet war. Die Afroamerikaner gestalteten ihre Feiern von ihren eigenen Wurzeln, ihrem Widerstand und ihren Kämpfen her, und sie schufen eine schwarze Theologie der Befreiung.

Wenn wir nach den neuen Herausforderungen fragen, die unsere Gesellschaften und die Kirche für die Zukunft meistern müssen, dann gibt es einige darunter, die eigentlich schon alt sind, aber weiterbestehen, wie etwa die Überwindung des Elends und der extremen sozialen Ungleichheit, der Mangel an Land für die Bauern und der Mangel an Häusern in den Städten, der Mangel an Arbeit für die Jugendlichen, an Gesundheitsversorgung, Bildung und Sicherheit für alle. Unter den tatsächlich neuen Herausforderungen können wir die folgenden hervorheben:

1. *Die Zuspitzung der ökologischen Krise:* beschleunigte Vernichtung des Amazonas-Regenwaldes und anderer Biomasse der Erde; Ausbreitung der Wüsten in ganzen Regionen; zunehmende Trinkwasserknappheit; Vergiftung von Flüssen, Seen und Meeren sowie der Luft und der Böden in den großen Städten; besorgniserregende Kontaminierung von Nahrungsmitteln durch den wahllosen Einsatz von Agrargiften in der Landwirtschaft, von Hormonen und Antibiotika in der Vieh- und Geflügelzucht, von Konservierungsstoffen und Farbstoffen in industriell erzeugten Lebensmitteln. Die Kirche hat daran mitgewirkt, dass das Bewusstsein für diese Krise und dafür geschärft wurde, dass unsere Zukunft und die der künftigen Generationen von unserem sorgsamem Umgang mit der Natur abhängen; sie hat daran mitgewirkt, dass das Bewusstsein dafür geschärft wurde, dass es eine enge Beziehung zwischen unserem Leben und dem Leben des Planeten gibt und dass ein frevelhaftes Tun gegen ihn einen Frevel gegen das Leben des Menschen darstellt. Die Zahl der Menschen wächst, die, wie Sr. Dorothy Stang¹⁰ ihr Leben lassen mussten, weil sie sich gegen die räuberische Ausbeutung der natürlichen Ressourcen zur Wehr setzten. Es sind die neuen Märtyrer desselben Kampfes für das Leben, dessen Verteidigung nun über die ökologischen Rechte in Verbindung mit den politischen, sozialen und persönlichen Rechten der Ärmsten erfolgt. Dies führt zu einer sorgfältigen Neuinterpretation von Bibel, Theologie und Katechese: Der Befehl Gottes, die Erde zu beherrschen, autorisiert uns in gewisser Weise dazu, sie zu zerstören, beinhaltet

jedoch darüber hinaus eine umso stärkere Verantwortung, die Erde zu erhalten und wiederherzustellen.

2. *Religiöser Pluralismus*: In Lateinamerika und der Karibik gab es schon immer eine Diversität religiöser Wege: innerhalb der mehr als zweitausend indigenen Völker, die vor der Ankunft der Europäer dort existierten, unter den Millionen schwarzer Sklaven unterschiedlicher religiöser und kultureller Herkunft in Afrika und unter den europäischen und asiatischen Immigranten ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dies stellte kein Hindernis dafür dar, dass aus Lateinamerika ein überwiegend katholischer Kontinent wurde, wenigstens offiziell. Was heute neu ist, das ist die wachsende Vielfalt religiöser Erfahrungen jeglicher Art, das Wiederaufblühen indigener und afroamerikanischer Kulte. Damit verbunden ist die Tatsache, dass viele Menschen die Religion wechseln. Es gibt auf diesem Gebiet zwei Phänomene, die sich scheinbar widersprechen: einerseits ein wahrhaft explosives Hervorbrechen von Religiosität, das sich insbesondere in Gestalt der Vermehrung von Pfingstbewegungen und Pfingstkirchen und im Neopentekostalismus bemerkbar macht, und andererseits eine Abkehr von den am stärksten institutionalisierten religiösen Vollzügen der traditionellen Kirchen. Im äußersten Fall erklären Menschen, sie seien „ohne religiöses Bekenntnis“: Diese Gruppe wuchs in den letzten dreißig Jahren am schnellsten an, besonders in den städtischen Zentren. Diese Arten von Unglauben stellen ein weiteres Novum dar. Sie durchdringen auch traditionell religiöse Bevölkerungsschichten. In diesem Sinne unterscheiden sie sich vom klassischen Agnostizismus der intellektuellen Milieus, dessen Wurzel der Konflikt zwischen Glaube und Wissenschaft war. Sie unterscheiden sich auch von der Tendenz des „Glaubensverlustes“ der Arbeiterklasse, dessen Ursache das Arrangement der Kirche mit den bürgerlichen Bevölkerungsschichten und ihr Bündnis im Konflikt zwischen Kapital und Arbeit mit den konservativen Parteien in Gegnerschaft zu den sozialistischen, anarchistischen, kommunistischen oder linken Parteien, die für die Interessen der Arbeiter eintraten, war. Das Phänomen ist besonders deutlich sichtbar an den Randgebieten der großen städtischen Ballungszentren, in den Städten am Rand von Industriezonen, in denen die Arbeiter schlafen, in den Favelas und in den Cortiços¹¹ der Stadtzentren.

3. *Pfingstlerische Durchdringung des Christentums*: Man kann drei große historische Ausdrucksgestalten des Christentums unterscheiden: die des alten Orients, die des lateinischen Westens und die der Reformation. Man muss heute eine vierte hinzufügen, nämlich die der Pfingstbewegung, die ein Viertel der zurzeit zwei Milliarden Christen umfasst. Neben den Pfingstkirchen und Pfingstbewegungen kann man die Stärke der charismatischen Bewegung innerhalb der protestantischen Kirchen wie in der anglikanischen, lutherischen, methodistischen, presbyterianischen ebenso wie in der katholischen Kirche beobachten. In diesem Sinne findet parallel zum Wachstum des Pfingstlertums in Lateinamerika und der Karibik eine zunehmende pfingstlerische Durchdringung weiter Teile des Katholizismus, insbesondere in der Mittel- und Oberklasse, statt.

4. *Die religiöse Botschaft wird zum Medienereignis:* Diejenigen Kirchen, die das stärkste Wachstum erlebten, waren zugleich auch diejenigen, die sich auf direkteste Weise auf den extensiven Gebrauch der Massenmedien stützten, insbesondere auf Radio, Fernsehen und nun auch auf das Internet. Das Phänomen der „elektronischen Kirchen“ aus den USA wiederholte sich in Lateinamerika und der Karibik mit der Ausbreitung einer „Gospel“-Kultur, die unterschiedslos die verschiedenen christlichen Kirchen durchdringt. Pfarrer und Priester, die als Sänger auftreten, und große religiöse Musikfestivals werden zur häufigsten Ausdrucksform dieser religiösen Strömung, die Emotion und Subjektivität in großen kollektiven „Happenings“ miteinander verbindet, deren dogmatische Grundlage jedoch schwach ist und die kaum ein gesellschaftliches oder politisches Engagement ausgehend von ihrem Glauben kennen.

5. *Die Vermassung und Anonymisierung innerhalb der Städte:* In den letzten fünfzig Jahren gab es auf dem gesamten Kontinent eine überaus große Zunahme der Verstädterung, ausgelöst von der massenhaften Landflucht und der Migration aus kleinen und mittleren Städten in die großen Metropolen. Mega-Städte wie Mexiko-Stadt oder São Paulo, Metropolen wie Santiago de Chile, Bogotá in Kolumbien, Lima in Peru, Rio de Janeiro in Brasilien und Buenos Aires in Argentinien haben die menschliche und soziale Landschaft des Kontinents verändert. Für einen Katholizismus, der in ländlichen Milieus und in kleinen Städten gedieh, wurde es zu einer ungeheuren Herausforderung, auf die neuen Fragen und Bedürfnisse der Welt der Städte zu antworten und schöpferische sowie prophetische Formen zu finden, selbst in einem Milieu offenen religiösen Konkurrenzkampfes und alternativer Lebensweisen ohne jeden Transzendenzbezug Fuß zu fassen.

Es ist notwendig, das Konzil im Hinblick auf die Herausforderungen von heute neu zu sichten und neu zu erfinden.

¹ Die Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979.

² Ebd.

³ Die Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57), Bonn 1984.

⁴ Die Deutsche Bischofskonferenz, *Libertatis conscientia. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und Befreiung* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70), Bonn 1986.

⁵ S. Anmerkungen 3 und 4.

⁶ S. Anm. 4.

⁷ „Die Herausforderung annehmen.“ *Ein Brief des Papstes an die Brasilianische Bischofskonferenz*, in: Herder Korrespondenz 40 (1986/6), 280–281.

⁸ Die Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Neue Evangelisierung - Förderung des Menschen - Christliche Kultur. Schlussdokument der IV. Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo* (Stimmen der Weltkirche, 34), 1993.

⁹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Aparecida. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik* (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007.

¹⁰ Vgl. dazu Luiz Carlos Susin, *Schwester Dorothy Stang: Ein Modell für Heiligkeit und Martyrium*, in: *CONCILIUM* 3/45 (August 2009), 361–366.

¹¹ Anm. d. Übers.: Cortiço heißt wörtlich übersetzt Bienenkorb. In Brasilien bezeichnet man damit Elendsquartiere in den Zentren der Städte, wo in ehemaligen Einfamilienhäusern zahlreiche Menschen auf engstem Raum in schier unbeschreiblichen Verhältnissen zusammen wohnen. Die Schlafstätten werden meist schichtweise genutzt. Menschen, die Arbeit haben, ziehen diese Wohnstätten den Favelas am Stadtrand vor, um die Busfahrt zum Arbeitsplatz zu sparen.

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

Die Rezeption des II. Vaticanums auf einem multireligiösen Kontinent

Felix Wilfred

Asiaten – aktive Vertreter ihres Glaubens

Etwas vom Schönsten am II. Vaticanum war der großartige Geist der Freiheit, der das Leben der Christen und Christinnen erfüllte. Ihm ist es zu danken, dass asiatische Christen erstmals zu aktiv Handelnden in der Umsetzung ihres Glaubens wurden. Sie fühlten sich frei, ungehindert von der Vergangenheit selbst zu bestimmen, wie sie Gottesdienst feiern, ihren Glauben verstehen und interpretieren wollten. Diese Freiheit war es, die die Erneuerung in den christlichen Gemeinschaften in Gang brachte, den Bau von Brücken zwischen Glaube und Kultur ermöglichte und die Entwicklung innovativer theologischer Perspektiven anstieß. Aufs Ganze gesehen waren in der Missionsgeschichte Asiens die Menschen des Kontinents passive Empfänger einer Botschaft, die ihnen gepredigt wurde, Objekte, an denen geistliche Handlungen ausgeführt wurden. Und so bestand die größte Leistung des II. Vaticanums für Asien darin, aus den asiatischen Christen aktiv Handelnde gemacht zu haben. Was 1998 auf der Bischofssynode für Asien geschah, könnte als Ergebnis dieses Reifungsprozesses angesehen werden, der vom II. Vaticanum freigesetzt wurde:

„Was neu war, ist nicht, was die asiatischen Bischöfe sagten, sondern dass sie es sagten und wie und wo sie es sagten. Vor dem Papst und der Römischen Kurie, mit erstaunlicher Kühnheit und Offenheit, demütig, aber nachdrücklich beharrten die asiatischen Bischöfe darauf, dass die Kirchen Asiens von der Kirche Roms nicht nur zu lernen haben, sondern sie - und ebenso die universale Kirche - auch etwas lehren könnten, und zwar genau aufgrund ihrer Erfahrungen als Kirchen nicht nur in Asien, sondern als Kirchen von Asien.“¹

Die drei Dialoge

Die Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) wurde zum Katalysator und zur Umsetzungsstelle für die wesentlichen Ideen und Orientierungen des II. Vaticanums.² Dieses Gremium übersetzte den konziliaren dialogischen Impetus in drei Hauptrichtungen, die für die Situation Asiens von höchster Bedeutung sind: in den Dialog mit den *Kulturen*, mit den *Religionen* und mit den *Armen*.³ Die stimulierendste Neuinterpretation des christlichen Glaubens fand in Asien nicht auf dem Wege der Lektüre der christlichen Dogmen mithilfe asiatischer konzeptioneller Kategorien statt, sondern vermittelt der konkreten Dialogpraxis auf diesen drei Hauptgebieten. Das überall in den Konzilsdokumenten anzutreffende neue Verständnis von Kultur - weit entfernt von einem evolutionären Verständnis -, und die Richtlinien von *Nostra Aetate* bildeten die gedankliche Grundlage für die Entwicklung des Dialogs mit den Kulturen und Religionen. Und bekanntlich sprach das Konzil auch von den Armen, obwohl es keine gebündelte Auseinandersetzung mit der „Kirche der Armen“ (Papst Johannes XXIII.) gab. Tatsächlich ist das II. Vaticanum erst das zweite Konzil in der Geschichte der Kirche, das von den Armen gesprochen hat - das erste war das Konzil zu Jerusalem, das dazu aufforderte, „an die Armen zu denken“ (vgl. Gal 2,10).⁴ Der Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Anstoß, den es gab, führten die asiatischen Kirchen dazu, sich für den Dialog mit den Armen zu engagieren, und das aus gutem Grund. Denn Asien ist immer noch die Heimat der meisten Armen in der Welt. Die zahlreichen Initiativen der Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen sind wieder und wieder beharrlich auf die Realitäten und Erfahrungen der Armen des Kontinents zurückgekommen. Das gilt auch für einige Ortskirchen. Bischof Bacani bemerkte hinsichtlich der Situation in seinem Land:

„Für die philippinische Kirche ist die ‚Kirche der Armen‘ der Weg, einen der wirkmächtigsten, aber noch nicht aufgegangenen Samen, die das II. Vaticanum in den Garten des Herrn eingebracht hat, in Empfang zu nehmen und zu inkulturieren. Es gab genug im II. Vaticanum, um Medellín und Puebla zu einer neuen Weise der Evangelisation zu inspirieren. Es gab genug im II. Vaticanum, um auch die Kirche auf den Philippinen zu einer neuen Weise des Kircheseins zu inspirieren.“⁵

Unerschütterlich singen die Asiaten ihre eigenen Melodien

Felix
Wilfred

Die Vitalität hinter dem II. Vaticanum wurde oft als *ressourcement* charakterisiert.⁶ Die asiatischen Christen fanden, dass die Rückkehr zum *Pluralismus* der frühesten christlichen Tradition in Einklang stand mit dem asiatischen kulturellen Ethos. Ob auf dem Gebiet des christlichen Gottesdiensts, der theologischen Entwicklungen, der Schriftauslegung, der Gestaltung des Lebens örtlicher Gemeinschaften – die asiatischen Christen fanden, dank dem Konzil, Wege, wie sie sie selbst sein konnten, ohne mit irgendeinem einzelnen Muster konform gehen zu müssen. Der zentralistische Typus der Universalität schien zu verschwinden und einem pfingstlichen Pluralismus Raum zu geben (Apg 2,1–12).

Es war ihre tiefe Rezeption des II. Vaticanums, die die asiatischen Christen veranlasste, einige römische Positionen mit Sorge zu betrachten, weil sie in ihren Augen dem Geist des Konzils widersprachen. Während Rom laut nach einer expliziten Predigt des Evangeliums, nach Taufe und Konversion ruft, beharren die asiatischen Christen leise darauf, dass die wirksamste Art der Mission im stillen Zeugnis liege. Während römische Dokumente auf die Verkündigung Jesu Christi als des einzigen Erlösers Gewicht leg-

ten, konzentrierten sich die asiatischen Kirchen darauf, dem Pfad des historischen Jesus zu folgen: seiner Hingabe an die Armen, seinem Geist des Dialogs und seiner Art und Weise, sich dem anderen Menschen zuzuwenden. Das, so glaubten sie, war auch der Weg zu einem tieferen Verständnis des Geheimnisses Jesu Christi. In ihrer Antwort auf die *Lineamenta* der Synode für Asien schrieben die japanischen Bischöfe: „Jesus Christus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, doch bevor wir in Asien hervorheben, dass Jesus Christus die Wahrheit ist, müssen wir noch viel tiefer erkunden, inwieweit er der Weg und das Leben ist.“⁷ In diesen Worten spiegelt sich die tiefe Verinnerlichung der pastoralen Natur des II. Vaticanums. Dass die asiatischen

Kirchen das alles konsequent aufrechterhalten haben, ist schon für sich genommen ein großartiges Zeichen der kontinuierlichen Rezeption des II. Vaticanums, unbeeindruckt von allen Trends zur Restauration und zum Integralismus. Durchflutet vom Geist des Pluralismus, der Diversität und des Dialogs, ist Asien

Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamilnadu, Indien, war über viele Jahre Professor an der State University von Madras und Präsident der dortigen Faculty of Arts. Er war Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission des Vatikans zu der Zeit, als Kardinal Ratzinger deren Vorsitzender war. Gastprofessuren in Frankfurt, Münster, Nijmegen, am Boston College, in Ateneo de Manila und an der Fudan University, Shanghai. Die indische Regierung ernannte ihn zum ersten Inhaber des neu errichteten Lehrstuhls für Indien-Studien am Trinity College in Dublin, Irland. Seine Forschungen und Feldstudien überschreiten die Grenzen vieler Disziplinen in den Human- und Sozialwissenschaften. Veröffentlichungen u.a.: An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext (2001); Theologie vom Rand der Gesellschaft. Eine indische Vision (2006); Asian Public Theology (2010). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Interreligiös Christ werden“ in Heft 2/2011. Anschrift: Asian Centre for Cross-Cultural Studies, 40/6A Panayur Kuppam Road, Panayur, Sholinganallur Post, Chennai – 600119, Indien. E-Mail: felixwilfred@gmail.com.

wahrscheinlich zu wenig festlegbar, um sich in die Rahmen solcher Trends einzufügen, wie auch zahlreiche bischöfliche Interventionen auf der Synode für Asien zeigten.

Ein Vermächtnis weiterführen

Die asiatischen Kirchen haben nicht nur versucht, das II. Vaticanum umzusetzen; sie haben in einigen wesentlichen Bereichen das Konzil auch einen Schritt weitergeführt. Ich sollte hier zumindest zwei wichtige Bereiche nennen: die *Theologie der Religionen* und das *Verständnis von Mission*. Auch in Asien hat es - bereits seit dem 19. Jahrhundert - immer wieder frische Denkansätze und Initiativen gegeben, um Beziehungen zu Menschen anderen Glaubens zu knüpfen.⁸ Mit dem II. Vaticanum wurde der interreligiöse Dialog zum Programm erhoben und erhielt neuen Antrieb. Um eine gehaltvolle Theologie der Religionen zu entwickeln, haben die asiatischen Theologen nicht nur aus *Nostra Aetate* wichtige Einsichten gewonnen, sondern auch aus anderen Dokumenten wie *Gaudium et Spes* oder *Lumen Gentium*. Wenn wir die Konzilstexte LG 16, GS 22, AG 22, DH 3 und NA 1 im synoptischen Vergleich miteinander lesen, entfalten sie eine weitgespannte Vision von Gottes Heilsplan für die ganze Menschheitsfamilie, über alle Grenzen hinweg, und sie werden uns deutlich machen, dass die Antworten der menschlichen Freiheit auf das Angebot von Gottes Gnade ebenso in vielerlei Formen erfolgen. Die FABC und die asiatischen Bischöfe wurden von diesen Texten sehr inspiriert und fanden in ihnen wichtige Unterstützung für ihre Arbeit.⁹ Die tatsächliche Dialogpraxis half ihnen, die konziliaren Lehren auf ein neues Niveau zu heben. Die Verbindung der Lektüre von Konzilstexten mit der Dialogpraxis führte die asiatischen Kirchen zu der Einsicht, dass der Geist Gottes aktiv wirksam ist in der religiösen Erfahrung und durch sie hindurch, in den Symbolen und Zeichen unserer Nachbarn, die einen anderen Glauben haben. Deshalb sollten wir auch deren Schriften ernsthaft bedenken und uns fragen, ob diese nicht auch inspiriert sind und ob nicht auch andere Religionen Kanäle für Gottes heilschaffende Gnade sein können. Vor diesem Hintergrund diskutierten asiatische Theologen auch die Frage der *communicatio in sacris* mit Völkern anderen Glaubens.

Die vom Konzil inspirierte Theologie der Religionen muss, wenn man sie ernst nimmt, ergänzt werden durch eine neue Theologie der Mission. In der nachkonziliaren Zeit ist eine Diskrepanz zwischen den beiden entstanden. Die asiatischen Theologen haben ihrerseits eine Herangehensweise an die Mission erarbeitet, die sich mit der konziliaren Theologie der Religion und ihren weiteren Implikationen in Übereinstimmung befindet. Daraufhin wurden sie von der römischen Zentrale angewiesen, dass sie sich an eine Missionstheologie zu halten hätten, die sich in der Geschichte wieder und wieder als unbrauchbar für den asiatischen Kontext erwiesen hat. So verwarften sich die asiatischen Theologen beispielsweise gegen das Ansinnen, den Dialog zu einem *Mittel* der Mission zu machen, denn sie

glauben, dass Dialog einen intrinsischen Wert in sich selbst hat, seinen eigenen Rahmen und seine eigene Dynamik, weshalb er nicht einfach zu einem Mittel gemacht werden kann. In den Augen der asiatischen Theologen wurde der Geist des Konzils durch die Zusammenkunft im Oktober 1986 in Assisi bekräftigt, wo Papst Johannes Paul II. sich mit Vertretern vieler religiöser Traditionen versammelte, um sich mit ihnen im Gebet zu vereinen. Eine weitere Festigung der Lehre des Konzils ist die Aussage in *Redemptoris Missio*: „Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen.“¹⁰ Ich verstehe diese Aussage als ein Beispiel für den Einfluss der asiatischen Religionstheologie auf die Gesamtkirche. Gleichzeitig haben asiatische Theologen kritische Fragen an einige nachkonziliare Dokumente gerichtet, die anders als das Konzil eine ablehnende Haltung gegenüber anderen Glaubensüberzeugungen und spirituellen Bräuchen verraten.

Dunkle Wolken

Manche der jüngeren Entwicklungen in der Kirche erfüllen die asiatischen Christen mit tiefer Sorge. Sie sind überzeugt, dass es eine der bedeutendsten Innovationen des II. Vaticanums war, das Wort Gottes in der eigenen Sprache zu hören und zu feiern, eingedenk der Worte der Liturgie-Konstitution des II. Vaticanums *Sacrosanctum Concilium*:

„[D]ie Kirche [wünscht] nicht eine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen, nicht einmal in ihrem Gottesdienst; im Gegenteil pflegt und fördert sie das glanzvolle geistige Erbe der verschiedenen Stämme und Völker [...]“¹¹

Der Gottesdienst christlicher Gemeinschaften in der örtlichen Sprache und mit den örtlichen Symbolen und Zeichen hat den Glauben näher ans Leben geführt. Zahlreiche schöpferische Initiativen in Indien, Indonesien, Japan und vielen anderen Teilen des Kontinents bezeugen die Ernsthaftigkeit, mit der die asiatischen Christen das Konzil in die Praxis umgesetzt haben. Doch heute sind sie fassungslos angesichts der Lockerung der Beschränkungen für die Feier der Tridentinischen Messe, die sie kaum nachvollziehen können und die nur dazu führen kann, Christen von ihrer eigenen Kultur und Tradition zu entfremden. Diese Vorgänge müssen in Verbindung mit den Versuchen gesehen werden, die asiatischen Methoden der Inkulturation auszubremsen. Das christliche Pfingstfest besagt, dass jede Sprache eine Sprache Gottes, eine Sprache des Geistes ist. Die Wiedermessung der Tridentinischen Messe geschah anscheinend „aus pastoralen Gründen“, um einem Riss in der Kirche vorzubeugen, doch sie kann zum Grund für neue Trennung und Zwietracht in den christlichen Gemeinschaften werden. Nicht weniger besorgniserregend sind die jüngsten römischen Versuche, interreligiöse Dialoge und Initiativen zu verwässern. Das hat viele asiatische Christen aus guten Gründen alarmiert.

Schluss

Für die Mission in Asien ist in meinen Augen kein anderes Dokument der Moderne so bedeutsam wie *Gaudium et Spes* – auch wenn es gar nicht explizit von der Mission handelt. Warum? Wir haben hier ein Dokument, mit dem man in aller Vernunft einen ernsthaften Diskurs über Mission auf diesem Kontinent beginnen kann. Seine Ausrichtung findet viel Resonanz in asiatischen Anliegen. Vor allem finden wir darin nicht den *Triumphalismus* und die *Selbstgerechtigkeit*, die ein Haupthindernis bei der Bezeugung des Evangeliums sind; stattdessen finden wir das demütige Eingeständnis, dass die Kirche zusammen mit der übrigen Menschheit sich vorantastet und kämpft¹² – und dass sie ihre eigenen Schwächen unter ihren Mitgliedern hat.¹³ Auf diese Weise eröffnet das Dokument einen weiten Raum für den Dialog und für eine *missio inter gentes*.

Zuletzt ist nicht nur das, was das II. Vaticanum gelehrt hat, für Asiaten bedeutsam. Noch wichtiger war die Herangehensweise und Ausrichtung, womit es sich dem Geheimnis Gottes, der Welt und der Menschheit näherte. Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis dessen, was das Konzil lehrte. Um diese Orientierung aufrechtzuerhalten bedarf es einer beständigen Erneuerung. Das ist nicht etwas, das man ein für alle Mal oder in periodischen Abständen erreicht. Es muss das anhaltende Charakteristikum des christlichen Lebens sein. Die Asiaten geben das Vermächtnis des Konzils auf lebendige Weise weiter, indem sie versuchen, das christliche Leben und die Mission in einem multireligiösen Kontext auf einem plurikulturellen Kontinent beständig zu erneuern. Das ist natürlich eine große Herausforderung, aber es macht das christliche Leben auch aufregend.

¹ Peter C. Phan, *Reception of Vatican II in Asia: Historical and Theological Analysis*, in: FABC Papers, Nr. 117, Hong Kong, 2006.

² Auf institutioneller Ebene gab es Versammlungen von Ortskirchen, die die Lehren und die Ausrichtung des Konzils im Leben und in der Praxis der Christen vertiefen helfen sollten. Als Beispiel verweise ich hier auf das *All India Seminar: Church in India Today*, das 1969 in Bangalore, Indien, abgehalten wurde und woran eine große Zahl von Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien teilnahm. In ähnlicher Weise kann *The Second Plenary Council of Philippines* 1991 als bedeutender Meilenstein der Rezeption des II. Vaticanums in jenem Land gesehen werden.

³ Diese drei Dialoge, die die Erste Generalversammlung der FABC 1974 in Taipei ankündigte, wurden zum Programm für die weitere Entwicklung des Denkens der FABC und seiner pastoralen Ausrichtung.

⁴ Vgl. Aloysius Pieris, *Give Vatican II a Chance*, Gonawala-Kelaniya 2010, 44.

⁵ Theodoro C. Bacani, *Church of the Poor: The Church in the Philippines' Reception of Vatican II*, in: East Asian Pastoral Review 42 (2005/1+2), 157.

⁶ Vgl. Gabriel Flynn – Paul D. Murray, *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford, 2012.

⁷ Peter C. Phan (Hg.), *The Asian Synod. Texts and Commentaries*, New York 2002, 30.

⁸ In den ca. 100 Jahren vor dem II. Vaticanum gab es zahlreiche Initiativen – intellektuelle ebenso wie praktische – für den Dialog mit Angehörigen anderer Religionen, insbesondere in

Indien. Ich verweise hier auf die originellen Ansichten und Gepflogenheiten des indischen Denkers Brahmabandhab Upadhyaya (1861-1907) in Bezug auf die Beziehungen zwischen Hindus und Christen, auf John Nicol Farquhars Werk *The Crown of Hinduism* (1915), in welchem er die Theorie des Christentums als Erfüllung anderer Religionen darstellte, sowie auf die Aschram-Bewegung, die mittels einer hinduistischen Weltsicht und Lebensweise das Christentum interpretierte.

⁹ Vgl. FABC Plenary Assembly Taipei, *Final Statement* (1974). Vgl. auch Theological Advisory Committee of FABC, *Theses on Interreligious Dialogue*. Der Text ist erschienen in: Felix Wilfred - J. Gnanapiragasam (Hg.), *Being Church in Asia*, Manila 1994.

¹⁰ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Missio*. *Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages*, Nr. 28, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 100, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991. Internet: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_ge.html.

¹¹ SC 37.

¹² Vgl. Felix Wilfred, *Asian Christianity and Modernity: Forty Years after Vatican II*, in: *East Asian Pastoral Review* 42 (2005/1+2), pp. 191-206. ,

¹³ Vgl. GS 43.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Kirche in Europa

Martin Maier

Es ist ausgesprochen schwierig, wenn nicht unmöglich, pauschal von den Impulsen zu sprechen, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil auf die römisch-katholische Kirche in Europa ausgegangen sind. Dies liegt an der komplexen Realität Europas, die weder geschichtlich noch geografisch, politisch und kulturell klar umrissen ist. Dies liegt aber auch an der komplexen Realität des Konzils, das nicht auf seine Texte zu reduzieren ist, sondern das in der katholischen Kirche eine Bewegung der Veränderung und der Erneuerung in Gang gebracht hat, die bei Weitem noch nicht an ihr Ende gekommen ist. Dies liegt schließlich auch an dem begrenzten Raum, der zur Verfügung steht. Dazu kommt, dass es etwa im Unterschied zu Lateinamerika mit der Bischofsversammlung in Medellín

1968 in Europa keine vergleichbare kontinentale Versammlung zur Übersetzung und Umsetzung des Konzils gegeben hat.

Diese Schwierigkeiten und Einschränkungen vorausgesetzt, soll im Folgenden versucht werden, unter den Stichwörtern Weltkirche, Gerechtigkeit, Kollegialität und Partizipation, Ökumene und Rezeptionskonflikt einige der Impulse zumindest andeutungsweise auszuführen, die vom II. Vaticanum für die Kirche in Europa ausgegangen sind.

Das Ende des europäischen Christentums

Leicht paradox kann man formulieren: Das Zweite Vatikanische Konzil war ein europäisch geprägtes Konzil, das das Ende der europäischen Prägung der Kirche einleitete. Das II. Vaticanum war weitgehend ein von europäischen Bischöfen und Theologen dominiertes kirchliches Ereignis. Auch die ökumenische und liturgische Bewegung sowie die Bibelbewegung, die den Boden für entscheidende Fortschritte des Konzils bereiteten, waren in der europäischen Kirche beheimatet. Doch folgt man der theologischen Grundinterpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils von Karl Rahner, dass das Konzil den „ersten amtlichen Selbstvortrag der Kirche als *Weltkirche*“¹ darstellte, so markiert es das Ende der europäisch geprägten und dominierten Katholizität. Rahner verglich diesen Übergang von der abendländisch-eurozentrischen Kirche zu einer polyzentrischen Weltkirche mit der historischen Zäsur, wie sie sich am Anfang der Kirchengeschichte beim Übergang vom Judenchristentum zum Heidenchristentum vollzogen hatte. Vorsichtig sprach er vom „Anfang eines Anfangs“ und wies weitsichtig darauf hin, dass der Weg zu einer wirklichen Weltkirche seine Zeit brauche und wahrscheinlich ein ganzes Jahrhundert in Anspruch nehmen werde.

Der Selbstvortrag als Weltkirche kann - der doppelten ekklesiologischen Grundorientierung des Konzils entsprechend - in einer nach innen und einer nach außen gerichteten Perspektive verstanden werden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat *nach innen* gegenüber dem einseitig jurisdiktionell und zentralistisch geprägten Kirchenbild des I. Vaticanums die alte *Communio*-Struktur im Sinn der „Gemeinschaft von Kirchen“ wieder zur Geltung gebracht. So wird in der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* über die Kirche die Eigenständigkeit der Ortskirchen hervorgehoben, die nicht einfach als Filialen Roms angesehen werden, sondern selber im Vollsinn Kirchen sind und heißen (vgl. LG 26). In derselben Linie nennt das Missionsdekret *Ad Gentes* die Teilkirchen „ein getreues Abbild der Gesamtkirche“ (AG 20). Die Teilkirchen erhalten demnach den gleichen theologischen Rang wie die Universalkirche.

In der Perspektive *nach außen* verbindet sich der Selbstvortrag der katholischen Kirche als Weltkirche im Zug des Zweiten Vatikanischen Konzils mit der Wahrnehmung ihrer Weltverantwortung in einer globalen Perspektive. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* befasste sich ausdrücklich mit der Frage einer neuen und gerechteren internationalen Ordnung. Im Zusammenhang mit dem

Kalten Krieg lag damals der Akzent besonders auf der Friedenssicherung. Doch auch die Frage der sozialen Gerechtigkeit im weltweiten Maßstab war schon damals ein Thema. Dabei ist vom Ärgernis die Rede, dass einige mehrheitlich christliche Nationen Güter in Fülle besitzen, „während andere nicht genug zum Leben haben und von Hunger, Krankheit und Elend aller Art gepeinigt werden“ (GS 88). Nachdem sich in den vergangenen Jahrzehnten die Kluft zwischen armen und reichen Ländern noch vertieft hat, haben diese Worte nichts von ihrer Aktualität verloren. Als Weltkirche, die vor allem die Armen und Ausgeschlossenen verteidigt, muss sie sich für eine Wirtschaftsordnung und einen Umgang mit der Umwelt einsetzen, welche die Lebensmöglichkeit der ganzen Menschheit auf Zukunft hin im Blick haben.

Die Kirche im Dienst von Gerechtigkeit und Frieden

Die neuzeitliche Geschichte der katholischen Kirche in Europa bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil ist von einer kämpferischen Ablehnung von Aufklärung und Moderne bestimmt. Der „Sprung nach vorn“, den Papst Johannes XXIII. in seiner Rede zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils forderte, betraf vor allem die Neugestaltung der Beziehung zwischen Kirche und moderner Welt. Die Kirche gab ihre Festungsmentalität auf und brachte ihr Selbstverständnis im Dienst an der Welt und den Menschen zum Ausdruck. In *Lumen Gentium* wird dies theologischer ausgedrückt: „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.“ (LG 1)

Das kam einer kopernikanischen Wende gleich: Nicht mehr die eigenen Interessen und Rechte standen im Mittelpunkt der Kirche, sondern das Wohl der Menschen, und zwar aller Menschen. Für Johannes XXIII. hieß das in seiner historischen Rede zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Die Kirche sollte sich nicht mehr mit ihren eigenen Problemen beschäftigen, sondern der ganzen Menschheit in ihrer Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und Einheit dienen.“² Damit rückte er den sozialen und politischen Bereich in die Zuständigkeit der Kirche. Wie ein Echo darauf klingen die Worte Papst Pauls VI. in seiner Ansprache am Vortag der Beendigung des Konzils: „Die Kirche hat sich gewissermaßen zur Dienerin der Menschheit

Dr. Martin Maier SJ, geb. 1960 in Messkirch, 1979 Eintritt in den Jesuitenorden, Studien der Philosophie, Theologie und Musik in München, Paris, Innsbruck, San Salvador. 1995 bis 2009 Mitglied der Redaktion der Stimmen der Zeit, von 1998 bis 2009 Chefredakteur. Seit 2009 Rektor des Berchmanskollegs in München. Regelmäßige Lehrveranstaltungen an der Universidad Centroamericana in San Salvador und am Centre Sèvres in Paris. Veröffentlichungen u. a.: Pedro Arrupe – Zeuge und Prophet (2007); Pedro Arrupe – Generaloberer der Gesellschaft Jesu. Neue biographische Perspektiven (als Hg. zus. mit Gianni La Bella, 2008); Oscar Romero – Kämpfer für Glaube und Gerechtigkeit (Freiburg 2009). Anschrift: Kaulbachstr. 31a, D-80539 München. E-Mail: martin.maier@jesuiten.org.

erklärt, gerade in dem Augenblick, in dem ihr Lehramt und ihr Hirtenamt durch die Konzilsfeierlichkeit größeren Glanz und größere Kraft erhalten haben: Die Idee des Dienstes hat eine zentrale Stelle eingenommen.“³ Die Kirche richtete sich dabei an alle Menschen, unabhängig von ihrer Konfession oder Religionszugehörigkeit. Nach langem und heftigem Widerstand machte sie sich jetzt die Idee der Menschenrechte zu eigen.

Kollegialität und Partizipation

Ein wesentlicher Impuls, der vom II. Vaticanum ausging, war die Stärkung des kollegialen und des synodalen Prinzips in der Kirche. Kurz vor Konzilsende rief Paul VI. die Institution der Bischofssynode ins Leben, die 1967 zu ihrer ersten Ordentlichen Vollversammlung zusammentrat. Bischofskonferenzen gab es zum Teil auch schon vor dem Konzil, doch sie wurden durch das II. Vaticanum für die ganze Weltkirche verpflichtend gemacht. In kontinentalen Räten wurde die Zusammenarbeit der Bischofskonferenzen der verschiedenen Erdteile organisiert. So konstituierte sich 1971 der Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), in dem heute 33 Bischofskonferenzen zusammengefasst sind. Auf der Ebene der Diözesen kam es zur Einrichtung von Pastoral- und Priesterräten.

In dieser Linie liegt auch die neue Beteiligung der Laien in den kirchlichen Diensten. Das Konzil leitete den Abschied ein von einer Kirche nach dem Modell einer Pyramide mit dem Papst, den Bischöfen und den Priestern an der Spitze, denen die Laien nach- und untergeordnet sind. Dagegen vertritt das II. Vaticanum ein Verständnis der Kirche als Volk Gottes, wo zuerst die gemeinsame Berufung aller Gläubigen, Laien und Kleriker, betont wird. Ausdrücklich sagt das Konzil auch, die Laien sollen den geweihten Hirten „ihre Bedürfnisse und Wünsche mit der Freiheit und dem Vertrauen, wie es den Kindern Gottes und den Brüdern und Schwestern in Christus ansteht, eröffnen. Entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und hervorragenden Stellung, die sie einnehmen, haben sie die Möglichkeit, bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären.“ (LG 37) Institutionalisiert wurde die Mitsprache von Laien auf der Ebene der Diözesen durch die Organe des Diözesanpastoralrats und des Diözesanrats sowie des Vermögensverwaltungsrats und der Diözesansynode.

Die Kirche im Dienst der Einheit

Die Ökumene stellt für die Kirchen in Europa als Kontinent der Reformation und der Kirchenspaltung eine besondere Herausforderung dar. Für Johannes XXIII. war die ökumenische Einheit der Christen ein zentrales Anliegen bei der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils. In der komplexen Geschichte Europas entsprachen den Brüchen zwischen den Nationen sehr oft die Trennungen zwi-

schen den Kirchen.⁴ Dass die konfessionellen und religiösen Differenzen immer noch Gewaltpotenziale enthalten, hat sich in den Kriegen im früheren Jugoslawien gezeigt. Auch angesichts des Wiedererstarkens von Nationalismen in Europa, in denen die religiös-konfessionelle Komponente eine nicht unerhebliche Rolle spielt, ist eine Verständigung zwischen den Konfessionen und den Religionen dringlich. Wenn die Kirchen einen glaubwürdigen Beitrag zur europäischen Einheit leisten wollen, dann müssen sie ihre konfessionellen Spaltungen überwinden. Der Weg der Ökumene ist eine Bedingung für die Verwirklichung der europäischen Einigung.

Dabei kommt der Einheit der Kirchen auch eine strategische Bedeutung zu: Gegenüber den säkularen europäischen Institutionen werden sie ihre Anliegen und Visionen mit einem viel größeren Gewicht vertreten können, wenn sie dies gemeinsam tun. Hier kommt dem europäischen ökumenischen Prozess, der vor etwa 30 Jahren in Gang gekommen ist, eine große Bedeutung zu. Getragen wird dieser Prozess von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), der 125 anglikanische, orthodoxe und protestantische Kirchen in nahezu allen europäischen Ländern angehören, und vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE). Zu Sternstunden der Verständigung unter den christlichen Kirchen Europas wurden die Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel (1989), in Graz (1997) und in Sibiu (2007).

Eine wichtige Wegmarke in diesem ökumenischen Prozess war die Verabschiedung der *Charta Oecumenica*⁵ 2001 in Straßburg. Unterzeichnet wurde sie von Metropolit Jérémie Caligiorgis als Präsident der Konferenz Europäischer Kirchen und von Kardinal Miloslav Vlk als Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen. In der *Charta Oecumenica* werden grundlegende ökumenische Aufgaben beschrieben und daraus Leitlinien und Verpflichtungen abgeleitet. Auch wenn sie keinen lehramtlich-dogmatischen oder kirchenrechtlich gesetzlichen Charakter hat, so stellt die *Charta Oecumenica* das bis jetzt wichtigste Dokument für ein gemeinsames Projekt der christlichen Kirchen in Europa dar.

Der Konflikt um die Rezeption und die Umsetzung des Konzils

Die katholische Kirche in Europa heute ist immer noch geprägt vom Konflikt um die Rezeption und die Umsetzung des Konzils. In gewisser Weise setzte sich der Konflikt zwischen einer auf Öffnung und Erneuerung der Kirche bedachten Mehrheit und einer konservativ-restaurativen Minderheit auf dem Konzil auch in der nachkonzilaren Rezeption und Umsetzung fort. Dabei scheinen die Kräfte stärker zu werden, die hinter viele Neuerungen und Öffnungen des Konzils zurück möchten. Auch in der Beteiligung der Laien gibt es restaurative Rückschritte. So dürfen etwa in den pastoralen Strukturreformen in der deutschen Kirche Laien keine Leiter von Gemeinden mehr sein. Dies läuft auf eine neue Klerikalisierung der Kirche bei immer weniger Klerikern hinaus. Mitbedingt durch die modernen

Kommunikationsmittel nahm der römische Zentralismus, den das Konzil überwinden wollte, wieder zu. Am besorgniserregendsten sind die Verhandlungen, die seit 2010 vom Vatikan mit der konzilsfeindlichen Pius-Bruderschaft geführt werden. Hier ist die Frage nicht unberechtigt, ob das Zweite Vatikanische Konzil zur Verhandlungsmasse wird.⁶

In verschiedenen Ländern Europas haben sich kirchliche Basisgruppen gebildet, die die Fortschritte des Konzils bewahren und weiterführen möchten. So ruft in Deutschland ein Zusammenschluss von Gruppen und Institutionen im Oktober 2012 zu einer Konziliaren Versammlung in Frankfurt zusammen. Hier wird es vor allem darum gehen, im Geist des Konzils nach Antworten auf die drängenden Fragen in der Kirche und der heutigen Welt zu suchen.⁷

Der Wiener Weihbischof Helmut Krätzl hat unter dem Titel *Eine Kirche, die Zukunft hat* zwölf Essays „zu scheinbar unlösbaren Kirchenproblemen“ verfasst. Dazu zählen für ihn die Frage der Zulassung zum Priesteramt angesichts der immer weiter wachsenden Zahl von priesterlosen Gemeinden; der Status der Bischofskonferenzen als eine Zwischeninstanz zwischen dem Papst, der römischen Kurie und den einzelnen Bischöfen; eine neue Balance im Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen; eine Neudefinition der Rolle der Frauen in der Kirche. Mit Blick auf die Liturgie unterstreicht Krätzl den engen Zusammenhang zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche. Von daher könne ein Zurück zur alten Liturgie symptomatisch sein für den gesamten Erneuerungsprozess der Kirche.

Krätzl ist der Überzeugung, dass man die drängenden Probleme in der Kirche nicht lösen kann, wenn man hinter das Zweite Vatikanische Konzil zurückgeht. Im Gegenteil: Wir müssen „gemeinsam in der Kirche Wege suchen, die im Geist des Konzils in die Zukunft weisen und ehrlich zugeben, dass wir aus Ängstlichkeit noch viel zu wenig Neues wagten, wozu uns die Konzilsväter eigentlich motiviert hatten“⁸.

¹ Karl Rahner, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in: ders., *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, 288.

² Ludwig Kaufmann - Nikolaus Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg/Brig²1990, 24.

³ Paul VI., *Ansprache in der Öffentlichen Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils (7. Dezember 1965)*, in: Peter Hünermann - Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 5: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg 2006, 570.

⁴ Vgl. Jacques Le Goff, *L'Europe est-elle née au Moyen Age?*, Paris 2003.

⁵ Vgl. Nikolaus Klein, *Straßburg - „Anfang eines Anfangs“?*, in: *Orientierung* 65 (2001), 121-124.

⁶ Vgl. Andreas R. Batlogg, *Das Konzil vor dem Ausverkauf?*, in: *Stimmen der Zeit* 229 (2011), 721-722.

⁷ Vgl. www.pro-konzil.de.

⁸ Helmut Krätzl, *Eine Kirche, die Zukunft hat. 12 Essays zu scheinbar unlösbaren Kirchenproblemen*, Wien/Graz/Klagenfurt 2007, 9.

Klarstellungen zu einer Notifikation

Andrés Torres Queiruga

Am 30. April 2012 veröffentlichte die bischöfliche Kommission für die Glaubenslehre der spanischen Bischofskonferenz eine *Notifikation zu einigen Werken von Professor Andrés Torres Queiruga*. Dieser Beitrag versteht sich als knapper Kommentar von deren Inhalt und enthält eine kleine Chronik ihres Zustandekommens.

Die Hermeneutik der Notifikation

Die Erklärung ist durch eine Dreiteilung klar strukturiert: Einleitung, Analyse der Diskussionspunkte und Schlussfolgerung. Ausdrücklich wird darin formuliert, dass es sich nicht um eine Verurteilung handelt, und die Erklärung bringt ihre Wertschätzung für die gute Absicht des Werkes zum Ausdruck, doch sie beklagt „Abweichungen“, die sie konkret in sieben Glaubenswahrheiten betreffende Fragen kleidet, und lädt dazu ein, darauf zu antworten.

Die Erklärung beginnt damit, die *Absicht* des Autors zu beschreiben: „das Bemühen darum, die traditionelle Lehre ‚neu zu denken‘“, mit der zweifachen Stoßrichtung, einerseits die Glaubensverkündigung für heute verständlich zu machen und andererseits das Bild eines Gottes zu entwerfen, der „ganz Liebe“ und weit entfernt von Furcht und Drohung ist. Und man fügt dann noch das Beharren des Autors auf der Autonomie der Schöpfungswirklichkeit hinzu.

Im weiteren Verlauf macht die Erklärung auf die *Gefahr* aufmerksam, „den christlichen Glauben auf die Kategorien der herrschenden Kultur zu reduzieren“. Dann verkündet sie das *Urteil*: Das Werk sei dieser Gefahr erlegen, denn es lasse keinen Raum für die Notwendigkeit des „punktuellen Eingreifens“ Gottes in die Welt, was dazu führe, dass „die Wunder und damit auch die Auferstehung Jesu Christi als empirischer Beweise fähiges Wunder“ (sic!) verworfen würden.

Der Rest des Dokuments besteht aus den Schlussfolgerungen, die sich *von dieser Sichtweise her* aus dem Werk ergäben. Ich halte es für unabdingbar klarzustellen, dass diese Interpretation grundlegende Normen einer jeden korrekten Hermeneutik verletzt.

Erstens: Sie isoliert die besonderen Fragen von deren umfassender Perspektive und deren umfassendem Kontext. Die Argumentation der Notifikation bezieht sich auf drei Bücher: *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana* (Madrid 2008)¹; *Dialogo de las religiones y autocomprensión cristiana*

(Santander 2005); *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura* (Madrid 2005). Der Verlauf der Erklärung bezeugt das Fehlen der zahlreichen Arbeiten, in denen diese Fragen im Detail behandelt werden, und es fehlen auch einige besonders relevante Bücher. Konkret: *Constitución y evolución del Dogma* (Madrid 1977: an der Gregoriana verteidigte Doktorarbeit) über die Geschichtlichkeit der Theologie; *La constitución moderna de la razón religiosa* (Estella 1992) und *Fin del cristianismo premoderno* (Santander 2000) über den kulturellen Wandel der Moderne; *Recuperar la creación* (Santander 1996)² über die Schöpfung aus Liebe; *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (Madrid 2010) über die absolute Güte Gottes.

Zweitens: Die Erklärung beginnt mit der Behauptung, dass „die bischöfliche Kommission für die Glaubenslehre mit dem Autor einen ausführlichen und gründlichen Dialog geführt hat“. Ohne auf die subjektive Intention dieser Behauptung einzugehen, muss ich besten Gewissens klarstellen, dass dies nicht der Wahrheit entspricht. Von 1998 an, als das Verfahren begann, bis zu dessen Abschluss im Jahr 2012, fand nur ein Treffen von etwa zwei Stunden am Vorabend der Verabschiedung der Erklärung in der Ständigen Kommission statt; vorher hat *niemals irgendjemand* offiziell das Gespräch gesucht oder für ein solches gesorgt.

Drittens: Die Struktur der Interpretation weist ein ständiges Hin- und Herschwan-ken zwischen „Theologie“ und dem „Glauben“ der Kirche auf, das mit einer völligen Ungeklärtheit der Eigenschaften *ordentlich* und *unfehlbar* in Bezug auf das „authentische“ Lehramt einhergeht. Die Anmerkungen stellen ein unterschiedslos vorgenommenes Gemisch aus Konzilserklärungen (trotz besseren Wissens, dass keine von ihnen unfehlbaren Charakter hat), päpstlichen Dokumenten, Dokumenten von römischen Kongregationen und der spanischen Bischöfe dar. Besonders häufig finden sich Zitate aus dem *Katechismus der Katholischen Kirche*.

Eine Theo-Logie unter diesem Kriterium zu beurteilen stellt eine schwerwiegende *metábasis eis állo génos* dar, da hier ohne die erforderliche Unterscheidung des jeweiligen Status das „Katechetische und Kerygmatische“ mit dem „Theologischen und Wissenschaftlichen“ vermischt wird oder – wie manche Kirchenväter sagen – das, was dem *Fischer* (Petrus) gemäß ist, mit dem, was *Aristoteles* gemäß ist. In heutiger Diktion würde man sagen, die Erklärung verwechselt zwei „Sprachspiele“ und zwei unterschiedliche „Intentionalitäten“. Eine solche Verwechslung läuft dem Wesen der theologischen Arbeit zuwider, welche sich selbst jüngeren offiziellen Erklärungen zufolge nicht auf die Rolle eines bloßen Kommentars des pastoralen Lehramts beschränken kann. Faktisch identifiziert das Dokument im Lauf seiner Argumentation eine konkrete *Theologie* mit dem *Glauben* der ganzen Kirche. Würde man generell so vorgehen, dann müsste man den Großteil der Theologie verurteilen: Nicht einmal die Christologie Papst Benedikts XVI. käme unbeschadet davon (deshalb hat er hellichtig dazu erklärt, dass es einem jeden freistehe, „mir zu widersprechen“³).

Es mutet in schmerzhafter Weise befremdlich an, dass eine offizielle Erklärung

auf solchen Grundlagen eine Theologie in Zweifel ziehen kann, die, wie jedes menschliche Unterfangen, diskussionswürdig ist, aber stets wissenschaftliche Seriosität, kirchliche Gesinnung und den Willen zum Dialog an den Tag gelegt hat. Noch befremdlicher ist es, dass die Erklärung dieser Theologie mehr oder weniger direkt die Leugnung grundlegender *Glaubenswahrheiten* zur Last legt, was am Schluss in Form von sieben „Entstellungen“ konkretisiert wird, die „wesentliche Aspekte der Lehre der Kirche“ betreffen und „Verwirrung beim Volk Gottes“ hervorriefen.

Da es klar zutage liegt, dass die *Tatsache* einer offiziellen Erklärung *selbst* mehr Einfluss ausübt als deren *Inhalt*, wage ich zu behaupten: Eine Erklärung *ohne eine angemessene Grundlage* zu verfassen ist *objektiv* dazu geeignet, in einer schwerwiegenden Angelegenheit üble Nachrede zu verbreiten. Die Lektüre bestimmter Presseorgane und bestimmter Blogs, die sich selbst als ultrakatholisch bezeichnen, in denen ich der „Häresie“ beschuldigt werde, weil ich angeblich die Auferstehung und andere Glaubenswahrheiten leugne, zeigt, dass diese Gefahr durchaus real ist. Auch ein bestimmter übertriebener Eifer kann „Verwirrung im Volk Gottes“ stiften, anstatt es zur theologischen Unterscheidung und evangelischen Geschwisterlichkeit hinzuführen.

Kurze Analyse der Diskussionspunkte

Auf sieben formulierte Fragen ohne persönlichen Dialog und ohne diesen „Vorschuss an Sympathie“ knapp zu antworten, den selbst der Papst für sein Werk erbittet⁴, wäre nutzlos. Wenn das gesamte Werk die Antworten darauf nicht gibt, dann umso weniger einige Seiten. Darüber hinaus zeigt die historische Erfahrung, dass die Antworten niemals akzeptiert würden, sofern sie den Erwartungen nicht entsprechen, und ich durch sie letztlich in ein dunkles und auswegloses Labyrinth geraten würde.

Es ist hier auch nicht möglich, die von der Notifikation kritisierten Themen im Detail zu analysieren: Offenbarung, „asymmetrischer Pluralismus“ im Dialog der Religionen, Auferstehung Jesu Christi und eschatologische Probleme, die den „Zwischenzustand“ betreffen. Besser ist es, sich auf eine grundlegende Klarstellung zu konzentrieren und knapp die allgemeine Richtung, in die die Antworten gehen, zu skizzieren.

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in Aguiño-Ribeira, Spanien; Promotion in Philosophie und Theologie; lehrt Fundamentaltheologie am Instituto Teológico Compostelano (1968–1987) und bis 2011 Religionsphilosophie an der Universität von Santiago. Er ist besonders daran interessiert, für einen Glauben zu arbeiten, der in der (post-)modernen Kultur verstehbar und lebbar ist. Veröffentlichungen u.a.: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (1996); Repensar la revelación (2008); Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion (2008); Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea (2011). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Lehramt und Theologie: Die Prinzipien gemessen an den Tatsachen“ in Heft 2/2012. Anschrift: Universidade de Santiago de Compostela, Facultade de Filosofía, 15782 Santiago de Compostela, Spanien. E-Mail: andres.torres@usc.es.

Meine erste Reaktion, als ich die Notifikation – nicht durch persönliche Mitteilung, sondern in den Medien – lesen konnte, war Überraschung aufgrund des deutlichen *Widerspruchs* zwischen den wörtlich aus dem Werk zitierten Aussagen und deren Interpretation. Dieser Widerspruch ist so offenkundig, dass ihn nichts anderes als die Lektüre des Dokumentes selbst am besten offenlegt. Es lohnt sich, einen Text direkt zu betrachten, der gleich am Beginn steht und sich als sehr entscheidend für das Erfassen der Grundperspektive meiner Theologie – *Gott, der aus Liebe erschafft* – erweist:

In diesem neuen Paradigma tritt die Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erlösung nicht klar hervor. Der Autor erläutert: „Doch wenn wir das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf ernst nehmen, dann müssen wir damit rechnen, dass zu dessen ‚Natur‘ Gott gehört; sicherlich nicht in der Weise weltlicher Zugehörigkeit, sondern als transzendente Grundlegung seines Seins selbst. Gott ist nicht ‚außerhalb‘, denn als Schöpfer erhält er beständig die Schöpfung aufrecht; und als derjenige, der aus Liebe erschafft, ist Gott niemals passiv oder gleichgültig, sondern er ist seinerseits heilschaffende und erleuchtende Gegenwart von je her und für jeden Menschen.“⁵

Die sorgfältigen Nuancierungen des Textes (die Hervorhebungen sind im Original enthalten) müssten jegliche objektive Hermeneutik beruhigen. Doch die Interpretation, die sich des Stiles der indirekten Insinuation bedient, aus der schließlich direkte Zuschreibung wird, ist verkürzt und entbehrt jeglichen Wohlwollens: „Die Erläuterung des Autors wäre stets dann akzeptabel, wenn er die Gnade und die Glückseligkeit nicht auf eine bloße Entfaltung der Natur reduzierte, als ob die christliche Existenz einfach darin bestünde, das explizit zu machen, was bereits implizit vorhanden ist.“

Man beachte, dass die Erklärung von der „*bloßen* Entfaltung der *Natur*“ spricht. „*Bloß*“ ist die – in meinem Werk sorgfältig vermiedene – wesentlich reduktionistische Vokabel, die diese Kommission auch in anderen Fällen auf mich anwendet. Und „*Natur*“ bleibt abstrakt und wird nicht näher bestimmt. Es würde ausreichen, den Naturbegriff zu konkretisieren und das „*bloß*“ zu streichen, um den wahren Sinngehalt angemessen zu würdigen: echte „*Entfaltung der Natur*“, insofern wir sie als von Gott mittels seiner unablässigen „*heilschaffenden und erleuchtenden Gegenwart von jeher für einen jeden Menschen*“ grundgelegt und im Sinne der *inhabitatio* (Einwohnung) durchwirkt verstehen, erläutern und auffassen. Dies ist der wahre Sinngehalt, der nicht nur meine gesamte Theologie durchdringt, sondern aus dem Text klar hervorgeht.

Wenn man diesen Sinngehalt vor Augen gehabt hätte, dann hätten sich die übrigen Fragen von selbst erledigt.

Das fängt schon an bei der Offenbarung und der Anwendung dieses Offenbarungsbegriffs auf den Dialog der Religionen mittels der Kategorie des „*asymmetrischen Pluralismus*“ (die ergänzt wird durch die Kategorien der „*Inreligionisation*“ und des „*jesuanischen Theozentrismus*“). Und mit Gewissheit ist es hermeneutisch haarsträubend zu behaupten, ich leugnete den Charakter des Neuen der

Offenbarung und ihren unüberbietbaren Höhepunkt in Christus; beides wird in meinem Werk ausführlich und ausdrücklich verteidigt, wobei ich gleichzeitig von ganzem Herzen der Tatsache mit Zustimmung und Hochachtung begegne, wie sehr sich Gott - der „will, dass alle gerettet werden“ - in den übrigen Religionen offenbart hat.

Die Behandlung des Mysteriums der *Auferstehung* bewegt sich eindeutig im Bereich des normalen theologischen Pluralismus, wenn man sich die ausdrückliche und energisch betonte Unterscheidung des Buches zwischen der *radikalen Glaubenserfahrung* - „dass Jesus durch den Tod nicht für immer ausgelöscht wurde, sondern dass er selbst als Person lebendig und gegenwärtig bleibt, wenn auch in einer neuen Existenzweise - und den unterschiedlichen Versuchen der *theologischen Auslegung* vor Augen hält. Die Möglichkeit *empirischer* „Erscheinungen“ zu leugnen - und nur um diese handelt es sich - entspricht der Auffassung vieler Theologen: „Es geht bei den Erscheinungen nicht um objektiv dingfest zu machende Ereignisse“, sagt Kardinal Kasper.⁶ Eine gewisse Neuheit besteht vielleicht darin, dass ich ohne Zweideutigkeit die Kohärenz bewahren will, indem ich behaupte, dass es einen heimlichen *Rückfall in den Empirismus* bedeutet, wenn man die Erscheinungen postuliert. Physische Beweise für den Auferstandenen zu fordern, der bereits in die Herrlichkeit erhöht ist, wäre *wissenschaftstheoretisch* genauso inkorrekt, wie wenn man solche Beweise für die Existenz Gottes verlangen würde; *ontologisch* stünde das in Widerspruch mit seiner universalen Gegenwart in Raum und Geschichte; und *theologisch* liefe das „groteskerweise darauf hinaus, dass diejenigen, die als Erste den Glauben predigten, selbst nicht geglaubt haben, weil sie durch das Sehen vom Glauben dispensiert waren“⁷.

Die Auferstehung bereits im Tod zu behaupten und daran festzuhalten, dass sowohl das „leere Grab“ als auch die Annahme eines „Zwischenzustands“ in der Eschatologie *für den Glauben* nicht notwendig sind, stellt heute eine Meinung dar, die von vielen und bedeutenden Theologen vertreten wird. Bezogen auf das „Gebet für die Verstorbenen“ und, radikaler noch, auf das *Bittgebet* - nur darauf - habe ich mich an anderer Stelle ausführlich erklärt. Es wird zu diskutieren sein, und ich verstehe, dass diese Auffassungen eine tiefgehende Überarbeitung der Liturgie nach sich zögen. Doch man kann wenigstens zugestehen, dass ich versuche, der absoluten Initiative Gottes und einem außerordentlichen Respekt vor seiner freien, aber vorbehaltlosen und unwiderruflich hingeebenen Liebe gerecht zu werden. „Ich stehe vor der Tür und klopfe an.“ (Offb 3,20)

Kurze Chronik der Entstehung des Dokuments

Obwohl das Dokument in seinen unmittelbar persönlichen Äußerungen über meine Absichten einen Respekt an den Tag legt, für den ich mich bedanke, glaube ich nicht ungerecht zu sein, wenn ich es in Bezug auf seinen Inhalt als bar jeder sachlichen Grundlage betrachte; es ist im kirchlichen Sinne nicht brüderlich, was

die Vorgehensweise betrifft, und es befremdlich hinsichtlich seiner Zweckmäßigkeit. Einige Hinweise rund um seine Entstehung können hier erhellend sein.

Die *Prüfung meiner Schriften* begann, wie ich bereits sagte, im Jahr 1998, ohne dass ich bis zum Jahr 2012 – 13 Jahre lang also! – irgendeine Nachricht erhielt. Vom Dokument gab es eine erste Fassung, die in der Substanz kaum von der aktuellen Fassung abweicht (Letztere wurde hinsichtlich des Tonfalls verbessert). Seine bereits für das Jahr 2009 vorgesehene Veröffentlichung wurde durch die öffentliche Reaktion verzögert, als ich – durch puren Zufall privat unterrichtet – diese Absicht und die Tatsache bekanntgab, dass dem kein Gespräch vorausgegangen sei.

Im Jahr 2006 kam es mit der pastoralen Instruktion der spanischen Bischofskonferenz über *Theologie und Säkularisierung in Spanien* zu einem *Zwischenspiel*. Ohne meinen Namen zu erwähnen, aber mit deutlichen Zitaten (und unter Wiederholung des ermüdenden „bloß“), bildete meine Theologie der Offenbarung einen Hauptgegenstand der Kritik. Ich antwortete darauf mit einem klärenden Artikel, den das aktuelle Dokument in seiner galizischen Fassung zitiert.⁸

Die *Schlussstufe* beginnt am 10. Januar 2012, als mein Erzbischof Julián Barrio mich anrief. Er war besorgt, denn man hatte ihn von der unmittelbar bevorstehenden Veröffentlichung von zwei Dokumenten in Rom und Madrid informiert, die meine Theologie kritisieren. Er hatte das ihm Mögliche dafür unternommen, dass wenigstens ein vorheriges Gespräch stattfinde. Ich gab zu erkennen, dass ich nicht nur bereit dazu wäre, sondern ein solches Gespräch auch ausdrücklich wünsche. Bald konnte geklärt werden, dass in Rom kein solches Dokument existierte oder in Vorbereitung sei.

Am 30. Januar erhielt ich einen Telefonanruf von Msgr. Adolfo González Montes, dem derzeitigen Vorsitzenden der Kommission. Im Verlauf des langen und herzlichen Gesprächs verständigten wir uns auf ein Treffen, an dem ein Bischof der Kommission, Msgr. Enrique Benavent, und ein externer Theologe, der Dominikaner Professor Martín Gelabert, teilnehmen sollten. Als Datum wurde der 27. Februar festgelegt, die permanente Kommission käme am darauffolgenden Tag zusammen, und er wollte das Dokument zur Approbation vorlegen. Trotz dieses Zeitdrucks und trotz der Tatsache, dass er mir zu verstehen gegeben hat, dass die Entscheidung bereits gefallen sei und nur noch einige Veränderungen möglich seien, akzeptierte ich dies in der Hoffnung, dass eine Rücknahme möglich wäre.

In der Befürchtung, dass alles, wie es dann auch tatsächlich geschah, lediglich der formalen Rechtfertigung des Verfahrens dienen sollte, schrieb ich ihm am folgenden Tag einen langen privaten Brief. Darin erinnerte ich ihn daran, dass es darum gehe, ein Gespräch über *Glaubenswahrheiten* zu führen und nicht über Fragen, die innerhalb der Theologie diskutiert werden, und erbat deshalb die Erfüllung zweier Bedingungen: gründliches und vom Kontext ausgehendes Studium der in Frage stehenden Meinungen und die Verpflichtung, allein die Wahrheit zu suchen. „Ich halte diese Bedingungen für so entscheidend, dass ich dich bitte,

zu Beginn der Sitzung die Gelegenheit zu geben, dass wir - ich zuerst - ausdrücklich und vor dem Herrn bekunden, dass wir bereit sind, sie zu erfüllen.“

Im Wissen, dass es schwierig sei, diesen Bedingungen innerhalb eines so kurzen Zeitraums gerecht zu werden, wies ich darauf hin: „Wenn sich einer der Eingeladenen aus Mangel an Zeit oder weil er sich diesen Themen zu wenig gewidmet hat, dafür nicht vorbereitet fühlt, dann denke ich, dass es in seinem Fall das Richtige wäre, auf die Teilnahme am Dialog zu verzichten; und letztlich ist es immer noch möglich, die Versammlung zu verschieben, bis die Bedingungen in zufriedenstellender Weise erfüllt werden können.“

Die *Versammlung* fand am 27. Februar statt. Sie dauerte etwa zwei Stunden. Die Gesprächsatmosphäre war herzlich, es gab einige theologische Klarstellungen meinerseits, und es wurde konstatiert, dass es eine gewisse Nichtübereinstimmung mit manch einem Text des *ordentlichen* Lehramtes gebe. Der hinzugebetene Theologe anerkannte seinerseits ausdrücklich, wie er später auch öffentlich wiederholte, dass nichts von dem, was zur Diskussion stand, sich außerhalb des legitimen theologischen Pluralismus bewegte. Am darauffolgenden Tag approbierte die Ständige Kommission das Dokument (anscheinend ließ man dabei die Möglichkeit einiger Veränderungen offen).

Einige Zeit danach übergab mir mein Erzbischof ein *offizielles Schreiben*, in dem, zu meiner Überraschung, eine Antwort auf sieben Fragen erbeten wurde, um zu klären, was aus der Perspektive meiner Theologie „Glaube der Kirche und was theologische Interpretation ist“. Als Grund gab er an, dass „wir [bei dem Treffen] entdeckt haben, dass einige Ihrer theologischen Positionen mit dem Glauben der katholischen Kirche nicht vereinbar sind“. Erstaunt über diese Behauptung erwiderte ich offiziell, dass sie für mich „buchstäblich unglaublich“ sei.

Ich brachte auch meine Enttäuschung zum Ausdruck, denn obwohl ich gewusst hatte, dass wir „über *eine bereits getroffene Entscheidung*“ gesprochen haben, hatte ich eingewilligt, da ich dachte: „Wenn man schließlich das Thema von seiner Wurzel her und mit allen Garantien behandelt, würde es sich klar herausstellen, dass das Misstrauen gegenüber meiner Theologie bezüglich des *Glaubensinhaltes* unbegründet ist.“ Ich teilte meine Entscheidung mit, die Fragen aus folgendem Grund nicht zu beantworten: Wenn die Lektüre des Werkes „dies nicht deutlich gemacht hat, dann werden dies umso weniger einige zwangsläufig knappe und wenig im Kontext verankerte Erklärungen tun können“. Darüber hinaus würde dies in gewisser Weise bedeuten, die gesamte Vorgehensweise gutzuheißen, die ich als *theologisch* nicht fundiert und als *kirchlich* illegitim betrachte.

Dennoch machte ich, nachdem in diesen Tagen das Dokument *Theologie heute* der internationalen Theologenkommission⁹ erschienen war, einen *letzten Vorschlag*: Diesem Dokument zufolge ist „niemand in einer besseren Position, die katholischen Theologen in ihrem Bemühen zu unterstützen, ihren Dienst in Übereinstimmung mit den für ihre wissenschaftliche Disziplin maßgeblichen Wahrheiten bestmöglich zu erfüllen, als andere katholische Theologen“. Es wurde also die Gelegenheit zu einem echten „theologischen Dialog“ aufgezeigt, der „gut vorbereitet und ausreichend plural in der Zusammensetzung der Teilneh-

mer“ wäre und auf diese Weise „so gut wie möglich die Objektivität des Ergebnisses gewährleisten“ könnte.

Vergeblich. Am 8. März teilte mir der Vorsitzende der Kommission offiziell die *endgültige Antwort* mit. Es handelt sich um ein der Form nach ausgefeiltes Schreiben mit dem klaren Ziel, mit formaljuridischen und nicht immer objektiv der Wahrheit entsprechenden Argumenten ein Verfahren zu „rechtfertigen“, für das ich Brüderlichkeit im Sinne des Evangeliums und theologische Strenge erbeten hatte. In einer privaten Mitteilung, in der er diesen Text ankündigte, hatte er vorab gesagt: „Sei versichert, dass deine Schriften im Lauf dieser Jahre von unterschiedlichen Fachleuten sehr gründlich studiert und die Meinungen dazu vergleichend geprüft worden sind.“ Ich antwortete ebenfalls privat: „Du wirst verstehen, dass ein solches Vorgehen hinter dem Rücken der beschuldigten Person [...] nicht nur gegen ein Mindestmaß an Geist kirchlicher Brüderlichkeit, sondern auch gegen die elementarsten Regeln eines ernsthaften und – ich wage dies auszusprechen – verantwortlichen Dialogs diametral verstößt.“

Doch das offizielle Schreiben argumentiert, dass dieser Dialog nicht vorgeschrieben sei, da es sich um keinen „Prozess“ handle, und vor allem gibt es als letzten Grund dafür an: „Die Bischöfe debattieren deshalb nicht auf theologischer Ebene, sondern sie lehren die Wahrheit des Glaubens, dem man anhängen muss, denn in ihrer Eigenschaft als authentische Lehrer, die mit der Autorität Christi in der Gemeinschaft mit dem römischen Pontifex ausgestattet sind, sind sie die Zeugen der göttlichen und katholischen Wahrheit.“

Stat pro ratione voluntas. Ich gestehe, dass diese Vermischung von Ebenen und diese Verwirrung von Intentionalitäten in Verbindung damit, dass man der Arbeit der Theologen, welche der hl. Thomas als das „magisterium cathedrae *magistralis*“ neben dem „magisterium cathedrae *pastoralis*“ qualifiziert hat, jegliche Kompetenz abspricht, für mich unverständlich ist. Zur Beziehung dieser beiden Lehramter hat der jetzige Papst festgestellt: „Die Theologen brauchen das Amt der Hirten der Kirche ebenso wie das Lehramt Theologen braucht.“ Allem Anschein nach haben die Theologen in ihrer *spezifischen und originär kirchlichen Sendung*, die Glaubwürdigkeit des Glaubens zu begründen, zu verteidigen und zu erläutern, nichts Eigenes hinsichtlich der „göttlichen und katholischen Wahrheit“ zu sagen, es mangelt ihnen an jeglicher Qualifikation „authentischer Lehrer“ und sie sind von der sakramentalen Teilhabe an der „Autorität Christi“ ausgeschlossen.

Ich beschliese diese Chronik mit den Schlussworten meines privaten Antwortschreibens: „Nun ist es bereits geschehen, und es bleibt abzuwarten, wie wir die Schäden begrenzen. Ich hoffe du verstehst, dass ich, wie ich dir bereits angekündigt habe, meine Theologie und meine Ehre als Theologe öffentlich zu verteidigen suche. Mein einziger Wunsch dabei ist es, dass ich dies auf eine Weise tue, die so gut wie möglich dem Evangelium entspricht.“

¹ Eine ältere Version dieses Buches existiert auch auf Deutsch: Andrés Torres Queiruga, *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen*, Frankfurt am Main 1995.

² In deutscher Übersetzung: Andrés Torres Queiruga, *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion*, Darmstadt 2008.

³ Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth. Teil I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. 2006, 22.

⁴ Ebd.

⁵ Andrés Torres Queiruga, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Madrid 2008, 242.

⁶ Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 166.

⁷ Ebd.

⁸ Andrés Torres Queiruga, *Revelación como „caer na conta“: razón teológica e maxisterio pastoral*, in: Encrucillada 149 (2006), 357–373; auch auf Spanisch veröffentlicht in: J. J. García Norro (Hg.), *Ser querido y querer*, Salamanca 2007, 73–192.

⁹ Das Dokument ist bislang nur auf Italienisch und Englisch verfügbar: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc-cti_doc20111129_teologia-oggi_en.html.

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

concilium

Rezensionen

Konzilsaussagen nicht wiederholen, sondern fortschreiben

Franz-Xaver Bischof (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum (Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge, Bd. 1), Stuttgart: Kohlhammer 2012, 242 Seiten, € 39,90.

Rainer Bucher: ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg: Echter 2012, 237 Seiten, € 14,80.

Institut für Theologie und Politik (Hg.): Der doppelte Bruch. Das umkämpfte Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Werkbuch (Edition ITP-Kompass; 12), zusammengestellt u. bearbeitet v. Katja Strobel u. Ludger Weckel unter Mitarbeit v. Norbert Arntz, Michael Ramminger u. Sandra Lassak, Münster: Edition ITP-Kompass 2011, 84 Seiten, € 10,00.

Theodor Schneider: Die aufgegebene Reform. Vergessene Impulse und bleibender Auftrag des Zweiten Vatikanums, Ostfildern: Grünewald 2012, 208 Seiten, € 17,99.

Andreas Unfried u.a. (Hg.): XXL-Pfarrei. Monster oder Werk des Heiligen Geistes?, Würzburg: Echter 2012, 183 Seiten, € 14,80.

„Fünfzig Jahre sind vergangen, seit die schier endlose Prozession der über zweieinhalbtausend Mitraträger am 11. Oktober 1962 in den Petersdom einzog, zum festlichen Beginn des II. Vatikanischen Konzils.“ (Schneider, S. 13) - Das Jubiläum markiert einen Umbruch: Einerseits wird das II. Vaticanum zum Gegenstand der Kirchengeschichte; viele kennen die vorkonziliaren Verhältnisse nur noch aus den Erzählungen der Eltern- oder Großelterngeneration. Andererseits wird von neuem intensiv um das Erbe des Konzils gerungen. Schneider hat aus

diesem Anlass sein Konzilslesebuch, das die wichtigsten Konzilstexte systematisch ordnet, überarbeitet und unter dem Titel *Die aufgegebenen Reformen* neu herausgebracht. Die Texte werden als Aussagen zum kirchlichen Selbstverständnis gelesen. Da jede Auswahl Gefahr läuft zu verkürzen, ist es wichtig, dass Schneider seinen auf das Bild einer „dienenden Kirche“ gerichteten Fokus offenlegt.

Die Einleitung erinnert an die Eröffnungsansprache von Johannes XXIII. In dieser betonte der Papst, der als junger Theologe selbst den Modernismusstreit miterlebt hatte, nicht zuletzt die Geschichtlichkeit der Kirche: eine Erkenntnis, mit der das Lehramt lange haderte. Die kirchliche Lehre steht nicht unverrückbar fest; das Evangelium muss immer neu verstehbar gemacht werden. Große Hoffnungen verbanden sich für viele mit diesem Programm eines *aggiornamento*: „An diesem Punkt ist bei vielen von uns eine gewisse Ernüchterung eingetreten, insofern jeder von uns auf seine Weise deutlich erfährt, dass die Ablehnung des Evangeliums in unserer Umgebung keineswegs nur Ergebnis unserer eigenen Sündhaftigkeit und Unglaubwürdigkeit ist [...], sondern durchaus auch der Halsstarrigkeit und Abgestumpftheit, dem brutalen Egoismus und der profitgierigen Rücksichtslosigkeit der anderen zuzurechnen ist.“ (ebd., S. 14)

Innerkirchliche Gefühle der Abwehr, des Argwohns oder der Angst vor der aktuellen Lebenswelt sind für Schneider daher durchaus psychologisch verständlich. Seine wohlthuend unaufgeregte Einleitung zeigt, dass mit der Form eines Pastorkonzils nicht Anpassung oder Verwässerung gemeint war. Jenseits alter Schulstreitigkeiten, Grabenkämpfe und Verurteilungen sollte eine Sprache gefunden werden, die den Schatz der Schrift und der Tradition im Heute lebendig werden lässt. Diese Aufgabe ist uns weiterhin „aufgegeben“, wie Schneider doppeldeutig im Titel formuliert. Das Konzil zeigte Kontinuität, indem es an die frühe Ausfaltung der apostolischen Tradition anschließen wollte. Und es zeigte die Bereitschaft zum Bruch dort, wo vor allem die päpstliche Verkündigung seit dem 19. Jahrhundert dieser entgegen stand. Die Schemata der Kurie hatten zunächst einen traditionalistischeren Kurs vorgezeichnet. Die Wirkung des Konzils beruhte - neben parallelen gesellschaftlichen Entwicklungen - nicht zuletzt darauf, dass die Bischöfe demgegenüber bereit waren, sich auf einen theologischen Intensivkurs einzulassen. Auch wenn bei Abfassung der Beschlüsse auf einen breiten Konsens geachtet wurde, zeigen sich in ihnen - wie bei jedem Konzil - Zeitbedingtheiten, Einsprüche oder Machtspiele. Schneider deutet den vielbeschworenen „Geist des Konzils“ als bleibenden Auftrag, diese strategischen Einträge in den Konzilstexten theologisch zu bearbeiten.

Schneider bleibt alles in allem optimistisch, dass die konziliaren Reformen auch heute nicht „aufgegeben“ sind. Deutlich pessimistischer kommt hier das vom Münsteraner Institut für Theologie und Politik (ITP) herausgegebene Werkbuch *Der doppelte Bruch* daher. Die dort versammelten Textauszüge und Berichte von Konzilsteilnehmern gruppieren sich um das Thema „Kirche der Armen“, z.B. den sogenannten „Katakombenpakt“. Der Band eignet sich nicht allein für die Bildungsarbeit, sondern ist allen zu empfehlen, die sich einen Überblick über den theologiegeschichtlichen und kirchenpolitischen Kontext des Konzils verschaffen

wollen. Wertvoll ist der erste Teil des Buches, der zeigt, dass das Konzil nicht „vom Himmel gefallen“ ist, sondern eine Vorgeschichte hat. Eine jener Spannungen, die am Vorabend des Konzils zur Klärung drängten, war der Kampf gegen den Modernismus gewesen. Gegenwärtig wird versucht, die Piusbruderschaft wieder zurückzuholen; ihr Begründer, Erzbischof Lefebvre, berief sich ausdrücklich darauf, dem Antimodernisteneid treu zu bleiben, den Pius X. ihm abverlangt hatte.

Interessant ist der Textauszug von Riolando Azzi: „Das Ende des Zweiten Weltkrieges 1945 schuf Räume [...] für die Veränderung der während der Vorherrschaft der ultramontanen Theologie und Spiritualität implantierten rigiden Strukturen. [...] Beachtenswert in der Phase nach dem Krieg ist die deutliche Anpassung von Teilen des Diözesanklerus und von Ordensleuten an bürgerliche Werte. Die Pfarrer verließen die alten Pfarrhäuser, um sich stärker in das lokale Leben hineinzubegeben [...]“ (ITP, S. 12). So betrachtet, wäre der Entschluss zu einem neuen Konzil nicht allein dadurch motiviert gewesen, die Kirche zu öffnen und ihr neuen Handlungsspielraum in der modernen Gesellschaft zu verschaffen. Möglicherweise war dem Papst zugleich daran gelegen gewesen, die Veränderungen, die sich in der Nachkriegszeit ohnehin schon abzeichneten, in geordnete Bahnen zu lenken und theologischen oder seelsorgerischen Wildwuchs zu verhindern, also bewusst eine „Reform von oben“ anzustoßen. Die unbestreitbaren Verdienste Johannes XXIII. würden dadurch keineswegs gemindert.

Strukturelle Reformen und geistliche Erneuerung sind nicht gegeneinander auszuspielen, sondern Seiten ein und derselben Medaille. Für beides hat das II. Vaticanum der Kirche neue Möglichkeiten eröffnet, die auch fünfzig Jahre später keineswegs ausgeschöpft sind. Kirche wie Gesellschaft stehen heute aber – so das Vorwort aus dem ITP – vor neuen krisenhaften Entwicklungen angesichts derer es nicht genügen kann, die Konzilsaussagen einfach zu wiederholen. Diese sind auf neue Herausforderungen hin fortzuschreiben: „Die katholische Kirche lernt gegenwärtig viel und sie lernt es schmerzlich. Sie lernt sich kennen als eine Macht, die gerade in Ruinen fällt“ (Bucher, ... *wenn nichts bleibt, wie es war*, S. 200). Fruchtbar sein wird dieser Lernprozess – genau wie beim Konzil selbst – nur auf Basis sorgfältiger theologischer Anstrengung.

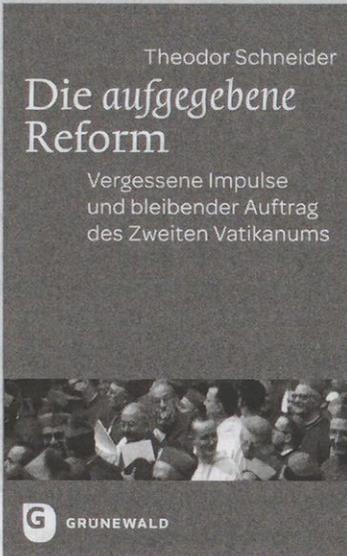
Ein Baustein dabei ist die kirchliche Zeitgeschichtsforschung. Im deutschsprachigen Raum überwiegen bisher systematische Arbeiten, wie Franz-Xaver Bischof in seinem Literaturbericht zu Beginn von *Das Zweite Vatikanische Konzil*, dem Auftaktband der neuen Folge der Münchener Kirchenhistorischen Studien, herausarbeitet: „Im Bereich der Konzilsrezeption fehlen im deutschsprachigen Raum weitgehend historische Untersuchungen zum synodalen Prozess der 1970er Jahre, ebenso Studien zur Aufnahme des Konzils in den einzelnen Diözesen und Pfarreien [...] und zu den Wirkungen von Konzil und Synode auf die Zivilgesellschaften in diesen Ländern. Interessant wären auch Untersuchungen zur Frage, ob und falls ja, inwieweit das Zweite Vatikanische Konzil innerhalb des allgemeinen soziokulturellen Wandels Verstärker und Multiplikator dieser Transformationsprozesse gewesen ist.“ (Bischof, S. 25) Der Band formuliert

deshalb vor allem Forschungsfragen, noch keine abschließenden Ergebnisse. Beleuchtet werden die Spannungen zwischen den Konzilskardinälen Bea und Ottaviani (ein Lehrstück der Kirchenpolitik!), sodann das Wirken der Kardinäle Döpfner, Suenens, Frings und König sowie der französischen Konzilstheologen, ferner die Rezeption des Konzils in der Schweiz, der DDR und im Vorfeld der Würzburger Synode. Joachim Schmiedl untersucht anhand der kirchlichen Amtsblätter deutscher Diözesen, wie in der Nachkonzilszeit nach einem Gleichgewicht zwischen diözesaner Autonomie und Steuerung durch die Bischofskonferenz gesucht wurde, wobei letztere schließlich - so sein Fazit - zunehmend die Oberhand gewann. Rosel Oehmen-Vieregge zeichnet anhand der Erzbistümer Köln sowie München und Freising nach, wie sich die Pastoralstrukturen nach dem Konzil veränderten. Zum einen expandierte die diözesane Verwaltungsstruktur, zum anderen zentrierte sich das kirchliche Leben auf die Gemeinde: der überschaubare, familienähnliche „Nahraum“ als Gegenbild zur anonymen, volkskirchlichen Pfarrstruktur. Dieses Modell war angesichts der gesellschaftlichen Pluralisierung, die zur Konzilszeit einsetzte, im Grunde schon bei seinem Entstehen anachronistisch.

Das II. Vaticanum hatte den Mut, „den Glauben in die liberale Zivilisation der entwickelten Moderne zu inkulturieren“ (Bucher, S. 205) - und zwar durch ein kreatives Wechselspiel von Traditionsbindung und Traditionsbildung, gegen Beliebigkeit auf der einen und Erstarrung auf der anderen Seite. Ob die Kirche hierzulande aus der gegenwärtigen Krise gestärkt hervorgeht, wird auch davon abhängen, ob es ihr gelingt, die Gemeindefixierung zu überwinden und gleichzeitig den pastoralen Impetus des Konzils zu retten. Es mag, wie Andreas Unfried in dem Band *XXL-Pfarrei* aus seiner eigenen priesterlichen Praxis berichtet, sinnvolle Wege geben, der Gemeinde eine neue, zukunftsfähige Struktur zu geben. Doch wird es insgesamt darauf ankommen, die Pfarrei „gesamtpastoral zu relativieren, also viel stärker wieder einzubinden ins Netz pastoraler Orte überhaupt“ (ebd., S. 194).

Axel Bernd Kunze

Konzil und Kirchenreform



Theodor Schneider

Die aufgegebenen Reform

Vergessene Impulse
und bleibender Auftrag
des Zweiten Vatikanums

Theodor Schneider (Hg.)

Die aufgegebenen Reform

Vergessene Impulse und bleibender
Auftrag des Zweiten Vatikanums

Format 14 x 22 cm

208 Seiten

Paperback

€ 17,99 [D] / sfr 25,90

ISBN 978-3-7867-2922-8

Eine gründliche Reform der Kirche ist gegenwärtig der dringliche Wunsch vieler engagierter Christinnen und Christen. Dieses Anliegen verbindet sie mit den Päpsten, Bischöfen und Theologen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Glaubensgemeinschaft in die Lage zu versetzen, die Zeichen der Zeit zu erkennen und im Geist des Evangeliums auf sie zu antworten – nach welchen Maßstäben kann das geschehen?

Die vorliegende, thematisch geordnete Textsammlung macht die wichtigsten Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils mit ihren Impulsen zur kirchlichen Erneuerung und somit die Grundlagen und Maßstäbe für die aufgetragene Reform der Kirche erneut bewusst.



GRÜNEWALD

www.grunewaldverlag.de

concilium

Zu diesem Heft

Gender und Theologie: eine Einführung

Lisa Sowle Cahill, Diego Irarrázaval und
Elaine M. Wainwright

Heute sind sich die meisten Christen und Christinnen auf der Welt darin einig, dass sowohl Frauen als auch Männer nach dem Bilde Gottes geschaffen und gleichermaßen in Christus erlöst wurden. Ebenso wissen die meisten Gläubigen, dass Gott jenseits von Raum und Zeit existiert, und auch wenn „er“ als ein „Vater“ gedacht wird, ist „er“ nicht im Wortsinne männlich. Die großen trinitarischen und christologischen Konzile von Nicaea (325 n. Chr.) und Chalkedon (451 n. Chr.) gehen davon aus, dass das Menschsein Jesu wesentlich für seine Rolle als Erlöser ist und sehen ihn daher klar als einen Mann. Aber niemals behaupten sie, dass es Christi Männlichkeit sei (statt seines Menschseins), die die Menschen in erlösender Weise mit Gott verbinde. Jesu alle Geschlechter einschließender Dienst am Reich Gottes stellte viele Gender-Stereotype seiner Zeit ebenso wie die herkömmlichen Einschränkungen für Frauen in Frage. Und auch wenn die frühe Kirche Züge der patriarchalischen griechischen „Haustafeln“ in die Heilige Schrift aufgenommen hat, scheint doch ein inklusives Idealbild von Kirche überall durch: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.“ (Gal 3,28)

Dennoch haben die christlichen Kirchen im Lauf der Geschichte Gott und Erlösung in ihren Theologien, Spiritualitäten und in ihrer Praxis oftmals aus einer einseitigen Gender-Perspektive gedeutet, die sich insbesondere zum Nachteil von

Frauen auswirkte. Deshalb sah sich Johannes Paul II. veranlasst, in seinem *Brief an die Frauen* von 1995 festzustellen:

„Wir sind leider Erben einer Geschichte enormer Konditionierungen, die zu allen Zeiten und an jedem Ort den Weg der Frau erschwert haben, die in ihrer Würde verkannt, in ihren Vorzügen entstellt, oft ausgegrenzt und sogar versklavt wurde. [...] Aber wenn es dabei, besonders im Rahmen bestimmter geschichtlicher Kontexte, auch bei zahlreichen Söhnen der Kirche zu Fällen objektiver Schuld gekommen ist, bedauere ich das aufrichtig.“ (Nr. 3)¹

Geschlechter-Stereotype beschädigen auch das volle Menschsein der Männer, indem sie ihnen gesellschaftlich konstruierte Vorstellungen von „Männlichkeit“ aufzwingen, die das Spiegelbild der Frauenunterdrückung sind. Heute werden sowohl Männlichkeit als auch Weiblichkeit als problematische Konzepte verstanden, und das Modell der Komplementarität der Geschlechter wird in Theorie und Praxis in Frage gestellt.

Diese Ausgabe von CONCILIUM geht den impliziten und expliziten Gender-Aspekten in der christlichen theologischen Tradition nach. Dabei gilt das Augenmerk insbesondere deren Einfluss auf die Zusammensetzung und Interpretation der Schrift, auf die Formulierung theologischer Lehrmeinungen, auf die Ausprägung christlicher Spiritualitäten sowie auf die Sicht der Kirche, die einerseits eine Institution ist, aber andererseits auch örtliche Gemeinschaften und Laien in verantwortlichen Positionen umfasst.

Ein einführender Essay von *Regina Ammicht Quinn* handelt von der Unterscheidung und dem Verhältnis von biologischem (*sex*) und sozialem Geschlecht (*gender*). Er erinnert uns daran, dass es gefährlich sein kann, Gender-Ideologien zu demaskieren. Von den Spannungen in den Kreisen, die die biblischen Texte hervorbrachten, sowie in all den Gemeinschaften, die diese Texte lesen, berichten *Elsa Tamez* in ihrem Aufsatz über die Führungsrolle von Frauen im Neuen Testament und *Marie-Theres Wacker* in ihrer Untersuchung der biblischen Erzählung von Rut. Das tatsächliche Leiden von Frauen in akuten Situationen der Gender-Unterdrückung wird drastisch sichtbar im Bericht von *Anne Arabome* zur Rolle von Frauen in Kirche und Gesellschaft, wie sie vor allem auf der Südhalbkugel der Erde in Erscheinung tritt. *Rebeka Anić* untersucht die Gender-Politik, die neuere päpstliche und bischöfliche Dokumente widerspiegeln. *Luís Corrêa Lima* geht es um die Vermeidung binärer Kategorien, wenn er die Bedeutung der Gender-Unterschiede für den Sex, die Heterosexualität und die Homosexualität aufzeigt.

Trotzdem ist es nicht der Zweck dieses Hefts, lediglich einen Überblick über die grundlegenden Themen zu geben. Wir haben unsere Autoren und Autorinnen vielmehr gebeten, neue und innovative Fragestellungen aufzugreifen und aus ihren verschiedenen kulturellen und regionalen Kontexten kreative Vorschläge beizusteuern. Dieser Ausgabe von CONCILIUM geht es deshalb nicht darum, eine einheitliche Sichtweise zu präsentieren, die Meinung der Herausgeber wiederzu-

geben oder Kontroversen zu vermeiden. Wir sind zuversichtlich, dass unsere Leser die innovativen Denkansätze in diesem Heft finden werden und die „verschiedenen und vielfältigen“² Wege zu schätzen wissen, auf denen sich die Theologie dem Geheimnis Gottes nähert.

Nach Ansicht von *Patricia Fox* erinnert uns eine gewisse „kognitive Dissonanz“ an Gottes Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit, auch wenn theologische Dissonanzen zu Uneinigkeit oder sogar Zurückweisung führen mögen. Dass Kreativität und Vielstimmigkeit Risiken mit sich bringen, zeigt sich an den Debatten über die feministische Theologie von Elizabeth Johnson, von denen im *Theologischen Forum* in diesem Heft berichtet wird.

Nahezu jeder oder jede, die diese Ausgabe von CONCILIUM liest, wird darin etwas Provokatives und sogar Grenzüberschreitendes finden. Diejenigen, die sich der Geschlechtergleichheit verpflichtet wissen, mögen dies in *Benedito Ferraros* Versuch erblicken, die Komplementarität und Wechselseitigkeit der Geschlechter auf eine Weise zurückzugewinnen, die mit dem Feminismus in Einklang ist. Oder in *Susan St. Villes* Versuch zu verstehen, warum manche missbrauchte Frauen zu einer Spiritualität der Unterwerfung Zuflucht nehmen. Diejenigen, für die die christologische Hermeneutik von Nicaea und Chalkedon Vorrang hat, werden *Heather Eatons* Neuinterpretationen der göttlichen Immanenz und des ewigen Lebens ebenso als Herausforderung empfinden. Oder *Muriel Orevillos* Nachdenken darüber, ob der Geist neue Inkarnationen des Göttlichen hervorbringen könnte. Oder die Einschätzung von *Paulo Suess*, dass die offiziellen Kirchenlehrer nicht immer einen rechten Zugang zur „Realität“ haben.

Der letzte Beitrag im *Theologischen Forum* widmet sich dem „Arabischen Frühling“. *Drew Christiansen* zeigt, dass unerwartete historische Entwicklungen und selbst radikale Veränderungen Zeichen des Geistes in der Geschichte sein können - und Samen der Hoffnung für eine bessere Zukunft.

Unser Dank für mannigfaltige Unterstützung bei der Vorbereitung dieser Ausgabe gilt Regina Ammicht Quinn, Eleonora Barbieri Masini, José Oscar Beozzo, Maria Clara Bingemer, Marcio Fabri dos Anjos, Rosino Gibellini, Denis Gira, Hille Haker, Mary Hunt, Enzo Pace, Luiz Carlos Susin und Marie-Theres Wacker.

¹ Johannes Paul II., *Brief an die Frauen*, im Internet unter: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women_ge.html.

² Internationale Theologische Kommission, *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria*, 29. November 2011, im Internet unter: www.vatican.va/roman_curia/congregations/c-faith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_en.html.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

concilium

Thema: Gender in Theologie, Spiritualität und Praxis

Gefährliches Denken: Gender und Theologie

Regina Ammicht Quinn

Schwanger mit der Geschlechtergeschichte

Er war einer der ersten großen Theologen der Inkulturation: Tertullian, Sohn eines römischen Offiziers, um 150 n. Chr. in Karthago geboren. Tertullian war der erste Kirchenvater, der in Latein schrieb und damit prägend war für viele der intellektuellen Entwicklungen, die das Christentum später aufnahm. Aber nicht nur Trinität, Tod und Hölle waren seine Themen, sondern auch die Mode der Frauen seiner Zeit, die er mit großer Genauigkeit beobachtete. Heute gilt vor allem seine Schrift *De cultu feminarum* nicht nur als theologische, sondern auch als kulturanthropologische Quelle über Schmuck- und Schminkgewohnheiten der Antike.

Dass Tertullian um die Wende zum 3. Jahrhundert - im Angesicht eines möglichen Märtyrertods - Frauen verurteilt, die sich aufwändig schmücken, ist nicht weiter verwunderlich. Interessant ist weniger, *was* er sagt, als seine theologische Rhetorik: Jede Frau ist gewissermaßen permanent schwanger, denn sie trägt eine „trauernde und büßende Eva“ in sich. Die Strafe Gottes über „ihrem Geschlecht“ lebt fort:

„Du bist es, die dem Teufel Eingang verschafft hat, du hast das Siegel jenes Baumes gebrochen, du hast zuerst das göttliche Gesetz im Stich gelassen, du bist es auch, die

*denjenigen betört hat, dem der Teufel nicht zu nahen vermochte. So leicht hast du den Mann, das Ebenbild Gottes, zu Boden geworfen. Wegen deiner Schuld, d.h. um des Todes willen, musste auch der Sohn Gottes sterben, und da kommt es dir noch in den Sinn, über deinen Rock von Fellen Schmucksachen anzulegen!*¹

Die in merkwürdiger Weise mit der eigenen Geschlechtergeschichte schwangere Frau ist aber keine Lebensspenderin, sondern eine lebende Tote: Jeder Schmuck der Frau ist „nichts als ein Ballast für das verurteilte und geistig tote Weib und dient ihr gleichsam als Leichenpomp“².

Dies sind nicht nur harsche Worte. Sie sind Beispiele einer „Geschlechter-Theologie“, in denen ein theologisches Interpretament – der Sündenfall – mit Hilfe von Geschlechterkategorien re-konstruiert und aktualisiert wird.

Was also heißt es, wenn wir heute, fast zweitausend Jahre später, über Gender und Theologie sprechen? Es heißt nicht, dass es um feministische Theologie geht, nur ein bisschen moderner. Sondern es heißt, dass „Religion“ – und hier insbesondere eine Religion mit so reicher Tradition wie das Christentum oder die anderen monotheistischen Religionen – eine symbolische Matrix zur Verfügung stellt, in der Geschlechterfragen als moralische Fragen immer ausgehandelt worden sind und auch heute ausgehandelt werden. Theologisches Sprechen ist mit Gender-Kategorien befasst. Gerade auch dann, wenn es nicht damit befasst ist.

Theologie treiben mit Hilfe der Gender-Kategorie heißt heute: die Gender-Kategorie als bewusste und kritische Kategorie in das theologische Sprechen einzuführen. Damit eröffnen sich neue Fragen und Denk-Wege, und damit kann „Geschlecht“ als unkritische und unreflektierte Kategorie innerhalb der Theologie abgelöst werden.

Die Gender-Kategorie hat ihre eigene neuzeitliche Geschichte, die auf die Kontexte feministischer Theologien verweist.

Gleichheit, Differenz, Vielstimmigkeit

Für den europäischen und nordamerikanischen Kontext verdankt sich feministische Theologie historisch der säkularen Frauenbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts.

Ein Blick auf diese säkulare politische Frauenbewegung zeigt drei Phasen, die sich nicht fein säuberlich ablösen, sondern sich gegenseitig überlappen, auch nebeneinander existieren. Die *erste Phase* steht unter der Überschrift „Gleichheit“; es ist der Aufbruch der Ersten Frauenbewegung Mitte des 19. Jahrhunderts mit dem Kampf um Gleichberechtigung, gleichen Zugang zu Bildung, zu politischer Mitbestimmung, zu Ämtern aller Art. Die *zweite Phase* setzt ein mit der Neuen Frauenbewegung der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts in den westlichen industrialisierten Ländern. Hier geht es nicht mehr primär um Gleichheit, sondern um Differenz, um die Schaffung frauenidentifizierter Räume, die es ermöglichen, das Eigene als Eigenes wahrzunehmen und schätzen zu können. Hier

ist auch der Ursprung der Identitätspolitik, die eine einheitlich gedachte Geschlechtsidentität als Voraussetzung für politische Emanzipation sieht. Beide Phasen waren wichtig und nötig. Zugleich werden beide Phasen – die der Gleichheit und die der Differenz – problematisch, sobald sie absolut gesetzt werden. Beide beziehen sich auf eine gespaltene Wirklichkeit, in der *Geist und Körper, Kultur und Natur, Verstand und Gefühl* einander entgegengestellt werden, wie *Ordnung und Chaos, Rationales und Irrationales* usw., und wie letztlich auch die Konzepte von „Mann“ und „Frau“. Diese Spaltung ist sowohl hierarchisiert als auch sexualisiert – *Geist, Kultur, Verstand* etc. sind tendenziell „besser“ als *Körper, Natur, Gefühl*; gleichzeitig sind diese Begriffe und Lebenswirklichkeiten tendenziell männlich bzw. weiblich konnotiert. Der Gleichheitsdiskurs behält die Hierarchisierung bei (*Verstand* steht über *Gefühl, Kultur* über *Natur*), lehnt aber deren Sexualisierung ab (auch Frauen sind fähig zur *ratio*). Hier kann am Vernunftideal der Aufklärung angeknüpft werden; zugleich aber besteht die Gefahr der Angleichung an herrschende politische, soziale, aber auch philosophische Konstellationen, ohne sie zu hinterfragen. Der Differenzdiskurs behält die Sexualisierung bei (Frauen sind gefühls-, körper- und naturnäher als Männer), wertet aber die Hierarchisierung um, so dass eine Welt weiblicher Alterität und weiblichen Selbstbewusstseins entsteht. Diese neu geschaffene Welt aber ist immer in Gefahr, weibliche Tugenden als Kompensation für fehlende Rechte zu akzeptieren.

Eine *dritte Phase* der Theoriebildung, die heute notwendig wird, hinterfragt und kritisiert diese Spaltung der Denk- und Lebenswelt. Damit stellt sie die Gender-Frage in den Mittelpunkt. Gegenüber der ursprünglichen feministischen Theoriebildung findet hier eine Akzentverschiebung und Weiterentwicklung statt: Es geht nicht mehr primär um eine Fortsetzung der Kritik an den Benachteiligungen von (westlichen) Frauen. Die Erfahrung der „white lady“ und die Erfahrung der Mehrheit der Frauen in armen Ländern sind nicht einfach unter „die“ Erfahrung „der Frau“ zu subsumieren. Eine Vielzahl neuer Aufbrüche der Latina-Theologie³, der Mujerista-Theologie⁴, der Afrikana-Theologie⁵, aber auch der Queer-Theologie⁶ sind in den letzten zwei Jahrzehnten entstanden und haben aus „der“ feministischen Theologie ein Konzert unterschiedlicher Stimmen gemacht.

Ziel der Gender-Diskurse ist eine kritische Analyse der Macht-Mechanismen, die der Spaltung, Hierarchisierung und Sexualisierung von Lebens- und Denkwelten zugrunde liegen und beide Geschlechter betreffen. Elisabeth Schüssler Fiorenzas Analysekategorie des „Kyriarchats“ bietet hier die Möglichkeit, Geschlechtergegensätze in einen weiteren Kontext zu stellen: „Es ist der westliche, privilegierte, gebildete Herr, der Wissen und Wissenschaft betrieben und darauf bestanden hat, dass nur seine Interpretation der Welt wahr und richtig ist. Wissen selbst ist damit nicht nur geschlechtlich, sondern auch rassistisch, eurozentrisch und klassenbestimmt.“⁷

Für die unterschiedlichen Phasen des theologischen und säkularen Nachdenkens über Geschlechter trifft das naturwissenschaftliche Bild von Theorien, die durch neue Theorien widerlegt werden, nicht zu. Vielmehr entsteht ein diskursives Feld,

das mit seinen Ursprüngen und Ursprungsfragen verbunden bleibt. Das diskursive Feld der Gender-Theorie zeigt über Gleichheits- und Differenzdiskurse hinaus ein grundsätzliches Interesse an der Analyse und Kritik sexualisierter und hierarchisierter dualistischer Strukturen: Wie entstehen solche Strukturen, welche Macht üben sie aus und welche Macht wird ihnen wie zugebilligt? Dem zugrunde liegt eine aus den Ursprungsfragen des feministischen Diskurses erwachsene kritische Auseinandersetzung mit der Frage nach dem/den „Anderen“, nach Selbst- und Fremdverständnissen, nach Eingrenzungs- und Ausgrenzungsmechanismen. Es sind Fragen nach Menschen und Menschengruppen, die innerhalb ihrer jeweiligen Kontexte unter den weichen „weiblichen“ Kategorienrahmen fallen und als „Andere“ etabliert werden.

Das diskursive Feld der Gender-Theorien zeigt, dass Gleichheitsfragen als Gerechtigkeitsfragen für Frauen fortbestehen – in Fragen gerechter Arbeit, gerechter Partizipation, gerechter Anerkennung, gerechter Bildung. Es zeigt, dass Fragen von Differenzen fortbestehen – in Diskussionen um Frauen-Geschichte und Frauen-Geschichten. Dieses Fortbestehen wird dort deutlich, wo unterschiedliche Ansprüche und Selbstbilder aufeinander treffen, wo beispielsweise religiös geprägte Familien- und Mutter-Bilder und Anforderungen des Arbeitsmarkts verbunden werden müssen oder wo Gleichheit im Politischen sich mit Ungleichheit im Privaten vermischt.⁸

Vor allem aber zeigt dieses diskursive Feld dreierlei:

Der Gebrauch einer bewussten und kritischen Gender-Kategorie innerhalb der Theologie bedeutet:

- die angesprochenen Probleme sind keine „Frauenprobleme“;
- die angesprochenen Probleme lassen sich nicht mit dem Rückgriff auf „Natur“ lösen;
- die angesprochenen Probleme lassen sich nicht euro-zentrisch lösen.

Damit ist Gender keine „reine Theorie“, sondern „intersektional“⁹. Sie enthält Anteile der feministischen Theoriebildung, der Diskurse über Sexualität und Körper, der Queer Studies, der Männlichkeitsstudien, der Diversity Studies.

Frau im Haus, Mann in der Welt

Gender-Kategorien sind weder mit „Frauenproblemen“ noch mit eurozentrischen Problemen befasst. „Doing Gender“ im Kontext der Theologie ist *nicht* etwas, das (manche) Frauen tun und (manche) Männer mit einem gewissen Wohlwollen beobachten – wie man spielende Kinder beobachtet. Und „Gender“ ist *nicht* etwas, das Frauen betrifft, Männer aber nicht – so als hätten Frauen ein Geschlecht, Männer aber seien neutral.

Zur Zeit der europäischen Aufklärung, etwa 1680 bis 1730, entsteht im Zusammenhang von ökonomischen, wissenschaftlichen, politischen, geografischen Änderungen eine bürgerliche Öffentlichkeit und mit ihr ein gravierender Wertewandel, der nun Vernunft, Bildung, Gleichheit und Menschlichkeit betont – aber seine ganz eigene Dialektik hat:

Der Prozess der Herausbildung der bürgerlichen Öffentlichkeit ist gebunden an den Prozess der Herausbildung einer eigenen Privatheit. Mit dem Zerbrennen des „ganzen Hauses“ verliert die Familie ihre politische Funktion (als Geburtsstätte ständischer Herrschaft) und ihre ökonomische Funktion (als Ort produktiver Arbeit). Sie verwandelt sich in eine „Kernfamilie“. Damit geht einher die Verwandlung des Haushalts in einen „Gefühlshaushalt“, der die im öffentlichen Bereich nun deplatzierten Gefühle aufnimmt und pflegt. Die potentielle Gleichheit aller Menschen ist der Leitbegriff des öffentlichen Bereichs – der, als Fundament und Stütze, den Privatbereich braucht. Hier muss die Herrschaft des Vaters gerade dann, wenn die Herrschaft von Landesvater und Gottvater in Frage gestellt wird, die Welt zusammenhalten.¹⁰

Diese allmählich entstehende Spaltung zwischen einem öffentlichen und einem privaten Bereich bringt eine neue Geschlechterordnung hervor, innerhalb derer die Frau zum Privatbereich des Mannes gehört. Freiheit und Gleichheit enden an der Haustürschwelle, wobei *im Haus* durchaus komplizierte und gegenseitige Abhängigkeitsverhältnisse entstehen können und Männer sich nicht selten in der Rolle eines zusätzlichen Kindes befinden.

Die „Welt“ ermöglicht für Männer Machtpositionen, die für Frauen lange unerreichbar waren oder es bis heute sind. Aber eine Geschlechtertheorie, die Männer und Frauen allein auf einer Skala von Tätern und Opfern, von Macht und Ohnmacht einordnet, ist unzureichend.

Nach wie vor gilt die Zuschreibung von Männlichkeit und Macht, und es gilt gleichzeitig das Gegenteil. Für Deutschland und die meisten westlichen Länder gilt auch anderes: Männer sind nicht nur die Bildungsverlierer. Sie sind zwei Drittel aller Notfallpatienten; drei Viertel aller Mordopfer; zwei Drittel aller Sitzbleiber in den Schulen; drei Viertel aller Suizidanten; ihre Lebenserwartung ist um acht Jahre geringer als die der Frauen, sie erkranken fünf Mal häufiger an Herzinfarkt und drei Mal häufiger an Lungenkrebs, und das Verhältnis von Männern zu Frauen in Gefängnissen ist 25:1.

Schon vor mehr als zwanzig Jahren hat Herb Goldberg die immer noch aktuellen Männlichkeits-Codes beschrieben¹¹: Ein Mensch ist umso männlicher, heißt es da, je mehr Schmerzen man aushält, je mehr Alkohol man verträgt, je weniger Schlaf man braucht, je seltener man um Hilfe bittet, je stärker man ist, je besser man seine Gefühle im Griff hat. Dass Einzelne diese Muster für sich zurückwiesen, sagt noch nichts über eine kulturelle Atmosphäre, die diese Muster ermöglicht.

Bei Frauen gibt es andere Codes, nicht weniger brutal, dafür aber offensichtlicher und offensiver diskutiert. Denn die zeitgenössische Kultur, die diese Geschlechtercodes hervorbringt und verstärkt, stellt zugleich einen Raum zur Verfügung, in dem all diese diversen Praktiken und Ideen aufeinander stoßen.

In diesen vielfältigen Mischungen ist eines deutlich: Je eindeutiger und normativer die Geschlechtercodes sind, desto problematischer sind sie.

Gender heißt: Gefährliches Denken

Vor allem in kirchlichen Kontexten gibt es erheblichen Widerstand gegen Gender-Fragen. Sie gelten als ideologisch und damit als gefährlich.

Und sie sind gefährlich.

Denken mit Hilfe kritischer Gender-Kategorien ist gefährlich. Es ist aber nicht deshalb gefährlich, weil hier Ideologien produziert werden. Es ist gefährlich, weil Ideologien offengelegt werden. Und das Infragestellen selbstverständlicher Gewissheiten oder naturgegebener Wahrheiten ist ein gefährliches Unternehmen. Das weiß man nicht erst seit Giordano Bruno.

Naturgegebene Wahrheiten im Gender-Kontext haben häufig eine bestimmte Form. Sie zeigen sich nicht in einer Tertullian'schen Sprache diffamierend, sondern respektvoll: Männer und Frauen seien gleich, heißt es da, intellektuell und spirituell. Biologische Differenzen aber führten zu psychosozialen Besonderheiten, sodass Frauen und Männer gleich, aber anders seien. In solchem komplementären Anderssein zeige sich der Wert und die Würde der je eigenen Geschlechts-Natur.

Geschlechts-„Natur“

Dabei ist aber die Frage nach der Geschlechts-„Natur“ ein besonders heikler Punkt, eng verwoben mit theologischen Gewissheiten, von denen sorgsam und mühsam die einzelnen Schichten kultureller Gewissheiten erst entfernt werden müssen.

Die theologischen Komplementär-Theorien finden Widerhall und Unterstützung in der (populären) Soziobiologie von Wilson bis Dawkins. Hier werden in immer wieder neuen Thesen männliche Dominanz und weibliche Fürsorgebereitschaft an die Formen menschlicher Reproduktion gebunden und biologisch begründet. Wissenschaftliche Forschung und eine Entschuldigungs- oder auch Angst-Rhetorik sind hier eng verzahnt. Wir können nichts dafür, heißt es da: *Mutter Natur ist sexistisch*.¹²

Rechte und linke Hirnhälften, die Mobilität und schlichte Überzahl des Spermias, hormonelle Einflüsse und nicht zu vergessen körperliche Größe und Stärke werden jongliert und zu immer neuen Mustern ausgelegt, die nichts weiter nachweisen sollen, als dass die gesellschaftlich-kulturellen alten Muster

Regina Ammicht Quinn studierte Katholische Theologie und Germanistik. Sie ist Professorin am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) an der Universität Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage (Freiburg 1992); Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter (Mainz 32004); Glück – der Ernst des Lebens (Freiburg i. Br. 2006); Living with Losses: The Crisis in the „Christian West“, in: J. F. Keenan (Hg.): Catholic Theological Ethics: Past, Present, and Future (New York 2011). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Möglichkeiten des Menschlichen im Angesicht des Bösen heute“ zus. mit M.-T. Wacker in Heft 1/2009. Anschrift: Humboldtstr. 1, D-60318 Frankfurt. E-Mail: regina.ammicht-quinn@t-online.de.

nicht nur nicht geändert werden sollen, sondern auch nicht geändert werden können.

Das ist ein Tunnelblick, der weder andere kulturelle Muster noch die Interdependenz zwischen Mustern und gesellschaftlicher Dynamik wahrnimmt. Die Frage nach „Natur“ wird in einer beneidenswerten Eindeutigkeit behandelt. Es ist eine Eindeutigkeit, die heißt: *Es gibt Männer und Frauen mit jeweils unterschiedlichen Geschlechtsorganen zur Zeugung oder zum Austragen, Gebären und Stillen von Kindern und den jeweils dafür erforderlichen Tugenden.* An eine solche einfache Darstellung sind inzwischen Fragezeichen angefügt worden. Es gibt ethnologische, medizinhistorische, medizinische, biologische, auch evolutionsbiologische Forschungen, die deutlich machen, dass Geschlechts-„Natur“ sich gegen Eindeutigkeit sträubt.

Hier nur drei Beispiele:

Das *erste Beispiel* zeigt, wie uneindeutig die Geschlechtsnatur in soziokulturellen Kontexten sein kann.

Die meisten von uns kennen kulturelle und historisch gewachsene Zusammenhänge, in denen das Muster der Zweigeschlechtlichkeit als Basis von Geschlechterrollen und Geschlechterverhältnissen gilt. Es ist auch die Basis einer grundlegenden Weltanschauung, in der es neben rechts und links, oben und unten, schwarz und weiß in gleicher Eindeutigkeit auch „Mann“ und „Frau“ gibt. Das hindert uns daran, einfache Dinge zu sehen – beispielsweise, dass es in anderen Kulturen der Erde, etwa in den meisten Kulturen des pazifischen Raums, mehr als zwei Geschlechter gibt: so die Fa'afafine Samoas, Menschen mit männlichen Geschlechtsorganen, die aber durch diese Geschlechtsorgane nicht als männlich definiert werden, sondern einen Raum des „Zwischen“ bewohnen.¹³ Fa'afafine, die entweder schon im Kleinkindalter oder zu Beginn der Pubertät „erkannt“ werden, verstehen sich im Allgemeinen als „so geboren“. Sie haben große Freiheit: Sie können sich mit anderen Jungen und Männern außerhalb des Dorfes herumtreiben und auf die Jagd gehen, sie können mit ihren Schwestern weben und kochen und in den Frauenhäusern schlafen. Manche tragen Männerkleidung, manche Frauenkleidung, sie können eine Frau heiraten und eine Ehe führen oder sich einen Mann als Sexualpartner suchen; häufig spielen sie eine wichtige Rolle in den örtlichen Kirchengemeinden, genauso häufig werden sie diskriminiert – als Nebenfolge der Christianisierung, die die Fa'afafine, hilflos, mit „Homosexualität“ etikettiert.

Das *zweite Beispiel* stammt aus der Analyse der klassischen westlichen Kultur. Auch hier ist „Geschlechtsnatur“ keineswegs so einfach und eindeutig wie es scheint:

Von der Antike bis ins 18. Jahrhundert, so Thomas Laqueur¹⁴, gab es nur einen maßgeblichen Körper – den männlichen, und nur ein maßgebliches Geschlecht – das männliche Geschlecht. Der männliche Körper ist der menschliche Körper. Frauen sind dabei die auf einer vertikalen Achse angeordneten niedrigeren, minderen Versionen des einen, männlichen Geschlechts; Frauen sind weniger perfekte Männer. Sie besitzen zwar dieselben Genitalien wie Männer, aber ihre

Imperfektion (Aristoteles erklärt dies mit einem Mangel an vitaler Hitze) hat dazu geführt, dass die Strukturen im Inneren zurückbehalten werden. So sind die weiblichen Genitalien sozusagen „ungeborene“ männliche Genitalien - die Vagina ein innerer, weniger perfekter Penis, die Schamlippen die Vorhaut, der Uterus der Hodensack, die Eierstöcke die Hoden. Es gibt keine männlichen und weiblichen Genitalien, sondern vollkommene und unvollkommene männliche Genitalien; die vollkommenen Genitalien machen den Menschen zum Mann, die unvollkommenen Genitalien machen den Menschen zur Frau.

Und dann - etwa im 18. Jahrhundert - ändert sich die „Natur“ des Menschen. Ein neues Modell entsteht, das „Zwei-Geschlechter- / Zwei-Leiber-Modell“.¹⁵ Es ist ein Modell, das auf der radikalen Gegensätzlichkeit von Männern und Frauen aufbaut, auf einer Anatomie der Unvergleichbarkeit. Die Geschlechter werden nicht länger auf einer vertikalen Linie hierarchisch geordnet gedacht, sondern auf einer horizontalen Linie, die in der Mitte unterbrochen ist: Frauen und Männer sind unvergleichbar, und dies wird am deutlichsten dort, wo ihr Geschlecht am deutlichsten ist: in den Sexualorganen und im Sexualverhalten.

Sowohl antike Quellen als auch literarische Quellen vor allem im Zeitraum vom 14. bis zum 16. Jahrhundert thematisieren in unzähligen Variationen die Frau als die Unersättliche, deren grenzenloses sexuelles Begehren die einzelnen Männer genauso bedroht wie die soziale Ordnung als Ganzes. Untermuert wird diese Vorstellung von der Medizin und der Geburtshilfe, die davon ausgehen, dass für eine Empfängnis genau wie der männliche auch der weibliche Orgasmus nötig ist. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts entwickelt sich aus der Vorstellung von der unbeschränkt begehrliehen und begehrenden Frau die Vorstellung von der sexuell desinteressierten, passiven Frau, die ohne große Anstrengung tugendhaft ist, weil das Geschlechtsleben für sie sowieso primitiv und abstoßend ist. Was bleibt, sind Gestalten wie die Züricher Pastorenfrau, die der Soziologe Robert Michels zu Beginn des 20. Jahrhunderts interviewt hat, die von ihrer außerordentlich glücklichen Ehe berichtet und zugleich zu Protokoll gibt: „Das Geschlechtliche wäre mir ganz gleichgültig, nur ärgert mich, dass man nicht gleichzeitig dabei Strümpfe stricken kann.“¹⁶

Das heißt: Genau in der Zeit, in der man gegen die feudalistischen Standesprivilegien auf der *Gleichheit aller Menschen* als *Menschen* insistiert, in der Zeit, in der die Menschenrechte entstehen und mit ihnen die Idee einer Weltverfassung und Weltregierung, die allen gleiche Rechte garantiert - in dieser Zeit entsteht die Vorstellung von der fundamentalen Ungleichheit der Geschlechter. Diese fundamentale Ungleichheit wird als „natürliche“ *Andersartigkeit der Frau* verstanden.¹⁷ Das *dritte Beispiel* stammt aus der Biologie:

Caster Semenya, die südafrikanische Läuferin, geriet 2008 in den Verdacht, keine Frau zu sein, wurde aber 2010 vom Leichtathletik-Weltverband wieder zugelassen. Neben Fragen von Rassismus und anderen Menschenrechtsverletzungen, die in diesem Fall relevant sind, gibt es noch ein weiteres Problem: „Den“ Geschlechter-Test gibt es nicht.

Seit der Antike werden uneindeutige Geschlechtsidentitäten thematisiert. Herm-

aphroditus, Sohn des Hermes und der Aphrodite, bekommt eine doppelte und uneindeutige Geschlechtsidentität, als sein Körper mit dem einer Nymphe verschmilzt. Den „Hermaphroditen“ der Antike werden häufig göttliche Züge zugeschrieben, später gelten sie als „Monster“ oder als „Laune der Natur“; das Preußische Landrecht (1794) gibt ihnen mit gewissen Einschränkungen das Recht, ab dem 18. Lebensjahr das Geschlecht selbst zu wählen.¹⁸ Die Medizin des späten 19. Jahrhunderts und vor allem der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat „Intersexualität“ als Krankheitsbild entdeckt. Bis heute herrscht nach wie vor großer Druck, die bei Neugeborenen beobachtete Diversität in das Konzept der Zweigeschlechtlichkeit einzufügen. Geschlechtsangleichende und geschlechtszuordnende Operationen stellen in der Regel keinen medizinischen Notfall dar, sondern entsprechen dem Bedürfnis nach Klarheit und Eindeutigkeit.

Dieses Bedürfnis aber wird von der menschlichen Biologie nicht unterstützt. „Geschlecht“ ist komplex. Als biologisches Geschlecht umfasst es das Zusammenspiel von Chromosomen, Keimdrüsen, äußeren Geschlechtsorganen und Hormonen, dies alles im Kontext des psychischen und sozialen Geschlechts. Hier findet man eine Vielzahl von Varianten, die heute nicht mehr als „disorder of sexual development“, sondern als „difference of sexual development“ (DSD) verstanden werden. Menschliche Geschlechtlichkeit ist nicht eindeutig zweigestaltig. Menschliche Geschlechtlichkeit ist vielfältig. Sie ist biologisch gesehen kein binäres Phänomen, sondern ein Kontinuum.

Ob die Fa'afafine Samoas, die Geschlechtergeschichte klassischer westlicher Diskurse oder die biologische Vielfalt menschlicher Geschlechtlichkeit: Die Eindeutigkeit, mit der wir von „Mann“ und „Frau“ sprechen, ihnen einen Platz in der Welt und einen Satz von Tugenden zuweisen, ist erklärbar und verständlich. Jede Reduktion von Komplexität ermöglicht einen gewissen Grad an Sicherheit. Denken mit kritischen Gender-Kategorien erlaubt und erfordert die Blicke auf die Komplexität, die unseren Eindeutigkeitswünschen zugrunde liegt.

Gender-Theologie

Theologisches Denken in kritischen Gender-Kategorien ist gefährlich. Es ist einer umfassenden Befreiungspraxis verpflichtet; und es stellt als naturgegeben erscheinende Phänomene grundlegend in Frage. Beides stört feste Ordnung, beides verunsichert.

Kann man heute seriös Theologie treiben und die Gender-Kategorie ignorieren?

Nein. Man konnte es nie. Entscheidend ist, dass heute eine reflexive und kritische Gender-Kategorie in die Theologie eingeführt wird, die nicht aus sozialen Verhältnissen, aus biblischen Mythen oder aus Verklärungen der eigenen Kindheit geschlechtsspezifische Rollen und Tugenden ableitet. Vielmehr wird durch diese kritische Gender-Kategorie der Blick auf Machtverhältnisse und Hierarchien gelenkt, die sich als naturgegeben darstellen. Damit rückt die Gerechtigkeitsfrage ins Zentrum theologischer Praxis.

Wir alle sind gleichsam schwanger mit der je eigenen Geschlechtergeschichte. Wir tragen sie in uns - durchaus auch als Teil dessen, was man als „Erbssünde“ verstehen könnte. Was also ist zu tun, um in einer produktiven Weise hier ein Denken und eine Praxis zur Welt zu bringen, das den Menschen und Gott gerecht ist?

Es ist notwendig, die vergessenen Gestalten der eigenen Geschichte zu erinnern: Maria von Magdala, die Erstzeugin der Auferstehung, die in der Frömmigkeitsgeschichte dann als sexuelle Sünderin erscheint und als Schutzpatronin der Magdalenenheime für gefallene Mädchen. Junia, die im Römerbrief als hervorragende Apostolin begrüßt wird und die seit dem 12. Jahrhundert bis in die aktuelle Einheitsübersetzung als Junias erscheint. Auch Maria, die aus dem biblischen Subjekt zum frömmigkeitsgeschichtlichen Objekt geworden ist - auch das Objekt der Verehrung bleibt ein Objekt. Und natürlich ihr Gegenbild, Eva, die im Zuge der Erotisierung der Sündenfallgeschichte seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert und der Dämonisierung des Erotischen von der Urmutter zur Ursünderin wurde.

Es ist notwendig, diese vergessenen Gestalten zu erinnern - aber nicht ausreichend. Das eigentliche Problem bleibt dabei ungelöst. Denn das eigentliche Problem ist die Grundstruktur des Denkens; und diese Grundstruktur macht sich am Gottesbild fest.

In einem der letzten Texte vor ihrem Tod, posthum veröffentlicht, reflektiert Dorothee Sölle über die Situation feministischer Theologie und darüber „was noch aussteht“¹⁹. Was in ihrer Wahrnehmung noch aussteht, ist eine „Theologie des Lebens“, die vom Begriff der *basileia* her die gerechte Beziehung zwischen Menschen und zwischen Menschen und Gott entwirft.

Lange Zeit waren die Gottesbilder orientiert an dem, was dem patriarchalischen Denken das Höchste zu sein schien: König, Feldherr, Sieger, Richter, Vater. In der Erkenntnis, dass dies nur Teilwahrheiten sein können, wurden sie dialektisch korrigiert - Gott erscheint als Knecht, Gefangener, Angeklagter, Elender, Mutter. Dialektik aber genügt nicht, um wahre Gegenseitigkeit zum Ausdruck zu bringen. Auch die Bilder mütterlicher und väterlicher Liebe Gottes zu den Menschen sind wichtig, aber nicht ausreichend. Gläubige Menschen werden hier als Kinder vorgestellt, und diese Infantilität wird immer wieder gefördert und benutzt. Nötig, so Sölle, ist eine Theologie, die den eigenen Infantilismus verwirft und Gottesbeziehungen jenseits von Vorstellungen wie „aktiv und passiv“, „Leben schaffen und Leben empfangen“, „befehlen und gehorchen“ denkt und lebt. „Wenn Gott nicht der Gott des Patriarchats ist, sondern ‚mehr‘, welche Namen auch immer wir ihr oder ihm dann geben, dann bedeutet das für uns alle eine andere konsequentere Radikalität des Herzens, aber auch des Kopfes.“ Diese Radikalität des Kopfes und des Herzens, die Sölle einfordert, und die sich auf die wechselseitige Abhängigkeit von der Gottesbeziehung und den Beziehungen zwischen Menschen bezieht, ist eine Aufgabe, die noch aussteht. So schliesse ich mit zwei kleinen „Vielleicht“:

Vielleicht sollten wir beginnen, wie Tavita Maliko und Philip Culbertson aus

Samoa vorschlagen, Gott als Fa'afafine zu denken, als die Person, die das „Zwischen“ bewohnt, und gerade deshalb der Diskriminierung ausgesetzt ist. Und *vielleicht* ist dies eine Aufgabe, in der die monotheistischen Religionen zutiefst verbunden sind.

¹ Tertullian, *Über den weiblichen Putz / De cultu feminarum*, in: Bibliothek der Kirchenväter, Reihe 1 Bd. 7, übersetzt v. K. A. Heinrich Kellner, München 1912/1915, I, 1.

² Ebd.

³ Maria Pilar Aquino - Daisy Machado (Hg.), *A Reader in Latina Feminist Theology. Religion and Justice*, Austin 2002.

⁴ Ada Maria Isasi-Díaz, *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century*, Maryknoll NY 1996.

⁵ Musimbi R. A. Kanyoro, *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics. An African Perspective*, London 2002.

⁶ Elizabeth Stuart u.a., *Religion is a Queer Thing: A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered People*, Philadelphia 1998; Ken Stone (Hg.), *Queer Commentary and the Hebrew Bible* (JSOT.S 334), Sheffield 2001.

⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie*. Ausgewählte Aufsätze, Münster 2004, 77.

⁸ Vgl. dazu Zilka Spahic-Siljak, *Secular, Religion and Gender Divide*, New York 2012 (im Druck).

⁹ Vgl. dazu Cornelia Klinger - Gudrun-Axeli Knapp (Hg.), *ÜberKreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*, Münster 2008; Myra Marx Ferree, *Inequality, Intersectionality and the Politics of Discourse: Framing Feminist Alliances*, in: Emanuela Lombardo u.a. (Hg.), *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending and Policymaking*, New York 2009.

¹⁰ Vgl. Otto Brunner, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen ²1968, 110; Rolf Grimminger, *Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen. Über den notwendigen Zusammenhang von Literatur, Gesellschaft und Staat in der Geschichte des 18. Jahrhunderts*, in: ders. (Hg.), *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Bd. 3, Teilband 1: *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution*, München 1980, 16-94, 91.

¹¹ Vgl. Herb Goldberg, *The Hazards of Being Male: Surviving the Myth of Masculine Privilege*, New York 1987

¹² Vgl. Edward O. Wilson, *Sociobiology*, Cambridge, Mass. 1980; Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, New York 1976.

¹³ Vgl. dazu Philip Culbertson - Tavita Maliko, „Ein G-String ist nicht samoanisch“. *Erkundungen zu einer grenzüberschreitenden pazifischen Theologie des Dritten Geschlechts*, in: *Concilium* 44 (2008/1), 51-61.

¹⁴ Thomas Laqueur, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt am Main 1992.

¹⁵ Ebd., 21.

¹⁶ Robert Michels, *Die Grenze der Geschlechtermoral*, München/Leipzig 1911, 143. Vgl. Herrad Schenk, *Die Befreiung des weiblichen Begehrens*, Köln 1991, 90.

¹⁷ Vgl. dazu Andrea Maihofer, *Geschlecht als hegemonialer Diskurs. Ansätze zu einer kritischen Theorie des „Geschlechts“*, in: Theresa Wobbe - Gesa Lindemann (Hg.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt am Main 1994, 236-264; 239.

¹⁸ Annette Kolbe, *Intersexualität, Zweigeschlechtlichkeit und Verfassungsrecht. Eine interdisziplinäre Untersuchung*, Baden-Baden 2010.

¹⁹ Dorothee Sölle, *Was erreicht ist - was noch aussteht. Einführung in die feministische Theologie*, in: Irene Dingel (Hg.), *Feministische Theologie und gender-Forschung. Bilanz - Perspektiven - Akzente*, Leipzig 2003, 9-22.

Regina
Ammicht
Quinn

Gender, Politik und die katholische Kirche

Ein Beitrag zum Abbau der alten Geschlechterstereotypen

Rebeka Jadranka Anić

Die Kongregation für die Glaubenslehre des Heiligen Stuhls veröffentlichte im Jahr 2004 ein *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt*.¹ Dieses Schreiben bezieht sich ausschließlich negativ auf den Begriff *Gender*.² Es assoziiert mit ihm die Konkurrenz und den Kampf zwischen Frauen und Männern, die Infragestellung des Begriffs Familie. In dem Schreiben wird dieser Auffassung von Gender vorgeworfen, sie beziehe sich nur auf die Frauen und nicht ebenfalls auf die Männer. Hinter ihr verberge sich eine Anthropologie, die Ideologien inspiriere, welche die Frauen von einem biologischen Dualismus befreien wollen und scheinbar das Ziel verfolgten, die Gleichberechtigung der Geschlechter herzustellen. Dabei aber stellten sie tatsächlich die Familie in Frage und förderten die Gleichstellung der Homosexualität mit der Heterosexualität sowie ein Modell polymorpher Sexualität (Nr. 2).

Die Kommission „Justitia et Pax“ der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichte ebenfalls im Jahr 2004 das Dokument *Geschlechtergerechtigkeit und weltkirchliches Handeln*.³ In dem *Gender-Politik* und *Gender-Mainstreaming*⁴ positiv gewertet werden. Bei der Definition von Gender und Gender-Mainstreaming folgt die Kommission internationalen Dokumenten und Dokumenten der Europäischen Union. Der Begriff Gender wird gedeutet als ein sozialer und kultureller Aspekt der Verschiedenheit der Geschlechter, der nicht identisch ist mit der biologischen Verschiedenheit der Geschlechter. Der Begriff Gender-Mainstreaming wird interpretiert als eine *Methode* des Handelns, das Frauen und Männern helfen soll, frei von ererbten Rollenzuschreibungen Zugang zu allen Bereichen des Lebens zu finden. Die Kommission hält den Begriff Gender-Mainstreaming für geeignet, gleiche Bedingungen für Männer und Frauen in der Kirche herzustellen, ein

Instrument, das sich deckt mit einer sehr wichtigen Aktivität der Kirche: Aufmerksamkeit zu wecken für Ungerechtigkeit und strukturelle Gewalt sowie Wege und Mittel der Vorbeugung dagegen zu suchen. Die Kommission weist nachdrücklich darauf hin, wie Bemühungen um eine für die Unterschiede zwischen den Geschlechtern sensible Politik biblisch und theologisch begründet werden können.

Diese beiden Dokumente zeigen, dass es in der katholischen Kirche zwei unverbunden nebeneinander bestehende Verständnisweisen des Begriffes Gender gibt: eine, die sich in der Interpretation des Begriffes Gender an die Bedeutung hält, die dieser Begriff in den internationalen politischen Dokumenten hat, und eine andere Weise, die dagegen einer gewissen innerkirchlichen Interpretation folgt. Die Quellen der hier an zweiter Stelle genannten Interpretation des Begriffes Gender sind ein besonderer Gegenstand dieses Artikels. Die Konsequenzen dieser Interpretation werden am Beispiel Kroatiens aufgezeigt. Damit die Unterschiede zwischen dem einen und dem anderen Ansatz deutlich erkennbar werden, werde ich hier in aller Kürze die Interpretation des Begriffes Gender im politischen Kontext ebenso wie in bestimmten Dokumenten des Heiligen Stuhls darstellen.

Der politische Kontext

In den Dokumenten der Vereinten Nationen wurde der Begriff Gender zum ersten Mal anlässlich der Internationalen Konferenz zu Fragen der Bevölkerung und der Entwicklung in Kairo (1994) verwendet, aber er wurde während dieser Konferenz nicht diskutiert. Diskussionsthema wurde der Begriff Gender während der Vorbereitungsarbeiten zur Vierten Weltfrauenkonferenz (1995 in Peking). Die Delegation des Heiligen Stuhls und die Delegationen gewisser islamischer Länder wandten sich gegen die Verwendung des Begriffes Gender. Die Kommission für Fragen der Lebensbedingungen von Frauen, die die Konferenz vorbereitet hatte, richtete eine *Informal Contact Group* ein. Diese Gruppe billigte eine Erklärung, wonach 1. das Wort Gender in seinem üblichen und allgemein (u.a. auf zahlreichen Foren und Konferenzen der UNO) akzeptierten Sinn verwendet und verstanden werden muss; und wonach es 2. keinerlei Hinweise darauf gibt, dass die *Aktionsplattform (Platform for Action)* eine andere Bedeutung oder Konnotation des Wortes Gender verwenden wollte, die sich von der bisher üblichen unterscheiden würde.⁵ Obwohl der Begriff Gender in die Aktionsplattform Eingang fand und obwohl nicht klar ist, was *seine bisher übliche Verwendung* bedeuten soll, wird das Wort ungefähr zweihundertmal verwendet, und zwar oft einfach anstelle von „Männer und Frauen“. Es wird z.B. von „Gleichberechtigung der Geschlechter“ (*sexes*) gesprochen, das heißt von der Gleichberechtigung von Frauen und Männern.

Nach der Konferenz von Peking finden die Ausdrücke Gender, Gender-Equality, Gender-Mainstreaming und Gender-Perspektive Eingang in den allgemeinen gesellschaftlichen Sprachgebrauch. Um die Gender-Perspektive in alle politischen

Maßnahmen und Programme der Struktur der Vereinten Nationen einzuführen, liefert das *Economic and Social Council of the General Assembly* (ECOSOC) 1997 eine Definition von Gender-Mainstreaming: „*Mainstreaming a gender perspective*, also eine Schärfung des Blicks für die sozialen und kulturellen Unterschiede der Lebensbedingungen von Männern und Frauen, ist ein Prozess der ständigen Würdigung der Implikationen, die alle Arten von planvollem Handeln, einschließlich von Gesetzgebung, politischen Entscheidungen und Programmen in allen Bereichen und Ebenen sowohl für Frauen als auch für Männer mit sich bringen. Es ist eine Strategie, die darauf zielt, die Interessen und Erfahrungen sowohl von Frauen als auch von Männern zu einer umfassenden Dimension der Planung, der Durchführung, der Kontrolle und Bewertung politischer Maßnahmen und Programme in allen politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Sphären zu machen, sodass Frauen und Männer sich gleicher Rechte erfreuen können und Ungleichheit ein Ende findet. Das letzte Ziel ist es, Gleichberechtigung der Geschlechter zu schaffen.“⁶ Diese Ratskörperschaft betont, Gender-Mainstreaming sei eine *Methode*, die dazu diene, die Gleichberechtigung der Geschlechter zustande zu bringen. Die Gleichberechtigung bedeute aber nicht, dass Frauen und Männer in der Ebene ihrer Identität gleich gemacht werden sollten, sondern dass ihre Rechte, ihre Verantwortlichkeiten und ihre Möglichkeiten nicht davon abhängen sollten, ob sie als Männer oder Frauen geboren sind.⁷

Diese Definition von Gender-Mainstreaming und die Grundsätze für die praktische Verwirklichung wurden auch in die Grundregeln der Europäischen Union übernommen. Im Rahmen der Europäischen Union hat der Begriff Gender keine andere Beutung, als die Vereinten Nationen diesem Begriff geben. Dies bezeugt ein Glossar zu 100 Worten zum Thema Gleichberechtigung (*100 Words for Equality. A Glossary of Terms on Equality Between Women and Men*), das von der *European Commission Unit in Charge of Equal Opportunities* herausgegeben wurde.⁸ Dieses Glossar kann ein gemeinsames Verständnis der einschlägigen Begriffe auf europäischer Ebene sicherstellen.

Eine Erklärung des Heiligen Stuhls

Am Ende der Vierten Weltfrauenkonferenz in Peking veröffentlichte der Heilige Stuhl das Dokument *Reservations and Statements of Interpretation of the Holy See* zusammen mit einem *Statement of Interpretation of the Term „gender“*. Nach diesen Erklärungen akzeptiert der Heilige Stuhl, dass das Wort Gender entsprechend dem „allgemeinen Gebrauch“ bei den Vereinten Nationen verstanden werden solle, aber er fügt zugleich seine eigene Interpretation bei. Was mit Gender bezeichnet wird, ist für den Heiligen Stuhl gegründet auf die jeweilige biologische sexuelle Identität, die entweder männlich oder weiblich ist.⁹ Dann bezieht sich der Heilige Stuhl auf die Aktionsplattform, die deutlich von den „beiden Geschlechtern“ (*sexes*) spricht und daher also „die mehrdeutigen Interpretationen ausschließt, die ihre Grundlage in einer Weltsicht haben, der zufolge die ge-

schlechtliche Identität an neue und unterschiedliche Zielsetzungen angepasst werden kann“¹⁰. Obwohl der Begriff Gender für den Heiligen Stuhl auf die biologische sexuelle Identität gegründet ist, distanziert er sich doch von „einer deterministischen biologischen Sicht, die sämtliche Geschlechterrollen und Beziehungen zwischen den beiden Geschlechtern in einer einzigen statischen Form fixiert festgelegt versteht“¹¹.

Dieses Verständnis des Begriffs Gender hat der Heilige Stuhl zu wiederholten Malen auch in anderen Erklärungen geäußert. Die im Jahr 2010 gegründete Arbeitseinheit der Vereinten Nationen für die Gleichberechtigung der Geschlechter und die vermehrte Autonomie der Frauen („UNO-Frauen“) wurde von Vertretern des Heiligen Stuhls im Einklang mit der katholischen Soziallehre bewertet.¹² Bei dieser Gelegenheit wurde erneut betont, dass es dem Heiligen Stuhl in erster Linie darum geht, Gender als etwas zu verstehen, das „seine Grundlage in der biologischen geschlechtlichen Identität von Männern und Frauen“ hat und dass der Begriff Gender für die katholische Kirche einen kritischen Stellenwert gewinnt, wenn es sich um Aktionen einer gewissen Lobby handelt, die eine extreme Gender-Ideologie propagiert, für welche die Tatsache, dass man als Mann oder Frau geboren ist, keinerlei Gewicht hat.¹³

Wenn man von diesen Erklärungen ausgeht, ist klar ersichtlich, dass der Heilige Stuhl den Begriff Gender zwar gelten lässt, dass er ihn aber im Rahmen der heterosexuellen Beziehung verstanden wissen will; und noch klarer ist, dass er für ihn an das biologische Geschlecht gebunden bleibt. Die Sorgen des Heiligen Stuhls bezüglich des Begriffs Gender beziehen sich nicht auf das Verständnis des Gender-Mainstreaming im Sinne der Gleichberechtigung von Männern und Frauen, sondern sie wollen sichergestellt sehen, dass die Rechte von homosexuellen Männern und Frauen keinen Eingang in die Gesetzgebung finden. Wenn der Heilige Stuhl etwas über Homosexualität sagt, gebraucht er den Begriff *sexuelle Orientierung*.¹⁴

Dokumente der Kirche

Obwohl das Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* (2004)¹⁵ nicht das erste diesbezügliche Dokument ist, das den Begriff Gender kritisch behandelt, ist es doch das wichtigste. Wo es sich auf den Begriff Gender bezieht, stützt es sich auf die vorausgegangenen Dokumente des Päpstlichen Rates für die Familie. Was die „komplexe Frage des Gender“ betrifft, bezieht sich das Schreiben auf eine einzige Quelle, nämlich auf das Dokument des Päpstlichen Rates für die Familie mit dem Titel *Ehe, Familie und „faktische Lebensgemeinschaften“*¹⁶. Dieses Dokument des Päpstlichen Rates als die einzige Informationsquelle über das Thema Geschlecht und über die Gender-Ideologie wiederum zitiert ein anderes Dokument desselben Päpstlichen Rates über die Rechte der Familie, nämlich das Dokument *Familie und Menschenrechte*

(1999).¹⁷ Woher dieses letztgenannte Dokument seine Informationen zum Thema Gender bezogen hat, lässt sich aus der Lektüre seiner Fußnoten nicht erschließen.

In den erwähnten Dokumenten wird der Begriff Gender im Einklang mit den Erklärungen des Heiligen Stuhls nur dann als akzeptabel interpretiert, wenn er sich auf die biologische Identität gründet. Die Interpretation in den internationalen politischen Dokumenten erwähnen diese kirchlichen Dokumente nicht einmal. Das Dokument *Familie und Menschenrechte* sagt aber, auf der Konferenz von Peking sei eine Theorie aufgetaucht, „die es gewagt hat, die ‚Gender-Ideologie‘ in die Kultur der Völker einzuführen“ (Nr. 74). Als Hauptkennzeichen der Gender-Ideologie wird behauptet, sie habe ihre Grundlage in einer individualistischen Anthropologie des radikalen Neoliberalismus und des Marxismus, des radikalen Feminismus und bei Autoren, welche die sexuelle Freiheit und das *Recht auf Abtreibung* propagieren.

Woher kommen solche Behauptungen? Warum übersehen die Dokumente der Kirche, dass Gender in den universitären Fachrichtungen ebenso wie die Begriffe Gender und Gender-Mainstreaming in den internationalen politischen Dokumenten die Bedeutung einer analytischen Kategorie haben und dass alle ihre Aufmerksamkeit der Gender-Ideologie gilt? Eine gute Übersicht bietet eine unter dem Titel *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche* erschienene Schrift.¹⁸ Veröffentlicht wurde dieses Lexikon vom Päpstlichen Rat für die Familie mit Billigung der Kongregation für die Glaubenslehre. Der Gedanke, dieses Lexikon zu veröffentlichen, wurde geboren während einer 1999 in Rom veranstalteten Konferenz von NGOs (Nichtregierungsorganisationen). Bei dieser Gelegenheit wurde deutlich erkennbar, dass die verschiedenen Teilnehmer der Konferenzen und Sitzungen der Vereinten Nationen, die Parlamentarier und die Mitglieder der Bewegungen des Laienapostolats, „informiert werden müssen über uneindeutige Begriffe und Redewendungen“, die zu Desorientierung bei der notwendigen Beurteilung ethischer Probleme führen könnten.¹⁹ Mit dem Lexikon verfolgte man den Zweck, „den wirklichen Gehalt und die wahre Bedeutung“ gewisser uneindeutiger oder zweifelhafter Begriffe zu klären, „ihrem Entstehen, ihrer Entwicklung und Verbreitung“ nachzugehen²⁰ und sich einen unmittelbaren, analytischen und eindeutigen Zugang zur Deutung verschiedener Begriffe zu verschaffen.²¹ Als einen der Begriffe,

Jadranka Rebeka Anić, Mitglied der Kongregation Franziskanischer Schulschwester Christi des Königs, wurde nach dem Studium an der Theologischen Fakultät der Universität Wien dort 2001 zum Dr. theol. promoviert. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialwissenschaften Ivo Pilar in Split, Kroatien, sowie Präsidentin der Sektion Kroatien der Europäischen Frauenvereinigung für theologische Forschung. Außerdem Gastprofessorin an der Universität Sarajevo und der protestantischen Theologischen Fakultät Matija Vlačić Ilirik in Zagreb. Veröffentlichungen u.a.: Die Frauen in der Kirche Kroatiens im 20. Jahrhundert (Diss., Wien 2004); Kako razumeti rod? (Zagreb 2011, französische Ausgabe: Comment comprendre le genre? L'histoire d'un débat et des compréhensions différentes dans l'Église). Anschrift: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Centar Split, Poljana Kraljice Jelene 1/I, HR-21000 Split, Kroatien. E-Mail: rebeka.anic@pilar.hr.

die besondere Schwierigkeiten bereiten, erwähnt das Lexikon den Begriff Gender.²²

Die Art und Weise, wie in diesem Lexikon der Begriff Gender dargestellt wird, ist Gegenstand einer legitimen kritischen Betrachtung von Marianne Heimbach-Steins. Nach dieser Kritik schweigen sich die Autoren der Beiträge über die wissenschaftliche Diskussion der Kategorie Gender und deren Bedeutung aus und konstruieren sich ihr eigenes plattes Bild vom Feminismus als dem Feind. Was sie dem Gender-Feminismus zuschreiben, ist zum großen Teil nicht in einem unmittelbaren Studium von Quellen fundiert, sondern wird Sammlungen von Texten entnommen, die Gender-Feministinnen zugeschrieben werden. Die Autoren ignorieren vollständig die analytische Bedeutung der Kategorie Gender und erkennen nicht den wichtigen Unterschied zwischen der Ebene der Wissenschaft und der Ebene der Politik, zwischen Recht und Moral, zwischen analytischer Ethik und normativer Ethik. Sie entwickeln das Katastrophenszenario einer weltweiten Verschwörung, bei der die Gender-Feministinnen profitiert hätten von der Weltfrauenkonferenz in Peking, um so eine neue Kulturrevolution beginnen zu können.²³

Ergänzen muss man zu dieser kritischen Beurteilung, dass die Autoren in keinem Artikel des Lexikons außerhalb des Rahmens der von ihnen vorgängig behaupteten Gender-Ideologie schreiben, und sie nehmen auch keine Notiz vom Sinn des Begriffs Gender in den internationalen Dokumenten. Besonders wichtig ist auch, die Quellen zur Kenntnis zu nehmen, aus denen sie ihre Informationen über die Gender-Ideologie beziehen. Ein gutes Beispiel dafür findet man in einem Aufsatz von Oscar Alzamora Revoredo: *Ideologia di genere: pericoli e portata*²⁴.

Der Beitrag von Alzamora Revoredo fußt auf einem Aufsatz von Dale O'Leary, einer katholischen Schriftstellerin und Aktivistin: *La decostruzione della donna*.²⁵ Dieser Aufsatz hat auf der 4. Internationalen Konferenz von Peking für die konservativen und fundamentalistischen Delegierten der katholischen Nichtregierungsorganisationen eine große Rolle gespielt.²⁶ Wie O'Leary der Inhalt der Gender-Ideologie bekannt geworden ist, ist in ihrem Buch *Gender Agenda* (1997) ausgiebig illustriert.²⁷ Ihrem Buch zufolge herrschte schon vor der Konferenz von Peking die Meinung, das Wort Gender sei ein Code, hinter dem sich ein geheimer Plan verberge, der darauf ziele, die Rechte von Homosexuellen zu fördern. Die katholischen Delegierten haben es versäumt, sich vor der Konferenz über die Bedeutung des Wortes zu informieren, und in Peking bot man ihnen Exemplare des Handbuches an, das im Rahmen des Kurses *Re-Imaging Gender* im Hunter College verwendet wurde.²⁸ Die Texte, die den Studierenden als Einführung in neue Theorien und als Starthilfe für die Diskussion dienten, wurden den Delegierten als Texte zur Indoktrinierung der Studierenden vorgestellt und dann ohne Bezug zu dem theoretischen Kontext interpretiert, für den sie verfasst worden waren.

O'Leary hat ihre Hypothesen bezüglich der Gender-Ideologie dann mit den Hypothesen der Philosophin und Antifeministin Christina Hoff Sommers verbunden. O'Leary übernimmt den Begriff Gender-Feminismus (den Christina Hoff Sommers

in ihrem Buch *Who Stole Feminism* [1994]) zum ersten Mal gebraucht hatte, und sie übernimmt auch Sommers' Einteilung der feministischen Bewegung in mehrere Strömungen: in den *ersten*, alten, intellektuellen, gerechten und liberalen Feminismus und den *neuen*, den Gender-Feminismus. Der Letztgenannte sei in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts entstanden, und Sommers stellt ihn dar als eine neoliberale, antiintellektuelle, unvernünftige, ungerechte, elitistische und ideologische Bewegung. Sommers bietet eine Definition des Gender-Feminismus an, die ihre Grundlage nicht in einer Analyse der feministischen Theorie, sondern in ihrer eigenen Meinung hat, nach der die feministische Bewegung nach den sechziger Jahren angefangen habe, eine falsche Richtung einzuschlagen, in der sie selbst sich nicht mehr wiedererkennen könne. Sommers macht sich die Hypothese von Virginia Held bezüglich der Gender-Revolution zu eigen, aber sie verwirft die feministischen Forderungen nach Chancengleichheit von Frauen und Männern und nennt sie *gender war*, Gender-Krieg.²⁹

Nach der Interpretation von O'Leary erscheint der Begriff Gender in der Aktionsplattform der Vierten Weltfrauenkonferenz als ein Code für Abtreibung, *lifestyle* und Homosexualität. O'Leary unterstellt, es handle sich um ein Komplott der Gender-Feministinnen, die danach strebten, in der ganzen Welt eine ernst zu nehmende Revolution zu entfesseln. Um dabei Erfolg zu haben, provozierten sie keine offenen Konflikte, sondern drängten in die Zentren der politischen und gesellschaftlichen Macht und verbärgen ihre wirklichen Absichten hinter unklaren Begriffen.

Im Gegensatz zu den internationalen politischen Dokumenten, in denen die Gender-Perspektive die konkreten Lebensbedingungen von Frauen und Männern in Betracht zieht, um gerechtere Beziehungen anzustreben, sieht Daly O'Leary - und im Anschluss an sie auch Alzamora Revoredo - das Ziel der Gender-Perspektive in der Abwertung der Mutterschaft als der einzigen Berufung der Frau, in der Verminderung des Bevölkerungswachstums, in der Förderung der sexuellen Lust, in der Unterdrückung der Unterschiede zwischen Frauen und Männern, in der Förderung der Vollzeitarbeit von Frauen, im freien Zugang zur Empfängnisverhütung, in der Legalisierung der Abtreibung, in der Förderung der Homosexualität, in der Sexualerziehung von Kindern als Ermutigung zu sexuellen Erfahrungen, im Abbau der Elternrechte bei der Sexualerziehung der Kinder, in der Diskreditierung aller Angehörigen von Klerus und Ordensstand, die sich gegen dieses Programm stellen.³⁰ Weil Daly O'Leary der Meinung ist, die Gender-Perspektive sei eine neomarxistische Interpretation der Weltgeschichte, wonach Gender anstelle von Klasse als grundlegende Kategorie der Unterdrückung betrachtet werde, nennt sie diese „die Klassen- und Sex-Revolution“ der Frauen gegen die Männer.

Wenn man das Vokabular und die Hypothesen zum Thema Gender, wie sie von O'Leary verwendet und von Alzamora Revoredo wiederverwendet werden, mit dem *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* vergleicht, wird man die offenkundigen Ähnlichkeiten erkennen. Nach dem *Schreiben an die Bischöfe* betonen die

„neuen Tendenzen“ des Feminismus zu sehr die bestehende Unterordnung der Frauen, um dann eine Rivalität zwischen den Geschlechtern einzuführen und schließlich die heterosexuelle monogame Ehe, die Familie und die Nation zu untergraben; das Gender-Konzept werde als ein Mittel zur Emanzipation der Frauen dargestellt, tatsächlich aber diene es dazu, Ideologien zu etablieren, welche die polymorphe Homosexualität fördern, d.h. die sexuelle Promiskuität, welche die Zerstörung der Familie und der natürlichen Elternschaft anziele. Diese negative und nicht objektive Darstellung und Interpretation von Gender und der auf Gender bezogenen Debatten nach Art des amerikanischen Antifeminismus und des katholischen Fundamentalismus dringen hier in kirchliche Dokumente ein und begünstigen die Verkürzung des Begriffs Gender auf das Thema Sexualität, insbesondere auf die Förderung der Homosexualität.

Die Debatte über Gender in der katholischen Kirche Kroatiens

In der katholischen Kirche Kroatiens sind der Feminismus und die feministische Theologie noch marginale und exotische Themen. Die Diskussionen über „das Ende des Feminismus“ werden mit besonderer Befriedigung wahrgenommen und kommen der vorherrschenden Einstellung der katholischen Szene gegenüber dem Feminismus entgegen, die auf den Ton gestimmt ist „so lange abbremsen, bis das wieder verschwindet“. In diesem Kontext scheint man an dem Begriff Gender nichtsdestoweniger nicht vorbei zu kommen. Er findet Eingang in die kroatische Sozialgesetzgebung und provoziert die Frage: Was bedeutet dieses Wort eigentlich? Als eine echt katholische Antwort auf diese Frage wird den Lesern ein Buch von Gabriele Kuby³² angeboten. Diese katholische Schriftstellerin ist in ihren Hypothesen abhängig von Dale O’Leary und Christina Hoff Sommers. In ihrer fundamentalistischen katholischen Weltanschauung ist sie der modernen Welt gegenüber feindlich eingestellt. Diesem Buch zufolge geht es bei dem Begriff Gender nicht um die Gleichberechtigung von Frauen und Männern, sondern um ein Codewort für die Förderung der Rechte von Homosexuellen. Das Wort Gender sollte aus dem Verkehr gezogen werden, und man sollte wieder zu dem alten Begriff Geschlecht im Sinne von *Sexus* zurückkehren. Die katholische Kirche sei „die geschworene Feindin der Gender-Revolutionäre und all ihrer führenden Figuren, ihrer Verbündeten und ihrer ganzen Klientel“.³³ Diese Einstellung findet ihre Unterstützung in dem schon erwähnten Lexikon des Päpstlichen Rates für die Familie und auch im *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt*. In einer solchen Atmosphäre, in der es keine andere theologische Literatur zum Thema Gender gibt, ist es unmöglich, das Wort Gender zu verwenden, ohne als Anhänger oder Anhängerin der sogenannten Gender-Ideologie angesehen zu werden.

Sodann noch ein wichtiger Hinweis: Dies alles gilt nicht nur für Kroatien. Die feministische Theologie und die Gender-Theologie haben ein ähnliches Geschick

in allen postkommunistischen Ländern Europas. Vom Lexikon des Päpstlichen Rates für die Familie gibt es eine italienische, eine russische, spanische, portugiesische, französische, englische, arabische und deutsche Ausgabe. Und das Buch von Gabriele Kuby ist ins Polnische, Ungarische, Italienische und Kroatische übersetzt worden. Wenn man in Rechnung stellt, dass es in diesen Ländern keine anderen theologischen Werke über das Thema Gender gibt, ist klar, welches Verständnis des Begriffs Gender den katholischen Christen hier angeboten wird. All dies führt zu einem tiefen Unverständnis der modernen Welt, aber damit trägt es bei zu dem, was die katholischen Fundamentalisten wollen: zum Entstehen des Gefühls der Verwundbarkeit und des Bedürfnisses, im Kampf gegen die moderne Welt die Reihen fest zu schließen. So spiegelt sich in diesem Verständnis von Gender die Geschichte der Verbreitung des katholischen Fundamentalismus Amerikas und seiner Ideen vom Kulturkampf mit Europa, vor allem mit den ehemals sozialistischen Ländern.

¹ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 166), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004. Internet: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html.

² Anmerkung des Übersetzers: Im französischen Original dieses Beitrags steht hier das Wort „*genre*“, was an sich auch einfach mit „Geschlecht“ übersetzt werden könnte. Die Autorin aber benützt das französische Wort *genre* in ihrem Beitrag durchgehend im Sinne des englischen Wortes *gender*, das in der internationalen Diskussion verwendet wird, um die sozialen und psychologischen Aspekte der Zugehörigkeit zu einem der beiden biologischen Geschlechter (englisch und französisch = *sexes*) hervorzuheben. Da das deutsche Wort „Geschlecht“ in beiden Bedeutungen verwendet wird, hat sich in der deutschsprachigen Fachliteratur dort, wo von den sozialen und psychologischen Aspekten der Geschlechtszugehörigkeit die Rede ist, der englische Begriff *gender* durchgesetzt.

³ Deutsche Kommission *Justitia et Pax*, *Geschlechtergerechtigkeit und weltkirchliches Handeln. Ein Impulspapier der Deutschen Kommission Justitia et pax* (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden 104), Bonn ³2004.

⁴ Anmerkung des Übersetzers: Auf einer Website des deutschen Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend heißt es zu diesem Begriff: „Gender Mainstreaming bedeutet, bei allen gesellschaftlichen Vorhaben die unterschiedlichen Lebenssituationen und Interessen von Frauen und Männern von vornherein und regelmäßig zu berücksichtigen, da es keine geschlechtsneutrale Wirklichkeit gibt.“ *Wikipedia* zur Worterklärung von *mainstreaming*: „In den Hauptstrom bringen“, „den Wert der Gleichstellung unter Entscheidungsträgern etablieren“. Als deutsche Übersetzung wird vorgeschlagen: „durchgängige Gleichstellungsorientierung“. Die Europäische Union verwendet u.a. die Formulierung „Gleichstellungspolitik“.

⁵ Vgl. United Nations, *Report of the Informal Contact Group on Gender* (7. 7. 1995), in: www.webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:RIhZB70-pn4J:www.un.org/esa/gopher-data/conf/fwcw/off/al--2.en+report+of+the+informal+contact+group+on+gender&cd=1&hl=hr&ct=clnk&gl=hr.

⁶ Entschließung E.1997.L.O.Para.4 angenommen von ECOSOC am 17. Juli 1997, Text: www.unece.org/stats/gender/genpols/genpols-1.html.

⁷ Ebd.

⁸ European Commission Unit in charge of equal opportunities, *100 Words for Equality. A*

Glossary of Terms on Equality Between Women and Men (1998), 3, Internet: [www.eduhi.at/dl/100 words for equality.pdf](http://www.eduhi.at/dl/100%20words%20for%20equality.pdf).

⁹ Vgl. Holy See's Final Statement at Women's Conference in Beijing, in: www.its.caltech.edu.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. Angela Reddemann, „UN Women“: ein neues Organ der Vereinten Nationen zum Schutz der Frau, in: ZENIT, 30. Juli 2010, in: www.zenit.org/rssgerman-21183.

¹³ Ebd.

¹⁴ Über die reservierte Haltung des Heiligen Stuhls gegenüber dem Thema Homosexualität siehe: *Reservations and Statements of Interpretation of the Holy See* (Nr. 9 u. 10).

¹⁵ Siehe Anm. 1.

¹⁶ Vgl. Päpstlicher Rat für die Familie, *Ehe, Familie und „faktische Lebensgemeinschaften“* (26. 7. 2000), Anm. 2, Internet: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_ge.html.

¹⁷ Päpstlicher Rat für die Familie, *Familie und Menschenrechte* (9. 12. 1999), in: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001115_family-human-rights_en.html.

¹⁸ Päpstlicher Rat für die Familie, *Lexikon. Doppeldeutige Begriffe und Diskussionen über die Familie, das Leben und ethische Fragen*. 8. Dezember 2002, Internet: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20021208_lexicon-trujillo_it.html.

¹⁹ Alfonso López Trujillo, *Vorwort*, ebd., XIII.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. Camillo Ruini, *Presentazione alla seconda edizione italiana*, ebd., XVII.

²² Alfonso López Trujillo, ebd., XII–XIII.

²³ Vgl. Marianne Heimbach-Steins, „... nicht mehr Mann und Frau“. *Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit*, Regensburg 2009, 284f.

²⁴ Oscar Alzamora Revoredo, *Ideologia di genere: pericoli e portata*, in: *Lexikon*, 545–560.

²⁵ Vgl. *Lexikon*, XIX.

²⁶ Vgl. Sally Baden – Anne Marie Götz, *Who Needs [Sex], When You Can Have [Gender]? Conflicting Discourses on Gender at Beijing*, in: *Feminist Review* (1997) Nr. 56, 13.

²⁷ Dale O'Leary, *The Gender Agenda*, Louisiana 1997.

²⁸ Dieses Handbuch habe ich von einer Amme erhalten, die an diesem Kurs teilgenommen hat. Siehe dort S. 89!

²⁹ Vgl. Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism? How Women have Betrayed Women*, New York 1995, 22–29; 33–35.

³⁰ Dale O'Leary, *The Gender Agenda*, 207f.

³¹ Ebd., 156.

³² Gabriele Kuby, *Die Gender Revolution. Relativismus in Aktion*, Kißlegg-Immenried 2006. Kroatische Übersetzung: Gabriele Kuby, *Nova ideologija seksualnosti. Izazovi i opasnosti „gender“ revolucije*, Split 2010.

³³ Ebd., 68.

³⁴ Siehe: Elżbieta Adamiak u.a. (Hg.), *Gender and Religion in Central and Eastern Europe*, Posen 2009.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Theologie aus der Perspektive der Reziprozität und Komplementarität von Mann und Frau

Benedito Ferraro

„Es gehört zur Natur des Menschen, dass der Mann in der Frau und die Frau im Mann das Gegenstück und Ergänzung suchen.“

(*Aparecida*, 116)¹

Warum soll man die Theologie vom Männlichen und Weiblichen her, vom Mann und von der Frau her durchdenken? Bekanntlich denken wir immer auf der Grundlage kultureller Traditionen. Es gibt so viele Weisen, von Gott zu sprechen, wie es Kulturen gibt. Da keine Kultur der anderen überlegen ist, können alle Kulturen die Erfahrung des Transzendenten, des Erhellenden auf je ihre Weise zum Ausdruck bringen. Keine Kultur für sich kann den Sinn des Transzendenten, des Göttlichen, vollkommen ausschöpfen, und folglich ist jede Sprache stets verkürzend. Wir sprechen immer ausgehend von unserer soziohistorischen Realität.² Die theologische Sprache ist, so sehr sie auch universal sein will, immer eine konkret verankerte Sprache: „Weil die christliche Theologie menschliche Rede von Gott ist, steht sie immer in Verbindung mit historischen Situationen, und so sind all ihre Aussagen kulturell begrenzt [...] Wenn Gott, der Gegenstand der Theologie, auch ewig ist, so ist die Theologie für sich genommen mitsamt denen, die sie formulieren, durch Geschichte und Zeit begrenzt. Wenn wir unser Denken auch ewigem und transzendtem Sein zuwenden, so ist doch unser Denken nicht ewig und transzendent; wenn wir auch das Universale betrachten, so ist das Bild des Universalen in unserem Geist kein universales Bild. Es ist ein endliches, durch die Zeitlichkeit und Besonderheit unseres Daseins begrenztes Bild.“³

Als gesellschaftlich und kulturell innerhalb der Geschichte verankerte Wesen treten wir mit anderen stets als Personen mit einer bestimmten Geschlechtlichkeit in Beziehung. Wir denken immer von unserem Leib her: „Alles vollzieht sich darin und ausgehend von ihm. Wir sind unser Leib und dessen je eigene Geschichte. Und unser individueller Leib ist zeitlich, seine Vitalität ist konkret situiert und datiert. Er wird geboren, wächst heran und stirbt.“⁴ Der auf den Mann reduzierte Anthropozentrismus - oder genauer: der Androzentrismus⁵ - wendet sich innerhalb der Geschichte schließlich gegen eine größere Beteiligung der Frau, wie sie diese im gesellschaftlichen Leben und auch im Bereich der theologischen Reflexion anstrebt. Mit dieser ablehnenden Haltung vereitelte der

Mann selbst die Möglichkeit einer Theologie, die den ganzen Reichtum der Menschheit zum Ausdruck bringt, wie er in Mann und Frau vorhanden ist.⁶ Die biblische und theologische Tradition ließ uns Gott fast ausschließlich ausgehend vom Mannsein denken. Der Gott der biblischen und theologischen Tradition ist männlich, patriarchalisch und kyriarchalisch⁷. Diese traditionelle „Gott-Vater-Symbolik untermauerte die Annahme, dass Männlichkeit für die Menschheit normativ ist“⁸, trug dazu bei zu verhindern, dass Frauen Leitungsfunktionen einnahmen, und sorgte gleichzeitig für die Verbannung weiblicher Bilder aus der Symbolisierung des Göttlichen.

In diesem Sinne wollen wir aufzeigen, wie wichtig Reziprozität und Komplementarität zwischen Männern und Frauen ist, um den Aufbau neuer Beziehungen zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur von gelebter Männlichkeit und Weiblichkeit her zu ermöglichen, wie sie sowohl im Mann als auch in der Frau vorhanden sind. Wir eignen uns die Dynamik der Komplementarität insofern an, als es zwischen Mann und Frau eine Beziehung der wechselseitigen Abhängigkeit, der Interdependenz, gibt. Mann und Frau sind komplementär, weil der eine das hat, was die andere braucht, und umgekehrt. Leonardo Boff sagt in diesem Sinne: „Der Mann hat die Frau in sich, doch er ist Mann und nicht Frau. Die Frau birgt den Mann in sich, und dennoch ist sie kein Mann, sondern Frau. Warum dieser Unterschied? Warum herrscht im Mann die Männlichkeit vor, obwohl diese in sich auch die Weiblichkeit einschließt? In der Frau herrscht die Weiblichkeit vor, obwohl sie in sich die Männlichkeit einschließt, und deshalb ist sie Frau und nicht Mann. Aus diesem Grund sagen wir nicht, dass Frau und Mann für sich genommen jeweils unvollständig sind, sondern wir sagen lieber, dass sie ganz und relativ vollständig sind. Ein jeder bzw. eine jede besitzt alles, doch nicht im selben Verhältnis und nicht in derselben Weise. Aufgrund der Tatsache, dass eine jede Person ganz und relativ vollständig ist, ist sie für die Beziehung und Reziprozität entworfen, die es beiden ermöglichen, gemeinsam zu wachsen und sich in der Unterschiedlichkeit der Proportionen gegenseitig zu bereichern. Und dies innerhalb des Horizontes der Freiheit und Kreativität, die jegliche Art von Beziehung in all ihren Formen und Intensitätsgraden ermöglichen.“⁹

I. Anthropologie und Theologie

„Die christliche Anthropologie betont die gleiche Würde von Mann und Frau, da sie nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen worden sind.“ (*Aparecida*, 451)

1. Dynamik der Inkarnation

Innerhalb der christlichen Tradition finden wir, angefangen vom Neuen Testament (vgl. Joh 1,14; Phil 2,5-11; Hebr 1,1-4) bis zu den Konzilien von Nicaea (325), Konstantinopel I (381), Ephesus (431) und Chalkedon (451) die Aussage von der Inkarnation Gottes innerhalb der menschlichen Geschichte. Die Termini - *sárx egéneto* und *enanthropésanta* (*humanatus est*) -, die benutzt werden, um

dieses große Mysterium in Worte zu fassen, stellen die Menschheit Jesu heraus, ohne sein Menschsein (Mannsein)¹⁰ in seiner geschichtlichen Bedingtheit zu leugnen. Worauf es ankommt, ist seine Menschheit, welche die Grundlage für die Dimension des Heils für alle Menschen, Männer wie Frauen, ist: „Die wahre Übersetzung des ‚Und das Wort ist Fleisch geworden‘ ist, allein wegen der Bedeutung des Wortes ‚Fleisch‘ [...], genaugenommen: ‚Das Wort ist (menschliches) Geschöpf geworden‘. Dies ist der Grund, warum wir sagen können, dass sich das Wort seiner göttlichen Attribute entledigte. Als ob dies noch nicht viel bedeutete, fügt die poetische Sprache des Johannesprologs noch den Satz hinzu, der die *Conditio humana* erläutert: ‚... und schlug sein Zelt unter uns auf‘ (V. 14). Von den Verben mit der Bedeutung ‚wohnen‘ wählt der Autor jenes aus, das am deutlichsten auf die kontingente und flüchtige Daseinsverfassung des Menschen verweist: das Zelt des Nomaden, nicht das stabile Haus der Bewohner von Dörfern und Städten. Mit anderen Worten: Das Wesen Gottes, das uns offenbart wird, ist in der Geschichte zu finden, angesichts von Kontingenz und Tod.“¹¹

Das Wort *ánthros* bedeutet Mensch, Angehöriger der Gattung Mensch, einer von uns (vgl. Phil 2,7). Das Mannsein Jesu wird nicht geleugnet, doch man betont seine Zugehörigkeit zur Menschheit: „Der christliche Glaube will - zumindest hier - nicht das Mannsein Jesu herausstellen, so, als ob Gott bei der Inkarnation diesem Mannsein gegenüber der Weiblichkeit den Vorzug gegeben hätte. Jesus ist nur zufällig ‚männlich‘. Wenn Gott sich innerhalb einer anderen Kultur als Mensch offenbaren hätte wollen, hätte er sich als ‚Frau‘, in ‚weiblicher‘ Gestalt offenbaren können, ohne dass dies am Wesen dessen, was er offenbaren wollte, irgendetwas verändert hätte.“¹²

2. Bedeutung der Menschheit Jesu

„Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt.“ (*Gaudium et Spes*, 22)

Wir glauben, dass wir in der Menschheit Jesu eine Bekräftigung der Gleichheit von Mann und Frau insofern entdecken können, als darin die Eigenschaften des Männlichen und des Weiblichen in seinen konkreten Haltungen zum Ausdruck kommen: „Jesus an die erste Stelle setzen, sehen, wie er lebt, so weit es noch möglich ist, den Ton seiner Worte, seinen Zorn, seine Ungeduld, aber auch seine Momente voller Gefühl und Erbarmen zu vernehmen [...] Es ist nicht mehr Gott, der die Erde besucht [...], sondern ein vollkommen menschliches Wesen, das uns - eben gerade in seinem Menschsein - offenbart, was vom ganz Anderen tief in uns ist, was es möglicherweise tatsächlich an Göttlichem gibt.“¹³

Wenn wir die Grundhaltungen Jesu von Nazaret entsprechend den Berichten der Evangelien analysieren, können wir erkennen, dass seine geschichtliche Person niemals ein Problem für die Armen, Schwarzen, Frauen, Indigenas oder auch für die Anhängerinnen und Anhänger anderer Religionen (Hindus, Buddhisten,

Anhänger der Candomblé) war. In dem Maße, in dem wir die Interpretationen auf der Linie der patriarchalisch-machistischen Tradition überwinden, welche die Männlichkeit Jesu als einzigen Weg des Heilsverständnisses zu ontologisieren versuchten, können wir eine andere Weise entdecken, um das Mysterium der Gegenwart Gottes in der Geschichte zum Ausdruck zu bringen. In diesem Sinne entlarvt die feministische Perspektive jede Sprache, die ausgehend von der patriarchalischen Tradition in den unterschiedlichen Deutungsversuchen auf die Normativität und Universalisierung des Männlichen abzielt und dabei die Erfahrungen der Frauen auf eine untergeordnete Ebene verweist.¹⁴ Über die Kritik hinaus verhilft uns die feministische Theologie zu einem Verständnis Jesu in seiner unverkürzten Integrität: „Angesichts der Betonung, dass die Inkarnation das Menschsein aller Rassen und in allen historischen Situationen und beide Geschlechter einschließt, wird deutlich, dass die Fähigkeit Jesu Christi, Erlöser zu sein, nicht in seinem Mannsein liegt, sondern in seiner liebenden, befreienden Geschichte inmitten der Mächte des Bösen und der Unterdrückung [...] Die Theologie wird dann mündig sein, wenn die Eigenschaft, die hervorgehoben wird, nicht Jesu historisches Geschlecht, sondern der Skandal seiner Option für die Armen und Marginalisierten im Geist seines barmherzigen, befreienden Sophia-Gottes ist. Das ist die skandalöse Eigenschaft, die wirklich zählt, die auf die Schaffung einer neuen Ordnung des Ganzseins in Gerechtigkeit abzielt. Um dieses Ziel zu erreichen, verlagert feministisch-theologisches Sprechen über Jesus, die Weisheit Gottes, den Schwerpunkt der Reflexion vom Mannsein auf die ganze theologische Bedeutung dessen, was im Christusereignis spürbar wird.“¹⁵

II. Männer und Frauen in Gemeinschaft mit den anderen Menschen, mit Gott und mit der Natur

„Im wunderbaren Plan Gottes sind Mann und Frau dazu bestimmt, in Gemeinschaft mit Gott, in Gemeinschaft untereinander und in Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung zu leben.“ (*Aparecida*, 470)

Wir engagieren uns für den Aufbau einer *anderen Welt*, die *möglich* und immer dringender geboten ist. Dies ist die Dynamik des Reiches Gottes (*malkut JHWH*), das Jesus von Nazaret verkündet hat und das wir in den großen Angelegenheiten vorwegzunehmen versuchen, die in Zeiten der Globalisierung zwangsläufig zu weltweiten Angelegenheiten werden. Die indigene Utopie vom „gut leben“, des *buen vivir* - in Quechua *Sumak Kawsay* - zeigt, dass „das gute Leben mit einem guten Zusammenleben vereinbar sein muss: Wir leben nicht gut, wenn wir nicht gut zusammenleben, wobei dies tatsächlich in seiner umfassenden Bedeutung zu verstehen ist: Zusammenleben zwischen den Menschen, Zusammenleben mit den anderen lebenden Arten [...] und Zusammenleben mit der gesamten Natur in einer umfassenden Harmonie“¹⁷. Der Aufbau dieser neuen Weise des Zusammenlebens

erfordert einen neuen Bund zwischen Männern und Frauen und beider mit der Natur, in vollem Respekt vor der Gemeinschaft des Lebens.

Benedito
Ferraro

1. Der Mann befreit sich durch die Befreiung der Frau

„Wir müssen in Lateinamerika und der Karibik die machohaftige Mentalität hinter uns lassen, die nicht zur Kenntnis nehmen will, was das Neuartige am Christsein ist: dass es ‚gleiche Würde und Verantwortung der Frau wie des Mannes‘ anerkennt und verkündet.“

(*Aparecida*, 453)

Männer wie Frauen sind für den Aufbau eines gesunden Lebens in dem Sinne verantwortlich, auf den das *buen vivir*, das *Sumak Kawsay*, hinweist. Die Fünfte Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik in *Aparecida* erinnert uns daran, dass wir vor der Herausforderung stehen, den Machismus, die auf unserem Kontinent und allgemein immer noch auf der ganzen Welt herrschende patriarchalisch-machistische Einstellung, zu überwinden. In der Befreiung der Frau kann auch der Mann seine eigene Befreiung finden: „Der Kampf gegen das Patriarchat ist nicht nur eine Sache der Frauen, sondern aller Menschen. Beide Geschlechter wurden durch diese Art von Beziehung, die auf Macht und Herrschaft der einen über die anderen beruht, entmenschlicht – vor allem und auf brutalere Weise die Frau: Daran sollten wir uns immer erinnern. Doch vor allem der Mann muss nach Jahrhunderten machistischer und patriarchalischer Sozialisation wieder integriert werden. Die Krise des Mannseins heute entspringt genau der Schwierigkeit des Mannes, das Weibliche in sich zu integrieren, das Jahrtausende lang verdrängt wurde. Natürlich darf er bei dieser Aufgabe, sich selbst neu zu integrieren, nicht allein gelassen werden. Er wird diesen qualitativen Sprung nicht von sich aus schaffen. Deshalb ist die Gegenwart der Frau an seiner Seite so wichtig. Sie kann in den Männern das unter der Asche von Jahrhunderten verborgene Weibliche hervorlocken. Sie kann die Partnerin einer neuen humanisierenden Beziehung sein.“¹⁸ Wir können die *Pädagogik der Unterdrückten* Paulo Freires zitieren, die uns daran erinnert, dass niemand jemand anderen befreit, sondern dass die Befreiung etwas ist, was in Gemeinschaft ins Werk gesetzt wird.¹⁹

Mit der Emanzipation der Frau befreit sich auch der Mann, und diese Befreiung wird ihren Widerhall in der Theologie finden, die mit Sicherheit inklusiver und demokratischer werden wird: „Angesichts des ‚Aufbruchs der Frauen inmitten des Aufbruchs der Armen‘ [...] konnte man nicht länger dieselben Denkschemata

Benedito Ferraro ist Diözesanpriester der Diözese Campinas und Professor für Systematische Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität von Campinas (Brasilien, Bundesstaat São Paulo) und lehrt dort Christologie und Trinitätstheologie. Er ist Beirat des nationalen Zusammenschlusses der Kirchlichen Basisgemeinden Brasiliens, Mitglied des internationalen Gremiums für die Vernetzung der Basisgemeinden und Vorsitzender des CESEP (Ökumenisches Zentrum für Evangelisierung und Volksbildung). Anschrift: Rua Barão de Anhumas 152, Apto. 133 Bosque, 13026-020 Campinas/SP, Brasilien. E-Mail: bferraro@terra.com.br.

beibehalten und nicht länger dieselben theologischen Formulierungen wiederholen. Etwas sehr Tiefes war im menschlichen Wesen angestoßen worden und begann sich zu regen. Von daher ergab sich die Notwendigkeit einer inklusiveren Theologie, die den verschiedenen Erfahrungen mit und Annäherungen an das Geheimnis Gottes Rechnung tragen würde, einer Theologie, die die Christologie in umfassenderen und weniger sexistisch geprägten Begriffen formulieren würde, als es bisher der Fall war.“²⁰

2. Suche nach Gemeinschaft: Gleichheit und Unterschiedenheit

Das *Empowerment* (Ermächtigung) der Frauen als Ergebnis des Emanzipationsprozesses der letzten Jahrzehnte verweist auf eine neue kulturelle Beziehung zwischen Frauen und Männern. Wir sind eingeladen zum Abenteuer des Aufbaus einer Gemeinschaft von Gleichen und Unterschiedenen nach dem Bild der Beziehung zwischen den Personen der Trinität. Beziehungen, die von Gleichheit, Freiheit und Zusammenarbeit geprägt sind und auf die Gemeinschaft abzielen, indem sie in dieser neuen Soziabilität die Werte der Gegenseitigkeit, der Reziprozität, der Kooperation, der Einheit und des Friedens konkrete leibhaftige Gestalt annehmen lassen.

Es liegt jedoch auf der Hand, dass sich dieser Aufbau nicht automatisch und konfliktfrei vollziehen wird, denn „das feministische Bewusstsein, das bis zum Ende des vergangenen Jahrhunderts sehr hoch entwickelt war, fand keine Wertschätzung in traditionellen religiösen Milieus. Die Frauen propagieren neue Sprechweisen, neue Werte und neue Symbole. Sie verändern nicht nur das Verständnis der Anthropologie und der Theologie, sondern erschließen Räume für ein neues menschliches Zusammenleben. Die traditionelle christliche Spiritualität ist sich der vielen Errungenschaften der Frauen nicht bewusst. Es existiert eine gegenseitige Bedrohung. Einerseits stellen die Frauen eine neu entstehende Kraft dar und andererseits repräsentieren die Kirchen die Macht der patriarchalischen Tradition, die für viele als nahezu unveränderlich gehalten wird. Die Spannungen lassen uns Überraschungen in diesem schwierigen Verhältnis erahnen.“²¹ Doch die Hoffnung zeigt uns an, dass der Weg, mag er auch lang sein, verheißungsvoll für das Wohlergehen der Menschheit und der Natur selbst ist. Der neue Mann und die neue Frau werden aus dieser neuen Beziehung hervorgehen, die auch das Zusammenleben der Söhne und Töchter beeinflusst.²²

III. Männer und Frauen bauen neue Beziehungen auf

„Die Beziehung von Mann und Frau beruht auf Gegenseitigkeit und Zusammenarbeit. Es geht darum, in Eintracht zu leben, einander zu ergänzen und in gemeinsamer Anstrengung die Aufgaben zu erfüllen. Frauen und Männer tragen gemeinsam die Verantwortung für Gegenwart und Zukunft unserer menschlichen Gesellschaft.“

(*Aparecida*, 452)

1. Auf der Suche nach einem geschwisterlichen Zusammenleben

Um dieses Zusammenleben zu erreichen, sind Mann und Frau dazu aufgefordert, sich geschwisterlich zueinander zu verhalten, insofern sie sich dazu berufen fühlen, eine Gemeinschaft von Gleichen innerhalb der Familie, innerhalb der Glaubensgemeinschaft und innerhalb der Gesellschaft aufzubauen. Wiederum können wir die trinitarische Gemeinschaft zum Verständnis der Gleichheit zwischen Mann und Frau heranziehen: „Die menschlich als Personengemeinschaft aufgefasste Dreifaltigkeit begründet eine Gesellschaft gleicher Geschwister, wo - in Welt wie Kirche - Dialog und Konsens dem Zusammenleben zugrunde liegen.“²³

Dieses geschwisterliche Zusammenleben bringt unvorhersehbare Konsequenzen in kollektiver, gemeinschaftlicher Perspektive mit sich: „In erster Linie würden in einer auf diese Weise pluralistischen Gesellschaft erzogene Kinder von Geburt an eine Gesellschaft nicht für ‚natürlich‘ halten, in der die Frau einen niedrigeren Stellenwert hat als der Mann, und sie würden folglich auch eine hierarchische, autoritäre und von Ungleichheit geprägte Gesellschaft nicht als natürlich betrachten, denn nun wäre eine demokratische, nicht von Konkurrenz geprägte Gesellschaft des Teilens natürlich [...] Das Teilen - und nicht die Konkurrenz zwischen Männern und Frauen - führte zur Konvergenz und nicht länger zur Divergenz weiblicher und männlicher Sexualität [...] Der unausgesprochene Krieg, der zwischen Mann und Frau herrscht und aus einer patriarchalischen Klassengesellschaft hervorgeht, fände ein Ende. Ja mehr noch: Diese Integration von Mann und Frau - wobei jede Seite ihre jeweilige Besonderheit beibehält - könnte zu einer Neuintegration der Umwelt und vor allem in jeder und jedem von uns, in den Kindern, zu einer Neuintegration des eigenen Leibes mit dem Ich führen.“²⁴

2. Eine neue Gesellschaft auf der Grundlage neuer Beziehungen

Eine neue Gesellschaft ist das Ergebnis neuer Beziehungen zwischen den Männern, die nicht länger Angst davor haben, das Weibliche in sich zu leben, und den Frauen, die die jahrhundertlang internalisierten machistischen Werte in ihrem Leben überwinden und „Formen finden können, das jahrtausendlang so

hartnäckig verleugnete Männliche in Verbindung mit dem Weiblichen zu verwirklichen, das sie als Frauen ausdrücklich leben“²⁵.

Eine neue Gesellschaft wird auf der Grundlage der Überwindung der patriarchalischen Kultur erreicht, „deren Merkmal eine Lebensweise unter dem Vorzeichen von Aneignung, Misstrauen, Kontrolle, Herrschaft, Unterwerfung, sexueller Diskriminierung und Krieg ist [...] Der Kampf um die Überwindung des Patriarchats ist ein Kampf um die Menschwerdung, um die Freisetzung unserer wahren Menschlichkeit, die durch die Herrschaft des Mannes über die Frau und durch daraus hervorgehende asymmetrische und diskriminierende Institutionen verleugnet oder entstellt wurde“²⁶.

Eine neue Gesellschaft wird aus gelebter partizipativer Demokratie als einem universalen Wert hervorgehen: Sie ist das Ergebnis der Praktizierung von Werten der Person-in-Beziehung und der Zusammenarbeit und Solidarität. Demokratie meint in grundlegender Weise Partizipation, Sinn für Rechte und Pflichten und für die gemeinsame Verantwortlichkeit. Die Demokratie ist, noch bevor sie zur Organisationsform eines Staates wird, zunächst ein Wert, der immer und überall gelebt werden will, wo Menschen sich begegnen und zusammenleben: in der Familie, in der Schule, in den kleinen Gruppen, in den Gemeinden, in den Zusammenschlüssen der Arbeiter und in der Zivilgesellschaft. Diese Demokratie beschränkt sich nicht nur auf die Menschen, sondern öffnet sich auf die übrigen Lebewesen der umfassenden Gemeinschaft des Lebens hin, denn sie anerkennt und begrüßt das Subjektsein der Erde und aller anderen Lebewesen der Natur, die nun als neue Bürger in das Zusammenleben mit den Menschen integriert sind. Die integrale Demokratie trägt ein sozio-kosmisches Merkmal an sich. Alle müssen sich als Subjekte und Handelnde begreifen, die gemeinsam am Wohlergehen aller Lebewesen, ob Mensch oder nicht, arbeiten.²⁷

Eine Art Schlussfolgerung

Die Suche nach einer neuen Menschheit und deren Verständnis ist offensichtlich eine Herausforderung. Es kommt aber darauf an, den Prozess in Gang zu setzen, mit kleinen Dingen und kleinen Aktionen anzufangen, im Vertrauen auf die Kraft dieses Samens. Die großen Veränderungen beginnen mit den kleinen: „Einfache Leute, die kleine Dinge an kaum bekannten Orten tun, bringen außergewöhnliche Veränderungen zustande“ – so lautet ein afrikanisches Sprichwort. An die schöpferische Kraft der Menschen zu glauben und auf die Utopie zu setzen scheint der Weg zu sein, den wir einschlagen müssen, damit der Mann „weiblicher, die Frau männlicher und beide zusammen in ihrer jeweiligen Besonderheit menschlicher und kosmischer und so zum Gleichnis und Ort der Verwirklichung des Geheimnisses und der Offenbarung Gottes innerhalb unserer Geschichte werden“²⁸. Die Herausforderung besteht des Weiteren darin, dass die Männer eine neue Männlichkeit entwickeln müssen, die es ihnen ermöglicht, ihre Gefühle spontan zu äußern (weinen, Gefühl, Zuneigung und Zärtlichkeit zeigen) und dass

die Frauen im Bruch mit dem patriarchalischen Machismus zu einer neuen Weiblichkeit finden, zu der auch ihre aktive Rolle beim Aufbau eines neuen Zusammenlebens gehört, das Unterschiede und Gleichheit achtet: Gemeinschaft von Gleichen und Unterschiedenen nach dem Beispiel der Dreieinigkeit.

¹ *Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopates von Lateinamerika und der Karibik* (Stimmen der Weltkirche, 41), Bonn 2007 (hier und im Folgenden abgekürzt als „Aparecida“ mit entsprechender Angabe der jeweiligen Nummer).

² Vgl. Benedito Ferraro, *Questões contemporâneas para a teologia na perspectiva de gênero*, in: ders., *Gênero e Teologia*, São Paulo 2003, 121.

³ Otto Maduro, *O Deus dos oprimidos*, São Paulo 1985, 49.

⁴ Ivone Gebara, *Espiritualidade do respeito ao outro e à natureza, do cuidado e do diálogo, na busca da justiça e da paz*, in: *Curso de Verão - Ano XXV: Religiões construtoras de justiça e paz*, São Paulo 2011, 103.

⁵ „Die Erfahrung lehrt uns, dass der Androzentrismus ein überaus großes Hindernis für das Glück der Menschheit darstellt. Er stellt sich der Erhebung der Frau, dem feministischen Paradigma, dem Handeln und der Vision im Sinne von Gender-Gerechtigkeit sowie einer gesunden Männlichkeit entgegen. Darüber hinaus begreifen wir, dass die für sakrosankt erklärte Männlichkeit eine enge Verbindung mit dem Götzendienst des Marktes, dem Rassismus und der politischen Manipulation eingeht.“ Diego Irrazával, *De baixo e de dentro: Crenças latino-americanas*, São Bernardo do Campo 2007, 87.

⁶ Innerhalb dieser symbolischen Tradition und innerhalb dieser vom Androzentrismus beherrschten Sprache gibt es keinen Platz für das Weibliche. Dieses Sprechen von Gott wird unterdrückerisch und ein Götzendienst, da es sich ausschließlich auf den Mann gründet (vgl. Elizabeth A. Johnson, *Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994, 56-60).

⁷ Dieses Konzept wurde von Elisabeth Schüssler Fiorenza erarbeitet. Ausgangspunkt dabei war die Herausforderung durch die Frauen aus den armen Ländern. Schüssler Fiorenza stützte sich auch auf die Ergebnisse der Bibelwissenschaften Ende der Siebzigerjahre. Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997, 34. Die Autorin behauptet, dass in vielen Texten der Heiligen Schrift der Christen zwar die patriarchalische Politik der Unterwerfung wirksam ist, doch dass sie in ihnen nicht ihren Ursprung hat, sondern sich im Kontext der griechischen Stadtstaaten herausgebildet hat und durch die griechisch-römische Philosophie vermittelt wurde. Der Begriff „Kyriarchat“, den die Autorin geprägt hat, fasst in einem einzigen Ausdruck die Unterdrückung des weiblichen Geschlechts, die ethnische Unterdrückung und die Klassenherrschaft zusammen.

⁸ Mary Grey, *Geschlecht und Gotteserfahrung. Leidenschaft für Leben und Gerechtigkeit*, in: *CONCILIUM* 37 (2001/1), 9. Vgl. auch Ivone Gebara, *Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren* (Theologie der Dritten Welt, 27), Freiburg i. Br. 2000, 27: „Bekanntlich gilt der männliche Mensch in erster und normgebender Hinsicht als Ebenbild Gottes und die Frau nur in abgeleiteter Form durch ihre Seele, ungeachtet ihres Frauseins.“ Vgl. auch ebd., 147: „Die Sprache verschleiert die Normativität und Universalisierung des Männlichen.“

⁹ Rose Marie Muraro - Leonardo Boff, *Feminino e masculino. Uma nova consciência para o encontro das diferenças*, Rio de Janeiro 2002, 72 f.

¹⁰ Vgl. Benedito Ferraro, *Encarnação: Questão de gênero?*, São Paulo 2004, 5-38.

¹¹ Juan Luis Segundo, *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, II/2, São Paulo 1985, 58 f.

¹² Jaci C. Maraschin, *O espelho e a transparência. O Credo niceno-constantinopolitano e a teologia latino-americana*, Rio de Janeiro 1989, 135.

¹³ Jean Onimus, *Jésus en direct*, Paris 1999, 28. Der Autor zeigt außerdem auf, wie wichtig es ist, dass wir die dichte Erfahrung der Menschlichkeit Jesu ernst nehmen; dies sei der beste Weg zur Annahme des Glaubens heute: „Ich träume von einem anderen Credo, das sich nicht auf die dogmatischen Definitionen, sondern auf das Beispiel des Vaters des ‚verlorenen Sohns‘, des Lohnes der elften Stunde, der Vergebung für die Ehebrecherin etc. stützt. Dieses Credo würde keine wörtliche und ‚intellektuelle‘ Zustimmung erheischen, sondern es würde menschliche Anziehungskraft und starke Sympathie hervorrufen. Das ‚fleischgewordene Wort‘ hat keinen Einfluss mehr auf unseren Geist, doch die Stimme, die die Sorge um die Kinder zum Ausdruck bringt, die den Niedrigen das Glück verheißt und die die Liebe über alle anderen Werte stellt, wird immer und zu allen Zeiten von allen Menschen gehört werden. Dies wäre ein konkretes Credo. Es geht aus den synoptischen Evangelien hervor.“ (ebd., 26)

¹⁴ „Wir haben es hier mit einer Universalisierung und einer Idealisierung einer Gottesvorstellung, die auf Erfahrungen von Männern beruht, zu tun. Das ist der Punkt, den die feministischen Theologien als Problem benennen.“ (Gebara, *Die dunkle Seite Gottes*, 198).

¹⁵ Johnson, *Ich bin, die ich bin*, 231f; vgl. auch Gebara, *Die dunkle Seite Gottes*, 210: „Für die kritische feministische Theologie besteht das Problem nicht darin, dass Jesus ein Mann gewesen ist, was ja Bestandteil seiner historischen Identität ist. Das Problem ist, dass dieser Mann bis heute – und er allein – als einziger Sohn Gottes, Retter und seinerseits als Gott verkündet wird. Die Kultur besteht also, anders gesagt, auf dem männlichen Charakter des Heils, selbst wenn andere Ansätze denkbar sind, die in unserer Tradition auch zu finden sind. Diese Ansätze können zur Entwicklung einer egalitären und ausgeglichenen Theologie führen.“

¹⁶ Vgl. Pedro Casaldàliga, *Bem viver – bem conviver*, in: Agenda Latino-americana mundial 2012, Goiânia 2012, 10.

¹⁷ José Maria Vigil, *Visão de conjunto da „latino-americana mundial“ 2012*, in: Agenda Latino-americana, 8.

¹⁸ Muraro – Boff, *Feminino e masculino*, 281.

¹⁹ Vgl. Paulo Freire, *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*, Reinbek 1973.

²⁰ Gebara, *Die dunkle Seite Gottes*, 82f.

²¹ Gebara, *Espiritualidade*, 112.

²² Muraro – Boff, *Feminino e masculino*, 245 f.

²³ Leonardo Boff, *Der dreieinige Gott* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1987, 142.

²⁴ Muraro – Boff, *Feminino e masculino*, 247 f.

²⁵ Ebd., 283.

²⁶ Ebd., 279.

²⁷ Ebd., 280.

²⁸ Ebd., 286.

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

Gender und die Sprache der Schöpfung

Luís Corrêa Lima

I. Ein Konflikt

Kurz vor Weihnachten 2008 vermeldeten Fernsehsender und Zeitungen eine überraschende und erschreckende Nachricht. Papst Benedikt XVI. habe in einer Ansprache an die römische Kurie gesagt: „Die Menschheit von homosexuellem und transsexuellem Verhalten zu heilen ist genauso wichtig wie den Regenwald vor der Abholzung zu retten.“¹ Wir können uns vorstellen, welche Empörung und welchen Abscheu dies in der Öffentlichkeit hervorrief. Sollte der Papst das tatsächlich so gesagt haben? Worum ging es in dieser Ansprache an die Kurie?

Es war eine Bilanz des zu Ende gehenden Jahres. Unter anderem sprach der Papst vom Glauben an den Schöpfer und von der Wahrheit der Schöpfung:

„Weil der Glaube an den Schöpfer ein wesentlicher Teil des christlichen Credo ist, kann und darf sich die Kirche nicht damit begnügen, ihren Gläubigen die Botschaft des Heils auszurichten. Sie trägt Verantwortung für die Schöpfung und muss diese Verantwortung auch öffentlich zur Geltung bringen. Und sie muss dabei nicht nur die Erde, das Wasser und die Luft als Schöpfungsgaben verteidigen, die allen gehören. Sie muss auch den Menschen gegen die Zerstörung seiner selbst schützen. Es muss so etwas wie eine Ökologie des Menschen im recht verstandenen Sinn geben. Es ist nicht überholte Metaphysik, wenn die Kirche von der Natur des Menschen als Mann und Frau redet und das Achten dieser Schöpfungsordnung einfordert. Da geht es in der Tat um den Glauben an den Schöpfer und das Hören auf die Sprache der Schöpfung, die zu missachten Selbstzerstörung des Menschen und so Zerstörung von Gottes eigenem Werk sein würde. Was in dem Begriff ‚Gender‘ vielfach gesagt und gemeint wird, läuft letztlich auf die Selbstemanzipation des Menschen von der Schöpfung und vom Schöpfer hinaus. Der Mensch will sich nur selber machen und sein Eigenes immer nur selbst bestimmen. Aber so lebt er gegen die Wahrheit, lebt gegen den Schöpfergeist. Die Regenwälder verdienen unseren Schutz, ja, aber nicht weniger der Mensch als Geschöpf, dem eine Botschaft eingeschrieben ist, die nicht Gegensatz zu unserer Freiheit, sondern ihre Bedingung bedeutet. Große Theologen der Scholastik haben die Ehe, die lebenslange Verbindung von Mann und Frau als Schöpfungssakrament bezeichnet [...] Zur Verkündigungsaufgabe der Kirche gehört das Zeugnis für den Schöpfergeist in der Natur als ganzer und gerade auch in der Natur des gottebenbildlichen Menschen.“²

Was Benedikt XVI. also in dieser Ansprache behandelte, war die Sprache der Schöpfung und die Gender-Theorie. Die Nachricht in den Medien war eine glatte und irreführende Vereinfachung, die typische Produktion einer Sensation, mit der man die Aufmerksamkeit des Publikums erregt.

II. Die Sprache der Schöpfung und die Gender-Theorie im Lehramt der Kirche

Was die Sprache der Schöpfung anlangt, so lehrt die Kirche³, dass Gott, indem er die Welt durch das Wort erschafft und erhält, den Menschen das beständige Zeugnis seiner selbst innerhalb der Schöpfung darbietet. Da im Zentrum der göttlichen Offenbarung das Christusereignis steht, muss man anerkennen, dass die Schöpfung selbst, das Buch der Natur (*liber naturae*), ebenfalls einen wesentlichen Teil einer Symphonie aus verschiedenen Stimmen bildet, in welcher sich das einzige Wort zum Ausdruck bringt. Die Schöpfung geht aus dem Logos hervor und trägt das unzerstörbare Zeichen der schöpferischen Vernunft an sich, die sie lenkt und leitet. Diese Gewissheit ist in den Psalmen ausgesprochen: „Durch das Wort Gottes wurde der Himmel gemacht, durch den Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer.“ (Ps 33,6) Man muss „den reduzierenden Blick, den die vorherrschende technische Kultur auf die Natur werfen lässt, überwinden, um die sittliche Botschaft wiederzuentdecken, deren Trägerin die Natur als Werk des Logos ist.“⁴

„Das Buch der Natur ist eines und unteilbar sowohl bezüglich der Umwelt wie des Lebens und der Bereiche Sexualität, Ehe, Familie, soziale Beziehungen, kurz der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen.“⁵ Und in *Verbum Domini* heißt es:

„So können wir die kostbaren Gaben, die wir vom Schöpfer erhalten haben, in ihrer ganzen Tragweite erkennen: den Wert des eigenen Leibes, die Gabe der Vernunft, der Freiheit und des Gewissens. Darin finden wir auch das, was in der philosophischen Tradition als ‚Naturrecht‘ bezeichnet wird. In der Tat ‚erfährt jeder Mensch, der auf das Gewissen hört und die Verantwortung wahrnimmt, einen inneren Ruf, Gutes zu tun‘ und das Böse zu vermeiden. Wie der hl. Thomas von Aquin sagt, gründen auf diesem Prinzip auch alle anderen Vorschriften des Naturrechts. Das Hören auf das Wort Gottes lehrt uns zunächst einmal die Achtung gegenüber dem Anspruch, nach diesem Gesetz, das ‚ins Herz geschrieben‘ ist (vgl. Röm 2,15; 7,23), zu leben. Jesus Christus gibt dann den Menschen das neue Gesetz, das Gesetz des Evangeliums, das das Naturrecht aufnimmt, es in überzeugender Weise zur Verwirklichung bringt [...] Dieses Gesetz schenkt den Menschen durch die Gnade Anteil am göttlichen Leben und die Möglichkeit, den Egoismus zu überwinden.“⁶

Was die Gender-Theorie betrifft, so sei die folgende Intention ihr Ursprung:

„Um jegliche Überlegenheit des einen oder des anderen Geschlechts zu vermeiden, neigt man dazu, ihre Unterschiede zu beseitigen und als bloße Auswirkungen einer historisch-kulturellen Gegebenheit zu betrachten. Bei dieser Einebnung wird die leibli-

che Verschiedenheit, Geschlecht genannt, auf ein Minimum reduziert, während die streng kulturelle Dimension, Gender bzw. Geschlechtsidentität genannt, in höchstem Maß herausgestrichen und für vorrangig gehalten wird. Diese Verschleierung der Verschiedenheit oder Dualität der Geschlechter bringt gewaltige Auswirkungen auf verschiedenen Ebenen mit sich. Diese Anthropologie [...] inspiriert in Wirklichkeit Ideologien, die zum Beispiel die Infragestellung der Familie, zu der naturgemäß Eltern, also Vater und Mutter, gehören, die Gleichstellung der Homosexualität mit der Heterosexualität sowie ein neues Modell polymorpher Sexualität fördern. Die unmittelbare Wurzel der genannten Tendenz findet sich im Kontext der Frauenfrage. Ihre tiefste Begründung muss aber im Versuch der menschlichen Person nach Befreiung von den eigenen biologischen Gegebenheiten gesucht werden. Gemäß dieser anthropologischen Perspektive hätte die menschliche Natur keine Merkmale an sich, die sich ihr in absoluter Weise auferlegen: Jede Person könnte und müsste sich nach eigenem Gutdünken formen, weil sie von jeder Vorausbestimmung aufgrund ihrer Wesenskonstitution frei wäre.“⁷

III. Die Gender-Theorie Judith Butlers

Die Hauptquelle für die Gender-Theorie, die das kirchliche Lehramt mit strikten Restriktionen versieht, ist in grundlegender Weise das Werk der nordamerikanischen Philosophin Judith Butler.⁸ Für sie bildet die Geschlechtsidentität (*gender*) Schnittstellen mit Bestimmungen von Rasse, sozialer Klasse, ethnischer, sexueller und regionaler Zugehörigkeit von diskursiv konstituierten Identitäten. Es wurde unmöglich, den Begriff „Geschlechtsidentität“ (*gender*) von den politischen und kulturellen Schnittstellen zu trennen, in denen diese erzeugt und aufrechterhalten wird. Es werden Beziehungen der Übereinstimmung und Kontinuität zwischen Geschlecht (*sex*), Geschlechtsidentität (*gender*), sexueller Praxis und sexuellem Begehren geschaffen. Es werden ursächliche Verbindungslinien zwischen dem biologischen Geschlecht, der kulturell konstituierten Geschlechtsidentität und dem „Ausdruck“ oder „Effekt“ beider in der Darstellung des sexuellen Begehrens in der Sexualpraxis errichtet.⁹

Das Erscheinen einer sich durchhaltenden, beständigen Substanz oder eines „Ich“ mit Merkmalen der Geschlechtsidentität wird durch die Regulierung der Attribute nach kulturell etablierten Kohärenzlinien hergestellt. Es gibt keine Geschlechtsidentität hinter den Ausdrucksweisen des Gender. Diese Identität ist performativ konstituiert durch genau jene Ausdrucksweisen, die als deren Ergebnis angesehen werden.¹⁰ Die Auffassung von der Geschlechtsidentität als einer Substanz hat politische

Luis Corrêa Lima SJ ist Doktor für Geschichte und Professor an der Päpstlichen Katholischen Universität von Rio de Janeiro. Sein Forschungsgebiet ist die Geschichte der Kirche und die Moderne. Er hat über moraltheologische Themen und die Ökonomie im 16. Jahrhundert sowie über Geschichtstheorie und langfristige Strukturen veröffentlicht. Anschrift: Rua Marquês de São Vicente 389, 22451-041 Rio de Janeiro/RJ, Brasilien. E-Mail: lclima@puc-rio.br.

Gründe. Die Institution einer *Zwangsheterosexualität*, die als natürlich hingestellt wird, erheischt und reguliert die Geschlechtsidentität als binäre Beziehung, in der sich das Männliche vom Weiblichen durch Praktiken heterosexuellen Begehrens unterscheidet. Die Unterscheidung der Pole der binären Struktur hat deren Verfestigung mit der entsprechenden inneren Übereinstimmung des Geschlechts (*sex*), der Geschlechtsidentität (*gender*) und des Begehrens zum Ergebnis.¹¹ Butler sieht in diesen Konstellationen und Verbindungen einen Kreislauf:

„Was geschieht mit dem Subjekt und der Stabilität der Geschlechter-Kategorien (gender categories), wenn sich herausstellt, dass diese scheinbar ontologischen Kategorien durch das epistemische Regime der vermeintlichen Heterosexualität hervorgebracht und verdinglicht werden?“

Aber wie kann ein epistemisch/ontologisches Regime in Frage gestellt werden? Wie kann man am besten die Geschlechter-Kategorien stören, die die Geschlechter-Hierarchie (gender hierarchy) und die Zwangsheterosexualität stützen?“¹²

Der Verlust der Normen der Geschlechtsidentität hätte zur Folge, dass sich die Konstellationen der Geschlechtsidentität vervielfachen würden, dass die substantiellen Identitäten destabilisiert und die hauptsächlichen Protagonisten der Zwangsheterosexualität der Erzählungen beraubt würden, die diese naturalisieren: die „Männer“ und die „Frauen“. Man sucht neue Möglichkeiten, die die starren Codes der hierarchischen binären Strukturen in Abrede stellen.¹³ Butler stellt klar, dass ihre anfängliche Betonung der Denaturalisierung nicht so sehr im Widerspruch zur Natur selbst stand, sondern zur Berufung auf dieselbe, um für das von der Geschlechteridentität organisierte Leben Grenzen zu ziehen.¹⁴ Die Herausforderung besteht darin, ein besseres Vokabular für Weisen zu finden, die Geschlechtsidentität und die Sexualität zu leben, das sich nicht so leicht der binären Norm fügt. Es ist notwendig, das Wort auszusprechen, in dem die vorhandene Komplexität Anerkennung finden kann und bei dem die Angst vor Ausgrenzung, Pathologisierung und Gewalt radikal beseitigt wird. Butler wagt es zu sagen, dass es vielleicht nicht so wichtig ist, neue Formulierungen für die Geschlechtsidentität zu finden, sondern eine Welt aufzubauen, in der die Personen mit ihrer eigenen Sexualität und ihrer eigenen Geschlechtsidentität leben und atmen können.¹⁵

IV. Radikale Unvereinbarkeit?

Der Konflikt über die Rede von der Schöpfung und der Gender-Theorie stellt sich grundlegend folgendermaßen dar: Auf der einen Seite gibt es diejenigen, die an die Natur als Trägerin einer in der Schöpfung angelegten Vernunft, an die Einheit zwischen Mann und Frau und an die Ehe als Sakrament der Schöpfung glauben. Auf der anderen Seite stehen die, die gegen die Hierarchie der Geschlechtsidentitäten und gegen die Zwangsheterosexualität aufbegehren und jegliche On-

tologie ablehnen, die dem als theoretische Stütze dient. Sind diese Positionen auf so radikale Weise unvereinbar? Ist es möglich, irgendeinen Punkt der Übereinstimmung oder der wechselseitigen Verbindung zu finden?

Einige Elemente der Geschichte der Familie, welche ihre Wurzel in der heterosexuellen Vereinigung hat, befördern die Reflexion. In der römischen Antike bezeichnete die Familie die Gesamtheit der Besitztümer von jemandem, inklusive der Sklaven und Angehörigen. Das Wort Familie kommt von *famulus*, was „Hausklave“ heißt. In der jüdisch-christlichen Tradition war die Frau das Eigentum des Mannes oder des Vaters, ebenso wie das Haus, der Sklave, das Rind und der Esel (Ex 20,17). Die Eheschließung war ein Abkommen zwischen den Familienoberhäuptern, das ohne die Zustimmung der Partner zustande kam. Der Mann konnte mehr als eine Frau haben, wie der Erzvater Jakob, und ihre Aufgabe war es, Nachkommen für die Familie des Ehemannes zu gebären. Wenn die Frau Witwe wurde und kinderlos war, musste sie sich mit dem Schwager verhehelichen, um diese Aufgabe zu erfüllen. Auch wenn von der Würde des Mannes und der Frau die Rede ist, die nach dem Bild Gottes geschaffen und durch Christus erlöst worden sind, ist die Vorrangstellung des Mannes klar. Der Mann ist das Haupt der Frau, so wie Christus das Haupt der Kirche ist (Eph 5,23). Die Ehe wurde monogam.

Sehr viel später, nämlich etwa um das 12. Jahrhundert, führte das westliche Christentum die Einwilligung der Ehepartner als notwendige Bedingung für die Gültigkeit der Eheschließung ein. Im Brasilien der Kolonialzeit war das Mindestalter für die Eheschließung zwölf Jahre im Fall der Frau und vierzehn im Fall des Mannes. Heutzutage ist das unzulässig. Das patriarchalische Familienmodell erlebte im vergangenen Jahrhundert weltweit seinen Niedergang. Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1948 schrieb die freiwillige Zustimmung der Partner und auch die Gleichheit ihrer Rechte innerhalb der Ehe fest. Die katholische Kirche betrachtet diese Erklärung seit dem Pontifikat von Johannes XXIII. als höchst bedeutsam und begrüßte die Teilhabe der Frau am öffentlichen Leben und ihre Forderung nach Gleichstellung mit dem Mann *de iure* und *de facto*.¹⁶

Der Soziallehre der Kirche zufolge muss die Gesetzgebung die besonderen Eigenschaften der Frau respektieren und die Gleichheit ihrer Rechte, am kulturellen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben teilzunehmen, fördern.¹⁷ Eines der Ergebnisse dieser neuen Haltung ist eine von den brasilianischen Bischöfen in der Fastenzeit 1990 durchgeführte *Kampagne der Brüderlichkeit*¹⁸, die der Gleichstellung der Geschlechter gewidmet war. Ihr Motto lautete: „Frau und Mann: Gottes Ebenbild“. Langfristig jedoch steht eine große Veränderung innerhalb der Konstellation der Familie, was die Rolle ihrer Mitglieder betrifft, bevor.

Hinsichtlich der sogenannten Zwangsheterosexualität gibt es innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition eine heterosexuelle Normativität. Seit der Antike glaubte man, dass Frau und Mann füreinander geschaffen wurden, um sich zu vereinen und fortzupflanzen, und damit den Schöpfungsauftrag zu erfüllen:

„Wachst und vermehrt euch“. Beziehungen zwischen Personen gleichen Geschlechts waren verboten. Israel musste sich von den anderen Völkern in mehrfacher Hinsicht unterscheiden, unter anderem hinsichtlich der Verehrung eines einzigen Gottes und des Verbots der Homoerotik, die als ein Gräuel betrachtet wurde (Lev 18,22). Der Apostel Paulus glaubte, dass diese Praxis der göttlichen Bestrafung derer entsprang, die die Geschöpfe und nicht den Schöpfer anbeteten. Er bestrafte sie durch das Hingezogensein zum gleichen Geschlecht (Röm 1,18-32). Der Begriff der sexuellen Orientierung, der von konstitutiven und dauerhaften Merkmalen bei homo- oder heterosexuellen Individuen ausgeht, existierte nicht. Diese Orientierung hat nichts mit dem Glauben an einen oder mehrere Götter oder mit irgendeiner religiösen Praxis zu tun.

Während vieler Jahrhunderte wurden Beziehungen zwischen Personen desselben Geschlechts als die Sünde Sodoms betrachtet, als der Versuch, die Gäste des Erzvaters Lot zu schänden, was die Zerstörung als Strafe Gottes zur Folge hatte (Gen 9). In vielen Ländern des Westens bewertete das Zivilgesetz die „Sodomie“ als schweres Verbrechen, das sogar mit der Todesstrafe geahndet wurde. Kirchliche Tribunale verurteilten die Angeklagten, und die Schuldigen wurden der Zivilgewalt übergeben. Im 19. Jahrhundert wurde der Begriff Homosexualität geprägt, der den Ausdruck Sodomie ersetzte. Damit verschiebt eine psychisch-physische Vielfalt die Fragestellung vom religiösen und moralischen in den biologischen Bereich. Diese Unterschiedlichkeit wurde nicht länger als Gräuel betrachtet, sondern als Krankheit. Es kam in der Folge zu einer Pathologisierung, die viele Jahrzehnte andauerte.

Unsere Zeit bringt bedeutende Veränderungen mit sich, die dieses Thema betreffen: die Entwicklung der Menschenrechte, die Überwindung einer wortwörtlichen Bibellektüre, die Entpathologisierung der Homosexualität und das Verbot von Psychotherapien mit dem Ziel der Umkehrung der sexuellen Orientierung. Die westlichen Länder entkriminalisierten die Homosexualität und schlugen den Vereinten Nationen deren weltweite Entkriminalisierung vor. Bei dieser Gelegenheit sprach sich der Heilige Stuhl offen gegen jegliche Gewalt gegen homosexuelle Menschen aus und ermahnte die Staaten, auch die muslimischen, der Strafverfolgung dieser Personen ein Ende zu setzen. Für die Kirche dürfen freiwillige sexuelle Handlungen zwischen Erwachsenen von den zivilen Instanzen nicht als strafwürdiges Delikt betrachtet werden.¹⁹ Dies bedeutet, dass sie keine Bedrohung für die Menschheit darstellen. Auch auf diesem Gebiet haben im Vergleich zur Vergangenheit große Veränderungen stattgefunden.

Die Verbote in Verbindung mit der christlichen Botschaft erfahren oft einen größeren Widerhall als ihr positiver Inhalt, der stets Frohe Botschaft sein muss. Wenn die Lehre der Kirche feststellt, dass die homosexuellen Handlungen in sich ungeordnet sind und dem natürlichen Sittengesetz zuwiderlaufen²⁰, so wird auch gesagt, dass kein Mensch ausschließlich homo- oder heterosexuell ist. Der Mensch steht über allen Geschöpfen Gottes und ist Adressat seiner Gnade, die ihn zu seinem Sohn und zum Erben des ewigen Lebens macht. Das Hören auf die Sprache der Schöpfung darf dieses Zeichen nicht vergessen. Es gibt anerkannte

Fälle, in denen die homosexuelle Neigung nicht Ergebnis der freien Entscheidung der betreffenden Person ist, diese keine Alternative hat und unter dem Druck steht, sich homosexuell zu verhalten. In einer solchen Situation handelt sie, ohne schuldig zu werden. Man warnt vor der Gefahr von Verallgemeinerungen, aber man gesteht zu, dass es Umstände gibt, die die Schuld der Person herabmindern oder sie sogar tilgen.²¹

Tatsächlich erfahren viele Menschen die eigene Homosexualität nicht als eine freie Entscheidung, sondern als eine vorgegebene Bedingung. Es handelt sich nicht um eine Wahl und auch nicht um eine Selbstemanzipation von der Schöpfung, sondern es geht um die Annahme seiner eigenen Natur. Die Lösung für diese Menschen besteht nicht in der Vereinigung mit einer Person des anderen Geschlechts, also in der Zwangsheterosexualität. Viele Jahrhunderte lang und noch bis heute hat das gesellschaftliche Klima viele dazu veranlasst, die eigene Homosexualität zu verbergen, um nicht verfolgt zu werden, und sich dazu verpflichtet zu fühlen, eine heterosexuelle Beziehung einzugehen. Das Ergebnis ist nicht selten ein Doppelleben mit viel Leid für alle Beteiligten. Man sollte daran erinnern, dass für das Kirchenrecht das Sakrament der Ehe in diesem Fall ungültig ist.²² Die Wertschätzung für dieses Sakrament muss zu entsprechenden Klarstellungen den Gläubigen gegenüber führen, indem man andere Alternativen aufzeigt.

Die gesetzliche Anerkennung der homosexuellen Verbindung hat sich in vielen Ländern durchgesetzt, allerdings ging dies nicht ohne hitzige Debatten vonstatten. Das Lehramt der Kirche widersetzt sich frontal der Gleichsetzung dieser Art von Verbindung mit der zwischen Mann und Frau, ebenso wie diesbezüglichen Veränderungen im Familienrecht. Dennoch behauptet es – wenn auch unter Vorbehalten –, dass man Rechte von Homosexuellen, die zusammenleben, anerkennen könne, die einen gesetzlichen Schutz in Fällen von *gegenseitigem Interesse* genießen sollen.²³ Dieser Schritt mag für viele zögerlich und unzureichend sein und ist dennoch sehr bedeutsam. Ohne gesetzlichen Schutz oder – wenn auch nur geringe – gesellschaftliche Anerkennung der homo-affektiven Verbindungen wird das gesellschaftliche Klima weiterhin die Homosexuellen unter Druck setzen, heterosexuelle Beziehungen einzugehen, um der Feindseligkeit zu entfliehen.

V. Schlussbetrachtungen

Die Diskrepanzen zwischen der Sprache der Schöpfung und der Gender-Theorie betreffen den leiblichen Unterschied, die sexuelle Orientierung, die Zusammensetzung der Familie, das Verständnis der Natur des Menschen und die Selbstbestimmung der Person. Diesen Diskrepanzen können sich Wege aufeinander zu durch die jüngste Lehre der Kirche über das Naturrecht erschließen. Man gesteht ein, dass es zahlreiche Missverständnisse im Hinblick auf diesen Ausdruck gibt, die überwunden werden müssen. Zuweilen weckt das Naturrecht einfach die Assoziation einer resignierten und passiven Unterwerfung unter physische Na-

turgesetze, während der Mensch mit Recht danach strebt, diese Determiniertheiten zu beherrschen und auf sein Wohlergehen hin zu orientieren. Zuweilen wird das Naturrecht als etwas objektiv Gegebenes dargestellt, das dem persönlichen Gewissen von außen auferlegt ist, unabhängig von dem, was die Vernunft und die Subjektivität erarbeiten. Es steht unter dem Verdacht, die Würde der freien menschlichen Person mit einer Art von unerträglicher Heteronomie zu belasten. In anderen Fällen wird auch mit Recht eingestanden, dass die christliche Theologie im Lauf ihrer Geschichte mithilfe des natürlichen Sittengesetzes sehr leicht anthropologische Positionen gerechtfertigt hat, die sich dann als vom historischen und kulturellen Kontext bedingt erwiesen haben.²⁴

Heute, so lehrt die Kirche, muss diese Lehre in Worten dargelegt werden, die die persönliche und existenzielle Dimension des sittlichen Lebens besser zum Ausdruck bringen. Das natürliche Sittengesetz darf nicht als eine Liste von definitiven und unveränderlichen Vorschriften oder als ein Ensemble bereits ausgestalteter Regeln präsentiert werden, die dem Subjekt vorgängig auferlegt sind. Es ist die Grundlage einer universalen Ethik, eine Quelle der objektiven Inspiration für den Entscheidungsfindungsprozess des Subjekts, der in höchstem Maße persönlich ist.²⁵

Man kann nicht leugnen, dass der Begriff des natürlichen Sittengesetzes heute angesichts der Abkehr des zeitgenössischen Denkens von der Metaphysik und auch angesichts der Missverständnisse, die diesen Begriff stark geprägt haben, problematisch ist. Ob man ihn nun verwendet oder nicht: Die Ethik kann die bestehende Komplexität auf dem Gebiet der Sexualität nicht ignorieren. Es ist statthaft und wünschenswert, eine Welt zu schaffen, in der die Menschen gemäß ihrer eigenen Sexualität und ihrer eigenen Geschlechtsidentität leben und atmen können; eine Welt, in der die Furcht vor Ausgrenzung, vor Pathologisierung und vor Gewalt radikal getilgt ist. Für diejenigen, die an den Schöpfergott und seine in der Schöpfung enthaltene Vernunft glauben, stellt sich die Welt wie ein einziges und unteilbares Buch der Natur dar, in dem nichts außerhalb der Vernunft liegt. Wenn die Welt analog zum Buch der Offenbarung (Bibel) einem Buch gleicht, das man lesen und verstehen muss, dann kann man diese Metapher weitertreiben: Die Bibel enthält Dutzende von Büchern, bedient sich mehr als nur einer einzigen Sprache und benutzt verschiedene literarische Gattungen. Sie wurde von Dutzenden von Autoren im Lauf von tausend Jahren geschrieben. Im Lauf der Jahrhunderte haben sich die Bibelstudien endlos vermehrt. Das Buch der Natur weist seinerseits ebenfalls seine Vielfalt und Komplexität, seine „Sprachen“ und „literarischen Gattungen“ auf. Seine Lektüre und Deutung ist ebenfalls noch im Gang.

Das richtige Hören auf die Sprache der Schöpfung erfordert die erwähnte Sorgfalt hinsichtlich des natürlichen Sittengesetzes. Man muss physizistische Verkürzungen, unerträgliche Heteronomien und die Naturalisierung von anthropologischen Auffassungen vermeiden. Die Gender-Theorie ist noch sehr jung und im Aufbau begriffen. Die Kirche ist in eine mehr als zweitausend Jahre währende Tradition eingebunden, die sich nicht rasch verändert. Doch gleichzeitig hat sie sich über

die Welt ausgebreitet und ist mit unterschiedlichen Kulturen in Interaktion getreten. Einige dieser Kulturen sind empfindsamer für den Ruf der Moderne, vor allem auf dem Gebiet der Sexualität, andere wiederum nicht. Das römische Lehramt tendiert wegen des weltweiten Widerhalls dazu, vorsichtig zu sein, wenn es um Richtungsänderungen geht. Angesichts bestimmter Fragestellungen ist der defensive Diskurs verständlich. Die Ortskirchen, die apostolischen Initiativen und die theologische Reflexion hingegen können weiter voranschreiten und ein kirchliches Klima erzeugen, das künftige Veränderungen größerer Reichweite begünstigt. Niemals darf man die Freiheit der Kinder Gottes aus den Augen verlieren, und auch nicht das sanfte Joch und die leichte Last, die Jesus anbietet.

¹ Die Nachricht wurde von der Presseagentur Reuters verbreitet, im Internet zu finden unter: www.estado.com.br/noticias/vidae.para-o-papa-salvar-gay-e-tao-importante-quanto-salvar-florestas.297680.0.html.

² Ansprache von Papst Benedikt XVI. an die römische Kurie am 22. Dezember 2008: *Im Schöpfungsglauben liegt der letzte Grund unserer Verantwortung für die Erde*; abgedruckt in: *Osservatore Romano*, 2. Januar 2009, 5.

³ Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Verbum Domini* über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 187), Bonn 2010, Nr. 7f.

⁴ Internationale Theologische Kommission, *Auf der Suche nach einer universalen Ethik: ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz*, in: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_faith_doc_20090520_legge-naturale_ge.html.

⁵ Benedikt XVI., Enzyklika *Caritas in Veritate* über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 186), Bonn 2009, Nr. 51.

⁶ *Verbum Domini*, Nr. 9.

⁷ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 166), Bonn 2004, Nr. 3f.

⁸ Vgl. vor allem Judith Butler, *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt am Main 2011; dies., *Körper von Gewicht*, Frankfurt am Main 1997; dies., *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1991.

⁹ Vgl. Butler, *Unbehagen*, 38.

¹⁰ Vgl. ebd., 48f.

¹¹ Vgl. ebd., vor allem 45f.

¹² Ebd., 8.

¹³ Vgl. ebd., 213.

¹⁴ Baukje Prins - Irene Costera Meijer, *Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler*, in: *Estudos Feministas* 1 (2002), 157.

¹⁵ Belgrano Rawson, *Milagros. La invención de la palabra. Entrevista a Judith Butler*, in: *La Pala*, 18. November 2010. Zu finden auf: www.lapala.cl.

¹⁶ Vgl. die Enzyklika Johannes' XXIII. *Pacem in terris*, Nr. 41 und 140; *Gaudium et spes*, 9.

¹⁷ Paul VI., Enzyklika *Octogesima adveniens*, 13.

¹⁸ So nennt man in Brasilien die Fastenaktionen der katholischen Kirche, die jedes Jahr einen gesellschaftspolitischen Schwerpunkt haben; Anm. d. Übers.

¹⁹ *Difesa dei diritti e ideologia*, in: L'Osservatore Romano (italienisch), 20. Dezember 2008 (in der deutschen Ausgabe nicht enthalten; Anm. d. Übers.).

²⁰ *Katechismus der Katholischen Kirche*, § 2357.

²¹ *Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 72), Rom 1986.

²² CIC, can. 1095, n. 3.

²³ Kongregation für die Glaubenslehre, *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 162), Bonn 2003.

²⁴ Internationale Theologische Kommission, *Auf der Suche nach einer universalen Ethik*, 10.

²⁵ Ebd., 59; 113.

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

Schöpfung: Gott, Mensch und Natur

Heather Eaton

Kaum etwas hat den Menschen so intensiv beschäftigt wie der Versuch, die weitgespannten Themen Schöpfung, Mensch, Natur und Gott zu verstehen. Und das nicht nur, weil sie so interessant und faszinierend sind: Unsere diesbezüglichen Überzeugungen dienen zudem als Bezugspunkte dafür, wie wir unser Dasein begreifen. Sie bieten dem menschlichen Leben und der Zivilisation ein breites Sinnspektrum und eine grundlegende Orientierung. Der vorliegende Beitrag erforscht die wichtigsten historischen und aktuellen Facetten dieser Themen. Seine drei Teile skizzieren: den historisch dominanten Schöpfungsbegriff; dessen Infragestellung durch die feministische Analyse, die Evolutionsforschung und die ökologische Gefährdung des Planeten Erde sowie die maßgeblichsten aktuellen Forschungsansätze, die die Frage nach dem Platz des Menschen in der Natur und im Verhältnis zu Gott neu zu beantworten suchen.

I. Überblick und historische Skizze

Die Perspektive der Schöpfung, die Forderungen und die Geschenke der Natur, die Rolle des Menschen im Plan der Dinge und die Anwesenheit oder Abwesenheit eines göttlichen Wesens haben die Menschen aller Kulturen gleichermaßen beschäftigt. Innerhalb der christlichen Traditionen durchziehen die Themen Schöpfung, Natur, Mensch und Gott sämtliche Theologien und kirchlichen Praktiken. Jedes dieser Themen unterscheidet sich von den anderen, und doch sind sie miteinander verflochten und voneinander abhängig, sodass die Deutung des einen sich auch auf die anderen auswirkt. So lenkt etwa das, was wir über die Schöpfung denken, unsere Begriffe von Offenbarung, Sünde und Erlösung in eine bestimmte Richtung.

Die Bedeutungen, die man der Schöpfung, Gott, dem Menschen und der Natur beimisst, sind vom Wechselspiel der Wissenschaften, Schriften, Lehren, Glaubensinhalte und Sehnsüchte geprägt. In den Interpretationen spiegeln sich die Metaphysik, Anthropologie, Theodizee und Ontologie der betreffenden Zeit. Die einzelnen Epochen und Kontexte unterscheiden sich im Hinblick auf den Einfluss der Naturwissenschaft, die Rolle und Macht der kirchlichen Autoritäten, das politische Klima und die Aspekte, auf die sich die intellektuelle Neugier des Menschen jeweils richtet. Und in jedem besonderen Lebensraum kreuzen sich die Ansichten über die Schöpfung, den Menschen, die Natur und Gott und bilden die Achsen einer christlichen Weltanschauung. Das soll ein kurzer historischer Exkurs veranschaulichen.

Schon lange denken Menschen darüber nach, warum und wie Gott die Welt erschaffen hat. Die klassische christliche Schöpfungslehre, die sich innerhalb der ersten Jahrhunderte durchgesetzt hat, war die von der *Creatio ex nihilo*, wonach Gott alles frei aus absolut nichts zu Form und Sein erschaffen hat.¹ Neben dieser zentralen Lehre steht eine lange Reihe unbeantworteter Fragen: etwa die nach dem Zweck, den Gott mit der Schöpfung verfolgt hat, nach der Bedeutung der Freiheit Gottes und nach der Möglichkeit göttlicher Selbstentäußerung (*kenosis*); die Frage, ob und wie Gott in den Schöpfungsstrukturen und -prozessen gegenwärtig ist oder sie weiterhin beeinflusst, und ob Gott mit der Schöpfung oder ihretwegen leidet. Man führt nicht enden wollende Debatten über Ewigkeit und Zeitlichkeit, göttliches und natürliches Recht, natürliche und übernatürliche Dimensionen, *Imago Dei*, den Sündenfall, die Erlösung, das göttliche Handeln, die Vorsehung und eine schier unübersehbare Menge anderer Themen, die zur Schöpfung, zur Natur, zur Menschheit und zu Gott in Beziehung stehen. Bis vor Kurzem folgten diese Fragestellungen einem spekulativen Ansatz.

Eine der grundlegendsten Debatten betrifft den Sinn der Schöpfung selbst. Hier gibt es im Großen und Ganzen zwei Deutungswege. Der am häufigsten begangene orientiert sich an den Grenzen, Unvollkommenheiten oder der Sündhaftigkeit der „Geschöpfe“. Auf diesem Weg wird die Lehre von der Schöpfung mit Diskussionen über das Böse, über Leiden, Tod und „den Sündenfall“ verknüpft. Den Lehren vom Sündenfall ist bei aller Unterschiedlichkeit eines gemeinsam: Sie alle sind

der Ansicht, die Schöpfung sei nicht so, wie Gott sie gewollt habe, und führen dies auf das freie Handeln oder die gefallene Natur intelligenter Wesen, also der Engel und Menschen, zurück. Die Beschädigung des Kosmos legte man typischerweise dem Menschen zur Last, dessen Ungehorsam, Freiheit oder willentliche Missachtung in der Theologie oft als Ursünde konstruiert wurde. Oft machte man dabei die Frauen als Hauptquelle und wichtigste Überträgerinnen der Sünde aus, weil sie aufgrund ihrer naturgegebenen Minderwertigkeit, moralischen Hinfälligkeit, Körperlichkeit und Geschlechtlichkeit wenig mehr seien als die „Pforte des Teufels“, um es mit Tertullian zu sagen. Innerhalb eines solchen Auslegungsrahmens ist das Bild des Göttlichen in der Schöpfung getrübt oder gar nicht wahrnehmbar. Erlösung heißt in diesem Zusammenhang Errettung aus dieser gefallenen Schöpfung einschließlich der Sterblichkeit und der Schwächen des Leibes. Diese Errettung findet in einer transhistorischen Wirklichkeit statt, einem „Leben nach dem Tod“, in dem die Menschen erlöst, geheilt und (wieder) mit Gott vereint sein werden. Es ist wichtig, sich bewusst zu machen, dass dieser Sichtweise zufolge das Leben und das Dasein, wie wir sie kennen, unzulänglich oder beschädigt und damit inakzeptabel sind. Das ist in aller Kürze die vorherrschende Auffassung in den meisten christlichen Theologien der Vergangenheit und der Gegenwart.

Ein zweiter Deutungsweg hält die Schöpfung für durch und durch gut, aber unvollkommen oder unvollständig. Einflussreiche Denker wie Hildegard von Bingen und Thomas von Aquin befassten sich mit den kosmologischen und geowissenschaftlichen Erkenntnissen ihrer Zeit und kamen zu dem Schluss, dass die Schöpfung gut sei. Das menschliche Leben und alles, was existierte, sei in sich wertvoll und Gott darin gegenwärtig. Die Natur sei ein Ort der göttlichen Offenbarung und den anderen möglichen Quellen zuweilen sogar überlegen. Vertreter einer „Schöpfungsspiritualität“ wie Meister Eckhart, Franz von Assisi und Juliana von Norwich gründeten ihre Theologien auf die Vorstellung, dass das Göttliche sich in der Natur offenbare.

Diesen Weg schlugen nur wenige ein, zumal er sich schon bald gabelte: in unterschiedliche Auffassungen von der ontologischen Gutheit, den Ursachen und Formen der Sünde, der Notwendigkeit und Weise der Erlösung und der Plausibilität – selbst aus theologischer Sicht – eines Lebens nach dem Tod.

Ein entscheidender Unterschied zwischen den beiden Wegen, die Schöpfung zu deuten, betrifft – vor allem in ihren modernen Erscheinungsformen – die Autorität, die man dem jeweiligen naturwissenschaftlichen Weltbild beimisst. So riefen Galileo und Kopernikus mit ihrer Entdeckung eines nicht geozentrischen, sondern heliozentrischen Universums über Jahrhunderte hinweg enorme theologische Widerstände hervor. Zurzeit ist es die Tatsache der Evolution, die die eine oder andere theologische Welt erschüttert. Im Lauf der Geschichte brachten die Auseinandersetzungen über die Rolle und die Erkenntnisse der Naturwissenschaften die Theologie davon ab, die Schöpfung mithilfe der Kosmologie und der Geowissenschaften, die man nicht mehr als gültige Quellen betrachtete, verstehen zu wollen. Stattdessen verschob sich der Fokus auf den Menschen, die Sünde,

die göttlich gebotenen Gesellschaftsordnungen und die jenseitige Erlösung. Aus diesen Debatten um die Lehre und den daraus erwachsenden theologischen und kirchlichen Spannungen wurden während und nach der Reformation theologische und kirchliche Spaltungen. Der Bruch zwischen der Naturwissenschaft und der Theologie verbreiterte die Kluft zwischen dem Übernatürlichen und dem Natürlichen, dem Heiligen und dem Profanen, Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit, Kultur und Natur, Geist und Materie. Diese Gegensätze prägen die entsprechenden theologischen Überzeugungen in hohem Maße und üben beträchtlichen Einfluss darauf aus, wie Gesellschaften und ganze Zivilisationen dem menschlichen Leben und der gesamten Natur begegnen.

Es ist unabdingbar, sich der gegenweltlichen oder jenseitigen Ausrichtung der christlichen Theologien bewusst zu werden. Das 20. Jahrhundert hat viele theologische Theorien geerbt, die Wesen und Wert der historischen Existenz und menschlichen Verkörperung negativ deuten. Der Graben zwischen Naturwissenschaft und Theologie hat sich mit der Zeit vertieft. Zudem waren die Stimmen der Frauen in den ersten zwanzig Jahrhunderten des christlichen Schrifttums weitgehend abwesend, was den Hypothesen männlicher Theologen Tor und Tür geöffnet hat - Hypothesen, wonach die Frauen eher der Natur als der Kultur mit ihren höheren intellektuellen Ausdrucksformen zugeneigt seien. Doch all das hat sich mit dem Wandel der zentralen Bedeutung von Schöpfung, Gott, Mensch und Natur binnen weniger Jahrzehnte dramatisch geändert. Die ökologische Krise hat diese Veränderungen noch verstärkt. Zurzeit ist, was die Themen dieses Beitrags betrifft, eine reizvolle Erneuerung im Gang, die auch in der Theologie bedeutsame Umwälzungen und ein Umdenken mit sich bringt.

II. Aktuelle Trends: Naturwissenschaft, Feminismus, Ökologie

Vor allem drei Ereignisse haben die theologischen Aktivitäten in den hier behandelten Themenfeldern beeinflusst. Erstens förderte der Erkenntniszuwachs in den Bereichen der Physik, der Kosmologie und der Geowissenschaften die theologische Neubetrachtung der Natur. In diesem Bereich ist Thomas Berry der führende Denker neben unzähligen anderen, die seine Einsichten in die Theologie integrieren.² Zweitens setzte sich im 20. Jahrhundert eine weltweite Frauenbewegung durch, die dazu führte, dass Frauen sich tatsächlich - wenn auch nicht ohne anzuecken - im sozialen, politischen, wirtschaftlichen und intellektuellen Bereich bewegten. Drittens veranlasst die Eskalation der ökologischen Krise zahllose Theologen, auf scharfsinnige, provozierende und kühne Weise Stellung zu beziehen. Über die historische Abfolge, die Methoden und die Erfordernisse jeder dieser Entwicklungen findet ein bemerkenswerter theologischer Austausch statt. Am Schnittpunkt von Feminismus, Naturwissenschaft und Ökologie lässt sich ihre Bedeutung wie durch ein Vergrößerungsglas betrachten.

Feminismus, Gender, Naturwissenschaft und ökologische Krisen

Das Aufkommen der analytischen Kategorie des Gender und die immensen Beiträge der feministischen Forschung haben das Bewusstsein verändert. Jeder Bereich des Christentums hat sich gewandelt: Führung, Strukturen, Prozesse, intellektuelle Methoden, Inhalt, Pädagogik, Bildung, Rituale und anderes mehr.

Angefangen bei den frühesten Vorstößen der feministischen Theologie und der Bibelwissenschaften bis hin zu den aktuellen Formen der kontextuellen, postmodernen und postkolonialen Hermeneutik berühren im Grunde alle theologischen Entwürfe von Kritikern genderspezifischer Klassifizierungen und Hierarchien die Frage nach der Schöpfung, nach Gott und nach der Natur. Dies belegen die Bemühungen feministischer Historiker, Befreiungstheologen und der verschiedenen Vertreter des Ökofeminismus.

Der Ökofeminismus ist nicht nur ein spezifischer Diskurs und Deutungsfokus, sondern gleichzeitig ein Schnittpunkt zahlreicher Debatten über Frauen, Feminismus, Religion und Ökologie. Eine frühe Verbindung zwischen Ökofeminismus und Theologie ergab sich aus der kritischen feministischen Analyse des europäisch-westlichen Kulturerbes und seiner Geschichte. Diese Analysen legten die hierarchischen Dualismen innerhalb dieser christlichen Weltansicht offen.³ Eine häufige Zielscheibe ist die Verbindung zwischen der angeblichen Fehlerhaftigkeit der Schöpfung („Natur“) und der Minderwertigkeit der Frauen. Bei der doppelten Unterwerfung der Frauen und der Natur hat das Christentum eine zwar uneinheitliche, aber unübersehbare Rolle gespielt. Christliche Bilder und Überzeugungen von Gott, der Schöpfung und der Natur waren zutiefst geprägt von den ineinander verwobenen Unterdrückungen der Frauen und der Natur und haben die Praktiken der europäisch-westlichen Kultur implizit oder explizit beeinflusst. Sobald die maßgebliche Schöpfungsdeutung von „fehlerhaft“ zu „ganz und heil“ wechselt, wird die Natur zu einer Quelle der Theologie. Sobald die Prioritäten sich vom übernatürlichen Jenseits zum natürlichen Diesseits verschieben, sind neue Theologien möglich.

Das Bild von einem Gott, der der Erde fern und grundlegend anders ist als sie, ist von feministischen Wissenschaftlerinnen in Frage gestellt worden. Sie versuchen, den hierarchischen Dualismus aufzulösen oder zu überbrücken, der beinahe unausrottbar im theologischen Diskurs wurzelt, indem sie ein umfassend verändertes Weltbild und keine neue Schöpfungslehre, sondern eine neue Schöpfungstheologie verfechten. In den vergangenen zwanzig Jahren sind viele verschiedene Bilder eines in die Erde eingebetteten und zuallererst mit ihr verbundenen Gottes entworfen worden. Die Idee von einem immanenten Gott in und unter uns, der alles Leben in einer immer gegenwärtigen Dynamik neuer Möglichkeiten hält und erschafft, beflügelt die religiöse Vorstellungskraft.⁴ Auf dieser Grundlage versuchen sich einige ökofeministische Theologen an einer Neuinterpretation zentraler Lehraussagen.

Ivone Gebara beispielsweise nähert sich der Dreifaltigkeit auf neuen Wegen. Ihre Bilder von Gott, dem Geist und Jesus Christus wurzeln im Begriff einer Erdge-

meinschaft⁵ - mit weitreichenden Folgen. Die Vorstellung von einem aktiven, gegenwärtigen und alle Erdprozesse, alles Leben und die gesamte Geschichte durchdringenden Gott verändert unsere Antworten auf die als Gottes Schöpfung betrachtete Welt. Grace Jantzen und Sallie McFague erforschen das Bild von der Welt oder Erde als dem Leib Gottes. Rosemary Radford Ruether kombiniert die Gaia-Theorie mit Gott und schlägt einen neuen Bund mit der Erde vor. Anne Primavesi stützt sich auf tiefe ökologische und biblische Schöpfungserzählungen und entwirft eine ökologische Theologie mit dem passenden Titel *From Apocalypse to Genesis*⁶. In jedem der genannten Fälle findet der Dialog in erster Linie zwischen den Geowissenschaften und den feministischen Analysen statt und greift erst im zweiten Schritt auf die biblische oder systematische Theologie und Ethik zurück.

Andere erforschen mithilfe befreiungstheologischer Methoden den Zusammenhang zwischen Umweltbelastung, Wirtschaft, Politik und Theologie. Mary Grey, Lois Lorentzen und ich selbst haben Globalisierung und Ökofeminismus in verschiedenen Kulturen, Kontexten und Religionen untersucht.⁷ Mary Judith Ress zeigt die breite Fächerung des Ökofeminismus in den lateinamerikanischen Befreiungstheologien.⁸ Ursula King und Rosemary Radford Ruether erforschen verschiedene Überschneidungen zwischen Ökologie, Feminismus, Ethik, Spiritualität und unterschiedlichen Religionen.

Diese Beiträge haben liebgewordene Ideen und Bindungen innerhalb der klassischen christlichen Weltanschauungen erschüttert und somit zum Fortschritt einer umfassenden theologischen Erneuerung beigetragen. Das Aufkommen von postmodernen Epistemologien, Befreiungsbewegungen, kontextuellen Theologien, einem religionsübergreifenden Bewusstsein und der globalen Vernetzung wirken gemeinsam mit der explosionsartigen Entwicklung des naturwissenschaftlichen Wissens und der ökologischen Krise auf tiefgreifende intellektuelle Erneuerungen hin.

III. Wichtige Forschungsansätze

Viele wichtige Forschungsansätze tragen maßgeblich dazu bei, ein neues Bild von der Schöpfung, von Gott, dem Menschen und der Natur zu entwerfen. Manche davon sind in mehreren Traditionen zu Hause und nähern sich daher den religiösen Symbolen, der religiösen Bilderwelt und den religiösen Epistemologien auf radikal pluralistische Weise. Ein anderer, folgenschwerer Ansatz hinterfragt den eingefahrenen und allgegenwärtigen Anthropozentrismus, der die europäisch-westlichen Weltanschauungen prägt und in alle theologischen Bereiche übergreift. Selbst in schöpfung- oder naturtheologischen Ansätzen finden sich oft Spuren dieses Anthropozentrismus, der nun einer strengen Kritik unterzogen wird.

Im Folgenden sollen vier spezifische neue Entwicklungen in der Theologie vorgestellt werden: die Auffächerung der feministischen Bewegung; die Erneuerung

des Heilsbegriffs; die Verbindung von Schöpfung und Evolution und die Reaktion auf die Verschärfung der ökologischen Krise.

Ansatz 1: Eine neue Version der Frauen-/feministischen Bewegung

Das Bestehen von Frauen auf fairer Behandlung und Autonomie ist auf ein weltweites Echo gestoßen. Überall auf der Welt existieren kleine Frauenbewegungen, die, so unterschiedlich sie ansonsten auch sein mögen, den Hebel vor allem bei der Ethik ansetzen. Ordnet man diese „Bewegung“ in einen größeren Kontext ein, präsentiert sie sich als eine globale Veränderung des menschlichen Bewusstseins von der Gleichstellung, der Würde und den Rechten von Männern und Frauen, die auf einen massiven Wandel in den menschlichen Gesellschaftsstrukturen, Ideologien und Symbolsystemen hinweist.

Die Frauenbewegung ist vermutlich die größte Veränderung im Bewusstsein der Menschheit seit der neolithischen Revolution und der Herausbildung des symbolischen Bewusstseins. So gesehen ist der Feminismus nicht nur ein ethischer Anspruch oder eine politische Bewegung. Er ist ein Wechsel der Bezugspunkte symbolischer und sozialer Organisation und bringt eine grundlegend neue Wahrnehmung menschlicher Fähigkeit, Unterschiedenheit und Komplexität hervor.

Da das Patriarchat 5.000 bis 10.000 Jahre lang praktisch überall die herrschende soziale, ideologische und symbolische Organisationsform gewesen ist, ist das, was wir gerade erleben, die Entstehung eines neuen Menschheitsbegriffs. Dieser Begriff erweitert, intensiviert und schärft unseren Blick auf das Menschsein und schließt von Anfang an Frauen und Männer gleichermaßen ein.

Ich glaube, wir unterschätzen das, was zurzeit als Folge der weltweiten Bewegung für die Gleichberechtigung der Frauen geschieht. Einerseits können die Theoretiker nicht umhin, sich mit den Eigenheiten kontextueller Gender-Kontroversen, den weitgestreuten besonderen Formen des Leidens, komplexen ethischen Dilemmata in ihren je eigenen Kontexten, Protesten gegen spezifische Formen des Gender-Essentialismus und der ganzen Vielfalt weiblicher Erfahrungen zu befassen. Andererseits aber besteht die wichtigste und mächtigste allgemeine Entwicklung darin, dass wir Frauen in all unserer Verschiedenheit und Komplexität als vollwertige globale Akteure ins Bewusstsein der Menschheit treten. Und das erweitert und fördert die Subjektivität, Vielfältigkeit und Eleganz der Spezies Mensch.

Ansatz 2: Der Heilsbegriff

Wenn es ein Thema gibt, auf das die Christen ganz besonders achten müssen, dann ist dies das Heil. Wie lässt sich den Vorstellungen vom Sündenfall, von Sünde und Erlösung auch heute noch ein verständlicher Sinn abgewinnen? Glauben wir noch immer, dass Menschen dem Rest der Erdgemeinschaft ontologisch überlegen sind? Dass wir von der Natur erlöst werden müssen? Dass unsere wahre Bestimmung anderswo liegt? Nur wenige – auch unter den Frauen –

packen diese Fragen, zumindest öffentlich, mit der gedanklichen Tiefe und Frische an, die sie verdient hätten.

Die Evolutionswissenschaften enthüllen die Kontinuität der Dynamik, der Prozesse und Muster unter allen Erdenbewohnern. Und die Erde selbst steht überdies in Kontinuität mit größeren kosmischen Prozessen. Die Aussage, dass die göttliche Gegenwart nicht nur immanent ist und man sie sich besser nicht als „anderswo“, sondern als „überall“ vorstellt, markiert einen theologischen Wandel. Wenn wir aber nicht mehr von der Schöpfung erlöst werden müssen, wer braucht dann noch das Heil und wozu? Liegt unsere letzte Bestimmung in der Welt oder doch eher jenseits der Welt?

Ivone Gebara stellt einzigartige Überlegungen über Erlösung und Sünde vor. Jede Form der Herrschaft sei letztlich eine Flucht vor den Beschränkungen des Lebens: Verletzlichkeit, Endlichkeit, Sterblichkeit. Sündigen heiße eigentlich, diese Lebensbedingungen zu leugnen, und dies führe dazu, dass der Mensch sich in Spiritualitäten flüchtet, sich weigert, die Leiden und Begrenzungen des Lebens zu akzeptieren, und schließlich der Herrschaft verfällt – über Land, Tiere und Völker.⁹ Diese Flucht habe in allen theologischen Systemen zu Verzerrungen geführt. Gebara zufolge besteht unsere Erlösung darin, zu unserem verkörperten Selbst zurückzukehren, Eskapismus und Herrschaft abzulehnen und mit Freude und Kummer die ureigensten Begrenzungen, den Reichtum und die Kämpfe anzunehmen, die das Leben in der Gemeinschaft und die menschliche Solidarität mit allem Leben mit sich bringen. Der Tod sei ein Teil der menschlichen, ja jeder Realität – und nichts, wovon wir erlöst werden müssten.

In Gebaras christologischem Entwurf ist Jesus Heilsbringer, Prophet, Vorbild und Paradigma; einzigartig, aber nicht exklusiv, einer unter vielen, der die menschliche Gemeinschaft zurück in die Authentizität ruft. Ihr Verständnis von Sünde, Erlösung, Offenbarung, Schöpfung, Natur, Menschheit und dem Göttlichen gibt der Theologie ein neues Gerüst. Ihr Entwurf lässt Raum für einen tiefen interreligiösen Respekt, unterstützt die Befreiungstheologien, stellt theologische Aussagen über ein jenseitiges Leben nach dem Tod zur Diskussion, fordert die Hierarchie heraus und bietet dem Christofaschismus die Stirn. Dies alles hinterfragt, ja erschüttert die klassische Christologie und die etablierten theologischen Systeme.

Ich denke, dass wir den Glauben an die Auferstehung, die Ewigkeit und das Jenseits aufgeben müssen. Dann würden wir das Dasein – unseres und das der gesamten Erdgemeinschaft – in seiner Gegebenheit höher schätzen. Das könnte

*Heather Eaton studierte Theologie und Ökologie und ist Professorin der Humanwissenschaften an der Saint Paul University in Ottawa, Kanada. Ihr Feld sind die Antworten auf die ökologische Krise in der Öko-, Befreiungs- und Feministischen Theologie, die Beziehungen zwischen Religion und Naturwissenschaft, Konfliktstudien zu Gender, Ökologie und Religion sowie Tierrechte. Veröffentlichungen u.a.: *Introducing EcoFeminist Theologies* (2005); *Ecological Awareness: Exploring Religion, Ethics and Aesthetics* (hg. zus. mit Sigurd Bergmann, 2011). Anschrift: Saint Paul University, Faculty of Human Sciences, Conflict Studies, 223 Main St., Ottawa K1S 1C4, Ontario, Kanada.
E-Mail: heaton@ustpaul.ca.*

unser Bewusstsein einer einwohnenden göttlichen oder heiligen Gegenwart - eines *göttlichen Milieus*, wie Teilhard de Chardin es nannte - schärfen, in der wir leben und unser Sein haben. Vielleicht wäre dies für die Dauer eines Lebens Erlösung genug.

Ansatz 3: Schöpfung und Evolution

Auf der Grundlage der in den letzten zwanzig Jahren gewonnenen Erkenntnisse bezeichnet das Wort „Schöpfung“ heute den 13,7 Milliarden Jahre währenden Prozess, in dessen Verlauf sich aus dem ursprünglichen Feuerball das Universum entwickelt hat, das wir heute kennen.¹⁰ Unzählige Theologinnen und Theologen haben gelernt, was die Kosmologie und die Evolutionswissenschaften zum Thema „Schöpfung“ zu sagen haben. Schöpfungsgeschichten wurden wieder ausgegraben und erforscht, und in zahllosen Debatten trafen Genesis und Naturwissenschaften, Erzählungen und Metaerzählungen, Glaube und wissenschaftliche Daten, Gerechtigkeit und Erdspiritualitäten aufeinander.

Obwohl die Schöpfungstheologien zunehmen, setzen sich nur wenige Theologen wirklich gründlich mit der Evolution auseinander. Wenn man die Evolution ernstnimmt, verschieben sich sämtliche Themen dieses Beitrags: die Schöpfung, Gott, der Mensch und die Natur. Wer die Evolution in Betracht zieht, der lenkt seinen Blick auf Prozesse, die von Emergenz, Vielschichtigkeit, Vielfalt, von Mustern, Einfallsreichtum und allseitiger Verflochtenheit gekennzeichnet sind. Die Evolution zeigt, dass wir absolut von der Natur abhängen. Denn nicht wir sind die Bezugsgröße. Die Erde ist nicht unser „Kontext“; sie ist unsere Quelle und verkündet, dass die Menschheit hierher gehört, in die Natur, eingebettet in die Schöpfung. Die Erde ist unser Ursprung und wahrscheinlich unsere Bestimmung. Die Menschheit ist wie die gesamte Natur ein emergenter Prozess einer spektakulär schöpferischen und einfallsreichen evolutionären Wirklichkeit. Die Evolution nimmt dem religiösen Bewusstsein nichts von seiner Bedeutung, im Gegenteil, aber sie verlangt ein konzentriertes theologisches Umdenken.¹¹

In manchen Kreisen ist die *Creatio ex nihilo* nach wie vor ein Diskussionsthema und wird gemeinsam mit anderen klassischen Lehraussagen im Licht neuer kosmologischer Wissenschaften neu verhandelt.¹² Andere wollen Themen wie den Sündenfall, die Schöpfung, die Sünde, die Erlösung, die Vergebung und die Menschheit als neue Schöpfung in Christus umfassender aufarbeiten.¹³ Die feministische Forschung ist hier wie dort vertreten, und Gender erscheint häufig als Teilaspekt und nicht als separates Thema.

Ansatz 4: Kontexte und Besonderheiten

Eine mit wissenschaftlichen Erkenntnissen unterfütterte Schöpfungstheologie bringt insbesondere im Hinblick auf die Schwere der ökologischen Krise neue Einsichten und Erkenntnisse hervor. Die Schöpfung leidet. Wir befinden uns mitten im sechsten Massenaussterben der Erdgeschichte; die Funktionssysteme unseres Planeten - Ozeane, Klima, Trinkwasser, Oberfläche - befinden sich in der Krise; Gifte und Schadstoffe beeinträchtigen die endokrinen Systeme und Erb-

informationen der Geschöpfe. Aus ökologischer Sicht ist die Schöpfung ausgelagt. Aus sozialer Sicht ist die Liste der ökologischen Ungerechtigkeiten lang: Armut und Land-, Wasser- und Nahrungsknappheit, Umweltrassismus, dazu eine Menge frauenspezifischer Probleme. Hier zeichnet sich ein Ansatz für eine neue, genderfokussierte Beschäftigung mit speziellen Fragen ab: Klimawandel, Wasser, Ernährungssicherung und Energie. Es geht um das menschliche Wohlergehen, um Ethik und Chancengleichheit. Manche Feministinnen arbeiten mit einem stärker erdzentrierten Ansatz und konzentrieren sich auf Themen wie Klimawandel, Tiefenökologie, Tierrechte, transgenische Tiere, Energie- oder Wasserpolitik, die Erhaltung unberührter Lebensräume und so fort.¹⁴ Kontextuelle Ansätze und Arbeiten über spezifische Fragen nehmen zu.

Schluss

Die Themen Schöpfung, Gott, Mensch und Natur sind über die Maßen reich. Sie werden auf vielfältige Weise und zuweilen, aber nicht immer auch unter dem Aspekt des Gender betrachtet. Feministinnen befassen sich sowohl mit grundlegenden theologischen Begriffen und religiösen Weltanschauungen als auch mit spezifischen ethischen und politischen Fragen, die sie zuweilen explizit, zuweilen aber auch implizit unter Genderaspekten analysieren. Ich habe einige gedankliche Strömungen und einige kreative Ansätze zu diesen Themen erwähnt. Es gibt weitaus mehr.

Ein abschließendes Bild der Schöpfung: Die Menschheit ist nur ein – wenngleich womöglich ruhmreicher – Moment in einer dramatischen Erdgeschichte von viereinhalb Milliarden Jahren. Und die Erde ist nur ein Planet innerhalb eines Sonnensystems in einer von insgesamt sechs Millionen Galaxien. Und all das befindet sich in einem Universum, das dreizehn Milliarden Jahre alt ist und ständig älter wird und in dem innerhalb eines sich ausdehnenden Gefüges aus Raum und Zeit dunkle Materie und dunkle Energie dominieren. Ist es plausibel, dass die christlichen Lehren oder die Lehren irgendeiner anderen Religion den Anspruch erheben dürfen, größer zu sein als die erstaunliche Wirklichkeit einer solchen Schöpfung?

¹ Eine ausgezeichnete Darstellung der Geschichte und Entwicklung der *Creatio ex nihilo* bietet Whitney Bauman, *Theology, Creation, and Environmental Ethics: From Creatio Ex Nihilo to Terra Nullius*, New York 2009. Darin befasst er sich auch mit den Problemen, die diese Lehre im Zeitalter der ökologischen Theologien mit sich bringt.

² Thomas Berry, *The Dream of the Earth*, San Francisco 1988.

³ Heather Eaton, *Introducing EcoFeminist Theologies*, New York 2005.

⁴ Vgl. z.B. Diann Neu, *Return Blessings. Ecofeminist Liturgies Renewing the Earth*, Cleveland 2002.

⁵ Ivone Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis 1999.

⁶ Grace Jantzen, *God's World, God's Body*, Philadelphia 1984; Sallie McFague, *The Body of*

God: An Ecological Theology, Minneapolis 1993; Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco 1992 (dt.: *Gaia & Gott: eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*, Luzern 1994); und Anne Primavesi, *From Apocalypse to Genesis: Ecology, Feminism, and Christianity*, Minneapolis 1991 (dt.: *Wir sind nicht die Herren der Schöpfung: ein ökologisches Denkmodell*, Frankfurt am Main 1993).

⁷ Mary Grey, *Sacred Longings: Ecofeminist Theology and Globalization*, Minneapolis 2004; sowie Heather Eaton - Lois Ann Lorentzen (Hg.), *Ecofeminism and Globalization: Exploring Culture, Context, and Religion*, Lanham 2003.

⁸ Mary Judith Ress, *Ecofeminism in Latin America*, Maryknoll, NY 2006.

⁹ Zitiert nach Rosemary Radford Ruether, *Ecofeminism: The Challenge to Theology*, in: Dieter T. Hessel - Rosemary Radford Ruether (Hg.), *Christianity and Ecology: Seeking the Well-being of Earth and Humans*. Cambridge 2000, 105. Vgl. Ivone Gebara, *Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren*, Freiburg u.a. 2000.

¹⁰ Von Pierre Teilhard de Chardin und Alfred N. Whitehead bis in die Gegenwart sind viele Versuche unternommen worden, die Kosmologie und die Geowissenschaften mit der Theologie zu verbinden. Am derzeitigen Dialog beteiligen sich zahlreiche Vertreter aller christlichen Traditionen.

¹¹ Heather Eaton, *The Revolution of Evolution*, in: *Worldviews: Environment, Culture, Religion* 11 (2007/1), 6-31.

¹² Vgl. z. B. Christopher Southgate, *The Groaning of Creation*, Louisville 2008.

¹³ Vgl. Ernst Conradie (Hg.), *Creation and Salvation: A Mosaic of Selected Classic Christian Theologies*, Bd. 1, Münster/Berlin 2010 und ders. (Hg.), *Creation and Salvation: A Medley of Essays on Recent Theological Movements*, Bd. 2, Münster/Berlin 2012.

¹⁴ Sallie McFague, *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming*, Minneapolis 2008; Heather Eaton, *Subjectivity and Suffering: Transgenic Animals, Christianity, and the Need to Re-evaluate*, in: *Worldviews: Global Religions, Culture and Ecology* 14 (2010/1), 26-57; Heather Eaton, *The Ethics of Gender and Globalization: Military Madness and Ecological Stress*, in: *Political Theology* 10 (2009/4), 671-684; Maynard Kaufman, *Adapting to the End of Oil: Toward an Earth-Centered Spirituality*, Bloomington, IN 2008.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Tora für Frauen, verwirrende Beziehungen und eine geflügelte Gottheit

Genderforschung zum Alten Testament am Beispiel des Rut-Buches

Marie-Theres Wacker

„Gender“ als Kategorie oder Perspektive in der alttestamentlichen Wissenschaft wurde und wird auf recht unterschiedliche Weise verstanden und umgesetzt. Am Beispiel einer kleinen Schrift aus der hebräischen Bibel, die seit vier Jahrzehnten und immer wieder neu im Brennpunkt geschlechtsspezifischer Exegese steht, dem Buch Rut, zeige ich Arbeitsweisen der alttestamentlichen Genderforschung im nordwesteuropäischen Kontext auf und suche ihren Ertrag deutlich zu machen.¹

Gegenderte Tora

Das englische Verb „to gender“ ist in die deutsche Wissenschafts-, Politik- und z.T. sogar Alltags-Sprache übernommen worden. Einen Sachverhalt zu „gendern“ bedeutet, ihn nach seinen geschlechtsspezifischen Voraussetzungen und Implikationen hin wahrzunehmen. In diesem Sinn kann man behaupten, dass im Buch Rut davon erzählt wird, wie Noomi, die Judäerin, und Rut, die Moabiterin, mit Hilfe des Judäers Boas die Tora Israels „gendern“: Sie legen Vorschriften des Pentateuch, die den Normalfall patriarchalischer Strukturen voraussetzen, so aus, dass diese Regelungen dem Überleben der zwei Frauen dienlich werden.²

Gemeint sind die Vorschriften um das Auslösen von Land und um die sog. Levirats- oder Schwager-Ehe. Noomi, die als Witwe und nach dem Tod ihrer Söhne mit ihrer Schwiegertochter Rut nach Betlehem zurückgekehrt ist, weiß um einen entfernten Verwandten namens Boas, der als „Löser“ gilt (vgl. Rut 2,20). Nach den Regelungen, wie sie im 3. Buch der Tora (Lev 25,23ff) festgehalten sind, ist es die Aufgabe des „Lösers“, das Land eines in Not geratenen Verwandten aufzukaufen, damit dieses Land im Besitz der Familie bleibt. Ein kleiner Abschnitt im Jeremiabuch (Jer 32,6-10) erzählt von einem solchen Fall, von dem der Prophet und einer seiner Cousins betroffen sind. Wie aber im Fall einer Witwe wie Noomi zu verfahren sei, bleibt in den levitischen Vorschriften offen. Zudem

würde der Verkauf eines Ackers wohl keine längerfristige Versorgung für Noomi und ihre ebenfalls verwitwete Schwiegertochter bedeuten. Was die Schwagerehe betrifft, so hatte Noomi sich allein auf den Rückweg nach Betlehem machen wollen und dies ihren beiden Schwiegertöchtern Orpa und Rut gegenüber damit begründet, dass sie zu alt sei, noch Söhne zu gebären, die dann als Erwachsene den Platz der verstorbenen Männer einnehmen könnten (vgl. Rut 1,11-13). Dieses Argument wird verständlich, wenn man es auf eine Regelung aus dem 5. Buch der Tora (Dtn 25,5-10) bezieht: Stirbt ein verheirateter Mann, ohne Nachkommen zu hinterlassen, so soll der Bruder des Mannes mit dessen Frau, also seiner Schwägerin, einen Sohn zeugen, der als Sohn des Verstorbenen gilt und dessen Namen weiterführt. Noomi macht ihre Schwiegertöchter darauf aufmerksam, dass sie keine Möglichkeit sieht, die beiden über eine solche Regelung dauerhaft in ihre jüdische Verwandtschaft zu integrieren. Während Orpa daraufhin zu ihrer moabitischen Herkunftsfamilie zurückkehrt, lässt Rut sich nicht abhalten und bleibt bei Noomi. In Betlehem sammelt Rut die bei der Gerstenernte übrigbleibenden Ähren auf einem Feld, das sich als Feld eben jenes „Lösers“ herausstellt. Noomi schickt daraufhin ihre Schwiegertochter zur nächtlichen Zeit auf die Tenne zu Boas, und Rut macht Boas klar: „Du bist Löser“ (Rut 3,9). Ruts Worte sind es, die dem Boas nahelegen, sie zu heiraten und darin Löserpflichten an Noomi zu erfüllen. Boas lässt sich darauf ein und stellt in der Versammlung der Schöffen Betlehems (Rut 4,1ff) den Sachverhalt auch so dar, dass der Kauf des Ackers der Noomi (vgl. Lev 25,23ff) zugleich zur Schwagerehe mit Rut verpflichtete (vgl. Dtn 25,5ff).

Das Buch Rut ist damit eine biblische Schrift, die in der erzählten Aktion und Interaktion der Hauptfiguren die Tora des Mose auf die Situation und Bedürfnisse von Frauen hin konkretisiert und neu auslegt. Insofern das Rut-Buch die Tora im Interesse von *Frauen* „gendert“, kann man ihm eine *feministische* Stoßrichtung attestieren; die Genderperspektive und das feministische Interesse gehen in diesem Fall zusammen.

Genderforschung und Frauen-Kultur

Die Unterscheidung zwischen „gender“ und „sex“, zwischen dem „kulturellen/sozialen“ und dem „natürlichen/biologischen“ Geschlecht war für feministische Alttestamentlerinnen seit etwa den ausgehenden 1980er Jahren eine hilfreiche Differenzierung, konnten sie so doch präziser ihr Interesse an textuellen Spuren einer Frauen-Kultur im Alten Israel formulieren und umsetzen. Dabei ging es gleichermaßen um literarische Formen und Gattungen, die von Frauen geprägt oder genutzt wurden, wie um Motive und Themen, die eher eine weibliche Perspektive repräsentieren, als auch um Institutionen auf allen Ebenen der Gesellschaft des Alten Israel, die auf besondere Frauen-Räume verweisen.

Aufgrund seiner deutlichen Frauenzentriertheit wurde für das Buch Rut nicht nur diskutiert, ob kleinere, in den Text inkorporierte Gattungen oder einzelne Motive

in eine Frauen-Kultur weisen, sondern ob das Buch als Ganzes womöglich von einer Frau stamme.³ Je stärker feministische Exegetinnen geneigt waren, die Rut-Geschichte in Traditionen mündlicher Erzählkunst zu verankern, desto eher konnte eine Erzählerin plausibel erscheinen. In dem Maße jedoch wie das Buch Rut in seiner dichten Intertextualität mit narrativen und rechtlichen Traditionen v.a. des Pentateuch und damit als schrift-gelehrtes Werk erschlossen wurde, trat diese Vermutung in den Hintergrund. Die Frage, in welcher Weise Frauen auf die Traditionsbildung im nachexilischen Israel Einfluss genommen haben, ist damit zwar nicht abgeschlossen, sondern neu gestellt. Daneben aber erscheint eine andere Frage sinnvoll: Sollte man nicht auch mit - anachronistisch gesprochen „pro-feministischen“ - Männern im Alten Israel rechnen, die in der Lage waren, die Perspektive von Frauen einzunehmen und sich für die Verbesserung der Lebenssituation von Frauen zu engagieren?⁴

Diese Frage macht auf eine für die Genderforschung entscheidende doppelte Blickerweiterung aufmerksam. Zum einen betrifft „Gender“ ja in der Tat nicht nur Frauen, sondern auch Männer, denn auch das Geschlecht der Männer wird von der jeweiligen Kultur geprägt. Zum anderen und damit zusammenhängend aber bedeutet die strikte Unterscheidung von zwei und nur zwei Geschlechtern mit klar definierbaren Merkmalen eine Engführung, die weder dem „natürlich“ Gegebenen noch dem „kulturell“ Möglichen entspricht.

Verwirrende Beziehungen: eine lesbische Perspektive

Achtet man im Rut-Buch auf die Darstellung der Geschlechter-Beziehungen, so fällt gleich im ersten Kapitel des Buches eine Transformation auf, die Noomi betrifft: Sie geht aus Betlehem fort als Frau des Elimelech und als Mutter zweier Söhne; sie kehrt zurück als eine Frau, mit der sich eine andere Frau, ihre Schwiegertochter, durch einen feierlichen Schwur verbunden hat. Repräsentiert Noomi zu Beginn der Erzählung den patriarchalischen Normalfall, so steht am Ende des ersten Kapitels eine Konstellation, die für die gesamte hebräische Bibel einzigartig ist, die enge Beziehung zwischen zwei Frauen. Diese Beziehung wird zudem in bemerkenswerten intertextuellen Bezügen formuliert: Rut „heftet“ sich an ihre Schwiegermutter (Rut 1,14) und beschwört sie, Noomi möge sie nicht drängen, sie zu „verlassen“ (1,16); sie gleicht darin dem Mann, der sich an die Frau „heftet“ und dafür Vater und Mutter „verlässt“ (Gen 2,24). Indem Rut Noomi nach Betlehem folgt, verlässt sie de facto Vater und Mutter, und dies genau wird auch später von Boas anerkannt und betont (vgl. Rut 2,11). Die Anspielungen der Rut-Geschichte auf den Jubelruf des ersten Menschen im Paradies übertragen die Position des *Mannes* im Gegenüber zu einer Frau auf eine *Frau* im Gegenüber zu einer Frau. Zumindest auf der Textebene wird demnach das System der Heterosexualität als normativ unterlaufen, und wer kann die Leserin oder den Leser hindern, darüber nachzugrübeln, ob nicht auch die Fortsetzung

des Jubelrufes „und sie werden ein Fleisch“ hier mitzuhören ist, und in welchem Sinne? Dazu kommt ein ähnlicher Jubelruf der Frauen Betlehems, in dem sie von der „Liebe“ Ruts zu Noomi sprechen (Rut 4,15), also einen Begriff benutzen, der Treue in einer Beziehung ausdrückt, aber durchaus auch erotisch-sexuelle Konnotationen hat (vgl. nur das Hohelied).

Schon vor Aufkommen der Genderforschung haben solche textuellen Anstöße dazu angeregt, das Rut-Buch aus lesbischer Perspektive zu rezipieren. Dabei geht es in der christlichen bzw. jüdischen Lesbenbewegung zum einen darum, die erzählte Frauenbeziehung zwischen Rut und Noomi, wie sie in der Heiligen Schrift überliefert ist, als Teil der eigenen Glaubensgeschichte zu erinnern, zum anderen aber durchaus auch darum, die historische Frage nach Frauenbeziehungen, deren gesellschaftlichem Ort und deren Legitimität offenzuhalten.⁵

Verwirrende Beziehungen: eine queere Perspektive

Am Schluss des Rut-Buches akklamieren die betlehemitischen Frauen „Der Noomi wurde ein Sohn geboren“ (Rut 4,17), und sie sprechen Rut, die ihn geboren hat, den Wert von „mehr als sieben Söhnen“ zu. Man *kann* in der Auslegung dieses Verses die Frauen-Zentriertheit betonen; man *kann* aber auch die Geschlechter-Verwirrung in den Vordergrund stellen, die im Schlussteil des Rut-Buches erzeugt wird.⁶ In ihrer Akklamation benutzen die Frauen Betlehems auf Noomi bezogen ja eine Formel, die sonst dem *Vater* des Kindes gilt. Noomi gerät dadurch in die Position des Vaters für das Kind, das Rut geboren hat, und Rut ist am Ende der Geschichte aus der Position des „Mannes“ für Noomi, die sie auf dem Weg nach Betlehem eingenommen hatte, in die ihrer „Frau“ gerückt. Die Rolle des Boas tritt dabei stark in den Hintergrund; zwar nimmt er Rut zur Frau und schläft mit ihr, aber die erwartbare Formel, dass Rut nun schwanger wird, fehlt (vgl. 4,13). Wird Boas von seinem ersten Auftreten in Kap. 2 an in kraftvoller Männlichkeit vorgestellt, so doch gleichzeitig als der, der sich Ruts Plan zur Versorgung der beiden Frauen unterstellt und dessen sexuelle Potenz für das Kind, das Rut gebiert, nicht den Ausschlag gibt. Solche Züge der Erzählung bieten einer Rezeption Anhalt, der daran liegt, klassische Geschlechter-Zuweisungen und Geschlechter-Rollen aufzubrechen. Dies war Anliegen auch schon des Gleichheits-Feminismus, wird in derjenigen Richtung der Genderforschung, die sich mit Dekonstruktion verbindet, aber theoretisch systematisiert und radikalisiert. Im Buch Rut, so könnte man aus dieser Perspektive formulieren, ist nicht „Natur“ das Kriterium dafür, wer in der neuen Familie, die Noomi, Boas, Rut und das Kind bilden, welche Rolle übernimmt. Zwar bleibt die Geburt des Kindes an den biologisch-weiblichen Körper der Rut gebunden, aber Vaterschaft und Mutterschaft werden nicht mit dem „natürlichen Geschlecht“ von Boas, Noomi oder Rut verbunden, sondern neu verhandelt. Am Schluss steht auch nicht das Glück des heterosexuellen Paares Rut-Boas, sondern das Kind, an dem sich nach dem Ausruf der betlehemitischen Frauen die Liebe Ruts zu Noomi erweist.

Diese Familie hat etwas „Queeres“, das heißt, sie lässt eine Vielfalt von Beziehungen und Geschlechterrollen zu.⁷ Das „Verquere“ der Beziehungen hat nun zwar eine Logik, insofern es auf verwandtschaftlichen Beziehungen gründet: Es geht um die Versorgung zweier Witwen, Noomi und Rut; Noomi trägt den Acker bei, Rut ihren gebärfähigen Körper; beide Frauen verschmelzen dann gewissermaßen zu einer Person gegenüber Boas, und Kriterium ist die Tora, die mit Leviratsehe und Loskauf von Boden jeweils das Weiterbestehen einer Genealogie innerhalb Israels sichern will. Diese neue Familie aber fällt aus dieser Logik auch wiederum heraus, weil mit Rut eine Frau dazugehört, die nicht aus einer israelitischen *lineage* stammt, sondern Moabiterin ist.

Gender und Ethnizität: Rut, die Moabiterin

Spätestens jetzt muss davon die Rede sein, dass Rut und Noomi ja nicht einfach „Frauen“ sind, sondern durch ihre ethnische Zugehörigkeit voneinander unterschieden: Noomi ist Betlehemitin, also aus Judäa/Israel, Rut stammt aus dem östlichen Nachbarland Moab. Ein breiter Strang von Moab-Texten der hebräischen Bibel stellt nun aber das Verhältnis Israel-Moab als antagonistisch dar. Genannt seien nur die Entstehungsgeschichte Moabs aus dem Inzest zwischen Lot und seinen Töchtern (Gen 19,30-38), die Erzählung über den moabitischen König, der seinen Propheten Bileam zwingen will, Israel zu verfluchen (Num 22-24), die Notiz über die moabitischen Frauen, die die israelitischen Männer zu den Opfermählern ihrer Götter mitnehmen (Num 25,1ff), und der sog. „Moabiterparagrah“ des deuteronomischen Gesetzes, wonach Moabiter nicht in die Gemeinde Israels aufgenommen werden dürfen, weil Moab sich geweigert hat, Israel bei dessen Weg durch die Wüste mit Proviant auszustatten (Dtn 23,4-7). Wenn das Buch Rut nun von der unverbrüchlichen Liebe und Treue der moabitischen Frau Rut zu ihrer jüdischen Schwiegermutter erzählt, geht es hier nicht bloß um eine Frauengeschichte. Vielmehr wird über diese Frauengeschichte auch das antagonistische Verhältnis zwischen Israel und Moab in Bewegung gebracht: Hier ist eine Frau, die Israel in der Gestalt Noomis mit Nahrung versorgt hat; hier ist eine Frau, die einen israelitischen Mann „verführt“, aber nicht zu Inzest oder zu fremden Göttern, sondern dazu, kreativ die Tora Israels zu erfüllen. Das Buch Rut verbindet in seiner Erzählung

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 der Geschlechterverhältnisse in den monotheistischen Religionen. Veröffentlichungen u.a.: Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott. Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht (2004); Ester. Jüdin – Königin – Retterin (2006); Kompendium feministische Bibelauslegung (hg. zus. mit Luise Schottroff, 32007). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Geist Gottes im öffentlichen Raum“ in Heft 4/2011. Anschrift: Seminar für Exegese des AT, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster. E-Mail: wacker.mth@uni-muenster.de.

„Gender“ und „Ethnizität“ und wird in seinem Entstehungskontext, vermutlich dem perserzeitlichen Judäa, als Stimme gegen eher ethnozentrische Kreise in Israel (vgl. nur Neh 13) verfasst worden sein. Zudem kann man vermuten, dass die Erzählung die wohl in jener Zeit als Makel empfundene Genealogie des Königs David, die über eine moabitische Urgroßmutter führt (vgl. Rut 4,17!), narrativ saniert: Diese moabitische Ahnin war eine, die die Tora besser respektierte als mancher in Israel.

Genderperspektive unter postkolonialer Verschärfung

Aus einer Perspektive, die „mit“ dem Text liest, kann man das Buch Rut würdigen als eine Stimme, die kritisch in den Moabdiskurs ihrer Zeit eingreift, und man kann sich freuen über die Beziehung zwischen Rut und Noomi als biblischem Modell einer interkulturellen Begegnung. Ist Rut aber wirklich ein „Modell“ oder nur die tolerierte Ausnahme? Und wenn Modell: Gibt Rut, die Moabiterin, nicht in der Tat ihre Herkunft und ihre Religion auf und steht damit eher für völlige Assimilation statt für interkulturelle Verständigung? Wird ihr nicht sogar am Schluss ihr Kind weggenommen und kommt an die Brust der Judäerin Noomi (Rut 4,16) und in den Stammbaum des Judäers Boas (4,21f)?⁸

Solche Fragen werden aufgenommen und methodisch-hermeneutisch zugespitzt in der postkolonialen Bibelkritik, die die gendersensible Exegese vor neue Herausforderungen stellt. Ausgehend von der Instrumentalisierung der Bibel bei der Missionierung und Kolonisierung der Länder des Südens durch christlich-hegemoniale Mächte Europas wird hier auf den ideologisierenden Umgang insbesondere mit dem Thema Land(besitz) und mit anderen Ethnien geachtet und von daher die Machtfrage noch einmal mit neuer Schärfe gestellt. Wer das Buch Rut postkolonial liest, wird beispielsweise auf die dichotomische Zeichnung der Länder Moab und Judäa aufmerksam. Zwar ist Moab ein fruchtbares Land, das die hungernde judäische Familie aufnimmt, aber letztlich sterben die Söhne der Familie dort (Rut 1,5), während neues Leben in Judäa geboren wird (4,13).⁹ Und auch die Figur der Rut gerät unter postkolonialer Perspektive ins Zwielicht: Ist sie nicht eine, die den Diskurs der dominanten Kultur/Religion (Israels) nur nachplappert wie ein Papagei, aber ihre Identität darüber verliert? Für eine postkoloniale Bibelrezeption, die an ihrer Gendersensibilität festhalten will, erscheint deshalb die Moabiterin Orpa, die heimkehrt zu ihrem Volk (vgl. Rut 1,14), als die geeignetere Figur. Orpas Version der Begebenheiten, die das Rut-Buch aus der Sicht Israels präsentiert, muss hörbar werden¹⁰ – was jedoch nur noch über die Stimme *heutiger* Interpretinnen möglich ist und die Grenzlinien zwischen wissenschaftlicher Exegese und *story telling* sowie zwischen dem kanonischen Bibeltext und seinen Aktualisierungen kreativ in Bewegung bringt.

Die Gottheit des Rut-Buches – gegenderte Blicke

Marie-Theres
Wacker

Interkulturelle und interreligiöse Begegnungen sind ein großes Thema im Nordwesteuropa der Gegenwart. Sensibilisiert durch die postkoloniale Kritik soll deshalb an dieser Stelle die Frage noch einmal aufgegriffen werden, wie das Buch Rut den Kontakt zwischen Moab und Judäa/Israel auf der im engeren Sinne kultisch-religiösen Ebene zeichnet.

Eine erste Beobachtung betrifft dabei die Fruchtbarkeit des moabitischen Landes im Kontrast zur Hungersnot in Betlehem (Rut 1,1). Religionsgeschichtlich dürfte dahinter das Konzept des Gottes Israels als eines Gottes stehen, der nicht als der allmächtige Weltengott gesehen wird, sondern sich an ein bestimmtes Volk in einem bestimmten Territorium gebunden hat und in diesem Territorium für das Wachsen und Gedeihen von Pflanzen, Vieh und Menschen zuständig ist. Die Fruchtbarkeit des *moabitischen* Landes fällt *nicht* in seine „Kompetenz“. Hier bleibt auch im Text eine Leerstelle, die man mit der Annahme füllen darf, dass die Götter Moabs in ihrem Land Regen und Wachstum spenden. Das Buch Rut verzichtet nicht nur auf Polemik gegen die Götter Moabs, sondern lässt sogar die Möglichkeit zu, sich ihr Wirken segensreich vorzustellen.

Allerdings bleibt es doch dabei, dass das Buch Rut ein glückliches Leben der Menschen aus dem Volk Israel nur im eigenen Territorium für möglich hält. Und hier, in Judäa/Bethlehem, im genuinen Segensbereich JHWHs, macht für Angehörige des Volkes Israel die Verehrung anderer Gottheiten wenig Sinn. Zwar schließt das Buch Rut auch hier andere Gottheiten für Gruppen von nichtisraelitischen *Fremden* im Land nicht aus, aber Rut, die Moabiterin, hat sich ja explizit dem Volk Israel angeschlossen. Ihre Versprechen an Noomi „Dein Volk ist mein Volk, und Dein Gott ist mein Gott“ sind gleichsam zwei Seiten der gleichen Medaille. Das Gotteskonzept des Rut-Buches entspricht damit dem, wie es Mi 4,5 artikuliert ist: „Alle Völker leben, jedes im Namen seines Gottes, wir aber leben im Namen JHWHs, unseres Gottes auf immer“. Dieses Konzept erlaubt ein friedliches Nebeneinander von unterschiedlichen Kulturen und Religionen und, so wird man angesichts der Geschichte des Christentums festhalten, braucht keine Missionierung anderer; es müsste aber auf seine Reichweite und Grenzen unter gegenwärtigen Bedingungen neu durchdacht werden.

Die auffälligste Metapher für JHWH, den Gott Israels, ist die der Flügel. Boas heißt Rut als eine willkommen, die sich „unter die Flügel JHWHs bergen“ will (Rut 2,12). Er nimmt damit ein Bild auf, das in gleicher Formulierung mehrfach in den Psalmen erscheint (vgl. besonders Ps 36,8; 57,2; 61,5) und damit den Gott Israels zugleich als Schutzgott seines Volkes und jeder einzelnen Beterin kennzeichnet. Die Flügel JHWHs weisen zum einen auf das Bild eines Vogels, der seine Schwingen ausbreitet (vgl. Ex 19,4; Dtn 32,11). Sie lassen religionsgeschichtlich aber auch an die geflügelte Sonnenscheibe denken, wie sie häufig auf Siegeln der Königszeit Israels, aber auch der persischen Zeit und auch im Gebiet Israels zu finden ist. Sie ist ein Symbol göttlich-königlicher Macht, aber gerade

nicht anthropomorph, und unterbricht damit die einseitig männlichen Konnotationen des Gottes Israels.

Auf der anderen Seite aber greift Rut die Flügelmetapher auf und wendet sie auf Boas zurück: Er soll die „Flügel“ seines Gewandes über sie ausbreiten (Rut 3,9). Rut fordert bei Boas den ihr zugesprochenen Schutz JHWHs ein, wobei das Ausbreiten des Gewandes konkret die Aufforderung meinen kann, sie zu heiraten (vgl. Ez 16,8). Dem kommt Boas nach; er materialisiert den Schutz JHWHs für Rut. Erscheint JHWH damit gleichsam in männlich-menschlicher Gestalt, so ist umso bemerkenswerter, dass die einzige Stelle im Rut-Buch, an der explizit vom Handeln JHWHs gesprochen wird, die männlich-menschliche Ursache für die Geburt eines Sohnes *unterbricht*: Boas schläft mit Rut, aber JHWH schenkt ihr Schwangerschaft (vgl. Rut 4,13). Die Gottheit Israels mit ihrer Macht über Leben und Tod ist es, die zwischen Mann und Frau vermittelt und damit selbst über den zwei Geschlechtern steht.

¹ Dank an meine Mitarbeiterin Stephanie Feder, die über afrikanische Rut-Auslegungen forscht, für viele erhellende Gespräche! Vgl. auch ihren Beitrag: *Jüdische Schwiegermutter trifft moabitische Schwiegertochter. Wenn Völker, Religionen und Generationen sich begegnen*, in: *Schlangenbrut* 29/115 (2011), 17–21.

² Diese Pointe des Rut-Buches arbeitet Irmtraud Fischer in ihrem monographischen, durchgehend gender-sensiblen Kommentar heraus; vgl. dies., *Rut* (Herders Theol. Kommentar zum AT), Freiburg 2002.

³ Vgl. besonders Fokkelien van Dijk-Hemmes, *Ruth: A Product of Women's Culture?*, in: Athalya Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to Ruth*, Sheffield 1993, 134–139.

⁴ So zu Recht Fischer, *Rut*, 94.

⁵ Vgl. Ute Wild, *Das Buch Rut: Denn wohin du gehst, will ich gehen*, in: Eva-Renate Schmidt u.a. (Hg.), *Feministisch gelesen*, Bd. 2, Stuttgart 1989, 80–91 (christlich) und Rebecca Alpert, *Finding Our Past: A Lesbian Interpretation of the Book of Ruth*, in: Judith A. Kates – Gail Twersky Reimer (Hg.), *Reading Ruth. Contemporary Women Reclaim a Sacred Story*, New York 1994, 91–96 (jüdisch).

⁶ Für diese Lesart des Rut-Buches hat Cheryl Exum die Initialzündung gegeben; vgl. ihren Beitrag „*Is This Noomi?*“ in: dies., *Plotted, Shot, and Painted. Cultural Representations of Biblical Women* (JSOT.SupplSer 215), Sheffield 1996, 129–174.

⁷ Das arbeitet Mona West in ihrem Kommentar heraus: Mona West, *Ruth*, in: Deryn Guest u.a. (Hg.), *The Queer Bible Commentary*, London 2006, 190–194. Vgl. auch Karin Hügel, *Queere Lesarten der Hebräischen Bibel: Das Buch Rut und die Schöpfungsgeschichten*, in: Lisa Isherwood u.a. (Hg.), *Wrestling With God*, ESWTR-Journal 18, Leuven 2010, 173–192.

⁸ Solche Fragen stellt bereits der Kommentar von Amy-Jill Levine, *Ruth*, in: Carol A. Newsom – Sharon H. Ringe (Hg.), *The Women's Bible Commentary*, Louisville 1992, 78–84.

⁹ Vgl. Musa Dube, *Divining Ruth for International Relations*, in: dies. (Hg.), *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*, Atlanta 2001, 179–185.

¹⁰ Vgl. Musa Dube, *The Unpublished Letters of Orpah to Ruth*, in: Athalya Brenner (Hg.), *Ruth and Esther. A Feminist Companion to the Bible*, 2nd series, Sheffield 1999, 145–150.

Die führende Rolle der Frauen im Neuen Testament

Elsa Tamez

Die Führungsrolle von Frauen und Männern in den Anfängen des Christentums lässt die Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern erkennen. In der Vergangenheit hat man die führende Rolle der Männer aufgrund der Tatsache hervorgehoben, dass diese in den Texten stärker vorkommen. Man kennt sie mit Namen und weiß um ihre Taten. Die Frauen hingegen tauchen weniger oft auf, und nur wenige werden namentlich erwähnt. Darüber hinaus finden sich in einigen Briefen Aussagen, die sich gegen eine Führungsrolle der Frau wenden (vgl. 1 Tim 2,11f; 1 Kor 14,34f), und die Haustafeln, die der Frau einen untergeordneten Platz zuweisen (vgl. Eph 5,21-33; 1 Petr 3,1-7). Dennoch gibt es eine große Zahl führender Frauen zu Beginn des Christentums, und zwar mehr, als wir uns vorstellen können. Doch um eine solche Behauptung aufstellen zu können, muss unsere Bibellektüre gründlich sein und sich der „Hermeneutik des Verdachts“ bedienen, wie man dies in Lateinamerika zu nennen pflegt, oder der „Exegese des Schweigens“, wie Carla Ricci dies nennt.¹

Ein Schlüssel zum besseren Verständnis der führenden Rolle der Frauen im Neuen Testament besteht darin, ihre Teilnahme während der verschiedenen Perioden des Anfangs des Christentums zu beobachten. Dies ermöglicht es nicht nur, sie innerhalb einer jeden Periode sichtbar zu machen, sondern auch zu verstehen, warum die Frauen in einigen Texten als Führungsgestalten akzeptiert und in anderen bewusst als solche ausgegrenzt werden.

Traditionellerweise hat man drei Phasen unterschieden²: die Phase der Jesusbewegung, die Jesu Wirken in Galiläa und Jerusalem umfasst; die apostolische Zeit, das heißt die Zeit der Verbreitung des Evangeliums durch die Apostel bis zum Krieg gegen die Römer (30-70 n. Chr.); die nachapostolische Zeit (70-110 n. Chr.), in der die Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu, des Christus, die Synagogen verließen und Gemeinden gründeten und in der am Ende des ersten Jahrhunderts der Institutionalisierungsprozess begann. In diesem Beitrag werden wir die Führungsrolle der Frauen in jedem dieser Zeitabschnitte analysieren. Dies wird uns eine Vorstellung von ihrer Macht in einer Zeit vermitteln, in der Führungsaufgaben von der römischen Kultur einzig und allein dem männlichen Geschlecht vorbehalten waren.

Die Ereignisse des ersten Zeitabschnitts lesen wir in den vier Evangelien, die des zweiten in den sieben echten Paulusbriefen³ und in der Apostelgeschichte, die des dritten in den übrigen Schriften des Neuen Testaments.

Bevor wir uns einem jeden Zeitabschnitt gesondert zuwenden, ist es wichtig,

zwischen den Ereignissen an sich und den Texten zu unterscheiden, die diese Ereignisse festhalten, da ja mit Ausnahme der sieben echten Paulusbriefe und der Spruchquelle Q alle Schriften in der nachapostolischen Zeit um 68 bis 110 verfasst worden sind. Aus der Zeit Jesu haben wir kein einziges schriftliches Dokument. Die Evangelien, die sein Leben erzählen, wurden zwischen 68 und 100 n. Chr. verfasst.

So müssen wir uns, wenn wir ein Buch wie etwa das Johannesevangelium oder die Apostelgeschichte lesen, vor Augen halten, dass sie, auch wenn sie über Ereignisse zur Zeit Jesu (Johannes) oder der apostolischen Zeit (Apostelgeschichte) erzählen, im Kontext der nachapostolischen Zeit geschrieben worden sind. Das ist wichtig, denn in diesen dritten Zeitabschnitt bis zu seinem Ende fällt die starke Tendenz der Ausgrenzung der Frauen und deren Widerstand dagegen.

I. Führende Frauen zur Zeit der Jesusbewegung

Die Quelle für das Studium dieses Zeitabschnittes sind die Evangelien. Zur Zeit Jesu gab es eine starke Präsenz von Frauen als Teil der Jesusbewegung. Die Tatsache, dass nur wenige namentlich erwähnt sind, deutet nicht unbedingt darauf hin, dass Frauen in Führungsrollen innerhalb der Jesusbewegung nur wenig vertreten waren. Dies wäre die Schlussfolgerung einer oberflächlichen Lektüre. Da die Texte in einer androzentrischen Sprache verfasst sind, verbergen sie die Präsenz der Frauen. Deshalb muss man - abgesehen davon, dass es wichtig ist, die Frauen sichtbar zu machen, wenn von den Menschen allgemein in männlicher Form gesprochen wird (sie, andere, der Mensch ...) - jedes Mal, wenn der Name oder das Tun einer Frau erwähnt wird, sehr genau hinsehen und diese Tatsache hoch bewerten. Dies bedeutet, dass das Ereignis im Zusammenhang mit dieser Frau oder diesen Frauen so bedeutsam war, dass sich der Autor gezwungen sah, es aufzunehmen.

Wenn wir unser Augenmerk nur auf die Texte richten, in denen Frauen namentlich erwähnt werden, dann taucht lediglich der Name Maria Magdalena häufig auf, was sie als große Führungsgestalt ausweist. Doch es gibt noch andere namentlich Genannte: Im Lukasevangelium lesen wir beiläufig zwei Namen: Susanna und Johanna als Nachfolgerinnen und Mitstreiterinnen in wirtschaftlicher Hinsicht. Wir finden auch verschiedene Perikopen über Marta und Maria im Lukas- und Johannesevangelium (Lk 10,38-42; Joh 11,1-45; 12,1-8). Auf den ersten Blick tritt die Teilnahme dieser Frauen an der Jesusbewegung in den Texten nicht sehr klar zutage, denn sie werden als zwei Schwestern geschildert, die den Meister in ihrem Haus in Betanien aufnehmen. Dennoch rechtfertigt eine gründliche Exegese die Behauptung, dass diese Frauen Führungsgestalten der Jesusbewegung waren: In Lk 10,30 ist die Rolle Marias wichtig, die zu Füßen Jesu sitzt und lernt, in Joh 11,27 formuliert Marta ein Bekenntnis zu Jesus als dem Messias, das dem Bekenntnis des Petrus⁴ ähnelt, und in Joh 12,3 salbt Maria in Vorwegnahme des Todes Jesu dessen Füße.

Doch die Suche nach Frauennamen ist nicht die beste Methode, um deren führende Rolle aufzuzeigen. Man muss zugeben, dass die Namen, die wir finden, in diesem Zeitabschnitt rar sind. Das Hauptargument für die These, dass es innerhalb der Jesusbewegung viele Frauen gab und auf das bereits viele Bibelwissenschaftler hingewiesen haben, ist deren Erwähnung am Ende der synoptischen Evangelien. In diesen drei Evangelien tauchen Frauen als Augenzeugen der Kreuzigung, der Grablegung, der Auferstehung und der Erscheinung des Auferstandenen auf. Genau diese Elemente bilden die Voraussetzung dafür, als echte Apostel anerkannt zu werden. Einige dieser Frauen werden namentlich erwähnt, doch nicht das ist das Wichtigste, sondern vielmehr die Tatsache, dass es viele Frauen gab, die mit Jesus von Galiläa nach Jerusalem zogen. Das Markusevangelium – das erste Evangelium überhaupt, um das Jahr 70 n. Chr. geschrieben – hält in Mk 15,40f fest, dass es viele Frauen gab, die ihm in Galiläa nachfolgten und dienten, welche mit ihm zusammen nach Jerusalem gekommen waren:

„Auch einige Frauen sahen von Weitem zu, darunter Maria aus Magdala, Maria, die Mutter von Jakobus dem Kleinen und Joses, sowie Salome; sie waren Jesus schon in Galiläa nachgefolgt (ekoulouthoun) und hatten ihm gedient (diekonoun). Noch viele andere Frauen waren dabei, die mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen waren.“

Nachfolgen (*akolouthéo*) und dienen (*diakonéo*) sind wichtige Termini innerhalb des theologischen Sprachgebrauchs.⁵

Interessant ist, dass das Matthäus- und das Lukasevangelium, die beide etwa fünfzehn Jahre nach dem Markusevangelium geschrieben wurden, als in den christlichen Gemeinden bereits die Haustafeln⁶ eingeführt waren, diese Aussagen des Markusevangeliums aufnehmen und erwähnen, dass es viele Frauen gab, die Jesus nachfolgten und ihm dienten und die mit ihm von Galiläa gekommen waren (Mt 27,55 f; Lk 24,10). Das Problem, dass die führenden Frauen in den Evangelium nicht sichtbar werden, ist auf die androzentrische Sprache zurückzuführen, die sie in allen der Kreuzigung vorausgehenden Kapiteln verbirgt, denn mit Ausnahme des Lukasevangeliums, das in Lk 8,3 einige Nachfolgerinnen beiläufig erwähnt, stellen dies die Evangelien erst am Ende klar, wenn der Leser und die Leserin das gesamte Buch in seiner männlichen Redeweise von „den Jüngern“ bereits gelesen haben. Deshalb muss man, sobald die Teilnahme der Frauen an der Jesusbewegung als Nachfolgerinnen und Jüngerinnen klar ist, das gesamte Evangelium so lesen, dass man bei jedem

Elsa Tamez ist emeritierte Professorin der Universidad Bíblica Latinoamericana, wo sie 25 Jahre lang lehrte. Zurzeit ist sie Beraterin für Übersetzungen der vereinigten Bibelgesellschaften. Veröffentlichungen u.a.: La Biblia de los oprimidos (1979); Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen (1998); Jesús y las mujeres valientes (2001); Luchas de poder en los orígenes del cristianismo (2005). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt in Heft 4/2004 „Vom Vater der Waisen zum Bruder der Schakale und Gefährten der Straße“. Anschrift: Cra. 29 A # 7B, 91, Apto. 1306, Unidad Origami, El Poblado, Medellín, Kolumbien. E-Mail: elsa.tamez@gmail.com.

Wunder und bei jedem Gespräch Jesu mit seinen Jüngerinnen und Jüngern oder seinen Gegnern die Frauen sichtbar macht. Darüber hinaus müsste man sich dessen bewusst sein: Wenn von den „Zwölf“ die Rede ist, dann wird auf eine symbolische Zahl Bezug genommen, mit der möglicherweise vor dem symbolischen Hintergrund der zwölf Stämme Israels auf die neue Führungsrolle angespielt wird. Ohne Zweifel ragt Maria Magdalena unter allen Frauen besonders heraus. Man kennt sie nicht umsonst als „die Apostolin der Apostel“ und stützt sich dabei auf Mk 16,10, da sie es war, die die frohe Botschaft von der Auferstehung ihren traurigen und weinenden Gefährten überbrachte.

Im Johannesevangelium tauchen die führenden Frauen stärker akzentuiert auf. Maria Magdalena (20,1-8), den Schwestern Marta und Maria (11,1-46; 12,1-8) und der Samariterin sind nicht wenige Verse gewidmet, und diese sind von tiefem theologischem Gehalt. Es ist interessant festzuhalten, dass das Johannesevangelium gegen Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben wurde, als die Institutionalisierung der Kirche und die Diskussion, die sich gegen den Führungsanspruch der Frauen richtete, bereits begonnen hatte (1 Tim 2,11f).

II. Führende Frauen in der apostolischen Zeit (30–70 n. Chr.)

Nach dem Weggang Jesu begannen nach Lukas die Apostel, Männer wie Frauen, ihre Aufgabe als Zeugen in Jerusalem, Judäa, Samaria und außerhalb Palästinas von Kleinasien bis Rom zu erfüllen. Zwei Autoren sind es, die uns Tatsachen und Ereignisse dieses Zeitabschnitts überliefern: Paulus in seinen sieben echten Briefen und Lukas in der Apostelgeschichte. Es überrascht, dass in diesen Schriften führende Frauen häufig Erwähnung finden.

Das Buch der Apostelgeschichte, um 85 n. Chr. geschrieben, erzählt im Wesentlichen die Taten des Petrus, der Hellenisten und des Paulus. Doch wir müssen auch zwischen den Zeilen lesen, dass es nicht erzählte Taten der Priszilla, der Lydia, der Tabita, der Mutter des Johannes Markus und anderer gegeben hat, deren Präsenz durch die androzentrische Sprache und die patriarchalische Kultur herabgemindert wurde. Die Bibelwissenschaftlerin Ivone Reimer Richter⁷ führt als hervorragendes Beispiel hierfür den Besuch des Paulus in Athen an. Paulus beginnt seine Rede auf dem Areopag mit „Ihr Männer von Athen“ (Apg 17,22), was die Leserinnen und Leser unmittelbar zur Auffassung verleitet, dass es hier nur männliche Philosophen gegeben habe. Doch am Ende lesen wir in Apg 17,34, dass es auch Frauen gab, denn im Text heißt es: „[...] eine Frau namens Damaris und einige andere“ hätten sich der Bewegung der Apostel angeschlossen. Die Tatsache, dass der Name auftaucht, weist sie als bedeutende Frau aus; doch die Formulierung „und einige andere“ schließt möglicherweise noch weitere Frauen ein.

Eine grundlegende Tatsache, deren man sich bewusst sein sollte, ist die Entstehung der christlichen Gemeinden in den Häusern der Familien. Wir wissen, dass

in diesem Bereich, in dem die ersten christlichen Gemeinden drei Jahrhunderte lang zusammenkamen, die Frau eine wesentlich bedeutendere Rolle hatte als in der Öffentlichkeit. In der Versammlung der Stadt (*ekklesia*) hatte sie keinen Platz, weil sie kein Bürgerrecht besaß, sehr wohl aber innerhalb der Hauskirche, der *ekklesia* des Hauses. Die Frauen waren stets anwesend, und nicht selten als Leiterinnen der Gemeinde. Andererseits sprechen viele Texte davon, dass Frauen und Männer aufgrund ihres Glaubens eingekerkert wurden. Paulus gibt zu verstehen, dass er selbst Männer und Frauen eingekerkert hat (Apg 8,3), während er später, als er sich der Bewegung angeschlossen hatte, das Gefängnis mit seinen Gefährtinnen in der Missionsarbeit teilte (Röm 16,7).

Die Apostelgeschichte hält mehrere Frauennamen fest, einige in Verbindung mit ihren Taten. Zwei Frauen ragen hier besonders heraus: Die eine ist möglicherweise Witwe, die andere verheiratet. Es handelt sich um die Gemeindeleiterinnen Lydia und Priszilla. Apg 16,11-38 würdigt Lydia ausgiebig, was die Behauptung stützt, dass sie eine herausragende Führungsrolle innehatte. Priszilla hingegen ist eine verheiratete Frau. Sie und ihr Mann Aquila sind große Führungsgestalten der Missionarsbewegung. Die Tatsache, dass der Name Priszillas vorangestellt ist, weist darauf hin, dass sie bedeutender war als ihr Ehemann, wenigstens im Hinblick auf das Dienstamt.⁸ Die Bedeutung der Führungsrolle Priszillas (oder Priskas) lässt sich daran ermessen, dass sie nicht weniger als sechsmal in vier Schriften auftaucht (Röm 16,3-5; Apg 18,2f.18-19.26; 1 Kor 16,19; 2 Tim 4,19).

Weniger ausgearbeitet als die Geschichte dieser beiden Frauen können wir die über Tabita oder Dorkas (Apg 9,36-41) lesen. Frauen und Männer erinnern sich üblicherweise an sie als an eine fromme Schneiderin. Doch man muss diese Geschichte aufmerksam von Neuem lesen, da es dem Text darum geht, das Wunder des Petrus hervorzuheben, durch welches er Tabita auferweckte, und nicht so sehr darum, das Leben der Tabita zu erzählen. Doch der Text ist deutlich, wenn es heißt, sie sei eine Jüngerin (*mathetria*) gewesen, die sich als solidarisch gegenüber den Witwen erwiesen hatte. Dass sie eine Jüngerin war, bedeutete, dass sie - abgesehen davon, dass sie Solidarität mit den Armen lebte - Predigerin und Missionarin war.⁹

In den Paulusbriefen¹⁰ stoßen wir auf eine sehr rege Führungstätigkeit der Frauen. Es kommt nicht von ungefähr, dass es Paulus ist, der die Taufformel in Gal 3,28 aufgreift, die von der Gleichheit der Geschlechter, Ethnien und Klassen spricht.¹¹ Leider finden wir aufgrund der literarischen Gattung Brief keine Berichte über die Ereignisse im Zusammenhang mit diesen Frauen, sondern es werden in den Grußformeln lediglich ihre Namen überliefert. Dennoch sind die Grüße an die Frauen in Röm 16,1-16 ein kostbares Fundstück, das dazu beiträgt, ihre Namen und die führende Stellung zu identifizieren und einen Eindruck von der überreichen Zahl von Frauen zu gewinnen, von denen etliche Kampfgefährtinnen des Paulus sind und die Gefängnishaft mit ihm teilen. Paulus grüßt zehn Frauen und achtzehn Männer. Und von den zehn erwähnten Frauen nennt er acht beim Namen. Dass er die Frauen bei ihrem Namen nennt, bedeutet, dass er sie

sehr gut kannte, und auch, dass es sich um Frauen handelte, die sich durch irgendein Ereignis einen Namen gemacht haben. Drei der zehn Frauen ragen besonders heraus: Phöbe, die Diakonin¹² und Wohltäterin, Priszilla, die Gefährtin in der Missionsarbeit, der wir schon in der Apostelgeschichte begegnet sind, und Junia, eine Apostolin¹³, die mit Paulus und ihrem Mann Andronikus im Gefängnis war.

Natürlich gab es zu dieser Zeit auch Spannungen im Hinblick auf die führende Rolle der Frau. Einen Konflikt mit Paulus finden wir in der Gemeinde von Korinth (1 Kor 14,34f). Möglicherweise war das von Frauen ausgeübte Dienstant der Prophetie in der Gemeinde von Korinth sehr stark ausgeprägt und führte zu Konflikten mit Paulus.

III. Führende Frauen in der nachapostolischen Zeit (70–110 n. Chr.)

In dieser Zeit - wir erwähnten es bereits - gab es eine lebhaft Diskussions über die Führungsrolle der Frauen. Dies können wir in neutestamentlichen und außerbiblischen Texten beobachten.¹⁴ Zwei der betreffenden neutestamentlichen Schriften entstanden zur selben Zeit wie das Johannesevangelium. In ihm werden die Frauen als Leiterinnen, Lehrerinnen und Missionarinnen in sehr positiver Weise dargestellt, während der Frau in den beiden „Pastoralbriefen“, dem ersten Timotheusbrief und dem Titusbrief, verboten wird zu lehren.

Die Ideologie der römischen Gesellschaft beargwöhnte misstrauisch, dass sich die Frauen nicht den Männern, insbesondere dem *Paterfamilias*, dem Oberhaupt des Hauses, unterordneten. Die Haustafeln, die wir bei Aristoteles finden, wurden von der Ideologie der römischen Gesellschaft übernommen. Und obwohl es nicht eins zu eins in die Praxis umgesetzt wurde, war es als Ideal akzeptiert, dass sich die Frau, die Kinder und die Sklaven dem *Paterfamilias* unterordneten, der zugleich Ehemann, Vater und Hausherr war.¹⁵ So fing man in dieser Epoche an, die Haustafeln, die das Familienideal der römischen Gesellschaft festschrieben, in die christlichen Gemeinden einzuführen. In einigen Briefen betont man die Gegenseitigkeit, wie etwa im Epheserbrief, im Kolosserbrief und im ersten Petrusbrief. Die Ehefrauen müssen sich zwar ihren Männern unterordnen, aber diese müssen sie lieben.

Doch in anderen biblischen Texten, die härter gegenüber den Frauen sind, taucht diese Gegenseitigkeit nicht auf. Im ersten Timotheusbrief tauchen die Bestimmungen der Haustafeln verstreut auf, ohne die Gegenseitigkeit herauszustellen. Die Frauen müssen sich in Schweigen hüllen (2,11f), die Kinder müssen einfach gehorchen (3,4), und die Sklaven müssen schlicht dienen und ihre Herren in Ehren halten (6,1f). Dieser erste Brief an Timotheus wurde gegen Ende des 1. Jahrhunderts oder Anfang des 2. Jahrhunderts geschrieben; man kann in ihm deutlich eine Tendenz zur Institutionalisierung erkennen. Es wird ein Haus propagiert, das von den Verhaltensvorschriften der Haustafeln der römischen

Gesellschaft bestimmt ist, und man hofft, dass dies auch für die Kirche gelte, die ja in ihrer Gesamtheit das Haus Gottes ist (2,14; 3,4f).

Nun gab es innerhalb der christlichen Gemeinden auch Klassenkonflikte und Konflikte um unterschiedliche theologische Auffassungen.¹⁶ In jener Zeit hatte die *ekklesia* die Tendenz, sich zu institutionalisieren, Grenzen zu ziehen, die Teilnahme zu begrenzen und Menschen aus Gründen des Geschlechts oder weil sie nicht so dachten wie die Leiter, welche gerade eine vorteilhafte Position innehatten, auszuschließen. In der Folge wurden Frauen allmählich aufgrund dieser Institutionalisierung und des patriarchalischen Einflusses der römischen Gesellschaft von Führungsaufgaben in den kirchlichen Gemeinden ferngehalten.

Die Tendenz zur Ausgrenzung setzte sich über die Jahrhunderte hin fort. Es gibt kuriose Dinge, die die Ablehnung der Teilnahme der Frauen belegen. So gibt es zum Beispiel ein griechisches Manuskript (2. Jahrhundert), welches die Reihenfolge der Namen des Paares Priszilla und Aquila vertauscht und Aquila an die erste Stelle setzt, und zwar innerhalb der Textpassage, die davon berichtet, wie Priszilla und Aquila Apollos über den Glauben unterrichten (Apg 18,26). Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass die Reihenfolge ein Indiz für die Bedeutung der Personen ist. Der Historiker Justo Gonzáles weist auf eine andere Kuriosität in diesem Zusammenhang hin: „Eine der alten Kirchen Roms nannte sich im 4. Jahrhundert ‚Kirche der heiligen Priska‘. Bald darauf wurde sie ‚Kirche von Priska und Aquila‘ genannt, und im 7. Jahrhundert wurde daraus die ‚Kirche der Heiligen Aquila und Priska‘.“¹⁷ Etwas Ähnliches passierte mit Damaris, der Philosophin, die sich zum Christentum bekehrte, als sie Paulus am Areopag zuhörte. Dasselbe griechische Manuskript aus dem 2. Jahrhundert erwähnt lediglich Dionysios. Später sprach der Kirchenvater Johannes Chrysostomos in einer seiner Schriften von Dionysios und seiner Frau Damaris.¹⁸

Dennoch setzte sich auch der Widerstand der Frauen gegen ihre Ausgrenzung fort. Wir wissen, dass die Frauen in den orthodoxen christlichen Gemeinden aktiv blieben, obwohl erkennbare und bedeutende Führungsrollen eher in den gnostischen und prophetischen Strömungen zu finden waren.¹⁹

Schlussfolgerung

Es besteht kein Zweifel daran, dass Frauen zu Beginn des Christentums bedeutende Führungsfiguren waren. Die biblischen Texte selbst bezeugen dies, zuweilen ausdrücklich und in anderen Fällen nicht ganz so explizit. Die Anwendung der „Hermeneutik des Verdachts“ hilft, ihre führende Rolle, die durch die Sprache unsichtbar gemacht wurde, zu erkennen. Es besteht auch kein Zweifel daran, dass die führende Rolle von Frauen aus unterschiedlichen, insbesondere patriarchalischen Gründen Spannungen hervorrief und dass die Frauen bald als führende Personen aus den bereits institutionalisierten Gemeinden ausgeschlossen wurden. Dennoch gab und gibt es die gesamte Geschichte hindurch Frauen,

die sich durch ihre Führungsqualität auszeichnen, wenn auch nicht so zahlreich wie zur Zeit der Jesusbewegung in Palästina und zur Zeit der Apostel in den römischen Provinzen.

¹ Carla Ricci, *Mary Magdalen and Many Others. Women who Followed Jesus*, Minneapolis 1994, 22.

² Vgl. Raymond E. Brown, *Las iglesias que los apóstolos nos dejaron*, Bilbao 1986, 13-15 (engl. Originaltitel: *The Churches the Apostles Left Behind*, 1984).

³ 1 Thess, 1/2 Kor, Gal, Röm, Phil, Phlm.

⁴ Mercedes Lopes, *A confissão de Marta. Leitura a partir de uma ótica de gênero*, São Paulo 1996.

⁵ Suzanne Tunc analysierte die technische Bedeutung der Termini „nachfolgen“ und „dienen“. Ihr zufolge entsprachen die Frauen, die Jesus nachfolgten, „der Definition wahrer Jünger“. Siehe: Suzanne Tunc, *También las mujeres seguían a Jesús*, Santander 1998, 21.

⁶ Die Haustafeln beziehen sich auf die Verwaltung des Haushaltes, die gebietet, dass sich die Frauen, Kinder und Sklaven den Ehemännern bzw. Vätern oder Herren unterzuordnen haben.

⁷ Ivone Reimer Richter, *Vida das Mulheres na sociedade e na Igreja. Uma exegese feminista de atos dos apóstolos*, São Leopoldo 1995, 25.

⁸ Vgl. Marie Noël Keller, *Priscilla and Aquila. Paul's Coworkers in Christ Jesus*, Minnesota 2010.

⁹ Reimer Richter, *Vida das Mulheres*, 55.

¹⁰ Man muss die echten Paulusbriefe von den Pseudepigraphen unterscheiden. Die deuteropaulinischen Briefe wie der Kolosserbrief, der Epheserbrief, die beiden Timotheusbriefe und der Titusbrief wurden in nachapostolischer Zeit verfasst, als die Apostel bereits nicht mehr da waren und als Alternative Stabilität durch Institutionalisierung auftauchte. Deshalb finden wir in den echten Paulusbriefen eine starke Teilnahme der Frau bezeugt; dies ist die apostolische Zeit. Und in den deuteropaulinischen Briefen gibt es eine Tendenz, die der Führungsrolle der Frau weniger gewogen ist.

¹¹ Hans Dieter Betz zufolge ist die Gleichheit der Geschlechter in Gal 3,28 etwas völlig Neues, denn es gibt weder in der griechisch-lateinischen noch in der jüdischen Literatur irgendetwas Vergleichbares. Siehe Hans Dieter Betz, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, München 1988, 333-353.

¹² Es hat sehr viel Aufmerksamkeit erregt, dass im griechischen Text der Titel „Diakonin“ (die weibliche Variante des männlichen „Diakon“) auftaucht, was vermutlich darauf hinweist, dass es um ein Amt ging. Robert Jewett zufolge war Phöbe diejenige, die für die Spesen der Reise des Paulus nach Spanien aufkam. Die römischen Adressaten des Briefes sollen sie auf die Empfehlung des Paulus hin gut aufnehmen.

¹³ Viele Jahre lang haben die Tradition und die Bibelwissenschaften behauptet, dass Junia ein männlicher Name sei, obwohl im biblischen und außerbiblischen Kontext dieser Name nicht als Männername belegt ist. Dennoch ist es heute bestätigt und allgemein akzeptiert, dass Junia eine Apostolin war. Vgl. Eldon Jay Epp, *Junia: The First Woman Apostle*, Minneapolis 2005. (In bestimmten Handschriften findet sich die männliche Namensform Junias; dieser Name ist aber ebenfalls in der gesamten Antike nicht belegt; Anm. d. Übers.).

¹⁴ Die gnostischen Texte des 2. und 3. Jahrhunderts wie die Thekla-Akten und das Philippusevangelium lassen den Geschlechterkonflikt erkennen. Andererseits spricht die außerbiblische Literatur wie der Brief des Plinius an Trajan von zwei gefolterten Amtsträgerinnen.

¹⁵ Elsa Tamez, *Luchas de poder en los orígenes del Cristianismo. Un estudio de la Primera Carta a Timoteo*, Santander 2005, 65.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Justo L. Gonzáles, „*Hechos*“. *Comentario Bíblico Hispanoamericano*, Miami 1992, 273.

¹⁸ Reimer Richter, *Vida das Mulheres*, 25.

¹⁹ Vgl. Suzanne Tunc, *También las mujeres*, 121-126.

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

Die Inkarnation neu betrachten und zurückgewinnen

Die christologische Reise einer asiatischen Frau

Muriel Orevillo-Montenegro

In Asien finden Christologien nicht so sehr in Form von wissenschaftlichen Abhandlungen ihren Ausdruck, sondern in Ritualen und Feiern. Auf den Philippinen wird die Christologie vielfach mit den Statuen des kreuztragenden *Nuestro Padre Jesus Nazareno* (des Schwarzen Nazareners)¹ verbunden sowie mit der Statue des *Señor Santo Niño*, des Jesuskindes, das ein kostbares, mit Perlen besticktes rotes Gewand trägt und ein Zepter hält.² Die Anhänger des Schwarzen Nazareners begehen das Fest mit einer langen Prozession durch Manila. Sie klettern auf die *carroza*, um ihn zu küssen oder um ihr Taschentuch an der heilkräftigen Statue zu reiben. Diese Art der Verehrung ist ein Ausdruck des Verlangens nach dem Berühren oder Festhalten Christi. Im Unterschied dazu begehen die Anhänger des *Señor Santo Niño* in Cebu seine Feste sehr feierlich und mit einem Straßentanz, der *Sinulog* genannt wird. Um den Segen des Jesuskindes zu erbitten, rufen die Tänzer zum Rhythmus der Trommeln „*Pit Señor!*“ Allerdings wurde der *Sinulog* für den Tourismus kommerzialisiert und als Bühne politischer Ambitionen benutzt. Er übertüncht die schlimmen Erinnerungen der Folgen der Kolonisierung des Landes, der Körper und der Seelen.

Es ist durchaus angemessen, die Auswirkungen dieser Jesus-Statuen auf den Alltag der Menschen zu untersuchen. Die Frage ist nicht unangebracht, warum der moralische Verfall in einem Land um sich greift, in dem es Millionen von Anhängern des *Señor Santo Niño* und des Schwarzen Nazareners gibt. In diesem Artikel entwerfe ich die These, dass das Christologie-Treiben eine permanente Reise ist, und dass neu nach dem Sinn der Inkarnation gefragt werden muss, damit sie für Frauen in Asien eine Bedeutung bekommt.

Ein Blick zurück: Die Verbindung zwischen Weihnachten und der Karwoche entdecken

Die Weihnachtsfeiertage haben bei mir aus mir unerklärlichen Gründen immer das Gefühl einer dumpfen Leere ausgelöst. Erst als ich viel später die Geburtsgeschichte in Verbindung mit Rahels Trauer las, verstand ich das Gefühl. Rahel weinte über den Kindermord, der von König Herodes' Soldaten begangen worden war (Mt 2,13-18). Dadurch wurde mir die Verbindung zwischen Weihnachten und Karfreitag deutlich. Die biblische Rahel war Jakobs Hauptfrau, und sie gilt als Urmutter der nördlichen Stämme Israels. In der Darstellung Rahels durch den Propheten klagt sie über die Kinder Israels, die ins babylonische Exil geschickt wurden: „Ein Geschrei ist in Rama zu hören, bitteres Klagen und Weinen. Rahel weint um ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen; um ihre Kinder, denn sie sind dahin.“ (Jer 31,15) In Zeiten des moralischen Chaos schreit Rahel aus ihrem Grab heraus und verleiht Gottes Kummer über den Verlust ihrer Kinder an die Sündhaftigkeit eine Stimme. Wenn im Evangelium von Rahels Klage die Rede ist, dann dient dies als Beispiel für den Schmerz der Mütter, deren Säuglinge durch Herodes' Soldaten getötet werden, um die Erfüllung der Prophezeiung zu verhindern, wonach ein zu dieser Zeit geborenes Kind der König der Juden sein würde (Mt 2,18). Herodes fürchtete sich vor einem möglichen Umbruch der allgemeinen Ordnung. Angetrieben durch ihre Furcht ersannen die Mächtigen Mittel wie die Kreuzigung, um Umstürze oder Rebellionen zu verhindern. Rahels Nachfahre Jeschua, Jesus von Nazaret, wurde gekreuzigt, weil er des Aufruhrs und der Gotteslästerung beschuldigt wurde. Die Geschichte von Jesu Geburt und von seinem Tod sind wie zwei Teile des Evangeliums, die sich nicht voneinander trennen lassen; sie sind wie Buchstützen, durch die die Erzählungen von seinem Leben und Wirken zusammengehalten werden.

Die traditionelle Vorstellung der Inkarnation in Frage stellen

Wenn man die Inkarnation als den zentralen Gedanken der Christologie begreift und sie neu konzipieren möchte, dann ist es notwendig, diese Vorstellung in Frage zu stellen, um eine unverbrauchte und relevante Bedeutung zu entdecken.³ Da die Sprache zeitgebunden ist, wird die Bedeutung von Worten „nie in jedem Kontext genau gleich sein“⁴, und es ist angemessen, sie neu zu bedenken. Es gibt eine Reihe von Gründen, weshalb man Anfragen an die traditionelle Vorstellung der Inkarnation stellen sollte.

Erstens ist es Jahrhunderte her, dass die Inkarnationsvorstellung in großer räumlicher Distanz von meinem jetzigen Kontext entworfen wurde, und es geschah durch Männer mit einem patriarchalischen Weltbild. Darum spiegeln diese Vorstellungen unvermeidlich ihre auf Männer zentrierte Kultur und Sprache, und

in Hinblick auf die Beziehung Gottes zu den Menschen bevorzugen sie männliche Bilder.

Zweitens wertet jede Inkarnationsvorstellung in dieser Weise implizit Frauen und Frauenkörper ab, und dies entspricht nicht dem Zeugnis der Bibel und der Konzilien, wonach das Ziel der Inkarnation darin besteht, alle Menschen zu erlösen. Viele Kirchenväter haben die Ansicht vertreten, dass Frauen gegenüber Männern minderwertig seien, eine Fehlkonstruktion und mit Mängeln behaftet, und dass sie nicht mit geistlichem Urteilsvermögen begabt seien.⁵ Besonders problematisch ist die Sichtweise, nach der die Sünde vorrangig mit weiblicher Sexualität verbunden wird, und dies hat Auswirkungen auf die Inkarnationstheologien. Athanasius hat behauptet, dass Christus ein Mensch sei, weil er durch den Leib einer Frau zur Welt gebracht wurde, der „rein und vom Verkehr mit Männern wahrhaft unberührt“⁶ gewesen sei. Dieses Argument, wonach Maria aufgrund der Hymen-Jungfräulichkeit als Gottesmutter geeignet war, mystifiziert Marias Sexualität und Menschlichkeit. Auch Gregor von Nazianz hat anhand von Maria belegt, dass der Logos Fleisch wurde, aber er hat Maria und ihr machtvolles Magnifikat voneinander getrennt (Lukas 1,46-55). Die Darstellung Marias ist dem, was Frauen in ihrem Leben im Wesentlichen erleben, völlig fremd; Maria wird auf eine mythische, jungfräuliche Kindes-Produzentin reduziert beziehungsweise auf eine *ci-baji* (eine „Samenempfängerin“ oder Leihmutter)⁷, deren Leib ein Kind zur Welt bringt, um männlichen Interessen und männlicher Macht zu dienen. Ironischerweise schlägt dieses Argument zurück: Eine Frau, die nur in mythischer Weise menschlich ist, kann nur einem mythischen Menschen das Leben schenken.

Drittens ist der Gedanke weit hergeholt, dass die Männlichkeit für die Inkarnation des Logos ontologisch unbedingt notwendig ist. Die Ansicht, dass der Sohn „zu unserem Heil Männlichkeit angenommen hat“⁸ - auch wenn Gregor von Nazianz davor warnte: „Was nicht angenommen wurde, das ist auch nicht erlöst“⁹ -, hat die androzentrische Sicht auf die Inkarnation noch verstärkt. Auch heute noch wird die Männlichkeit Christi ins Feld geführt, wenn argumentiert wird, dass Frauen nicht ordiniert werden können, weil sie Christus nicht in vollem Umfang vertreten können.

Viertens wird die Geschichte der Inkarnation allein aus der Perspektive der Menschen des Mittelmeerraumes erzählt. Die Inkarnation ist der Ausdruck Gottes oder die Offenbarung Gottes in menschlicher Gestalt, dass „Gott seinem Wesen und Willen nach unsere Erlösung will“¹⁰. Doch in den religiös pluralen Kontexten Asiens muss die Vorstellung überdacht werden, dass Gott allein in der Person Jesu von Nazaret Mensch geworden ist. Es ist nicht einzusehen, warum nur eine einzige Religion das Monopol auf die Offenbarung Gottes besitzen soll. Wenn der Heilige Geist eine entscheidende Rolle bei der Inkarnation spielt, dann könnte man sich in kreativer Weise darüber Gedanken machen, wie Gott in neuen Körpern Mensch werden kann. Wie man als Christ auf die göttliche Offenbarung reagiert, hängt davon ab, wie man die Inkarnation versteht. Wir begreifen die Weisen der Gegenwart Gottes in der Welt im Kontext des konkreten Kampfes der Menschen ums Überleben.

Pioniere des Dissenses: Die großen christologischen Erzählungen auflösen

In älteren Kontroversen ging es darum, ob die Männlichkeit Jesu eine ontologische Notwendigkeit der Inkarnation ist. Rosemary Radford Ruether hat gefragt: „Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?“¹¹ Auch die Vorstellung, dass Jesus ein Feminist gewesen sei, ist für Frauen bedeutungslos, weil die Lehre von der *imitatio Christi* - Mary Daly zufolge - Frauen nur dazu bringt, das ihnen aufgezwungene Leiden zu spiritualisieren.¹²

Frauen in der Dritten Welt, die aufgrund ihres Geschlechts, ihrer Rassen- oder Klassenzugehörigkeit in verschiedener Weise unterdrückt werden, haben ebenfalls traditionelle Sichtweisen der Inkarnation dekonstruiert. Die womanistische Theologin Delores Williams hat sich an die Vorstellung der Schwarzen Theologie angeschlossen, wonach Jesus schwarz ist und Christus „eins ist mit den unterdrückten Schwarzen“¹³. Des Weiteren hat sie auf die Erfahrung der Ausbeutung und Stellvertretung unter schwarzen Frauen reflektiert. Sie entwarf die These, dass Jesus ebenfalls stellvertretend für andere gelitten hat¹⁴, dass jedoch die Vision seines Wirkens der Inkarnation die Bedeutung verliehen hat, die Beziehung wieder in Ordnung zu bringen. Deshalb zeigt sich Christus in jedem Menschen, der sich für die Freiheit der Unterdrückten einsetzt, insbesondere in der schwarzen Community.

Asiatischen Frauen erscheint die Männlichkeit „nicht essentiell, sondern funktional“¹⁵. Jesus begleitet sie in ihrem Kampf für die Fülle des Lebens. Jesus inkarniert sich in Menschen, die sich den strukturellen Kräften entgegenstellen, die ihnen das Leben stehlen. Kwok Pui-lans organische Christologie verwirft die Vorstellung, dass Gottes Offenbarung auf eine „endliche, ganz bestimmte historische, menschliche Gestalt“ festgelegt sei.¹⁶ Jesus ist „ein für alle Mal“ als Urbild des Menschseins erschienen, als ein Zeichen dafür, dass Gott bei uns ist. In Jesus ist Gott erschienen, aber Jesus ist nicht die einzige Verkörperung der göttlichen Offenbarung. Die Inkarnation ist nicht auf die menschliche Gestalt begrenzt. Inmitten von Armut und religiöser Pluralität sehen asiatische Frauen Jesus als Brei, als Getreide, als Mutter und als Schamanen, der tanzt, um verwundete Herzen, Seelen und Körper zu heilen.¹⁷

In Queer-Gemeinschaften inkarniert sich Jesus in Menschen, die sich gegen Homophobie und die Abwertung anderer wenden. Jesus überschreitet alle Grenzen, die die Möglichkeiten des Lebens einschränken. Queere Theologie stellt die imperiale Sicht der Inkarnation infrage, die die „spirituelle Sinnproduktion“¹⁸ kontrolliert und dafür sorgt, dass das unterdrückte Wissen nicht ans Licht kommen kann, indem es als häretisch bezeichnet wird. Der queere Jesus liebt das Leben; er verlässt das dunkle Grab des Todes, um das Leben zu umarmen. Queer zu sein bedeutet deshalb, jede Art von „stillem Kämmerlein“ zu verlassen, aufzuerstehen und sich dem Leben ganz und gar zuzuwenden. Natürlich haben Menschen sich die praktischen Konsequenzen der Inkarnation in vielerlei Weise vorgestellt und sie erfahren. Es

scheinen neue, provozierende Bedeutungen auf für die, die dafür kämpfen, sich aus todbringenden Situationen zu befreien.

Muriel
Orevillo-
Montenegro

Die Aufgabe der Neubewertung christologischer Konzepte

Der Zusammenhang zwischen der Weihnachts- und der Passionsgeschichte lässt sich in zweierlei Weise aufzeigen. Einerseits kann man das, was in Jesu Leben geschah, einer Neuuntersuchung unterziehen. Andererseits ließe sich noch einmal bedenken, was das Karfreitagsgeschehen bedeutet. Während sich in allen Evangelien Erzählungen von Jesu Tod finden, schildern Matthäus und Lukas die Geburtsgeschichte, und Johannes erwähnt in poetischer Weise den *Logos* der ewigen Weisheit, die Fleisch wurde, um unter den Menschen zu leben. Dies sind Betrachtungen über Gottes Gegenwart im Leben Jesu, die später in die Inkarnationslehre gefasst wurden.

Die Weihnachts- und die Passionsgeschichte sind das *Yin* und *Yang*, die nicht voneinander zu trennen sind und die die Christus-Geschichte zu einem Ganzen machen. Diese Geschichten deuten auf Jesus hin, der ganz real da war und trotzdem auch vollkommen Gott war. Die Gläubigen stehen permanent vor der Herausforderung, diese Erzählungen in einem anderen Licht zu sehen. Obwohl die Erde in meinem Land weiterhin durch Erdbeben erschüttert wird, schreibe ich diesen Artikel in der Hoffnung, dass sich mehr Menschen auf die Pilgerreise begeben, im Glauben, einen tieferen Sinn ihres Lebens zu finden.

Aus zwei Gründen ist es wichtig, die Inkarnationslehre neu zu durchdenken. Zum einen ist die Vorstellung der Inkarnation kein christliches Monopol. Der Philosoph Hegel hat gesagt, dass das göttliche Absolute sich in den Menschen inkarnieren kann. Auch andere Religionen glauben an eine Offenbarung des Göttlichen in körperhafter, diesseitiger Gestalt.

Im Hinduismus ist ein *Avatar* die Inkarnation einer Gottheit. Die neunte Inkarnation des höchsten Gottes Vishnu kam in Gestalt des Krishna, um die Gläubigen zu lehren, den Pfad zur Befreiung zu erkennen.¹⁹ Durch die Inkarnation werden das Wesen und der Wille des Göttlichen „für die Menschen erkennbar und begreifbar“.²⁰

Die Frauen, die in einem Dorf vor Kurzem von einem Taifun getroffen wurden²¹, erzählten, ihre Gegend sei wundersamerweise von Erdrutschen verschont geblieben, weil sich ihre Nachbarn einem fremden Menschen gegenüber freundlich gezeigt hätten. In der Nacht vor dem Taifun kam eine alte Frau und bat die Nachbarn, ihr den Weg zu zeigen. Obwohl

Muriel Orevillo-Montenegro ist Professorin der Theologie an der Silliman University in Dumaguete City, Philippinen. Sie war dort die erste Dekanin der Theologischen Fakultät. Studium und Promotion am Union Theological Seminary in New York City. Veröffentlichung u.a.: The Jesus of Asian Women (2006). Anschrift: Justice and Peace Center, 2nd Floor, McKinley Hall, Divinity School, Silliman University, Dumaguete City 6200, Negros Oriental, Philippinen. E-Mail: muriel.orevillomontenegro@gmail.com.

dieser Weg bei Nacht gefährlich war, begleitete ein Paar aus der Nachbarschaft die fremde Frau. Die alte Frau warnte sie vor der bevorstehenden Katastrophe, aber sie versprach ihnen, dass sie in Sicherheit seien. Und tatsächlich blieb diese Gegend verschont. Die Dorfbewohner deuteten diese Erfahrung als eine Christophanie. Christus war erschienen und hatte die Gegend gerettet, indem er sie vor dem kommenden Unheil warnte.

Zweitens besaßen die Diskussionen der Kirchenväter über die Inkarnation die Tendenz, den Kreuzestod Jesu – ein Mittel religiöser und staatlicher Gewalt – zu verklären. Sie verbrämten die Gewalt des Kreuzes, damit es als Heilssymbol gedeutet werden konnte. Ist die Gewalt eine notwendige Voraussetzung für Christi Erlösungswerk? Ist das sich in der Gewalt des Kreuzes zeigende Böse notwendig, damit Erlösung erlangt werden kann? Ist es wirklich unerlässlich, um den Menschen begreiflich zu machen, dass der nun als Christus erkannte Jesus eine Hoffnung auf die Auferstehung darstellt? René Girards Sühnopfer-Theorie sieht Jesus als Sündenbock, der den Kreislauf der Gewalt beendet, indem er die Gewalt erträgt.²²

Für die Erlösung ist Gewalt *nicht* notwendig; vielmehr erfordert es das Erlösungswerk, dass die Gläubigen sich dafür einsetzen, der Gewalt zu widerstehen. Jesu Tod darf nicht unabhängig von seinem Wirken interpretiert werden. In seinem Leben prophetischer und erlösender Taten verkörpert Jesus die Fülle der göttlichen Liebe. Die Christus-Ethik Jesu stellt eine Bedrohung der Mächtigen dar. Jesu befreiende Praxis des Widerstands gegen die korrumpierten Werte und die Kräfte des Bösen seiner Zeit zeigt, worin Erlösung besteht. Wir machen uns die Erlösung durch die Macht der Auferstehung zu eigen. Natürlich bleibt Rahel verzweifelt, wenn die Gläubigen weiterhin das Kreuz als Ort der Erlösung verklären, statt vielmehr das Augenmerk auf Jesu gesamtes Leben und seine Auferstehung zu richten.

Die fürsorgliche Gemeinschaft als Verkörperung des Christus

Die biblische Rahel und ihre Trauer sind ein starkes Symbol für die Mütter, die zu allen Zeiten untröstlich sind, wenn ihren Kindern etwas zustößt. In Rahel trifft die Geburtsgeschichte Jesu auf die Passionsgeschichte. Christopher Morse schreibt: „[In] Rahel [verdeutlicht] das Evangelium die Verbindung zwischen der Geburt und Karfreitag.“²³ In dieser todbringenden Welt wird Rahel nicht besänftigt. Sie fordert uns zum Handeln auf.

Die Gesellschaft der Philippinen befindet sich in Auflösung. Rahel weint ununterbrochen, weil Korruption und Gewalt grassieren. Rahel kann nicht getröstet werden, solange es massive Armut gibt, Kriminalität und staatliche Gewalt, die Widerspruch zum Schweigen bringt, vor allem während der Regierungszeit der früheren selbsternannten Präsidentin Gloria Macapagal-Arroyo. Rahel klagt über die Ermordung Unschuldiger auf Befehl heutiger Herodesse. In der zurück-

liegenden Weihnachts- und Passionszeit hat Rahel über den Tod tausender Menschen in unserer Region geweint, die durch Taifune und Erdbeben gestorben sind, deren Folgen durch verantwortungsloses menschliches Handeln verstärkt wurden. In dieser untröstlichen Gesellschaft verfallen viele Menschen der Hartherzigkeit. Die gierigen Mächtigen berufen sich auf Straffreiheit. Christen praktizieren eine falsche, äußerliche Frömmigkeit, statt eine inkarnatorische Spiritualität zu leben. Sie erkennen die Verknüpfung zwischen der Inkarnation und der historischen Wirklichkeit eines gewandelten Lebens nicht. Darin zeigt sich das, was Rita Nakashima Brock als „Alter Ego des egozentrischen, destruktiven maskulinen Selbst“ bezeichnet, das „keinen Weg findet, dem Herzen Kraft zu geben“.²⁴ Als Konsequenz erkennen die Gläubigen nicht ihre - passive oder aktive - Mittätigkeit an der anhaltenden Tragödie des Kreuzes in unseren Zeiten. Diese Lage zeigt, dass es dem Christentum nicht gelingt, seinen Anhängern die Bedeutung der Inkarnation deutlich zu machen. Dies stellt wirklich eine Herausforderung an das Selbstverständnis der Kirche als Leib Christi dar.

Man muss sich Rahel in Erinnerung rufen mit ihrer Untröstlichkeit, obwohl ihr Gott versichert, dass es „Hoffnung gibt für deine Zukunft“ (Jer 31,17). Rahels Klage inmitten des untröstlichen Volkes dringt an Gottes Ohr, und ihre Weigerung, sich zu beruhigen, „wird zum Zeugnis, das auf die Auferstehung hinweist“.²⁵ Diese Auferstehungshoffnung speist sich aus dem Quell einer fürsorglichen Gemeinschaft. Rahels Klage ruft die Glaubensgemeinschaften dazu auf, Christus inmitten der Untröstlichkeit zu verkörpern - so, wie Jesus seinen Jüngern gezeigt hat, wie sie füreinander Christus sein können.

Die Menschen erfahren Christus in liebevollen und fürsorglichen Gemeinschaften, in denen die Herzen durch starke Bande der Gegenseitigkeit und Wechselseitigkeit verknüpft sind mit der Macht, das Böse zu überwinden. Brock beschreibt diese Urkraft der Verbundenheit als erotische Kraft. Erotische Kraft ermöglicht es den Menschen, offen und empfindsam für die Bedürfnisse anderer zu sein und auch mit sich selbst in Kontakt zu stehen. Es ist die „sinnliche, verwandelnde, ganzmachende Weisheit“²⁶, die entsteht, wenn sich das Herz in eine Beziehung einbringt. Eine solche Gemeinschaft muss nicht notwendig eine christliche sein, denn Jesus hat gesagt, dass er auch Schafe außerhalb der Herde hat, und dass auch sie auf ihn hören (Joh 10,16). Alle, die die Liebe Gottes zu den Menschen und zur Schöpfung beispielhaft leben, verkörpern Christus.

Herausforderungen und Risiken einer Neukonzeption der Inkarnation

Die Neukonzeption der Christologie stellt eine Herausforderung dar. Viele Menschen sind noch immer der Ansicht, dass die zeitlose Wahrheit der Glaubenslehren dem historisch bedingten Wortlaut oder historisch bedingten Konzepten entsprechen oder von ihnen abhängen. Es sei respektlos oder häretisch, sie neu zu formulieren. Zu seiner Zeit hat Jesus die Menschen dazu gebracht, einen

anderen Blick auf die Dinge zu werfen und aus den eng begrenzten, von den religiösen Oberhäuptern sorgsam gehüteten Traditionen auszubrechen. Das Überschreiten einschränkender Grenzen ist eine heilige Aufgabe, die Türen auf-tut, durch die unterdrücktes Wissen an die Oberfläche gelangen kann. Man muss genug Mut besitzen, um anzuerkennen, dass der Heilige Geist neue Möglich-keiten und neue Wege eröffnet, die Inkarnation zu verstehen, und dass er die Menschen vor theologischer Selbstgefälligkeit bewahrt.

Die Aufgabe einer Neukonzeption ruft die Menschen dazu auf, die Theologie als etwas Dynamisches zu begreifen, das sich mit den befreienden Elementen von Kulturen und Religionen auseinandersetzt. Dies muss parallel zu den praktischen Aspekten der kirchlichen Tätigkeit geschehen, parallel zum Verfassen von Lehrplänen, Liturgien, Kirchenliedern, Predigten und anderen Vermittlungsme-dien. Die Christologie wird durch die Erfahrung und die Praxis geprägt, füreinander in Gemeinschaften der fürsorglichen und lebenspendenden Weisheit der fleischgewordene Christus zu sein.

Die Inkarnation als das Zentrum der Christologie gibt permanent den Rhythmus der Beziehung zwischen Mensch und Gott vor. Deshalb sind die Gläubigen dazu aufgerufen, den gerechten und liebenden Gott in ihrem Alltag zu entdecken - in Beziehungen zu Menschen und zur Erde. In diesem Sinne bestimmen Glaubens-gemeinschaften die Christologie neu und gewinnen die zentrale Bedeutung der Inkarnation und ihres ethischen und religiösen Potentials für ihr Leben zurück.

¹ Es heißt, dass die Statue des Schwarzen Nazareners durch das Feuer auf der Galeone schwarz wurde, auf der sie im 14. Jahrhundert vom mexikanischen Acapulco nach Manila gebracht wurde. Die Anhänger des Schwarzen Nazareners feierten sein Fest mit einer Prozes-sion durch Manila.

² Der Legende nach war die erste hölzerne Statue des Jesuskindes ein Geschenk Ferdinand Magellans - des portugiesischen Kaufmanns, der die Expedition der spanischen Kolonisatoren anführte - an Juana, die zum Christentum bekehrte Frau des Häuptlings Rajah Humabon von Cebu. „*Pit Señor*“ ist eine Verkürzung von „*sangpit Señor*“, „ruft zum Herrn“.

³ Paolo Freire, *Pädagogik der Unterdrückten*, Reinbek 1973.

⁴ Madan Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, New York 21993, 34.

⁵ Nancy Tuana, *Woman and the History of Philosophy*, St. Paul, MN 1992.

⁶ Athanasius von Alexandria, *On the Incarnation of the Word*, in: Cyril C. Richardson (Hg.), *Christology of the Later Fathers*. The Library of Christian Classics, Louisville 1954, 162; deutsch nach: Athanasius, *Über die Menschwerdung des Logos und dessen leibliche Erscheinung unter uns (De incarnatione Verbi)*, BKV 1. Reihe, Bd. 31, München 1917, 612.

⁷ Chung Hyun Kyung, *Auf den Spuren eines langen Traumes*, in: Letty M. Russell (Hg.), *In den Gärten unserer Mütter. Religiöse Erfahrungen von Frauen heute*, Freiburg i. Br. 1990, 52-70, hier 57f.

⁸ Gregor von Nazianz, *Brief 101*, in: J. P. Migne (Hg.), *Patrologia Graeca* 37, 181 C 8.

⁹ Ebd.

¹⁰ Brian Hebblethwaite, Art. *Incarnation*, in: Joseph L. Price (Hg.), *A New Handbook of Christian Theology*, Nashville 1992, 251-254.

- ¹¹ Rosemary Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, Gütersloh 1985, 145.
- ¹² Mary Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1980, 92f.
- ¹³ James H. Cone, *Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie*, Stuttgart 1982, 95.
- ¹⁴ Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll 1993.
- ¹⁵ Virginia Fabella, *Christology from an Asian Women's Perspective*, in: R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Asian Faces of Jesus*, Maryknoll 1993, 212.
- ¹⁶ Kwok Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology*, Cleveland 2000, 93.
- ¹⁷ Chung Hyun Kyung, *Schamanin im Bauch - Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch*, Stuttgart 1992.
- ¹⁸ Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London/New York 2000, 95.
- ¹⁹ *Bhagavadgita* IV,1-14; in: Michael von Brück (Hg.), *Bhagavad Gita. Der Gesang des Erhabenen*, Frankfurt/M. 2007, 34-36.
- ²⁰ Hebblethwaite, *Incarnation*, 250.
- ²¹ Dies geschah in der Provinz Negros Oriental auf den Philippinen. Der verheerende Taifun Sendong suchte im Dezember 2011 diese Provinz sowie zwei weitere Provinzen auf der Insel Mindanao heim. Im Februar darauf wurde Negros Oriental von einer Reihe von Erdbeben erschüttert, die eine Stärke zwischen 4,1 bis 6,9 hatten. Bis jetzt, da ich dies schreibe, wurden vom Philippinischen Institut für Vulkanologie und Seismologie mehr als tausend Erdbeben registriert.
- ²² René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Düsseldorf 2006.
- ²³ Christopher Morse, *Not Every Spirit. A Dogmatics of Christian Disbelief*, Valley Forge 1994, 11.
- ²⁴ Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power*, New York 1988, 91.
- ²⁵ Morse, *Not Every Spirit*, 11.
- ²⁶ Brock, *Journeys by Heart*, 26.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Die Trinität: Gender und die Rolle der Dissonanz

Patricia A. Fox

In einer neueren Veröffentlichung zeigt der Patristiker John McGuckin einen Weg durch die Komplexität der frühesten Äußerungen zur Trinitätslehre auf, indem er dazu ermuntert, sich diese wie ein Schauspiel in fünf Akten vorzustel-

len. In den ersten vier Akten beschreibt er die Ereignisse bis zum 5. Jahrhundert, die im 8. Jahrhundert durch die schöpferische Arbeit des Theologen Johannes von Damaskus abgeschlossen wurden. Diese Akte schildert McGuckin als „erstaunlich aufgrund der Geschwindigkeit und der Vielfalt, in der die Denkschulen dieser Zeit neue Überlegungen zu den zutiefst geheimnisvollen Vorstellungen über Gott und sein Handeln in der Welt hervorbrachten“. Diese Akte basieren auf der Bibel und den liturgischen Mysterien des Christentums, und sie sind „im Fluss und inter-reaktiv“. Den *fünften Akt* beschreibt er dann als „die benommene Nachwirkung, als lange Phase der Ruhe, in der die Trinität zum feststehenden Dogma wurde; eine Ruhe, die häufig ins Schweigen übergang“¹. Diese anschauliche, mit einem Augenzwinkern präsentierte Kurzdarstellung kann uns dabei helfen, das Wiedererwachen der Trinitätslehre in den letzten Jahrzehnten vor dem größeren Hintergrund der Entwicklung dieser Lehre zu sehen. Sie kann auch dazu beitragen, die Entstehung der feministischen Theologie in jüngster Zeit einzuordnen. In meiner Sicht ruft dies zwei wichtige Umstände in Erinnerung, die in der Entwicklung der Trinitätstheologie über die Jahrhunderte weitgehend fehlen und die beide mit Gender verknüpft sind. Der eine Umstand ist das Fehlen einer aktiven Beteiligung von Frauen bei diesem zentralen Aspekt der Gotteslehre, und der andere besteht in der Unfähigkeit, den Wert der Dissonanz in der Rede von Gott zu erkennen.

In den zurückliegenden Jahrzehnten lässt sich eine leichte Veränderung in Hinblick auf den bisher zu geringen Beitrag von Frauen bei der Wiedergewinnung des trinitarischen Mysteriums bemerken; und auch durch die Beschäftigung feministischer Theologinnen mit biblischen, patristischen, liturgischen und spirituellen Quellen sowie mit aktuellen Fachdisziplinen wie der Soziologie und der Psychologie werden weitere Fortschritte erzielt.² Im Rahmen dieser Diskussion über Gender und Trinität werde ich mich auf drei Aspekte einer neugestalteten Trinitätstheologie konzentrieren, die meiner Ansicht nach unverzichtbar sind, wenn das gesamte Spektrum des dreieinigen Mysteriums wirklich in den Blick kommen soll.³ Beim ersten Aspekt geht es um die Beachtung von Frauenstimmen und Frauenerfahrung; beim zweiten darum, zu gewährleisten, dass viele Namen, Bilder (einschließlich weiblicher Darstellungen) und Metaphern für Gott erschlossen werden; und der dritte dreht sich darum, dass kognitive Dissonanzen im Diskurs über die Trinität unverzichtbar sind. Dazu möchte ich die Trinitätstheologie von Juliana von Norwich untersuchen. Während Julianas geistliche Schriften über die Jahrhunderte Beachtung gefunden haben, werden sie – wie die Werke der meisten Mystiker – allgemein noch nicht als *locus theologicus* betrachtet, als ernstzunehmender Beitrag zur Trinitätstheologie.⁴ Es scheint angebracht, die Lesenden in einem Artikel über Trinität und Gender zumindest auf diese kreative englische Theologin hinzuweisen, die vor vielen Jahrhunderten die dissonante Kraft der Sprache genutzt hat, um mit viel Kraft und Feingefühl die tieferen Mysterien des dreieinigen Gottes zu enthüllen. Erst in jüngerer Zeit ist sie als Trinitätstheologin wahrgenommen worden. Ich möchte diese Ausführungen mit einigen Beobachtungen einer heutigen englischen Theologin beginnen.

Kognitive und affektive Dissonanz als Zugang zum heiligen Mysterium

Patricia A.
Fox

Sarah Coakley begibt sich mitten in die von McGuckin genannten patristischen Quellen hinein, um die zum Begreifen des Mysteriums Gottes und der eigenen Person unverzichtbaren Widersprüche und Uneindeutigkeiten der Sprache zu untersuchen. So konzentriert sie sich beispielsweise auf das Werk Gregors von Nyssa und zeigt, dass der menschliche Wandlungsprozess der Punkt ist, an dem sich die Trinität mit unserem Leben überschneidet. Sie regt an, dass eine solche Wandlung „tiefgreifender, ja beängstigender Veränderungen in unserer Gender-Wahrnehmung [bedarf]; diese Veränderungen beeinflussen unsere Vorstellung von Gott wie auch unser Verständnis von uns selbst“⁵. Coakley bezieht sich auf Gregor von Nyssas Spätwerk, den *Kommentar zum Hohenlied*, in dem er „in der sehr bildreichen und erotischen Sprache den Aufstieg der Seele in die Vertrautheit der Trinität nachzeichnet“. Sie stellt fest, dass die von Gregor intendierte Aussage darin besteht, dass ein Mensch, der in die tiefe Vertrautheit mit dem trinitarischen Gott vordringen möchte, „Gender-Stereotypen aufheben, untergraben und transzendieren muss; und dass die Sprache von Sexualität und Gender dabei weder eine beliebige Nebensächlichkeits noch ein rhetorischer Schmuck ist, sondern in bestimmter Weise notwendig und wesentlich für die von Gregor beschriebene Vertiefung der Erkenntnis“.⁶ So legt sie dar, dass Gregor mit der dem Mystiker eigenen Klarheit weiß, dass Gott in der Trinitätslehre nicht im eigentlichen Sinn *beschrieben* wird.⁷ Coakley zeigt damit, wie das durch die Verwendung solcher Metaphorik und Sprache hervorgerufene Unbehagen und die Destabilisierung in einen heiligen Grenzbereich hineinführen und es so möglich machen, einen Zugang zum göttlichen Mysterium zu erlangen.

Coakley behandelt die Gender-Frage aus einer anderen Perspektive, wenn sie das Augenmerk auf die paulinische Vision des „Weder Mann *noch* Frau“ aus Gal 3,28 richtet. Hierzu ist ihre These, dass Männlichkeit und Weiblichkeit angesichts des Wirkens des Geistes und unserer Verwandlung in den Leib Christi in spiritueller Hinsicht bedeutungslos werden.⁸ Diese beiden Sichtweisen verdeutlichen, worauf es ihr in der Frage ankommt, wie Gender theologisch und spirituell in statischer Weise zur Aufrechterhaltung des Status quo benutzt wurde. Wie die kreativen Theologen, die die uns überlieferte Form des trinitarischen Dogmas ausgestaltet haben, so geht auch Coakley von der Prämisse aus, dass man beim Sprechen über den Einen, Unendlichen und Unbegreiflichen die kognitive Dissonanz und die Erschütterung feststehender Paradigmen eher wertschätzen als fürchten sollte, die durch das Zusammenwirken sich widersprechender Bilder aus verschiedenen

*Patricia Fox unterrichtet am Theologie-Department der Flinders University in Südastralien. Sie entwickelte ein pastorales Ausbildungsprogramm für Laienmitarbeiter und ständige Diakone am Catholic Theological College in Adelaide. Veröffentlichung u.a.: God as Communion. John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God (2001). Anschrift: 25 Lurline Street, Mile End SA 5031, Australien.
E-Mail: pat.fox@flinders.edu.au.*

Quellen entstehen. Ebenso ist sie davon überzeugt, dass man im Gebet und im Zugang zu einem Ort der Kontemplation von der großen Uneindeutigkeit und der Unruhe befreit werden kann, die nun einmal dazugehören, wenn man sich dem lebendigen Gott nähert. Ich denke, dass die Schriften und das Zeugnis von Juliana, einer Einsiedlerin aus dem mittelalterlichen Norwich, in ganz ähnlicher Weise eine Einladung an die heutigen Pilger und Theologen sind, die sich die Trinität erschließen wollen.

Die Schauungen Julianas von Norwich (1373–1423)

Denys Turner beschreibt Julianas Text als „eines der anregendsten, bewegendsten und verstörendsten Werke der gesamten Theologiegeschichte“⁹. 1373 war Juliana einunddreißig Jahre alt und schien dem Tode nahe, als ihr das tiefe religiöse Erlebnis zuteil wurde, in Jesu Tod und Auferstehung vorzudringen. Nachdem sie gebetet hatte, dass ihr die Gnade des „Geistes der Passion“ zuteil werde, durchlebte sie eine krasse Dissonanz: Sie sah, wie ein unschuldiger Mann in einer Reihe „leiblicher Anblicke“ oder Visionen gefoltert und getötet wurde, während sie gleichzeitig selbst erlebte, dass sie als Frau starb.¹⁰ Der Bericht über diese einschneidende Erfahrung ist in der ersten Person in mittelenglischer Umgangssprache erzählt. Er ist eher für einfache Gläubige verfasst als für Priester oder Ordensleute. In diesen Schriften spricht Juliana voller Autorität, und aus ihnen geht deutlich hervor, dass sie sich bei ihrem Tun geleitet sieht. Sie notiert: „Nach der Zeit der Offenbarung empfang ich - mit Ausnahme von drei Monaten - zwanzig Jahre lang innere Weisungen.“¹¹ Jahrelang lebte Juliana für dieses quälende und kritische Ereignis, zweifelte an ihm und betete sich zu ihm hin. Mit Härte und Tapferkeit hinterfragte sie seine Bedeutung im Licht der Bibel und der Quellen der damaligen klassischen Theologie, zu denen sie Zugang hatte. Turner, der Juliana als systematische Theologin beschreibt, dringt zum Kern ihres Werkes vor, wenn er bemerkt:

„Vielleicht besteht Julianas wichtigste theologische Erkenntnis darin, dass die Sünde Krieg führt gegen die Liebe, weil die Sünde ihrem Wesen nach gewalttätig ist, aber Liebe in keinsten Weise Krieg führt, nicht einmal gegen die Sünde, weil Liebe absolute Verwundbarkeit ist. Liebe weiß von keiner anderen Strategie als von der Verwundbarkeit. [...] In ihrem Sieg über die Liebe fügt sich die Sünde selbst eine Niederlage zu. Die Niederlage der Sünde besteht darin, im Wettbewerb mit der vollkommenen Liebe um Gewalt und Macht zu den Bedingungen der Sünde zu scheitern; ihre Macht erschöpft sich in ihrem Erfolg. Denn die effektivste Strategie der Sünde besteht im Töten; das ist ihr letzter Ausweg. Folglich liegt in der Auferstehung der Sinn des Kreuzes, der Sinn der Verwundbarkeit der Liebe.“¹²

Juliana orientiert sich an der zentralen Gewissheit ihres Werkes, dass „die Liebe der Sinn ist“¹³. Es ist diese tiefe Überzeugung, durch die das scheinbar unlösbare

Paradox überwunden wird, dass eine allmächtige Liebe eine Welt schaffen kann, in der es das Böse und die Sünde gibt. Juliana erlebt den rohen Schmerz, dass Jesus vom Bösen getötet wird, und sie versteht, dass er dadurch den Sieg der verwundbaren Liebe über den Tod bewirkt, für alle Menschen und auf ewig. In diesem Sinne erfährt sie und erkennt sie Jesus als unsere Mutter der Gnade, der uns mit seinem Leib und Blut nährt.

Kerrie Hides Artikel über *Die tiefe Weisheit Christi, unserer Mutter*¹⁴ in den Schriften von Juliana von Norwich bestätigt, dass zwar das Bild des göttlichen Mutterseins nicht singular ist, dass aber wohl Julianas Übertragung dieses Bildes auf die Trinität in der christlichen Tradition ohne Beispiel ist. Darüber hinaus verwendet Juliana die Anrede „Jesus, unsere Mutter“ in sehr differenzierter, tiefgründiger und schlüssiger Weise. In ihrem Artikel über Julianas Trinitätstheologie gibt Hide zunächst einen Überblick über die breite Herkunft des Bildes der erlösenden Rolle Christi als Mutter in der östlichen wie in der westlichen Tradition. Dann legt sie ihr besonderes Augenmerk auf die Vorläufer der *Weisheits-* und der *Mutter-*Metapher bei Augustinus. Sie schließt daraus, dass es Anhaltspunkte dafür gibt, dass Juliana Grundkenntnisse aus „einer Art Zusammenfassung der augustininischen Theologie [besaß], die es ihr ermöglichten, ihre Theologie im Anschluss an die bestehende Tradition zu entwickeln“¹⁵.

Juliana siedelt in ihrem Werk die Quelle des Menschseins in Gott an, und sie hält fest, dass unser Dasein vollkommen von Christus hergeleitet ist. Juliana stellt sich Gott so vor, dass die menschliche Existenz in Beziehung zu Christus steht, der als unsere liebende Mutter im Rahmen menschlicher Erfahrungen handelt und bei den Menschen die Fähigkeit zu unendlicher Freude hervorbringt und weiter nährt. Hide stellt fest, dass sich Juliana im Gegensatz zu Augustinus die Dynamik der eng miteinander verbundenen Metaphern der Weisheit und der Mutter zunutze macht. Damit erzeugt sie eine dialektische Spannung, in der die beiden Aspekte dessen vereint sind, was Christus für uns bedeutet. Sie verwendet den Titel „die tiefe Weisheit der Trinität, unserer Mutter“ um zu zeigen, dass die Menschen in das dreieine Selbst Gottes eingeschlossen sind:

*„Denn die allmächtige Wahrheit der Trinität ist unser Vater, denn er hat uns gemacht und bewahrt uns bei sich. Und die tiefe Weisheit der Trinität ist unsere Mutter, in der wir beschlossen sind. Und die große Güte der Trinität ist unser Herr; von ihm sind wir beschlossen, und wir beschließen ihn.“*¹⁶

Hide betont, dass Juliana durch die Lokalisierung des Mutterseins in der tiefen Weisheit der Trinität „vor Augen führt, dass das Muttersein nicht allein dem Erlösungswerk Christi in der Geschichte zugeschrieben wird, sondern dass es von Ewigkeit her im tiefsten Innern Gottes verankert ist“¹⁷. Darum zeigt sich in ihrer Anthropologie, dass eine enge Verbindung zwischen den Menschen und Gott besteht, in dem wir von der göttlichen Liebe umschlossen sind. Deshalb wird Muttersein so dargestellt, dass sie aus dem Wesen Gottes hervorgeht. Christus wird unter Rückgriff auf das Buch der Weisheit und auf 1 Korinther, wo er als

Kraft Gottes und Weisheit Gottes bezeichnet wird, als Mutter Weisheit dargestellt, die bleibend in der Schöpfung handelt. Die fleischgewordene Weisheit ist die Personifikation von Aspekten der Weisheit im menschlichen Wesen, denen sie Leben verleiht. Auf diese Weise stellt Juliana anschaulich dar, dass Gott in Christus substanziell im Fleisch und Geist der Menschen gegenwärtig ist.

„Ferner sah ich, dass die zweite Person, unsere Mutter nach dem geistigen Wesen, es auch nach der sinnenfälligen Erscheinung geworden ist. Denn Gott gab uns bei der Schöpfung dies Zweifache: Wesenhaftes und Sinnenfälliges.“¹⁸

Für Juliana ist die Gnade erfahrbar, konkret und geschichtlich. Sie erstellt eine Liste von Merkmalen der Mutter Christus, in der sie beschreibt, wie er uns durch sich selbst nährt: „Die Mutter kann ihrem Kind ihre Milch geben, aber unsere herrliche Mutter Jesus kann uns mit ihrem eigenen Wesen nähren und tut solches gar freundlich und zart im heiligen Sakrament. Da ist die kostbare Nahrung des wahren Lebens.“¹⁹ Dazu bemerkt Hide: „[...] so, wie wir am Leben der Trinität durch die tiefe Weisheit unserer Mutter, der Trinität, Anteil haben, so erfahren wir die geistliche Geburt in unserem sinnlichen Leben durch die fürsorgliche und einfühlsame Pflege Christi“²⁰. In dieser Weise verschränkt Juliana die Bilder von Weisheit und Mutter miteinander, um dadurch zu zeigen, dass die ewig aus Gott geborenen Menschen auf eine Liebe vertrauen können, die in Ewigkeit da ist.

In ihren Überlegungen zu den theologischen Implikationen der Soteriologie Julianas bemerkt Hide, dass Juliana bei ihrer Zuschreibung des Mutterseins zum Werk Christi in der Geschichte dessen Quelle im Wesen Gottes sieht. Dies kann den Menschen ein neues Verständnis davon vermitteln, wie die Geschöpfe von Gott hervorgebracht werden.

Christus stellt mit Weisheit und Mutter eine zweifache weibliche Manifestation Gottes dar, neben der männlichen Gestalt in Jesus von Nazaret. Deshalb können sich alle Menschen, seien sie männlich oder weiblich, in Christus widergespiegelt sehen. In Julianas Soteriologie funktioniert das Bild von Mutter und Weisheit zusammen mit der Männlichkeit Christi, um hervorzuheben, dass Christus alle – männliche wie weibliche – Menschen hervorgebracht hat. Darum besitzt die gesamte Menschheit ungeachtet des Gender das Potenzial, Anteil zu haben am göttlichen Wesen, indem sie „eins wird mit Christus“²¹.

Obwohl Mutter Weisheit für alle Weisheit und alles Wissen steht, zieht sie uns doch auch so auf, wie es eine Mutter in körperlicher Hinsicht beim Kümmeren um ein Kind tut. Und deshalb gelten die Werte des Verstandes und des aufrichtigen Mitgefühls für Männer wie für Frauen. Darum ist es Juliana durch den in dieser Weise für Gott stehenden Christus möglich, die klassischen Gender-Unterscheidungen zu unterlaufen, denen zufolge das männliche Prinzip mit dem Verstand und das weibliche Prinzip mit dem Gefühlsleben gleichgesetzt werden. Die Verknüpfung von Weisheit und Mutter deutet auch darauf hin, dass die Liebe Gottes bei der Weltschöpfung bis in Ewigkeit andauert. Daher ist Juliana

fest davon überzeugt und kann mit Vollmacht sagen, dass „alles gut werden wird“²².

Juliana hat nicht vor, das Muttersein an die Stelle des Vaterseins zu setzen. Für sie stehen sich beide nicht als Gegensätze gegenüber oder schließen sich aus, sondern sie tragen beide gemeinsam ihren Teil zu einem tieferen Verständnis der Fülle des Geheimnisses des trinitarischen Wesens Gottes bei. Die sich dadurch ergebende Dissonanz wirkt sich auf die Rezeption dieser Lehre aus. Jean Leclercq weist darauf hin, dass Julianas Verwendung des Bildes von Gott als Mutter einzigartig ist durch „die theologische Exaktheit, mit der sie diese Symbolik auf die innertrinitarischen Beziehungen anwendet“. Auch vertritt er die Ansicht, dass „dies eine komplette Theologie der Trinität ist“²³. Wie so häufig in theologischen Debatten kann die Aufnahme eines Aspekts der christlichen Lehre dazu führen, dass andere Aspekte vernachlässigt oder zurückgewiesen werden. Dies findet sich vor allem in manchen Diskussionen über die Trinität. Trotzdem geht es in einer Theologie des einen Gottes als einer Gemeinschaft von drei göttlichen Personen schwerpunktmäßig eben um den Unterschied in der Gemeinschaft. Genau diese Erfahrung des Unbehagens, das durch die Dissonanz in der Debatte über die Trinität hervorgerufen wird, kann die Theologen und alle Gläubigen daran erinnern, dass alle Rede von Gott analoge Rede ist. Ich denke, dass heutige Leser durch die Offenbarungen Julianas von Norwich die Möglichkeit bekommen, diese befreiende Rolle der Dissonanz näher kennenzulernen. Solche Dissonanzen stellen nicht nur alle Gender-Stereotypisierungen in Frage, sondern gewähren uns tiefere Einsichten in das Geheimnis des unbegreiflichen Gottes.

¹ John Anthony McGuckin, *The Trinity in the Greek Fathers*, in: Peter C. Phan (Hg.), *The Cambridge Companion to The Trinity*, Cambridge 2011, 49–69, hier 49.

² Ivone Gebara, *Longing for Running Water. Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis 1999; Sarah Coakley, *The Trinity, Prayer, and Sexuality*, in: Janet Martin Soskice – Diana Lipton (Hg.), *Feminism and Theology. Oxford Readings in Theology*, Oxford 2003, 258–267; Sarah Coakley, *The Trinity and Gender Reconsidered*, in: Miroslav Volf/Michael Welker (Hg.), *God's Life in Trinity*, Minneapolis 2006, 133–142; Sarah Coakley, „Persons“ in the „Social“ Doctrine of the Trinity. *A Critique of Current Analytic Discussion*, in: Stephen T. Davis u.a. (Hg.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford 1999, 123–144; Catherine Mowry LaCugna, *God for Us. The Trinity and Christian Life*, New York 1991; Elizabeth A. Johnson, *Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994.

³ Siehe Patricia A. Fox, *Feminist Theologies and the Trinity*, in: Phan (Hg.), *Cambridge Companion*, 274–290.

⁴ Anne Hunt, *The Trinity. Insights From the Mystics*, Collegeville 2010, 115–116.

⁵ Coakley, *Persons*, 125.

⁶ Ebd., 142.

⁷ Sarah Coakley, *Why Three? Some Further Reflections on the Doctrine of the Trinity*, in: dies. – David A. Pailin (Hg.), *The Making and Remaking of Christian Doctrine. Essays in Honour of Maurice Wiles*, Oxford 1993, 29–56, hier 47.

⁸ Coakley, *The Trinity and Gender*, 140.

⁹ Denys Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, Yale 2011, xix.

¹⁰ Ebd., xiii.

¹¹ Edmund Colledge – James Walsh (Hg.), *Julian of Norwich. Showings*, New York 1978, 270.

¹² Turner, *Julian*, 21.

¹³ Colledge – Walsh, *Showings*, 342; im Englischen: „Love is the meaning“.

¹⁴ Kerrie Hide, *The Deep Wisdom of Christ Our Mother. Echoes in Augustine and Julian of Norwich*, in: *The Australasian Catholic Record* 4 (1997), 432–444.

¹⁵ Siehe ebd., 432–434.

¹⁶ Ebd., 437–438. Zitate aus: Colledge – Walsh, *Showings*. Alle Zitate entstammen dem Langtext (LT; Nummer der Offenbarung, Kapitelnummer sowie Seitenzahl); LT 14,54.20–24 [im Original: „For the almyghty truth of the trynyte is oure fader, for he made us and keypth us in hym. And the depe wysdome of ke trynyte is ourmader, in whom we be cosyld. And the hye goodnesse of the trynyte is ourlord, and in hym we be cosyld and he in us.“]. Die [englische] Übertragung von Colledge – Walsh, *Showings*, 285 lautet: „For the almighty truth of the Trinity is our Father, for he made us and keeps us in him. And the deep wisdom of the Trinity is our Mother, in whom we are enclosed. And the high goodness of the Trinity is our Lord, and in him we are enclosed and he in us.“ Die deutsche Übersetzung des letzten Satzes nach: Margaret Collier-Bendelow, *Gott ist unsere Mutter. Die Offenbarung von Juliana von Norwich*, Freiburg i. Br. u.a. 1989, 65.

¹⁷ Hide, *The Deep Wisdom*, 438.

¹⁸ Ebd., 440. LT 14,58.36–40. Im Original: „And ferthere more I saw that the seconde person, whych is oure moder, subtannycally the same derewurthy person, is now become oure moder sensuall, for we be doubell of gods makynge, that is to sey substannycall and sensuall.“ Bei Colledge – Walsh, *Showings*: „And further more I saw that the second person who is our Mother, substantially the same beloved person, has now become our Mother sensually because we are double by God’s creating, that is to say substantial and sensual“ (294). Die deutsche Übersetzung aus: Collier-Bendelow, *Gott*, 66.

¹⁹ Hide, *The Deep Wisdom*, 441–442. LT 14,60.29–32. Im Original: „The moder may geue her chylde sucke hyr mylke, but oure precyous moder Jhesu, he may fede us wyth hym selfe, and dothe full curtesly and full tenderyrly with the blessyd sacrament, that is precyous fode of very lyfe.“ Colledge/Walsh, *Showings*: „The mother can give her child to suck of her milk, but our precious mother Jesus can feed us with himself, and does most courteously and most tenderly, with the blessed sacrament, which is the precious food of true life“ (298). Dt. nach Collier-Bendelow, *Gott*, 69.

²⁰ Hide, *The Deep Wisdom*, 442.

²¹ Ebd., 443.

²² Colledge – Walsh, *Showings*, 151.

²³ Ebd., 9–10.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Befreiende Entsagung: Gedanken zur feministischen Spiritualität der Gegenwart

Susan M. St. Ville

Mit ihrer beständigen Aufmerksamkeit für die Geschichte hat die Gender-Theorie immer wieder gezeigt, dass man zu einem tieferen Verständnis der Gegenwartsfragen gelangt, wenn man die (oft bestrittene) Entwicklung von Begriffen über eine gewisse Zeit zurückverfolgt. Um sich dem Thema Gender und Spiritualität und insbesondere den Möglichkeiten einer christlichen feministischen Gegenwartsspiritualität zu nähern, ist es daher hilfreich, einen raschen Blick auf die Ausdrucksformen und Hoffnungen zu werfen, die sich früher an diesen Bereich der Forschung und Praxis knüpften.

Das liberale Selbst der feministischen Theologie und die poststrukturalistische Kritik

Der Boom der feministischen Theologie in den 1970er und 1980er Jahren hat unter anderem inspirierende Perspektiven einer entschieden auf Befreiung ausgerichteten feministischen Spiritualität hervorgebracht. Natürlich nahmen diese jeweils unterschiedliche Formen an, doch Anne Carr bringt die Gemeinsamkeiten treffend auf den Punkt: „Eine feministische Spiritualität ist jene Weise, zu Gott (und jedem und allem, was mit Gott zu tun hat) in Beziehung zu treten, die diejenigen an den Tag legen, die sich der historischen und kulturellen Beschränkung von Frauen auf einen eng definierten ‚Platz‘ innerhalb der umgebenden menschlichen (männlichen) Welt zutiefst bewusst sind.“¹ Wenn Spiritualität die persönliche Beziehung des Selbsts zum Göttlichen ist, dann sei eine feministische Spiritualität die Beziehung eines spezifisch *feministischen* Selbsts zum Göttlichen. Diese in einem feministischen Bewusstsein verwurzelte spirituelle Interaktion bringe zum einen persönliche Veränderungen für die Glaubende mit sich und beeinflusse zum anderen ihr politisches Handeln in der Welt. Die persönliche Veränderung charakterisiert Carr als Selbst-Ermächtigung, wobei sie darauf hinweist, dass die Glaubende durch Anbetung „nach einer immer freieren, aber stets menschlichen Selbst-Transzendenz im Angesicht eines Gottes strebe, der uns nicht Diener, sondern Freunde nennt“². Das egalitäre Ethos der Beziehung zum Göttlichen wird zum Modell für die Beziehungen in der Welt und spornt die

Glaubende an, sich jenen Strukturen der Unterdrückung entgegenzustellen, die die individuelle Freiheit zu beschneiden suchen.

Aus heutiger Sicht, also mit einem Abstand von etwa 30 Jahren, fallen vor allem die Grundannahmen auf - namentlich die vom Wert eines freien und transzendenten Selbsts -, die dieser optimistischen Sicht feministischer Spiritualität zugrunde liegen. Denn in den Jahren danach haben insbesondere Gender-Theoretiker mit einem poststrukturalistischen Hintergrund die Legitimität des liberalen Selbsts rundheraus kritisiert. Diese Kritik, die wohl in den Schriften von Judith Butler am deutlichsten geäußert wird, stellte das Projekt der feministischen Theologie vor bedeutende epistemologische Herausforderungen, die schließlich zu einer wichtigen Neubewertung ihrer Ziele und Möglichkeiten führten.³ Im Folgenden werde ich einige der Probleme untersuchen, die diese analytischen Angriffe nun wiederum für die christliche feministische Spiritualität aufwerfen. Auf der Grundlage der hier exemplarisch herangezogenen Schriften von Judith Butler werde ich näher auf die Frage eingehen, was es heißt, ein Selbst in Beziehung zum Göttlichen zu denken, wenn der Begriff des Selbsts radikal in Frage gestellt wird. Wie können wir uns die Wirkung oder die persönliche Veränderung, die innerhalb einer feministischen Spiritualität begünstigt wird, noch vorstellen? Und was bedeutet der Identitätsverlust für die politische Effektivität dieser Spiritualität?

Praktiken der Selbstentsagung

Man muss betonen, dass dies mehr ist als eine bloß theoretische Übung, denn nicht nur der analytische Bereich stellt die im engeren Sinne feministische Spiritualität vor Herausforderungen. Die gelebten spirituellen Praktiken vieler Frauen widersprechen der Sicht einer Spiritualität, die das freie und liberale Selbst aufwertet. In allen Religionen basieren traditionelle Formen des Kults nicht selten auf Prinzipien der Selbstentsagung. Auch wenn wir diese Praktiken womöglich für gefährlich halten, sind sie doch nach wie vor für viele Frauen, die sie pflegen, zutiefst vertraut und zutiefst bedeutungsvoll. Deshalb müssen wir uns die Frage gefallen lassen, ob wir wirklich verstanden haben, wie prägend diese Praktiken für diejenigen sind, die ihre Inspiration daraus schöpfen. Im islamischen Kontext hat Saba Mahmood diese Realität in ihrer anthropologischen Studie über Frauen in der ägyptischen Moschee-Bewegung anrührend beschrieben.⁴ Hier nehmen Frauen Verhaltensweisen an - tragen Schleier, bewegen sich in ehrerbietiger Weise und senken die Stimme -, die gezielt darauf angelegt sind, Fügsamkeit oder Schüchternheit zu generieren. In besagtem Kontext stellen diese Haltungen, die den feministischen Idealen der Ermächtigung zu widersprechen scheinen, denkbar hochgesteckte religiöse Ziele dar. Diese Praktiken anhand vorgefasster politischer Kategorien zu bewerten, die ein freies und unabhängiges Selbst propagieren, verleitet uns dazu, so Mahmoods These, sie vorschnell als eine Beschränkung weiblicher Wirkmöglichkeit abzutun und die

Nuancen der Handlungsfähigkeit und Selbstwerdung zu verkennen, die sie in überzeugten Gläubigen hervorbringen können.

Auch innerhalb des Christentums finden wir zahlreiche Frauen, für die Praktiken der Entsagung und Haltungen der Unterordnung fester Bestandteil ihrer spirituellen Praxis sind. Bei meiner klinischen Arbeit mit weiblichen Missbrauchs- oder Vergewaltigungsopfern habe ich Patientinnen oft in einer Weise von ihren Glaubenspflichten sprechen hören, die man für eine Extremform dieser spirituellen Einstellung halten könnte. Verschiedene feministische Theologinnen haben auf die Nähe zwischen Frauen, die äußerste Gewalt erlitten haben, und dem gekreuzigten Christus hingewiesen.⁵ Diese Darstellungen betonen in der Regel, dass es für die Opfer tröstlich ist, sich in ihrem Leid nicht alleine zu fühlen, und dass der gekreuzigte Christus in ihnen die Fähigkeit weckt, ihr Martyrium zu überleben. Oft aber höre ich aus meinen Gesprächen mit diesen Frauen auch noch ein weiteres wiederkehrendes Moment heraus: dass sie nämlich in ihrem Leid ein starkes Gefühl der Abwesenheit Gottes erfahren. In einer - so nenne ich es - „Spiritualität der radikalen Akzeptanz“⁶ sprechen Frauen von dem Gefühl der Verlassenheit und einer damit einhergehenden tiefen Ahnung, dass sie berufen sind, diese Verlassenheit anzunehmen. Hier steht der einsame Christus am Ölberg Modell, und sein Gebet „nicht wie ich will, sondern wie du willst“ klingt wie der Inbegriff passiver Selbstentsagung.

Für mich besteht die Herausforderung darin, wie man solchen Aussagen zuhören und wie man darauf reagieren soll - eine Herausforderung, die davon abhängt, was diese Frauen über die spirituelle Kraft sagen, die diese Praxis der radikalen Preisgabe ihres eigenen Willens an das Göttliche ihnen verleiht. Natürlich legen unterschiedliche feministische Theorien unterschiedliche Deutungen nahe. Wenn ich mit „liberal-feministischen“ Ohren zuhöre, also mit Kriterien, die vom Ideal des autonomen und selbstbestimmten Subjekts geprägt sind, dann tragen diese spirituellen Aussagen die verräterischen Merkmale eines „falschen Bewusstseins“ an sich. Aus dieser Perspektive kann man sie nur als die Worte einer Frau verstehen, die die Unterdrückung verinnerlicht hat und deren Praktiken der Unterordnung unter das Göttliche den Missbrauch, den sie selbst erleidet, verstärken und mittragen. In diesem Fall würde ich die Frau wahrscheinlich ermutigen, über diese spirituelle Haltung „hinwegzukommen“, damit sie in ihrer Beziehung zu Gott und zur Welt ein solideres Selbstbild entwickelt. Diese Reaktion ist jedoch problematisch: Wenn ich das Bild in Frage stelle, das die Frau sich von ihrem spirituellen Zustand macht, laufe ich zunächst einmal Gefahr, die Dynamik der Unterdrückung in unserer Beziehung zu reproduzieren, indem ich ihr nahelege, ihr eigenes Selbstideal aufzuge-

Susan M. St. Ville ist die Leiterin des Master-Studienganges am Kroc-Institut für internationale Friedensforschung der Universität Notre Dame sowie Klinikerin, deren Privatpraxis sich vor allem Patienten mit traumatischen Störungen widmet. Zusammen mit Ellen Armour ist sie Herausgeberin von „Bodily Citations: Religionists Engage Judith Butler“ (2006). Anschrift: Kroc Institute for International Peace Studies, 100 Hesburgh Center, Notre Dame, IN 46556, USA. E-Mail: Susan.M.St-Ville.2@nd.edu.

ben und stattdessen meine Idealvorstellung von ihrer Subjektivität zu übernehmen. Außerdem wird diese Interpretation nach meinen Erfahrungen der Komplexität dessen, was ich von meinen Patienten zu hören scheine, nicht gerecht. Sähe ich darin eine schlichtweg passive Spiritualität, würde ich die Spannkraft und den Ansatz von Stärke verkennen, der sich in dem Anspruch der Frau ausdrückt, radikalen Glauben und radikale Abwesenheit miteinander zu vereinbaren.

Judith Butlers Theorie von der performativen Subjektivität

Genau hier bietet der analytische Rahmen, den Butler mit ihrer Theorie von der performativen Subjektivität zur Verfügung stellt, die Möglichkeit, sich diesen Ansprüchen auf einem anderen Weg zu nähern, der ihrer jeweiligen Schattierung vielleicht eher gerecht zu werden vermag. Statt die Worte der Frau am vorgefertigten Konzept des befreiten Subjekts zu messen, fordert Butler uns auf, bei der Sprache anzusetzen: ihren Entwicklungsweg und die Handlungsmöglichkeiten nachzuzeichnen, die aus der durch sie in Kraft gesetzten und vertretenen Praxis erwachsen. Auch wenn ich Butlers Theorie hier nicht erschöpfend darstellen kann, werde ich im Folgenden zwei ihrer zentralen Aspekte - nämlich den Begriff der Wiederholung und die Gewichtung von Sprache als Äußerung - skizzieren, um anzudeuten, inwiefern sich hier vielleicht ein neuer Weg eröffnet, mit der Spiritualität der radikalen Akzeptanz umzugehen.

Als Denkerin, die fest in der konstruktivistischen Tradition verwurzelt ist, verneint Butler konsequent die Existenz eines liberalen oder transzendenten Selbsts, das unabhängig von der prägenden Kraft kultureller Normen und sozialer Erwartungen besteht. Überzeugt davon, dass das Subjekt aus der Wirkung des sozialen Diskurses resultiert, greift Butler auf die Theorie der Performativität zurück, um präziser zu beschreiben, wie diese Subjektwerdung oder Materialisierung stattfindet. Hierzu bedient sie sich der aktuellen Sprachtheorie, um die Wirkungen des sozialen Diskurses in Begriffe zu fassen. Butler weist darauf hin, dass wir in unserer üblichen Vernunftwahrnehmung - die mit der Vorstellung vom liberalen Subjekt verknüpft ist - die Beziehungen des Subjekts zur sozialen Ordnung auf Wegen verstehen, die von der deskriptiven Sprache vorgezeichnet sind. Hier benutzt ein Subjekt Sprache, um eine Aussage über eine äußere Wirklichkeit zu treffen. Diese linguistische Form setzt ein präexistentes Subjekt voraus, das völlig frei entscheiden kann, ob und wie es den Diskurs verwendet und sich darauf einlässt. Dagegen vertritt Butler die Theorie, dass eine andere linguistische Form, nämlich die der performativen Äußerung, eher geeignet sei, die Bildung des gegenderten Subjekts zu erfassen.⁷ In Anlehnung an Austin und Derrida versteht Butler performative Sprache nicht als Aussagen, die auf eine präexistente Wirklichkeit verweisen, sondern als Aussagen, die die Wirklichkeit, über die sie sprechen, hervorbringen. Sie sind, kurz gesagt, illokutionäre Akte,

die „tun, was sie sagen“, und damit eine neue Sachlage herbeiführen. Traditionell wird die performative Äußerung gerne am Beispiel der offiziellen Verlautbarung veranschaulicht. Wenn ein Polizist einen Dieb dingfest macht und ihm zuruft: „Sie sind verhaftet“, dann setzt dieser Satz eine neue Wirklichkeit in Kraft – in diesem Fall die Festnahme eines bis dato freien Subjekts.

Was den Prozess der Subjektwerdung betrifft, vertritt Butler die These, selbst die offenkundig deskriptivsten Aussagen müsse man eher als performativ verstehen. Wenn eine Person erklärt: „Ich bin eine Frau“, neigen wir dazu, diese Behauptung als Beschreibung einer unverrückbaren Tatsache aufzufassen, und indem wir das tun, übersehen wir, inwiefern das Aussprechen dieser Worte das Subjekt, das dann als Frau erkennbar ist, tatsächlich erst entstehen lässt oder hervorbringt. Butler charakterisiert den Prozess der Performativität als einen der Wiederholung, in dem längst akzeptierte soziale Normen zitiert und wieder zitiert, in Kraft gesetzt und wieder in Kraft gesetzt werden. Indem es sagt: „Ich bin eine Frau“ oder sich beständig in der Weise verhält, kleidet und bewegt, die für eine Frau als angemessen gilt, entsteht das Subjekt entsprechend der vorgeschriebenen und akzeptierten Identität als das, was die Kultur sich unter einer Frau vorstellt. Damit ist das Subjekt keine präexistente Wirklichkeit, sondern das Resultat aktiv wirksamer sozialer Normen, die gewisse Typen der Subjektivität anerkennen, während sie andere Möglichkeiten ausschließen oder nicht zu erkennen vermögen. Weit davon entfernt, ein autonomes Subjekt mit einem freien Willen zu sein, ist Subjektivität immer in gewisser Weise das Ergebnis der Unterordnung unter Normen, die vorschreiben, was als Subjekt anerkannt werden wird.⁸

Diese Charakterisierung der Subjektwerdung als Unterwerfung scheint außerhalb des transzendenten Selbstbewusstseins wenig Raum für befreiendes Handeln zu lassen. Butler sieht das jedoch anders, und in ihrer Beschreibung der transformativen oder resistenten Subjektivität wird deutlich, welche Rolle die Wiederholung spielt. Geschichtlich bedingt und kontingent, wie sie sind, haben kulturelle Normen eine gewisse Macht, Subjektivität zu bestimmen, doch diese Macht ist nicht absolut. Die Normen selbst sind auf den wiederholten Gebrauch oder die Wiederholung angewiesen, um ihre Macht auszuüben. Der Satz „Sie sind verhaftet“ ist nur wirksam, weil die Beteiligten ihm jedes Mal, wenn er ausgesprochen wird, die Macht zuerkennen, den Dieb festzunehmen. Mit jeder Wiederholung eröffnet sich die Möglichkeit, dass die Norm auf andere Weise in Kraft gesetzt werden könnte. Der Dieb könnte den Ruf des Polizisten ignorieren oder, auf die Gender-Erwartungen angewandt, eine Person könnte sich mit einem etwas anderen Gang oder einer etwas anderen Haltung auf eine etwas andere Weise bewegen und so – wenn sie erfolgreich ist – im Prozess eine neue Form der Subjektivität erzeugen.

Als klassisches Beispiel einer unerwarteten Wiederholung nennt Butler die Travestie. Hier wird die sozial sanktionierte Art einer Frau, sich zu kleiden und sich zu bewegen, in Kraft gesetzt; unsere Erwartungen erfüllen sich, und vor unseren Augen materialisiert sich ein Subjekt mit der Gender-Identität einer Frau. Wird

dann die Travestie enthüllt, zeigt sich, dass die Identität bei dieser Wiederholung mit einer unerwarteten physischen Anatomie verknüpft ist. Die normativen Vorschriften (insbesondere die normative Koppelung von biologischem und sozialem Geschlecht) werden unterhöhlt. Die unerwartete Anwendung der Norm offenbart, dass der Sachverhalt, den wir als natürlich akzeptiert hatten, Veränderungen unterworfen ist. Ist aber die Illusion des Natürlichen erst einmal gefallen, stehen uns alle Möglichkeiten offen, alternative normative Konfigurationen und alternative Subjekte zu erwägen und zu akzeptieren.

Eine andere Deutung der Unterwerfung

Diese Gewichtung, die transformative Subjektivität in Akten der Wiederholung wurzeln lässt, weist uns den Weg zu einer anderen Deutung der spirituellen Praktiken der Unterwerfung. Indem sie Gott ihren eigenen Willen aufopfert, übernimmt die Frau eine Norm, die gläubigen Christen geläufig ist. Aufgrund unserer Erfahrungen gehen wir davon aus, dass sie damit alle Macht verliert und sich eindeutig in die Position des Opfers bringt. Doch indem sie wieder und wieder erklärt, „nicht wie ich will, sondern wie du willst“, setzt die Frau die Norm vielleicht in einer Weise in Kraft, die unseren Erwartungen zuwiderläuft und ihr einen ebenfalls unerwarteten Handlungsspielraum eröffnet.

Um zu verstehen, wie wiederholte Unterwerfung unter Gott eine andere Form der Subjektivität hervorbringen kann, ist es nützlich, sich bewusst zu machen, dass Butler sich nicht nur vom Deskriptiven zum Performativen, sondern auch zur aktiven Äußerung hinbewegt: also von einer Sicht der Sprache als einer getroffenen Aussage (dem Gesagten) hin zu einer Fokussierung auf die dynamische Bewegung von Sprache zwischen Subjekten (dem Sagen). Wenn das Subjekt im und durch den Gebrauch von Normen geschaffen wird, geschieht dies nur, weil mit dieser Inkraftsetzung von Normen gleichzeitig Beziehungen geknüpft werden. Austin hat darauf hingewiesen, dass die Bedeutung einer performativen Äußerung nicht von ihrer Genauigkeit im Hinblick auf eine äußere Wirklichkeit abhängt, sondern davon, ob sie „glückt“ – wie sie klingt und von den Hörern aufgenommen wird.⁹ Wenn jede Äußerung ein Angebot an den anderen, gleichsam so etwas wie eine ausgestreckte Hand ist, dann hängt die Bedeutung davon ab, wie umfassend die Geste erfasst und beantwortet und wie fest die Verbindung geknüpft wird.

So gesehen kann die Verzihtsäußerung der Frau – „nicht wie ich will, sondern wie du willst“ – zum einen als Inkraftsetzung von Verzicht und zum anderen als der (wenngleich negative) Versuch gedeutet werden, das Göttliche zu erreichen und eine Antwort zu erzwingen. Um die Eigenart der Beziehung zwischen einem radikal gedemütigten Selbst und dem Göttlichen und den dadurch geschaffenen zerbrechlichen Handlungsspielraum besser zu verstehen, ist es hilfreich, sich die vertrauten Traditionen der negativen Theologie in Erinnerung zu rufen. In *Die Namen Gottes* erinnert Dionysius uns daran, dass man sogar die Namen, die die

Offenbarungen des Göttlichen am vollständigsten zu erfassen scheinen, behutsam handhaben muss.¹⁰ Jede Aussage, die wir mit der Benennung des Göttlichen treffen, ist dann am angemessensten, wenn sie mit ihrer Verneinung einhergeht. Durch das unentschiedene Spiel von Aussage und Negation öffnet sich die Sprache auf den Gott hin, der in seinem Überfluss jenseits aller Bejahung und Verneinung liegt. *Die Namen Gottes* ist eine Meditation über unsere deskriptiven Begriffe für Gott, bietet aber auch die Möglichkeit, die an Gott gerichtete Gebetsäußerung zu verstehen. Bernard McGinn deutet an, Dionysius' Nichtwissen sei „gar kein ‚Was‘, kein Begriff oder Inhalt, der sich beschreiben oder definieren lässt. Es ist eher wie ein Geisteszustand (wenn auch nur auf paradoxe Weise) – das subjektive Gegenstück zu der objektiven Nicht-Erkennbarkeit Gottes.“¹¹ Die Negativität gibt der in der Gebetsäußerung geknüpften Beziehung eine besondere Qualität. Im vollen Bewusstsein ihrer Unzulänglichkeit taumelt die menschliche Identität vor dem Göttlichen, denn wollte sie auf Selbstkontrolle bestehen, würde sie dem Austausch, der bei dieser Interaktion womöglich geschieht, selbst Grenzen setzen. Wenn die Frau im Kontrollverzicht die Hände ausstreckt, bringt sie sich in eine Position der Offenheit und Bereitschaft für die größtmögliche Erfüllung durch das Göttliche.

Der Traum von einer befreienden Spiritualität

Was bedeutet diese von der Praxis der Unterwerfung geprägte Subjektivität für den feministischen Traum von einer befreienden Spiritualität, in der die Beziehung zum Göttlichen die Glaubende ermächtigt, gegen weltliche Ungerechtigkeit zu kämpfen? Man wird vielleicht erwarten, dass die Überlebende von Gewalt, die ihren eigenen Willen aufgeopfert hat, im besten Fall unfähig ist, eigenverantwortlich zu handeln, und im schlimmsten Fall zur Zielscheibe weiteren Missbrauchs wird. Es trifft zu, dass negative Spiritualität für die, die Unterdrückung erlitten haben, nicht ohne Risiken ist.¹² Ich will hier gewiss keiner bloßen Passivität oder gar der Duldung fortdauernder Gewalt durch andere das Wort reden. Dennoch muss unser Engagement gegen Gewalt sich nicht darauf beschränken, dass wir uns für das Nullsummenspiel der direkten Konfrontation stählen. Der Widerstand, den ich aus den Stimmen meiner Patientinnen herauszuhören meine, besteht eher in dem gläubigen Vertrauen darauf, dass das Göttliche ihnen genau die verwandelnde Liebe schenken wird, die sie in jeder neuen Situation gerade brauchen: dass es ihr Selbst eine Zeitlang stärkt, es wenn nötig aber auch wieder aus allen Verankerungen löst, um es weiter wachsen zu lassen. Diese Spiritualität ist nicht nur deshalb befreiend, weil sie zum Einsatz für die Gerechtigkeit inspiriert, sondern auch, weil sie uns davon befreit, den Widerstandskampf für den einzig möglichen Fokus feministischer Identität zu halten. Über all diese offenkundigen Kämpfe hinaus dürfen wir gläubig offen bleiben für das Unvorhersehbare und für unerwartet wirkungsvolle Formen des politischen Engagements, die ein beständiges Wachstum in Liebe ermöglichen.

¹ Anne Carr, *On Feminist Spirituality*, in: J. Wolski Conn (Hg.), *Women's Spirituality: Resources for Christian Development*, New York 1986, 53f.

² Ebd., 55.

³ Vgl. Ellen T. Armour – Susan M. St. Ville (Hg.), *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*, New York 2006.

⁴ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton 2005.

⁵ Vgl. z.B. Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 2002, 269–272 (dt.: *Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994).

⁶ Eine weiterführende psychologische Diskussion der radikalen Akzeptanz bietet Marsha M. Linehan, *Cognitive-Behavioral Treatment of Borderline Personality Disorder*, New York 1993, 148.

⁷ Die klassischste Darstellung ihrer Theorie der Performativität findet sich in Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990 (dt.: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 2003). Zu ihrer Verwendung von John L. Austin vgl. Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, New York 1993, 2 (dt.: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt am Main 2001).

⁸ Zur Subjektbildung als Subjektivierung vgl. insb. Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford 1997 (dt.: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2002).

⁹ John L. Austin, *How to Do Things with Words*, postum hg. von J. O. Urmson und M. Sbisá, Cambridge 1962, 18–19 (dt.: *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1972).

¹⁰ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, Stuttgart 1988.

¹¹ Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, New York 1991, 175.

¹² Eine weiterführende Diskussion der negativen Theologie und ihrer Risiken bietet Mark D. Jordan, *Telling Truths in Church: Scandal, Flesh, and Christian Speech*, Boston 2003, 59–78.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Gender und Ekklesiologie

Autoritäten, Strukturen, Ämter

Anne Arabome

Wie ist es möglich, dass das Christentum den Frauen Freiheit und Befreiung gebracht und ihnen gleichzeitig die Ketten der Unterdrückung auferlegt hat? Einerseits haben die Lehren der Kirche die Stellung und den Status der Frau verbessert, indem sie anerkannten, dass Frauen Respekt und Verehrung verdienen. Andererseits „erleben Frauen derzeit ein Christentum, das mit seiner Kirche

und durch seine Theologie entscheidend zur Entwicklung einer destruktiv intoleranten patriarchalen Gesellschaft beigetragen hat“¹. Die üblen Folgen patriarchalischer Einstellungen und Strukturen zeigen sich an den kirchlichen Ämtern überall auf der Welt, von der negativen Einstellung der Frau zu ihrem eigenen Körper ganz zu schweigen.

I. Ekklesiologie

Was das theologische Verständnis der Kirche betrifft, so haben die Ansichten der Scholastik unter der Ägide des Aquinaten lange Zeit den Ton angegeben. Das II. Vaticanum hat die modrigen Fenster des verkrusteten Denkens aufgestoßen und frische Perspektiven in das kirchliche Selbst- und Sendungsverständnis gebracht. Zumindest theoretisch hat es das Modell einer pyramidalen Hierarchie demontiert. Man beschrieb die Kirche – ein kraftvolles Bild – als das pilgernde Gottesvolk. Richard McBrien betrachtet die feministischen, befreiungstheologischen und ethnischen Ekklesiologien ebenso wie das Aufkommen von Laienvereinigungen und -bewegungen als positive Entwicklungen innerhalb der nachkonziliaren Kirche.² Seit dem II. Vaticanum sucht das Volk Gottes nach neuen Wegen, seinen Einsatz für Gott auf zeitgemäße Weise zu leben.

McBrien sieht auch die Entstehung kleiner Basisgemeinden als eine neue Ausdrucksform der Kirche, die durch das Leben der Armen Zugang zu den befreienden Aspekten der Botschaft Christi findet. Diese kleinen Gemeinden „sind eucharistische Gemeinden innerhalb der Kirche. [...] Ihre Mitglieder beten miteinander, dienen einander [...] und kooperieren in Werken der Gerechtigkeit und Nächstenliebe.“³ Das bestätigt die von Befreiungstheologen wie Leonardo Boff schon längst vertretene Überzeugung, dass kleine Basisgemeinden an die Institution appellieren, weil sie die Anwesenheit jedes Einzelnen anerkennen, in freifließenden Beziehungen interagieren und dadurch Herrschaftsstrukturen aufbrechen. Sie leben die Botschaft Jesu, indem sie einander helfen und die Chancenungleichheiten in ihrer Umgebung hinterfragen. Jede Person wird genderunabhängig um ihrer oder seiner Begabtheit willen anerkannt.⁴ Das birgt Veränderungspotential hinsichtlich der Rolle und der Beteiligung der Frauen in der Kirche!

Fällt der Blick dagegen auf den derzeitigen Zustand der hierarchischen Leitung und Struktur der Kirche, so fragen sich Frauen: Wo ist unser Platz als Glieder des Leibes Christi? Wie können wir angesichts ungleicher Chancen das Gender-Ungleichgewicht korrigieren? Wissenschaftler – vor allem feministische Theolo-

Anne Arabome ist Gastdozentin am Afrikastudien-Programm der Northwestern University in Evanston, USA. Sie gehört dem Orden der Sisters of Social Service in Los Angeles, Kalifornien, an. 2011 wurde sie am Catholic Theological Union in Chicago in Pastoraltheologie promoviert mit einer Arbeit über Spiritualität. Zu ihren Forschungsinteressen gehören die ethischen und theologischen Fragen im spirituellen Leben afrikanischer Frauen. Anschrift: Sisters of Social Service, 2106 South Hobart Blvd, Los Angeles, CA 90018, USA. E-Mail: omoye208@yahoo.co.uk.

ginnen - haben sich ausführlich zu Genderfragen im Hinblick auf Kirche und Gesellschaft und die schmerzliche Ausgrenzung der Frauen aus der Leitung, der Autorität und den Ämtern der Kirche geäußert.

Das männliche Gottesbild dient als Ausgangspunkt dieser Ausgrenzung. Schon die hebräischen Schriften vermitteln uns einen Eindruck von der in hohem Maße patriarchalischen jüdischen Gesellschaft, in der diese Bücher entstanden sind. Die paulinischen Briefe und die Schriften der Kirchenväter (Tertullian, Augustinus) haben die Minderwertigkeit der Frauen noch betont und die negativen Stereotypen der Weiblichkeit bekräftigt. Ein gewisses Gegengewicht findet sich in jenen paulinischen Schriften, die von den Hauskirchen und der Führungsrolle berichten, die Frauen als Partnerinnen im Dienstamt darin übernommen haben. Letztlich aber verdammten Religion, Gesellschaft und Kultur die Frauen nach wie vor - in fast allen Bereichen - zu einem Status der Unterwerfung und Unterdrückung. Kolonialisierung und Sklaverei haben diese Unterdrückung verschärft, während die modernen Medien unverdrossen fortfahren, jahrhundertalte Frauenklischees zu kolportieren. In dieser Hinsicht hat die christliche Kirche die Kultur imitiert. So kam es dazu, dass die Frauen selbst in einer Religion, die Christus als Befreier anerkennt, weiterhin als Menschen zweiter Klasse behandelt werden. Und es verwundert nicht, dass die Frauen auch die Initiative ergreifen müssen, wenn es darum geht, zu erforschen und zu untersuchen, „wie soziale Konstruktionen von Geschlecht/Gender, Rasse, Kolonialismus, Klasse und Religion den theoretischen Rahmen, die theoretischen Formulierungen und die biblischen Interpretationen beeinflusst haben“⁵.

II. Universales Leid der Frauen: eine Geschichte zweier Welten

„Ein Mensch ist Mensch durch andere Menschen“, sagt ein afrikanisches Sprichwort. Dass die Frauen, wenn auch in unterschiedlichem Maß, in unserer Kirche unter Ausgrenzung leiden, darf man getrost als globales Phänomen bezeichnen. Deshalb ist es von allergrößter Wichtigkeit, dass die Frauen sich im Hinblick auf ihre Befreiung weltweit miteinander solidarisieren.

Auf der Nordhalbkugel streben die Frauen nach *Gleichheit* und voller Beteiligung am Leben und Sendungsauftrag der Kirche, während die Frauen auf der Südhalbkugel um ihre *Menschlichkeit* kämpfen, nachdem Kirche und Gesellschaft sie entmenschlicht und ihnen ihr gottgegebenes Potenzial abgesprochen haben. Ich erinnere mich daran, dass ich während meiner Dissertation Elizabeth Johnsons *The Church Women Want* gelesen habe. Mit tiefem Unbehagen wurde mir bewusst, dass die Anliegen, die westliche Mittelschichtfrauen in diesem Buch aufwarfen, nichts mit den Sorgen und Nöten afrikanischer Frauen zu tun hatten. Die Frauen auf der Südhalbkugel erfahren die Ausgrenzung und die verschiedensten Spielarten der Unterdrückung als eine Folge von Kolonialismus, Armut und Kultur. Deshalb befasst sich der afrikanische Feminismus mit einer einzigartigen Kom-

bination aus „durch Rasse, Geschlecht, Klasse und Kultur bedingten Dimensionen der Unterdrückung, um eine inklusivere Form des Feminismus hervorzubringen, die die Frauen zunächst und vor allem als *Menschen* und nicht als Angehörige eines bestimmten Geschlechts betrachtet“⁶. Obwohl die Frauen auf der Südhalbkugel hier noch einen weiten Weg vor sich haben, sollten unsere Schwestern auf der Nordhalbkugel nicht denken, sie müssten für unsere Schwestern auf der Südhalbkugel sprechen, weil sie dies vermeintlich besser können als wir selbst.⁷ Frauen in Afrika, Lateinamerika und Asien müssen ihre eigene Stimme finden und ihre eigenen Wahrheiten aussprechen.

Während die Frauen auf der Nordhalbkugel sich über den Mangel an Führungsämtern in der Kirche beklagen, finden die Frauen auf der Südhalbkugel infolge der genderbedingten Ungleichheit in der Kirche überhaupt keinen Platz, ihre Begabungen einzusetzen. Überdies leiden die Frauen auf der Südhalbkugel unter den verheerenden Folgen von Krieg, Migration, Armut, Gewalt, Vergewaltigung und lebensgefährlichen kulturellen Praktiken.

Auf der Nordhalbkugel protestieren die Frauen, wenn ihr Leben auf die Standards weißer, männlicher Vorherrschaft heruntergebrochen wird und negative Medieneinstellungen ihre Würde und ihren Selbstwert herabsetzen. Jane Fondas Klage klingt uns noch in den Ohren: „Die Medien schaffen ein Bewusstsein, und solange Männer darüber bestimmen, was da herauskommt und unser Bewusstsein schafft, werden wir [Frauen] keinerlei Fortschritte machen.“⁸ Auch wenn wir unsere Klage an unterschiedlichen Enden der Welt erheben, gründet das, was wir als Frauen erleiden, tief. Wir müssen einander zur gegenseitigen Unterstützung die Hände reichen.

III. Autorität

Im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Africae munus* erklärt Benedikt XVI.: „Die Heilige Schrift bestätigt in der Tat, dass das von Christus vergossene Blut durch die Taufe der Ursprung und das verbindende Element einer neuen Brüderlichkeit wird. Diese steht im Gegensatz zu Spaltung, Tribalismus, Rassismus, Ethnozentrismus ... (vgl. Gal 3,26–28).“⁹ Als Frau, die über diese Stelle aus dem Galaterbrief nachdenkt, würde ich die Liste um einige Stichwörter erweitern: Sexismus, Klerikalismus, Patriarchat, Gender-Ungleichheit und genderbedingte Gewalt. Die Definition von Kirche hängt eng mit dem jeweiligen Genderbegriff zusammen. Die theologische Konstruktion des römischen Katholizismus ist sexistisch. Elizabeth Johnson weist darauf hin, dass die Gottesanrede „in den exklusiven und buchstäblichen Begriffen des Patriarchen ein Werkzeug subtiler Konditionierung ist, die darauf hinwirkt, den Frauen nach und nach das Bewusstsein ihrer Würde, ihrer Kraft und ihres Selbstwerts zu nehmen“¹⁰. In eine ähnliche Richtung weist Elisabeth Schüssler Fiorenza: „Das theologische Problem, das sich hier stellt, ist die Frage, ob das Konstrukt der ‚apostolischen Sukzession‘ der Zwölf sich angesichts der historischen Erkenntnis, dass die zwölf Apostel keine Nachfolger und auch keine Priesterweihe hatten, heute noch auf-

rechterhalten lässt.“¹¹ Jon Sobrino fügt hinzu, dass Jesus ein Laie gewesen sei, der keiner „sakralen“ Macht bedurfte. Er habe vielmehr die Eigenschaften eines guten und tugendhaften Menschen in die Waagschale geworfen - „Barmherzigkeit, Treue, Hingabe“¹².

Natürlich variiert die patriarchalische kirchliche Herrschaft von Ort zu Ort. In Afrika aber vergöttert man Bischöfe und Kleriker als Könige, Prinzen und Potentaten. Frauen dienen ihnen und müssen dabei die Realität ihrer persönlichen Macht und ihrer Führungsgaben verbergen. In diesem Kontext „könnte ein Priester oder ein Bischof ein Leben lang ekklesiale Gemeinschaften unterdrücken und entchristianisieren“¹³. Diese hierarchische Machtbesessenheit verletzt das frohbotschaftliche Verständnis der Autorität als eines in Demut und Selbstaufopferung geleisteten Diensts (vgl. Mt 20,26–28).¹⁴

Damit stellt sich die Frage: Welches Verhältnis hatte Jesus zur Autorität? Die Autorität, die er akzeptiert hat, scheint die Autorität der Liebe und Einladung gewesen zu sein. Seine Beziehung zu Gott war von inniger Nähe und von einem Glauben geprägt, der ihm die Kraft gab, den Kräften des Bösen zu widerstehen und sie zu überwinden.¹⁵ Die Schriften belegen, dass Jesus die Autorität auf den Kopf stellte und über die Bereitschaft definierte, anderen zu dienen. Hier greift Schillebeeckx' Einsicht: „Ein Amtsträger hat die prophetische Aufgabe, das Evangelium Jesu zu verkündigen, das heißt: Gerechtigkeit; also überall, wo Ungerechtigkeit geschieht, muss sich der Amtsträger dagegen wehren, zunächst gegen Ungerechtigkeit in der Kirche selbst. [...] Die kirchliche Hierarchie, als Macht, wird von allen gerichtet, die das Evangelium leben.“¹⁶

IV. Strukturen

„Die neue Sichtbarkeit der Erfahrungen von Frauen“, erklärt Lisa Cahill, „scheint die Risse in der Einheit der Kirche womöglich noch vergrößert zu haben und beweist so, dass die von vielen nostalgisch herbeigesehnte Einheit schlichtweg eine Illusion ist.“¹⁷ Wie sollte eine solche Einheit denn verwirklicht werden, solange die Struktur der Kirche patriarchalisch und hierarchisch ist und die Frauen genderbedingt ausschließt? Man könnte jedoch diese „neue Sichtbarkeit“ der Frauen als Ansporn sehen, die patriarchalischen Strukturen zu hinterfragen und diskriminierende Praktiken abzuschaffen, die Frauen in der Kirche unterdrücken.

Theologische Stellungnahmen und offizielle Verlautbarungen über die Rolle der Frauen in Kirche und Gesellschaft haben den Frauen immer wieder zu Unrecht die Fähigkeit abgesprochen, in vollem Umfang zu führen und kirchliche Dienstämter auszuüben. Herausragende Persönlichkeiten wie Augustinus, Tertullian und Thomas von Aquin haben ihre eigenen Territorien zulasten der Autorität der Frauen abgesteckt. Die Folgen waren katastrophal. Wie Diana Hayes beobachtet hat, hat diese Situation den Frauen jedes Recht genommen, „ihren eigenen Körper, Geist, Nachwuchs und selbst ihre Seele zu kontrollieren. Und

eine noch viel verhängnisvollere Wendung nahmen diese Interpretationen, als man sie auf den Körper und den Geist schwarzer Männer und Frauen anwandte.“¹⁸ Diese Einstellungen zu den Frauen im Allgemeinen und insbesondere zu nichtweißen Frauen stellen die Kirche Christi vor eine sehr ernste moralische Herausforderung. Die Angelegenheit ist dringend, und das gilt besonders für die Situation der afrikanischen Frauen. „Für die Kirche und die Gesellschaft ist es notwendig“, so Benedikt XVI., „dass den Frauen der ganze ihnen zukommende Raum gegeben wird, damit der Mensch in ihr leben kann, ohne völlig entmenschlicht zu werden.“¹⁹ Doch die Strukturen der Kirche, die den ökonomischen Strukturen unserer Welt ähneln, platzieren die Frauen auf der Südhalbkugel am unteren Ende der hierarchischen Pyramide und vergessen „die Tatsache, dass 80 Prozent der Kirchenmitglieder in Afrika Frauen sind und [...] die Kirchenleitung zu nicht einmal fünf Prozent aus Frauen besteht“²⁰.

Die Strukturen der Kirche sind auf Macht und Kontrolle ausgerichtet. Jesus dagegen hat jeden Menschen nicht wegen seines Wohlstands und seines Ansehens, sondern einfach deshalb angenommen, weil jede Person das Bild Gottes – ‚*Imago Dei*‘ – verkörpert. Die kirchliche Gemeinschaft wird ihrem Wesen erst dann treu werden können, wenn ihre Strukturen von der Achtung und Würde der menschlichen Person und nicht mehr von Kontrolle und dem Kampf um Autoritätspositionen bestimmt sind. Wie Oduyoye schreibt: „Die Kirche muss ein Haushalt werden, in dem jeder zählt und alle in der Kirche sich die Verantwortung für das gesamte Spektrum der Dienstämter teilen.“²¹

V. Ämter

Jon Sobrino fordert die Nordhalbkugel dazu auf, das Amt gemäß den Lehren und Verhaltensweisen Jesu zu gestalten. Wer im Sinne Jesu dienen wolle, müsse der Not des Armen ins Gesicht schauen, was eine vollständige Herzensumkehr voraussetze.²² Genau darin besteht das Amt Jesu: niederzuknien und den Armen die Füße zu waschen. „Ein solcher Wandel erfordert eine Entsakralisierung und Entklerikalisierung des kirchlichen Amtes.“²³ Mit anderen Worten, die Mächtigen müssen lernen, herabzusteigen und aus einem Mitgefühl heraus zu handeln, das von der Praxis Jesu inspiriert ist. Denn, wie A. E. Orobator es formuliert, „wo immer der Klerikalismus das Führungsmodell vorgibt, mangelt es allgemein an einer Form der Beteiligung oder des Dialogs, die auch die Laienmitglieder der Kirche miteinbezieht“²⁴.

Frauen werden aufgrund ihres Genders ausgegrenzt, statt aufgrund ihrer Begabungen, die für das Reich Gottes lebensnotwendig sind, integriert zu werden. Die frühchristliche Gemeinde handelte im „Geist“ und begrüßte die Gaben des Geistes, der in allen Mitgliedern der Gemeinde wirkte. Frauen und Männer übten ihre pastoralen und spirituellen Gaben einträchtig als Lehrer, Prediger, Seher, Propheten, Heiler, Exorzisten und Gemeindevorsteher aus. Mit dem Gender hatte die Ausübung dieser Gaben wenig zu tun.

Heute wachsen und gedeihen die kirchlichen Ämter, auch wenn die Hierarchie sie an der kurzen Leine hält. Die Frauen auf der Nordhalbkugel haben, was ihre Einbindung in die Ämter betrifft, einen weiten Weg zurückgelegt - im Gegensatz zu ihren Schwestern auf der Südhalbkugel, denen dasselbe Privileg bisher versagt geblieben ist. Ironischerweise kennen und erleben die Frauen auf der Südhalbkugel die Armut aus nächster Nähe und kommen mit den elementarsten Problemen der Armen unmittelbar in Berührung: Afrikanische Frauen tragen die Last der Sorge für hungernde Kinder; afrikanische Frauen werden von kriegsführenden Stammesgruppen vergewaltigt und missbraucht; afrikanische Frauen legen zu Fuß Hunderte von Meilen zum nächsten Flüchtlingscamp zurück; afrikanische Frauen kämpfen mit den verheerenden Auswirkungen von HIV/Aids.²⁵ Afrikanische Frauen sehnen sich wie die Samariterin nach dem „lebendigen Wasser“ Christi. Sollten nicht die, die den größten Durst leiden, wenigstens am Wasser des Lebens nippen dürfen?

Leider tragen die Frauen auf der Südhalbkugel eine zweifache Bürde in ihren Wasserkrügen - Unterdrückung und Armut. Gleichzeitig wird das Wasser in ihren Krügen in den mit Leid und Kummer gestreckten Wein des Dienens verwandelt. Dieser Wein des Dienens lädt die Kirche ein, der Samariterin des Südens die Hand zu reichen, die darum bittet, dass lebendiges Wasser zu all ihren Schwestern und Brüdern fließen möge. Auf diese Weise kann das Dienstamt zu einer gemeinsamen Wirklichkeit werden und können Frauen und Männer in der Kirche als Gleichgestellte zum Tisch des Herrn kommen - um zu dienen und das Brot des Mitgefühls zu brechen.²⁶

VI. Schluss: Die Zukunft ist jetzt

Rahner jubelte nach dem II. Vaticanum über die Entstehung einer von den „Europäismen“ einer zentralistischen Bürokratie-Kirche befreiten „Weltkirche“.²⁷ Diese neue kirchliche Wirklichkeit mit ihren zugleich erregenden und erschreckenden Anforderungen verdankt ihren Ursprung und ihre Existenz dem Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und in der Welt. Eine weniger hierarchisch strukturierte Kirche würde die Christen sehr viel tiefer in ein zugleich kontemplatives und protestierendes Leben in der Welt hineinziehen. Die Sehnsucht der Frauen nach einer Kirche der Gleichheit und Befreiung würde sich in Gemeinden der Gleichheit und Jüngerschaft erfüllen. Hier werden die individuellen Gaben der Frauen wie der Männer ungehindert strahlen. Die Rolle der Frauen wird anerkannt und geschätzt werden. Die Autorität in der Kirche wird den Ausgegrenzten und Unterdrückten dienen. Dieser Dienst wird den Wettstreit um Machtpositionen ablösen, und der kirchliche Führungsstil wird die Botschaft des Evangeliums widerspiegeln. Hierarchische Strukturen werden aufbrechen und einer Gemeinschaft des ganzen Gottesvolks Platz machen, die nach und nach eine Kirche des Dialogs und des prophetischen Wachstums hervorbringen wird. In dieser Kirche wird jede Frau und jeder Mann eine kleine Offenbarung des lebendigen Gottes und Ausdruck der Gegenwart Jesu Christi sein.

- ¹ Elisabeth Moltmann-Wendel - Jürgen Moltmann, *Humanity in God*, Cleveland, OH 1983, 35-37.
- ² Richard McBrien, *The Church: The Evolution of Catholicism*, San Francisco 2008, 337-343 und 345-349.
- ³ McBrien, *The Church*, 349.
- ⁴ Leonardo Boff, *Ecclesiology: The Base Communities Reinvent the Church*, Maryknoll, NY 1986, 4 (dt.: *Die Neuentdeckung der Kirche: Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz 1980).
- ⁵ Elizabeth Schüssler Fiorenza, *Democratizing Biblical Studies: Toward an Emancipatory Educational Space*, Louisville, KY 2009, 15.
- ⁶ Filomina Chioma Steady, zitiert nach Rosalyn Terborg-Penn - Andrea Benton Rushing (Hg.), *Women in Africa and the African Diaspora*, Washington, D.C. 1996, 4.
- ⁷ Teresia M. Hinga, *Between Colonialism and Inculturation: Feminist Theologies in Africa*, in: Elisabeth Schüssler Fiorenza (Hg.), *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, Eugene, OR 2006, 42.
- ⁸ Jane Fonda in dem Dokumentarfilm *Miss Representation*; Trailer im Internet unter: www.youtube.com/watch?v=W2UZZV3xU6Q&playnext=1&list=PL1B253D7CABCAA901&feature=results_main.
- ⁹ Benedikt XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Africae munus* (19. November 2011), Nr. 41.
- ¹⁰ Elizabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1993, 38 (dt.: *Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994).
- ¹¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, New York 1993, 115.
- ¹² Jon Sobrino, *Die Grundlage eines jeden Amtes: Dienst an den Armen und Opfern in einer geteilten Welt*, in: *Concilium* 46 (2010/1), 4-15, hier 11.
- ¹³ Bénédet Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986, 105.
- ¹⁴ Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals*, 305.
- ¹⁵ Albert Nolan, *Jesus Before Christianity*, Maryknoll, NY 2004, 148-149 (dt.: *Jesus vor dem Christentum. Das Evangelium der Befreiung*, Luzern 1993).
- ¹⁶ Edward Schillebeeckx, *Gott ist jeden Tag neu*, Mainz 1984, 15,17.
- ¹⁷ Lisa Sowle Cahill, *Die Einheit der Kirche: Erfahrungen von Frauen*, in: *Concilium* 33 (1997/3), 375-381, hier 376.
- ¹⁸ Diana Hayes, *Speaking the Future into Life: The Challenge of Black Women in the Church*, in: Elizabeth Johnson (Hg.), *The Church Women Want: Catholic Women in Dialogue*, New York 2002, 84.
- ¹⁹ Benedikt XVI., *Africae munus*, Nr. 55.
- ²⁰ Musimbi R. A. Kanyoro, *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics: An African Perspective*, New York 2002, 24.
- ²¹ Mercy Amba Oduyoye, *Introducing Women's Theology*, Cleveland, OH 2001, 88.
- ²² Sobrino, *Die Grundlage eines jeden Amtes*, 5ff.
- ²³ Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals*, 33.
- ²⁴ Agbonkhianmeghe E. Orobator, *The Church as Family: African Ecclesiology in its Social Context*, Nairobi 2000, 43-44.
- ²⁵ Musa Wenkosi Dube, *John 4:1-42 - The Five Husbands at the Well of Living Waters: The*

Samaritan Woman and African Women, in: Nyambura Njoroge - Musa Dube (Hg.), *Talitha Cum: Theologies of African Women*, Pietermaritzburg 2001, 41-42.

²⁶ Sobrino, *Die Grundlage eines jeden Amtes*, 6f.

²⁷ Karl Rahner, *Über eine theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 101 (1979), 290-299.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Der Fall Elizabeth A. Johnson in den USA

Bradford E. Hinze und Christine Firer Hinze

I. Eine ekklesiologische Perspektive

Seit dem Jahre 1987 sind zahlreiche Theologinnen ihrer Lehrämter enthoben worden, oder die Lehrerlaubnis für katholische Hochschulen wurde ihnen verwehrt. Dr. Elizabeth Johnson, ein Mitglied der Gemeinschaft der Josephinerinnen, Brentwood, New York, ist die erste Theologin, deren Werk von einem bischöflichen Gremium öffentlich kritisiert wurde. Die Einzelheiten ihres Falles sind weithin bekannt.¹ Das Komitee für Lehrfragen der Katholischen Bischofskonferenz der USA gab am 24. März 2011 eine Stellungnahme zum Buch *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God* von Elizabeth A. Johnson bekannt. In einer am 6. Juni veröffentlichten 38-seitigen Schrift mit „*Betrachtungen*“ hat sich Johnson verteidigt und dem Komitee eine Reihe von Fragen gestellt. Das Lehrfragenkomitee hat am 11. Oktober reagiert; ohne in einem einzigen Punkt von Johnsons Verteidigung Zugeständnisse zu machen und ohne auch nur auf eine einzige Frage einzugehen, haben die Bischöfe ihre ursprüngliche Beurteilung von Johnsons Werk erneut bekräftigt und ihre Kritik weiter ausgeführt, insbesondere bezüglich der Frage der Verwendung einer weiblichen Gottessprache. Am 28. Oktober 2011 hat Dr. Johnson ihre letzte Entgegnung eingereicht. Die Kritik des Komitees am Werk Johnsons und die anschließende Auseinander-

setzung haben breite Diskussionen über viele Streitfragen entfacht, einschließlich der Natur der Offenbarung, religiöser Sprache und des Verständnisses der christlichen Gotteslehre, insbesondere in der Christologie und der Trinitätstheologie.² Zwei weitere Fragen haben viel Aufmerksamkeit erregt und verdienen Berücksichtigung: Bei der ersten geht es um die Natur der Theologie, während die zweite sich mit der Ekklesiologie befasst.

Johnsons Umgang mit der Theologie repräsentiert die Speerspitze in den nachkonziliaren Bemühungen, eine Methode zu entwickeln, die eine ekklesiale Katholizität umfasst, die geschichtlich und geographisch expandiert, um den apostolischen Glauben zur Förderung einer inklusiven ekklesialen Gemeinschaft in größerem Umfang anzunehmen und anzuwenden. Eine größere historische Katholizität spiegelt sich in dem entschlossenen Bemühen Johnsons, biblische und historische Stimmen von Frauen als entscheidende Ressourcen für die Zukunft des katholischen Verständnisses von Gott und Mensch und folglich für den pastoralen Dienst und den Auftrag der Kirche in der Welt wiederzugewinnen. Eine geographisch breiter gefächerte Katholizität lässt sich ihrer wachsenden Berücksichtigung der theologischen Beiträge aus Gemeinschaften in der südlichen Hemisphäre und bei Einwanderern in den USA entnehmen, vor allem der Beiträge von Frauen in diesen Gemeinschaften. Johnsons Theologie wird weithin bescheinigt, von der lebendigen Tradition der Kirche und der reichen, symbolischen Dichte des biblischen und dogmatischen Erbes des Glaubens geprägt zu sein. Sie befasst sich im Besonderen mit der Theologie Karl Rahners, der feministischen Theologie, der Befreiungstheologie, der politischen Theologie, den Theologien des religiösen Pluralismus und der Ökothologie. Die Methode Johnsons, die sich am deutlichsten in *Quest for the Living God* zeigt, spiegelt ihr Engagement dafür, den *sensus fidelium*, das Zeugnis des Glaubens des ganzen Gottesvolkes, zu würdigen. Johnsons Theologie, vorangetrieben durch ihr Engagement, die Fülle des Glaubens der Kirche zutage zu fördern, wirkt somit an den Fronten der katholischen Theologie in ökumenischen, interreligiösen und interkulturellen Zusammenhängen.

Im Gegensatz dazu befürworten die Aussagen des Komitees für Lehrfragen im Fall Johnson eine enge, doktrinäre Einstellung zur Katholizität im Sinne einer Theologie von Gemeinschaft, die die ekklesiale Einheit mit einer propositionalen Einstellung zur Offenbarung, einer ahistorischen Einstellung zur Glaubenslehre und einer strengen, von manchen als juristisch bezeichneten Einstellung zur Wahrung des Glaubens assoziiert, wie ihn das Lehramt interpretiert. Die Dokumente des Komitees für Lehrfragen verkörpern einen wieder aufgenommenen deduktiven Stil, der auf eine neuscholastische, handbuchorientierte Theologie der Zeit vor dem II. Vatikanum zurückgreift, die mit katechetischen und amtlichen Formulierungen beginnt und endet. Dementsprechend lehnt das Komitee alle Versuche ab, übergangene Aspekte der Fülle der lebendigen Glaubenstradition zurückzugewinnen, um ein katholisches Vorstellungsvermögen zu inspirieren, das sich auf die Zeichen der Zeit, die Inkulturation des Evangeliums und die Förderung sozialen Wandels einstellt. Die Aussagen des Komitees lassen keinen

Raum für die Anwendung der kritischen Vernunft bei der Einschätzung von schädlichen Rezeptionen und Anwendungen des biblischen und dogmatischen Erbes oder für die Ausübung der produktiven Einbildungskraft und der praktischen Vernunft in der Entwicklung der Glaubenslehre.

Weitverbreitete Proteste gegen die Vorgehensweise des Komitees für Lehrfragen haben sich vor allem auf die ekklesiologische Frage konzentriert, nämlich die Weigerung des Komitees, mit Dr. Johnson über seine Kritik an ihrem Werk in irgendeinen formellen Dialog zu treten.³ Kardinal Donald Wuerl hat das Handeln des Komitees verteidigt, indem er sagte, dass es nicht buchstabengetreu an das Dokument *Doctrinal Responsibilities: Approaches to Promoting Cooperation and Resolving Misunderstandings between Bishops and Theologians*, auf das sich die Katholische Bischofskonferenz der USA im Jahre 1989 verständigte, gebunden ist; das Dokument empfahl für Konfliktfälle informelle und formelle Verfahren für den Dialog zwischen einzelnen Bischöfen und Theologinnen und Theologen.⁴ Das Komitee wurde auch dafür kritisiert, dass es nicht den Vorgaben von *Doctrinal Responsibilities* folgte, das Recht eines Theologen oder einer Theologin „auf einen guten Ruf und, falls erforderlich, die Verteidigung dieses Rechtes durch entsprechende administrative und juristische Verfahren in der Kirche“ durch einen fairen Prozess zu wahren, der sich an die Richtlinien der Kongregation für die Glaubenslehre hält, wie sie in der im Jahre 1997 herausgegebenen „Ordnung für die Lehrüberprüfung“ dargelegt werden.⁵

II. Eine katholische feministische Perspektive

„*There's something happening here. What it is, ain't exactly clear.*“ So beginnt eine klassische US-Protesthymne aus den späten sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts mit einer Zeile, die wie eine Anspielung auf die Auseinandersetzung zwischen dem Komitee für Lehrfragen der US-Bischöfe und Schwester Elizabeth A. Johnson CSJ aus dem Jahre 2011 klingt. Gewiss sind ihre jeweiligen Positionen deutlich genug. Aber verblüffende Elemente, die den Austausch prägen, signalisieren, dass hier *tatsächlich* mehr geschieht. Obwohl nicht „eigentlich klar“ sein mag, „was es ist“ – im Laufe der Zeit wird sich diese Klarheit in ihrer Fülle zeigen –, ortet eine katholische feministische Analyse den Johnson-Fall punktgenau auf den sich bewegenden tektonischen Platten von Geschlecht und Machtverhältnissen in der katholischen Kirche des frühen 21. Jahrhunderts. In einem Zeitalter, in dem allen der Boden unter den Füßen schwankt, ist die Kommunikation zwischen Bischöfen und einem Theologen bzw. einer Theologin über den „gemeinsamen Glauben der katholischen Kirche“ von Spannung und Verwirrung überschattet. Diese Unklarheit muss angesprochen werden, um das frustrierende Misslingen der Kommunikation, das zu Tage getreten ist, zu beleuchten.

Dass gerade dieses Werk von gerade dieser Autorin für bischöflichen Tadel herausgegriffen wurde, ist zugleich überraschend und verständlich. Es über-

rascht insofern, als Johnson und ihr Werk so bewusst und dezidiert im Glauben der katholischen Kirche begründet sind. Aus ihrer Generation ragt Johnson durch ihre Beständigkeit in der Erforschung der Grenzen feministischer systematischer Theologie und Praxis aus der Mitte ihres römisch-katholischen Glaubens heraus. Ihre Schriften vereinen intellektuelle Tiefe und kritische Schärfe mit ihrer ansteckenden Hingabe an den lebendigen Gott wie auch ihrer Freude an ihm, dem sie in Credo, Kodex und Kult ihrer katholischen Tradition begegnet. Wenn Johnsons feministische Vision und ihr Engagement sie dazu geführt haben, Elemente der katholischen Tradition oder Praxis in Frage zu stellen, hat sie es getan, um sich enger an das schlagende Herz dieser Tradition zu halten: die liebende Vereinigung mit dem Gott Jesu Christi. Daraus ergibt sich ein eigener, für sie charakteristischer theologischer Stil – kritisch und prophetisch, gleichzeitig aber auch großzügig und katholisch –, der in *Quest for the Living God* zur vollen Geltung kommt.

Andererseits könnten gerade der Erfolg Johnsons bei der Einarbeitung der Perspektiven der feministischen Theologie und der Befreiungstheologie in eine kundige und wertschätzende Darstellung der katholischen Tradition wie auch ihr Talent, mit unterschiedlichen Hörerkreisen weltweit zu kommunizieren, die Untersuchung des Komitees für Lehrfragen und seine öffentliche Kritik hervorgerufen haben. Die Tatsache, dass die Autorin und der Inhalt von *Quest for the Living God* Echtzeitverschiebungen und Erschütterungen verdeutlichen, die ältere Beziehungen zwischen Bischöfen und Theologen und Theologinnen oder zwischen der ordinierten Hierarchie und Laien verstören, erhellt zusätzlich die Entscheidung des Komitees zu handeln. Insbesondere drückt die Antwort der Bischöfe auf Johnsons „*Betrachtungen*“ ihre Sorge um Veränderungen aus, die ihre Untersuchungen für das traditionelle Verständnis von göttlicher und menschlicher Identität und von Macht in Bezug auf Geschlecht ahnen lassen. Diesbezüglich verrät sich das Komitee in seiner Kritik an der Behandlung der Gottessprache in *Quest for the Living God*, die nicht zufällig auch das Hauptthema des bahnbrechenden, im Jahre 1994 auf Deutsch veröffentlichten Johnson-Buches *Ich bin, die ich bin* ist.⁶

Destabilisierende Spannungen hinsichtlich Autorität und Macht und ein davon betroffenes, ausschließlich männliches hierarchisches Lehramt helfen, eine Reihe von Merkwürdigkeiten in den Aussagen der Bischöfe verständlich zu machen. Erstens pikt das Komitee für Lehrfragen, das Johnsons Behandlung der Analogie als eine rein negative Darstellung tadelt, die die kirchliche Bevorzugung einiger Sprachformen für Gott als göttlich geoffenbart verdunkelt, zwei Zitate aus *Quest for the Living God* heraus, die Johnsons eigene Formulierung des dritten Aspektes der Analogie als ein Moment der Bejahung und gleichzeitig als eine mystische Begegnung mit dem Göttlichen ausklammern.⁷ Zweitens schreibt Johnson, dass Feministinnen die patriarchalischen sozialen Auswirkungen einer ausschließlichen Verwendung männlicher Gottessprache anfechten, die Bischöfe jedoch beschuldigen Johnson einer radikalen (und heterodoxen) Antipathie gegen jegliche traditionelle männliche Bildersprache für Gott. Drittens, wenn John-

son auf die Schrift, die Tradition und das Leben der Gläubigen zurückgreift, um den Reichtum an positiver Gottessprache, weiblicher und anderer, zu steigern und zu feiern, reagieren die Bischöfe mit Negativität und Nullsummen-Denken, indem sie ungeachtet dessen, was Johnson ausdrücklich schreibt, schlussfolgern, dass *Quest for the Living God* dafür plädiert, die traditionelle männliche Gottesymbolik zu verwerfen oder zu ersetzen. Obwohl Johnson beabsichtigte, durch ihre Schrift dem Auftrag von *Dei Verbum* 8 zu dienen, kommt das Komitee zu dem Schluss, dass das im Jahre 2007 von ihr veröffentlichte Buch „diese Aufgabe tatsächlich nicht erfüllt, weil es sich nicht genügend auf die katholische theologische Tradition als Ausgangspunkt gründet“⁸. Hinter diesem offensichtlichen bischöflichen Widerstand, auf die Stimme des lebendigen Gottes an den von *Quest for the Living God* beschriebenen Grenzen aufnahmebereit zu horchen (*oboedire*), lassen sich krasse Unterschiede zwischen dem Komitee für Lehrfragen und Johnson hinsichtlich dessen erkennen, was genau „der Glaube der Kirche“ und seine angemessene, autoritative Ausformung beinhalten und verlangen.

Es wäre eine zu starke Vereinfachung, das Vorgehen des Komitees für Lehrfragen als eine geradlinige Ausübung der Verantwortung der Hierarchie zur Wahrung der dogmatischen Orthodoxie zu interpretieren, oder umgekehrt als einen Fall zu deuten, in dem „patriarchalische Jungs“ ein „Mädchen, einen weiblichen Emporkömmling“ disziplinieren. Es wäre auch nicht fair zu folgern, dass die Bischöfe die göttliche Offenbarung mit Nachdruck anführen, um hervorzuheben, dass „manche“ (männliche) Gottessprache unersetzbar ist und Vorrang vor jeder anderen (nicht-männlichen) Gottessprache hat, und somit nur danach streben, eine traditionelle Annahme („Gott ist mehr Junge als Mädchen“) zu untermauern, die eine entscheidende ideologische Stütze für ein rein männliches Priestertum und Lehramt bietet. Aber so viel ist klar: Was hier geschieht, betrifft viel mehr als umstrittene Ideen, die eine Autorin hinsichtlich der Theologie von Gott präsentiert. Wenn die Bischöfe die hinreichend dokumentierte Behauptung Johnsons ablehnen, dass *Quest for the Living God* in Bezug auf umstrittene Kernpunkte „denselben kirchlichen Glauben, jedoch mit anderen Worten“ zur Sprache bringt⁹, liegt es vielleicht daran, dass sie, wie Johnson, Folgendes erkennen: Sprache ist lebens- und praxisformend, und „[s]trukturelle und sprachliche Veränderungen gehen Hand in Hand“¹⁰. Von daher spiegelt das, was hier geschieht, möglicherweise bedeu-

Bradford E.
Hinze und
Christine
Firer Hinze

Christine Firer Hinze ist Professorin für christliche Ethik und Leiterin des Curran Center for American Catholic Studies an der Fordham University in New York. Veröffentlichungen u.a.: *The Drama of Social Sin and the (Im)Possibility of Solidarity* (in: *Studies in Christian Ethics* 2009); *Women, Families, and the Legacy of Laborem Exercens* (in: *Journal of Catholic Social Thought* 2009). E-Mail: hinze@fordham.edu.

Bradford E. Hinze ist Professor der Theologie an der Fordham University, Bronx, New York. Veröffentlichungen u.a.: *Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church: Aims and Obstacles, Lessons and Laments* (2006); *Ecclesial Impasse: What Can We Learn from Our Laments?* (in: *Theological Studies* 2011). E-Mail: bhinze@fordham.edu.

Anschrift: Christine and Bradford Hinze, 61 Homewood Avenue, Yonkers, NY 10701, USA.

tende Verschiebungen in kirchlichen und theologischen tektonischen Platten mit all ihren störenden Begleiterscheinungen.

¹ Siehe *The Elizabeth Johnson Dossier*, in: Richard R. Gaillardetz (Hg.), *When the Magisterium Intervenes: The Magisterium and Theologians in Today's Church*, Collegeville, MN 2012, 177-294.

² Cristina L. H. Traina u.a., *Theological Roundtable - the Johnson Case and the Practice of Theology: An Interim Report*, in: *Horizons* 38 (2011), 284-337.

³ Für eine weiterführende Analyse siehe Richard R. Gaillardetz, *Reflections on Key Ecclesiological Issues Raised in the Elizabeth Johnson Case*, in: ders., *When the Magisterium Intervenes*, 276-294.

⁴ Kardinal Donald Wuerl, *Bishops as Teachers: A Resource for Bishops*, in: Gaillardetz, *When the Magisterium Intervenes*, 201-210, vgl. 209.

⁵ Für eine Analyse siehe Francis A. Sullivan, *Developments in Teaching Authority since Vatican II*, in: *Theological Studies* 73 (2012/3), in Kürze erscheinend.

⁶ Elizabeth A. Johnson, *Ich bin, die ich bin: Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf, 1994.

⁷ Committee on Doctrine, *Response to Observations*, in: Gaillardetz, *When the Magisterium Intervenes*, 262f, mit Zitaten aus Elizabeth A. Johnson, *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, New York, 2007, 18, 19.

⁸ Ebd., 259f, Zitat 260.

⁹ Elizabeth A. Johnson, *Observations*, in: Gaillardetz, *When the Magisterium Intervenes*, 230; Committee on Doctrine, *Response to Observations*, 260.

¹⁰ Johnson, *Ich bin, die ich bin*, 66.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

„Was ist das Wirkliche?“

Gedankensplitter, um eine ontologische Frage im soziohistorischen Kontext zu verankern

Paulo Suess

In seiner Ansprache zur Eröffnung der Fünften Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik in Aparecida am 13. Mai 2007 stellte Papst Benedikt XVI. die Frage, ob die Priorität des Glaubens an Christus nicht eine Flucht aus Wirklichkeit und Welt in eine spirituelle Welt sein könne. „Was ist diese ‚Wirklichkeit‘? Was ist das Wirkliche?“, fragte der Papst, um darauf selbst die Antwort zu geben: „Wer Gott aus seinem Blickfeld ausschließt, verfälscht den Begriff ‚Wirklichkeit‘ [...] Nur wer Gott kennt, kennt die Wirklich-

keit und kann auf angemessene und wirklich menschliche Weise auf sie antworten.“¹ Demnach könnten also Agnostiker weder echte Humanisten sein noch angemessen auf die Wirklichkeit reagieren. Das darf bezweifelt werden, da sich ja bereits das Zweite Vatikanische Konzil in positiver Weise zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten geäußert hat: „Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen [...]“ (*Gaudium et spes*, 36) Und die Pastoralkonstitution fährt fort: „Vorausgesetzt, dass die methodische Forschung in allen Wissensbereichen in einer wirklich wissenschaftlichen Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, wird sie niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen, weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben.“ (*Gaudium et spes*, 36, vgl. auch 75.)

Aus christlicher Sicht arbeitet auch der Wissenschaftler ohne eine bestimmte konfessionelle Bindung unter der „Voraussetzung“ der Existenz dessen, von dem jeder Mensch mit Augustinus bekennen kann: „Er ist mir innerlicher als mein eigenes Innerstes.“ (*Confessiones* III,6,11) Er stellt die wahre Innerlichkeit und Identität des Menschen und der Welt dar. Deshalb ist die „Öffnung auf die Welt“, auf die Wirklichkeit und auf den Menschen hin implizit immer eine Öffnung auf Gott hin, die man explizit zum Ausdruck bringen kann oder auch nicht. Die Kirche selbst ist Teil dieser Welt, dieser Wirklichkeit und dieser Menschheit. Die Autonomie der irdischen Wirklichkeit ermöglicht die Unterscheidung der beiden Ebenen des Natürlichen und des Übernatürlichen, ohne sie voneinander zu trennen oder sie miteinander zu vermischen (so wie das Konzil von Chalcedon bezüglich der beiden Naturen Christi den Ausdruck „unvermischt und ungetrennt“ gebrauchte). Bei der Analyse der Wirklichkeit kommt es in erster Linie darauf an, auf deren wissenschaftliche Kriterien zu achten. Bei dieser Analyse dürfen nicht von vornherein Interpretationen mit ins Spiel kommen, die selektiven Kriterien des Glaubens entsprechen und je nach Religion variieren. Im Hinblick auf die Heilsordnung und die spirituelle Ordnung ist die Heilsordnung autonom. Es ist eine Grundvoraussetzung des laizistischen Staates, dass er nicht von den unterschiedlichen Tendenzen der Gläubigen abhängt, die er regiert, obwohl diese auf verschiedenen Ebenen zum Wohl der *res publica* beitragen können.

Mit seiner These vom Vorrang der theologischen Perspektive bei jeglicher Be-

Paulo Suess, geb. 1938 in Köln, studierte Theologie in München, Löwen und Münster, wo er in Fundamentaltheologie promovierte. Er arbeitete viele Jahre im Amazonasgebiet, war Generalsekretär des brasilianischen Indianermissonsrates (CIMI) und Präsident der International Association for Mission Studies (IAMS). 1987 gründete er das Studienprogramm für Postgraduierete in Missionswissenschaft in São Paulo, das er bis 2001 leitete. Heute ist er theologischer Berater des CIMI und des nationalen Missionsrates. Auf Deutsch erscheint von ihm demnächst: Und sie bewegt sich doch! Wegmarken pastoraler Praxis in Theologie und Kirche Lateinamerikas, Ostfildern 2012. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Von der Offenbarung zu den Offenbarungen“ in Heft 1/2007. Anschrift: Caixa Postal 46.023, CEP 04045-970 São Paulo/SP, Brasilien: E-Mail: suess@uol.com.br.

standsaufnahme der Wirklichkeit antwortete der Papst indirekt auf ein Manöver, das sich in Santo Domingo (1992) während der Vierten Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik abgespielt hatte. Als sich das Schlussdokument der Konferenz bereits in der Phase der Endredaktion befand, hat eine „unsichtbare Hand“ über Nacht den Text umgestellt, indem sie den Teil über das „Sehen“ der Wirklichkeit durch eine theologische Reflexion ersetzt hat, bei der es um „Jesus Christus, das Evangelium des Vaters“ ging. Das „Sehen“ der sozioökonomischen Wirklichkeit verschwand nicht völlig aus dem Text. Es wurde reduziert, hintangestellt, in kleinen Einheiten über den gesamten Textverlauf hin integriert und ohne analytische Stichhaltigkeit den Kriterien des Glaubens untergeordnet.

Diese Intervention, die eine neue Version des Schlussdokumentes hervorbrachte, bereitete der Mehrzahl der Delegierten Unbehagen. Noch am selben Vormittag wurde das Plenum darüber informiert, dass die Geschäftsordnung nun keine größeren Veränderungen des Textes mehr zuließe, der ja bereits in der Nacht zuvor geändert worden war. In Aparecida hat der Papst die Vorgehensweise in jener Nacht indirekt gebilligt. Die Analyse der Wirklichkeit hätte Glaubenswahrheiten den Vorrang einzuräumen, ohne jedoch empirische Daten aus der Gesellschaftsanalyse auszuschließen. Seit Santo Domingo beginnen fast alle kirchlichen Dokumente Lateinamerikas mit einer theologischen Reflexion, der dann empirische Daten über die Realität folgen. Dieses „neue Sehen“ verleiht Glaubenssätzen gleichsam einen wissenschaftlichen Rang. Es gibt die Methode von „Sehen - Urteilen - Handeln“ preis, die seit Medellín das Markenzeichen der Dokumente der Kirche Lateinamerikas und der Karibik gewesen war, und bringt die analytischen Ebenen durcheinander.

Die Methode von „Sehen - Urteilen - Handeln“ hat ihren Ursprung in der katholischen Arbeiterjugend, die im Jahr 1925 in Belgien von Pierre Cardijn gegründet wurde, und im Umfeld der französischen Arbeiterpriester. Die Erfahrung der Arbeiterpriester, die von Bischöfen (Liénart, Suhard) und Theologen (Chenu, Congar) unterstützt worden war, wurde im Jahr 1954 von Papst Pius XII. verboten. Dessen Nachfolger, Johannes XXIII., anerkannte jedoch bereits in seiner programmatischen Enzyklika *Mater et Magistra* (1961) die Methode von „Sehen - Urteilen - Handeln“ als ein taugliches Instrument für die Analyse der Wirklichkeit:

„Die Grundsätze der Soziallehre lassen sich gewöhnlich in folgenden drei Schritten verwirklichen: Zunächst muss man den wahren Sachverhalt überhaupt richtig sehen; dann muss man diesen Sachverhalt anhand dieser Grundsätze gewissenhaft bewerten. Schließlich muss man feststellen, was man tun kann und muss, um die überlieferten Normen nach Ort und Zeit anzuwenden. Diese drei Schritte lassen sich in den drei Worten ausdrücken: sehen, urteilen, handeln.“ (*Mater et Magistra*, 236)

Das gesamte Pontifikat Johannes' XXIII. zielte auf eine neue Begegnung der Kirche mit der Welt und deren Realität ab. Stichworte wie *aggiornamento* und

„Zeichen der Zeit“ (vgl. *Pacem in terris*, 39ff) stießen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf beachtliche Resonanz (vgl. *Gaudium et spes*, 11). Paul VI. erinnerte in seiner Enzyklika *Ecclesiam suam* (1964)³ an „das nun schon berühmt gewordene Wort [...] *aggiornamento*“ als „programmatische Richtschnur“ (*Ecclesiam suam*, 50). Die Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (1968) und Puebla (1979) blieben den Positionen des *aggiornamento* und der „Autonomie der irdischen Wirklichkeit“ treu. Sie favorisierten das „Beurteilen“ der zeitlichen Ordnung anhand der Kriterien des Glaubens als zweiten Schritt und räumten der „theologischen Erhellung“ keine Priorität, aber einen zentralen Stellenwert ein.

Beim Eingriff in das Schlussdokument von Santo Domingo tauchte der alte Streit zwischen zwei theologischen Strömungen bzw. zwischen dem augustinischen Platonismus und dem thomasischen Aristotelismus wieder auf. Bei der Eroberung Amerikas standen diese beiden Strömungen für einander entgegengesetzte theologische Positionen, die sich direkt auf die Behandlung der Indios auswirkten. Die einen stützten sich auf die Theologie der „Sentenzen“ des 12. Jahrhunderts mit ihrer theokratischen Auffassung von der Macht des Papstes und ihrer pessimistischen Sichtweise der Natur des Menschen. Die anderen stützten sich auf den naturrechtlichen Standpunkt, wie ihn Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert entwickelt hatte. In einem Text über die „Junta von Burgos“, welche im Jahr 1512 eine für die indigenen Völker unvorteilhafte Gesetzgebung ausarbeitete, erwähnt Las Casas „den Irrtum des Hostiensis“, der in dieser Gesetzgebung enthalten sei. Der Hostiensis, den Las Casas im Auge hatte, war Heinrich von Susa († 1512), Kirchenrechtler und Kardinal in Paris. Er vertrat die These, dass „allein durch das Kommen Christi in die Welt *ipso iure* oder *ipso facto* alle Ungläubigen ihrer Besitzansprüche, Rechtsansprüche, ihrer Würde und Ehre, ihrer Königtümer und Staaten beraubt wurden“. Um die These des Hosteniensis zu widerlegen, verfasste Las Casas seine Abhandlung *De unico vocationis modo* („Über die einzige Art und Weise, alle Heiden zur wahren Religion zu berufen“). Innerhalb der Sentenzentheologie (12. Jahrhundert) des Petrus Lombardus zum Beispiel herrschte eine gewisse Vermengung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung. Die Sentenzentheologen folgten Augustinus (354–430) in dessen Kampf gegen die Pelagianer, welche die Erbsünde und damit die Notwendigkeit der Kindertaufe leugneten, und schrieben der Erbsünde eine Wirkmacht zu, die die menschliche Natur fast zerstöre. Dies erforderte ein Gegengewicht in der Gnade und dem Übernatürlichen. Die theokratische Interpretation der päpstlichen Macht seit den Zeiten Gregors VII. (1073–1085) hatte das Verständnis von einer zerstörten Natur zur Voraussetzung.

Doch bereits im 13. Jahrhundert entstand an den Universitäten von Paris, Bologna, Oxford und Salamanca etwas Neues. Nun wurde über die Vermittlung der Araber Aristoteles – zu Beginn des Jahrhunderts von der Kirche noch verboten – übersetzt, und seine Lektüre half der Theologie, die Grenzen ihres eigenen Gebietes anzuerkennen. Thomas von Aquin (1225–1274) trieb, von Aristoteles inspiriert, die theologische Reflexion voran, als er zwischen Natur und Übernatur,

Vernunft und Glaube zu unterscheiden begann. So wie die Natur die Gnade (das Übernatürliche) nicht außer Kraft setzt, so zerstört auch die Gnade die Natur nicht, sondern vollendet sie vielmehr. Das göttliche Recht, das seinen Ursprung in der Gnade hat, hebt das menschliche Recht, das der natürlichen Ordnung angehört, nicht auf.⁴

Mit der Theologie der irdischen Wirklichkeiten trugen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil Thomas von Aquin und seine naturrechtliche Tendenz den Sieg davon. Das Konzil eignete sich die Auffassung von der Religionsfreiheit und der Vielfalt der Religionen als einem menschlichen Recht an. Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil galt beides nur *de facto*, nicht *de iure* als akzeptabel, denn dem „Irrtum“ dürfe man keine Rechtmäßigkeit zubilligen.

Die postkonziliare Zeit hingegen ist immer mehr vom pfingstlerischen Enthusiasmus kleiner Gruppen und vom autoritären Pessimismus eines gewissen Neo-Augustinismus geprägt. Neuerdings wird die Religionsfreiheit in Gestalt des religiösen Pluralismus als „relativistische Theorien“ in Frage gestellt, „die den religiösen Pluralismus nicht nur *de facto*, sondern auch *de iure* (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen“⁵. In einer Welt großer Veränderungen läuft ein bedeutender Teil der katholischen Kirche Gefahr, das *aggiornamento* Johannes' XXIII. auf eine konservative Modernisierung zu reduzieren, die von der Frage geleitet ist: „Wie können wir uns der Welt anpassen, ohne uns substantiell verändern zu müssen?“ Die sogenannte Neuevangelisierung ist in solcher Gefahr, wenn sie die von Aparecida⁶ vorgeschlagene „pastorale Umkehr“ (*Aparecida*, 365ff) hinauszögert.

Unsere „Gedankensplitter“ ermöglichen es uns, die enge Verflechtung von „Welt“, „Wirklichkeit“ und „Mensch“ wahrzunehmen - Mensch nicht abstrakt verstanden, sondern in der Konkretheit des Armen und des Anderen. In ihren Hütten und auf ihrem Stück Land, durchkreuzt von den zentralen Konflikten der Welt, erkennen wir den Anruf der Wirklichkeit und die Notwendigkeit, uns auf sie einzulassen (vgl. *Aparecida*, 491), als das Wesen eines inkarnierten Glaubens. Wenn der Papst bei einer Begegnung mit „engagierten Katholiken aus Kirche und Gesellschaft“⁷ Deutschlands vorschlägt, die Kirche solle sich „ent-weltlichen“ (147), dann schlägt er damit keinen Rückzug aus der Wirklichkeit der Welt vor, sondern eine „tiefgreifende Entweltlichung der Kirche“ von bestimmten Formen der Verweltlichung, also von Oberflächlichkeiten, „von materiellen und politischen Lasten und Privilegien“ (149), die dem Evangelium zuwider laufen. Der Papst spricht in diesem Zusammenhang von der „Kirche, die sich dabei gleichsam ihres weltlichen Reichtums entblößt und wieder ganz ihre weltliche Armut annimmt“ (149). „Irdische Armut“ verstanden als bloße asketische Übung kann schnell zu einer Flucht aus der Wirklichkeit in eine spirituelle Nische werden, wenn diese Armut nicht konkrete Gesichter und eine klare Aufgabe hat: die arme Kirche zu einem „Haus der Armen“ (*Aparecida*, 8; vgl. 524) zu machen. Die Option für die „irdische Armut“ der Kirche ist die Voraussetzung für die Option für die Armen. Die Evangelisierung, die ihren Ausgangspunkt bei der Option für die Armen nimmt, die den gekreuzigten Jesus innerhalb der Geschichte reprä-

sentieren, könnte der Ariadne-Faden durch die Labyrinth der Wirklichkeit, der Welt, und gleichzeitig der Kompass für die „neue Evangelisierung“ sein.

¹ Benedikt XVI., *Ansprache zur Eröffnung der V. Generalkonferenz der Bischofskonferenzen von Lateinamerika und der Karibik*, 13. Mai 2007, in: Osservatore Romano (deutsche Ausgabe) Nr. 20, 18. Mai 2007, 4.

² Die Enzykliken *Mater et magistra* und *Pacem in terris* werden hier zitiert nach folgender Ausgabe: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning SJ, Kevelaer⁵1982.

³ Zitiert nach: Papst Paul VI., Enzyklika *Ecclesiam suam* über die Kirche, ihre Erneuerung und ihre Sendung in der Welt vom 6. August 1964, Luzern/München 1964.

⁴ Vgl. Sth II-2, q. 104, a. 6; II-2, q. 10, a. 10; vgl. Paulo Suess, *Liberdade e servidão. Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à causa indígena*, in: ders. (Hg.), *Queimada e sementeira*, Petrópolis 1988, 21-44, hier 32 ff. „Ius divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum quod est ex naturali ratione.“

⁵ Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 148), Bonn 2000, Nr. 4.

⁶ *Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopates von Lateinamerika und der Karibik* (Stimmen der Weltkirche, 41), Bonn 2007 (im Folgenden abgekürzt als „Aparecida“ mit entsprechender Angabe der jeweiligen Nummer).

⁷ Benedikt XVI., *Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft*, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg. 22.-25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 189), Bonn 2011 (im Text stehen die Seitenzahlen dieser Ausgabe in Klammern).

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

Der Arabische Frühling

Die muslimische Gewaltfreiheit als Zeichen der Zeit

Drew Christiansen

„Zu den Hoffnungszeichen muss auch eine [...] neue Sensibilität gezählt werden, die immer mehr gegen den Krieg als Instrument zur Lösung von Konflikten zwischen den Völkern gerichtet ist und nach wirksamen, aber ‚gewaltlosen‘ Mitteln sucht, um den bewaffneten Angreifer zu blockieren.“¹

Eine säkulare Überraschung

Es war im Winter, im Dezember 2010, als ein Straßenhändler namens Mohamed Bouazizi in der tunesischen Stadt Sidi Bouzid sich selbst in Brand setzte und so den Arabischen Frühling auslöste – eine Welle von Volksaufständen gegen die autokratischen Regierungen in vielen der arabischen Länder. Was Bouazizi zur Verzweiflung getrieben hatte, waren Schikanen und Erpressung seitens der Polizei, die es ihm unmöglich machten, seinem Gewerbe nachzugehen. Doch sein Tod fiel just auf den Moment, da tunesische und ägyptische Aktivisten nach zwei Jahren der Planung mit konzertierten gewaltfreien Protesten für Demokratie gegen die autokratischen Regime ihrer Länder auf die Straße gehen wollten.² Innerhalb von 28 Tagen floh der tunesische Präsident Zine el-Abidine Ben Ali ins Exil nach Saudi-Arabien, und nur 17 Tage nach dem Ausbruch der Proteste in Kairo zog sich Ägyptens Präsident Hosni Mubarak in seine Villa nach Scharm El-Scheich zurück, wo er bald unter Hausarrest gestellt wurde.

Weder Regierungen noch Wissenschaftler hatten mit solchen dramatischen Veränderungen gerechnet, und noch weniger mit einem gewaltfreien Wandel, angeführt von säkularen und progressiven muslimischen Aktivisten. Demonstrationen fegten durch die Region: Libyen, Jemen, Bahrain, Jordanien, Syrien, Marokko.³ Berichte aus erster Hand sind Ashraf Khalils *Liberation Square: Inside the Egyptian Revolution and the Rebirth of a Nation* (New York 2012) und Wael Ghonims *Revolution 2.0: Wie wir mit der ägyptischen Revolution die Welt verändern* (Berlin 2012). Häufig rangen die Protestierenden darum, im Angesicht der Unterdrückung ihre gewaltfreien Kampagnen aufrechtzuerhalten. Zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Artikels haben in Tunesien, Ägypten und Marokko Wahlen stattgefunden.

Gewaltfreie Kampagnen

Die Aktivistenkader, die den Anstoß zur Jasmin-Revolution in Tunesien und Ägypten gegeben hatten, wurden unterstützt von der *Academy of Change* in Qatar, einer Denkfabrik, die sich für die Verbreitung der Ideen Gene Sharps, des amerikanischen Theoretikers der Gewaltfreiheit, einsetzt. Dessen Monografie *Von der Diktatur zur Demokratie. Ein Leitfaden für die Befreiung* (München 2008) galt den Kadern als Blaupause.⁴ Aber auch in Libyen, Bahrain und Syrien, wo es keine ausgebildeten Kader in der Bevölkerung gab, die für einen friedlichen Widerstand vorbereitet waren, erhielten die Menschen Woche für Woche ihre gewaltfreien Proteste im Angesicht der gegen sie gerichteten Waffengewalt aufrecht.

Erst Monate später baten die Protestierenden um Unterstützung von außerhalb und riefen internationale Körperschaften zum Eingreifen auf: die UNO und die NATO im Falle von Libyen, die Arabische Liga im Falle Syriens. Und es dauerte noch länger, bis die Protestbewegungen begannen, sich in Libyen auf den bewaffneten Widerstand zu verlegen oder Deserteure der Armee in den syrischen Widerstand aufzunehmen. Als der Syrische Nationalrat, die führende Organisation des Exils, sich mit der Freien Syrischen Armee (FSA), einer Gruppierung von Deserteuren, zusammenschloss, akzeptierte die FSA die Vorrangstellung des Nationalrats und seines Programms der Gewaltfreiheit.⁵

Muslimische Gewaltfreiheit

Muslimische Gesellschaften unterstützten auch schon früher gewaltfreie Bewegungen.⁶ Im späten 19. und im frühen 20. Jahrhundert leisteten arabische Muslime im Osmanischen Reich gewaltlosen Widerstand gegen die Säkularisierungspolitik der Jungtürken. In der Mitte des 20. Jahrhunderts arbeitete Abdul Ghaffar Khan, der „Gandhi des Grenzgebiets“, für die indische Unabhängigkeit. In den 1930er Jahren betrieben städtische Eliten in Palästina fünf Jahre lang die Große Arabische Revolte gegen das Britische Mandat als gewaltfreie Kampagne, die ihren Höhepunkt im Generalstreik von 1936 hatte.⁷ In jüngerer Zeit haben muslimische Intellektuelle begonnen, sich für Gewaltfreiheit stark zu machen. Arsalan Iftikhar entwickelt das muslimische Argument für Gewaltfreiheit aus dem Einssein von Allah, der Einheit der „Söhne Adams“ und dem Vorrang von Vergebung, Mitgefühl und Barmherzigkeit in der islamischen Ethik.⁸

In der Perspektive der Sozialwissenschaft ist die gewaltfreie direkte Aktion eine breite säkulare Strömung, in der auch Religion und religiöse soziale Bewegungen eine Rolle spielen.⁹ Die Katholische Soziallehre der Gegenwart betrachtet Ge-

Drew Christiansen SJ ist Chefredakteur der US-amerikanischen jesuitischen Wochenzeitung „America“. 14 Jahre lang war er Berater der katholischen Bischöfe der USA in Fragen der Nahost-Politik. Anschrift: America House, 106 West 56th Street, New York, NY 10019, USA. E-Mail: DrewC33299@aol.com.

waltfreiheit indessen als eines der „Zeichen der Zeit“.¹⁰ Oft praktiziert von religiösen Persönlichkeiten wie Dorothy Day und Martin Luther King, aber auch von Kirchen wie den Mennoniten oder religiösen Bewegungen wie der *Catholic Peace Fellowship*, nahm die Bedeutung der Gewaltfreiheit in den vergangenen Jahrzehnten explosionsartig zu, insbesondere bei Nichtregierungsorganisationen wie der *Academy of Change* und in neuen sozialen Bewegungen wie der ägyptischen „Bewegung 6. April“.¹¹

Die muslimische Gewaltfreiheit in katholischer Sicht

In der modernen Katholischen Soziallehre ist die Anerkennung der Gewaltfreiheit als ethischer Maßstab im öffentlichen Handeln ein vergleichsweise junges Phänomen.¹² Das Zweite Vatikanische Konzil spendete widerstrebend Beifall für jene, „die [...] darauf verzichten, Gewalt anzuwenden, sich vielmehr auf Verteidigungsmittel beschränken, so wie sie auch den Schwächeren zur Verfügung stehen“¹³. Die Ausdrucksweise legte nahe, dass gewaltfreier Widerstand als Handlungsweise eine Ausnahme sei. Das änderte sich erst nach dem Fall des Kommunismus unter dem Ansturm gewaltfreier Revolutionen im Jahr 1989. Der verstorbene Papst Johannes Paul II., der in seiner 1991 erschienenen Enzyklika *Centesimus annus* über diese Ereignisse nachdachte, schrieb die Transformation der europäischen Politik dem ausdauernden gewaltfreien Handeln zu, und er empfahl gewaltfreie Strategien sowohl für innerstaatliche als auch für internationale Konflikte.¹⁴

Natürlich hatte der Papst für die polnische Widerstandsbewegung *Solidarność* als Leitfigur gedient, und 1989 verhandelte er mit dem sowjetischen Präsidenten Michail Gorbatschow, um eine sowjetische Invasion Osteuropas zu verhindern. Im Anschluss daran befürwortete auch Papst Benedikt XVI. die Gewaltfreiheit.¹⁵ Wenn auch Gewaltfreiheit im offiziellen muslimisch-katholischen Dialog bislang kein Thema war, so ist doch die Ablehnung von Gewalt in den Weltreligionen ein beständiges Thema von Religionsführern, einschließlich der Muslime, bei den Zusammenkünften, die Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI. nach Assisi einberufen hatten – insbesondere 1993 während des Bosnienkrieges und 2002 nach der Invasion in Afghanistan.

Die offizielle katholische Reaktion auf den Arabischen Frühling war jedoch zurückhaltend. Schließlich war die Sorge, dass es im Fahrwasser muslimischer Erfolge bei freien Wahlen zu Verfolgungen der einheimischen arabischen Christen kommen könnte, durchaus begründet. Zugleich aber kann nicht geleugnet werden, dass die Ziele, die die Bewegungen inspirieren – Menschenwürde, Selbstbestimmung, Rechtsstaatlichkeit, gewaltfreier politischer Wandel und manchmal sogar religiöser Pluralismus – auch die Ansprüche sind, die die neuere Katholische Soziallehre unter die Zeichen der Zeit zählt. Deshalb – auch wenn politische Klugheit am Platz ist, um die Zukunft der Kirchen im Mittleren Osten zu

beschützen – wäre es ein Fehler, den Arabischen Frühling mit jenen extremistischen Aktivitäten in einen Topf zu werfen, die den politischen Raum, der von den Aufständen geschaffen wurde, für ihre sektiererischen Ziele missbrauchen. Die über viele Monate anhaltende Gewaltfreiheit der arabischen Massen muss anerkannt werden, ebenso wie die osteuropäischen Revolutionen von 1989, die, in den Worten Johannes Pauls II., Beweis waren für das „gewaltlose [...] Engagement von Menschen [...], die sich stets geweigert hatten, der Macht der Gewalt zu weichen, und Schritt für Schritt wirksame Mittel zu finden wussten, um von der Wahrheit Zeugnis abzulegen“¹⁶. Darüber hinaus könnte der Arabische Frühling eine Gelegenheit dafür bieten, mit Muslimen über die gemeinsamen Werte zu sprechen, die mit Papst Benedikts Appellen in Einklang stehen, die Menschenrechte und die geteilten Werte auf die Tagesordnung der interreligiösen Dialoge zu setzen.

¹ Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae* über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 120), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995, Nr. 27.

² *Egyptians and Tunisians Collaborated to Shake Arab History*, in: The New York Times, 14. Februar 2011.

³ Einen Überblick über die vom Arabischen Frühling berührten Länder und die jeweiligen Besonderheiten des Islams gibt Elias D. Mallon, *Will Democracy Bloom?* in: America, 10. Oktober 2011. Einen Zwischenbericht über Bahrain, Ägypten und Libyen gibt Marc Fisher, *New Realities after a Revolution*, in: Washington Post, 21. Dezember 2011.

⁴ Vgl. *Shy U.S. Intellectual Created a Playbook Used in a Revolution*, in: New York Times, 16. Februar 2011; *Gene Sharp Navigator*, in: New York Times, 17. Dezember 2011.

⁵ Vgl. *Syrian Opposition Groups Agree to Coordinate Efforts*, in: Los Angeles Times, 21. Dezember 2011.

⁶ Zu den anti-dschihadistischen kulturellen Strömungen in der muslimischen Welt siehe Robin Wright, *Rock the Casbah: Rage and Rebellion across the Islamic World*, New York 2011; außerdem Neil MacFarquhar, *In Protests, Syrians Find the Spark of Creativity*, in: New York Times, 20. Dezember 2011.

⁷ Arsalan Iftikhar, *Islamic Pacifism: Global Muslims in the Post-Osama Era*, Seattle, WA 2011, bietet in Kapitel 4 seines Buches einen Überblick über die Geschichte dieser gewaltfreien muslimischen Bewegungen.

⁸ Auch wenn Iftikhars Argument keine breite Zustimmung genießt, begründet es immerhin die Gewaltfreiheit, wie sie im Arabischen Frühling praktiziert wurde, aus dem Islam.

⁹ Einen sozialwissenschaftlichen Blick auf den Niedergang der Gewalt liefert Joshua S. Goldstein, *Winning the War on War: The Decline of Armed Conflict Worldwide*, New York 2011; s. außerdem Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York 2011.

¹⁰ Siehe vor allem Johannes XXIII., Enzyklika *Pacem in Terris* über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit, Nr. 126_129 (Internet: www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_ge.html), sowie die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes*, Nr. 82 (in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i.Br. 1966 u.ö.).

¹¹ Zu katholischen Friedensvorstellungen der Gegenwart siehe Robert Schreiter u.a. (Hg.), *Peacebuilding: Catholic Theology, Ethics and Praxis*, Maryknoll, NY 2010.

¹² Eine Darstellung der Geschichte und der Formen des katholischen Pazifismus und der Gewaltfreiheit findet sich bei Ronald G. Musto, *The Catholic Peace Tradition*, Maryknoll, NY 1986.

¹³ *Gaudium et Spes*, Nr. 78.

¹⁴ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Centesimus annus* zum hundertsten Jahrestag von *Rerum Novarum*, Nr. 23, 25 und 52.

¹⁵ Angelus-Ansprachen vom 18. Februar 2007 und 3. Juli 2011.

¹⁶ Johannes Paul II., *Centesimus annus*, Nr. 23.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Genderstudies: Auf dem Weg zur kanonischen Wissenschaft

Nina Degele: Gender/Queer Studies, Paderborn: Wilhelm Fink 2008, 284 Seiten, € 18,90

Anna-Katharina Höpflinger/Ann Jeffers/Daria Pezzoli-Olgiati (Hg.): Handbuch Gender und Religion, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 342 Seiten, € 12,99

Christina von Braun: Glauben, Wissen und Geschlecht in den drei Religionen des Buches, Wien: Picus 2009, 61 Seiten, € 8,90

Die Pionierphase der Genderstudies (als - logischer - Weiterentwicklung der Frauenforschung) ist vorbei, sie sind zu einer etablierten Disziplin geworden. Davon zeugen u.a. Veröffentlichungen von Einführungen und Handbüchern seit etwa Mitte 2000, in denen sich die Kanonisierung der Genderstudies als akademisches Fach spiegelt. Wobei auffällt: Die Einführungen und Handbücher greifen zum einen - typisch für einen Kanonisierungsvorgang - auf ein gewisses gender-theoretisches Grundrepertoire zurück, zum anderen sind sie geprägt von den Herkunftsdisziplinen ihrer Autorinnen und Autoren und damit auch vom durchaus unterschiedlichen Diskussions- und Entwicklungsstand der Genderstudies in der jeweiligen Disziplin. So kann Nina Degele zu Beginn ihrer Einführung in die *Gender/Queer Studies* feststellen, Geschlecht sei „zu einer zentralen Kategorie der Sozialwissenschaften geworden, die kaum noch ein Überblick zu soziologischem Denken oder ein Forschungsprojekt guten Gewissens ignorieren darf“ (S. 9), wohingegen Daria Pezzoli-Olgiati in ihren einführenden Worten zum *Handbuch Gender und Religion* festhält: „[...] nur allmählich wird der gender-zentrierte Blick in Einführungen und Nachschlagewerke der Religionswissenschaft aufgenommen und als mögliche Forschungsrichtung aufgezeigt“ (S. 11). Dementsprechend bietet das Einführungswerk von Degele auch einen konzisen Überblick mit strin-

gent durchgehaltener Systematik. Das *Handbuch Gender und Religion* hingegen erhebt erst gar keinen Anspruch auf Vollständigkeit oder Übersicht, es bringt einzelne Aufsätze bzw. Fallstudien, geordnet in vier jeweils mit einer systematisierenden Einleitung versehene Teile.

Nina Degele, Professorin für Soziologie und Genderstudies in Freiburg, hat ihre Einführung als Lehrbuch für die Universität – mit klarem Aufbau, gutem Überblick und in verständlicher Sprache – verfasst: Es bietet Definitionen, skizziert Entwicklungen, stellt die grundlegenden theoretischen Strömungen vor, führt in die Methodologie ein und schließt exemplarisch mit Anwendungen. Dass die Einführung ihren eigenen Charakter hat – und nicht im Lexikalischen oder Überblicksmäßigen stecken bleibt – verdankt sich zum einen der Konzipierung von *Gender/Queer Studies* und Soziologie als Verunsicherungswissenschaft und zum anderen der theoretischen Anlage des Buches. Herzstück der Einführung ist die Darstellung der großen (weit über die Soziologie hinaus relevanten) Theorieströmungen in den Genderstudies: Die *strukturorientierte Gesellschaftskritik* ist aus der Frauenforschung der 1970er und 1980er Jahre hervorgegangen und analysiert Geschlecht als Kategorie, die Ungleichheit produziert. Auch wenn sie Geschlecht als gesellschaftlichen Platzanweiser kritisch hinterfragt und durch die Unterscheidung von *sex* und *gender* eine Entnaturalisierung anstrebt, so geht die strukturorientierte Gesellschaftskritik doch von einer quasinatürlichen Zweigeschlechtlichkeit aus. *Interaktionistische und konstruktivistische Ansätze* der Geschlechterforschung hinterfragen die Zweigeschlechtlichkeit, indem sie die soziale Genese von Männlichkeit und Weiblichkeit in den Blick nehmen. Wie kommt es zur Herstellung von genau zwei Geschlechtern? Der interaktionistische Konstruktivismus rückt die interaktive Leistung bei der Konstruktion von Geschlecht, das *doing gender* – bzw. *doing difference* über die Kategorie Geschlecht hinaus – in den Mittelpunkt. Die Strukturkategorie Geschlecht wird in den Prozess des Geschlecht-Machens aufgelöst, auf Basis der Rekonstruktion empirischer Phänomene wird Alltagswissen hinterfragt und verstört. Auch die dritte Strömung, die poststrukturalistisch bzw. diskurstheoretisch ausgerichtete Dekonstruktion, will Alltagswissen hinterfragen und verstören – aber nicht auf der empirischen, sondern auf der symbolischen Ebene. Nicht Strukturen oder Interaktionen sind Gegenstand der Analyse, sondern Sprache: Diskurse und Theorien. Die Dekonstruktion gestaltet sich als grundlegende Kategorienkritik, indem nicht nur *gender*, sondern auch *sex* als Produkt von Machtverhältnissen betrachtet wird.

Degele stellt die drei großen Strömungen nicht nur vor, sondern setzt sie auch zueinander ins Verhältnis. Sie entzieht sich dabei dem Streit der Theorien, indem sie die Ansätze nicht als einander widersprechend und ausschließend darstellt, sondern als verschiedene Perspektiven mit je eigenen Fragestellungen: „Jede Perspektive *sieht* etwas anderes, weil sie *nach* etwas anderem sieht. Deshalb ist nicht jede für alle Forschungsfragen in gleicher Weise sinnvoll anwendbar. Die drei Perspektiven haben ihre Stärken und Schwächen [...]“ (S. 20) Das wird im fünften und letzten Teil konkret, der exemplarisch Anwendungen präsentiert

(von Frauenförderung/Gender Mainstreaming/Diversity Management über Hartz IV und Sexarbeit bis zu Evolution). Die Anwendungsbeispiele stammen aus der Feder verschiedener Autoren und Autorinnen, sind aber konsequent auf die Auseinandersetzung mit den drei Theorieströmungen bezogen und fügen sich gut in das Gesamt der Einführung.

Ein kleines Fragezeichen bleiben die Queer Studies. Ihr Verhältnis zu den Genderstudies sei, so Degele, ungeklärt. Und auch Degele klärt es nicht - was vermutlich daran liegt, dass „die Verweigerung einer Definition bereits im Begriff [Queer Studies] selbst steckt“ (S. 11). Insgesamt nehmen die Genderstudies mehr Raum im Buch ein. Die Entwicklung der Queer Studies wird in einem Unterkapitel nachgezeichnet, und sie spielen eine Rolle für Auswahl der und Herangehen an die Anwendungsbeispiele.

Das *Handbuch Gender und Religion* ist eklektizistisch angelegt. Es versammelt 22 Aufsätze verschiedener Autoren und Autorinnen, die - anders als bei Handbüchern üblich - weniger zentrale Begriffe, Konzepte oder Theorien vorstellen, sondern so etwas wie Fallstudien darstellen. Um einen Eindruck von der inhaltlichen Breite zu vermitteln, seien einige Aufsatz-Titel genannt: „Heide Göttner-Abendroth. Eine kritische Vorstellung der Klassikerin der Matriarchatsforschung“; „Jenseits der Geschlechterpolarität? Zu buddhistischen Kategorien der sexuellen Differenz“; „Genderizing Fatima? Die Prophetentochter als Rollenmodell“; „Dämoninnen und Vampirinnen. Religionsgeschichtliche und moderne Transformationen“; „Den Priester benennen, die Priesterin zeigen. Geschlecht und religiöse Rollen anhand griechischer Grabstelen aus der hellenistischen Epoche und Kaiserzeit“; „Der Körper und seine Sprache. Tanz und Theater in Indien“; „Jüdin sucht Jude. Differenz und Geschlechterfrage im Dokumentarfilm Matchmaker“.

Systematik in diese Vielfalt bringt der Aufbau des Handbuches. Es ist gegliedert in vier Teile, die jeweils mit einer ausführlichen, die Aufsätze zusammenführenden Einleitung versehen sind. Teil 1 ist mit „Religionswissenschaft als Vermittlung von Weltbildern“ überschrieben und will „die hermeneutischen Aspekte in der Erforschung von religiösen Symbolsystemen aus einer gender-orientierten Perspektive“ (S. 12) herausarbeiten. Man könnte auch sagen: Die Aufsätze von Ursula King und Daria Pezzoli-Olgiati führen in Fragestellung, theoretische Grundlegung und Methodologie religionswissenschaftlicher Genderstudies ein. Teil 2 schreibt ein Stück Frauengeschichte, indem Leben und Denken von fünf Pionierinnen der Religionswissenschaft vorgestellt werden. Die Aufsätze in Teil 3 fokussieren Religionen als Traditionen und fragen, wie Gender-Konstruktionen in religiösen Symbolsystemen weitergegeben und vermittelt werden. Teil 4 beschäftigt sich aus Gender-Perspektive mit synchronen Kommunikationsvorgängen und verschiedenen Medien religiöser Kommunikation (Grabstelen, Kleidung, Literatur, Film, Tanz, Religionsunterricht). Der Charakter der Fallstudien bringt es mit sich, dass sich die Aufsätze jeweils auf eine Religion (und hier meist noch mal auf ein sehr spezifisches Thema) konzentrieren. Religionsvergleichende Fragestellungen bleiben da außen vor. Den Blick auf die großen Zusammenhänge

bietet Christina von Braun in ihrem schmalen Büchlein *Glauben, Wissen und Geschlecht in den drei Religionen des Buches*, das sich im Vergleich zu den sehr speziellen und detailreichen Handbuch-Artikeln kreativ und vergnüglich liest, dafür aber an einigen Stellen Fragen offen bzw. aufkommen lässt.

Zurück zum *Handbuch Gender und Religion*: Die Aufsätze sind für sich genommen interessant. Zur Einführung - jedenfalls für Nicht-Religionswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler - scheint mir das Handbuch allerdings weniger geeignet. Zu speziell, zu detailreich und auch zu unterschiedlich sind die verschiedenen Fallbeispiele - da können auch Gliederung und einleitende Zwischentexte nicht Abhilfe schaffen. Das mag auch mit dem Fach Religionswissenschaften an sich zu tun haben. Im deutschsprachigen Raum ist es ein eher junges Fach, und gerade wenn es um gendertheoretische Aspekte der Religionswissenschaften geht, scheint noch Konsolidierungsbedarf zu bestehen.

Will man nun versuchen, eine Verbindungslinie zu den drei großen Theorieströmungen, die Degele vorstellt, zu ziehen, dann lässt sich im *Handbuch Gender und Religion* ein Schwerpunkt auf der strukturorientierten Gesellschafts- bzw. Religionskritik ausmachen. Im Zentrum stehen „Fragen nach den Machtstrukturen, die das Umreißen von geschlechtlichen Identitäten diachron und synchron vermitteln und regulieren“ (S. 14), „meist geht es darum, die Leistung bestimmter Geschlechtsunterscheidungen hervorzuheben“ (S.17), Rollen, Status, Funktionen, Ausschlüsse, aber auch Traditionen, Biografien und Leistungen von Frauen kommen in den Blick. *Doing gender* und Zweigeschlechtlichkeit an sich werden eher am Rande problematisiert. Hier scheint die religionswissenschaftliche Genderforschung von der soziologischen lernen zu können. Die soziologischen Genderstudies wiederum könnten von der religionswissenschaftlichen Genderforschung lernen, gerade dann, wenn es um die symbolische Ebene geht, nicht nur Sprache, Diskurse und Theorien zu berücksichtigen, sondern auch andere Ausdrucksformen wie Stelen, Tanz oder Kleidung.

Maria Katharina Moser

concilium

Zu diesem Heft

Wasser zeichnet unser Leben

Solange Lefebvre und Marie-Theres Wacker

Das vorliegende Heft von CONCILIUM ist dem „Wasser“ gewidmet, einem besonders reichen und tiefgründigen Themenbereich für Theologie und pastorale Arbeit. Als Herausgeberinnen sind wir beeindruckt von der inspirierenden Kraft des Themas, die uns aus den Beiträgen der Autorinnen und Autoren entgegenkommt. Im 18. Jahrhundert hat der deutsche Theologe Johann Albert Fabricius (1668–1736) ein Werk mit dem Titel *Hydrotheologie* publiziert, eine systematisch-theologische Abhandlung über die Güte, Weisheit und Macht Gottes, die sich in der Erschaffung des Wassers manifestiert. Er legt eine Theologie des Wassers in systematisch-theologischer Absicht vor. In jüngerer Zeit hat dieser „Stoff“ fast alle theologischen Disziplinen erreicht, besonders die Bibelwissenschaft, die Systematische Theologie, die Spiritualität, die Ethik, die Feministische Theologie und die Praktische Theologie.

Das Thema „Wasser“ hat in unserer Gegenwart besonders dramatische Dimensionen angenommen. Nach wie vor fehlt Wasser in vielen Gegenden der Erde, sodass Menschen Durst leiden; es ist nach wie vor – vielleicht mehr denn je – der Grund für brutale Kriege, oder es wird als Mittel in solchen Kriegen eingesetzt. Wo es im Überfluss vorhanden ist, kann es sich in eine gigantische Bedrohung in Form von Hurrikanen und Tsunamis verwandeln. Die biblische Flutgeschichte erhält in unserer Gegenwart einen manchmal erschreckend aktuellen Klang. Wasser ist darüber hinaus auch eine Ressource und territorial gebunden, und entsprechend finden sich in vielen Regionen der Welt Auseinandersetzungen um deren Kontrolle, einschließlich der arktischen Regionen, von wo aus der Meeres-

spiegel durch Eisschmelze steigt. Für die Naturwissenschaft gilt speziell das Vorhandensein von Wasser als Zeichen von Leben auf anderen Planeten.

Als Quelle des Lebens oder auch der Zerstörung ist Wasser ein beliebtes Symbol in der Bibel und eine in unserer Tradition gern aufgegriffene Metapher, begonnen mit dem Anfang der Schöpfung und dem Geist, der „über den Wassern schwebt“, über die Flutgeschichte bis hin zu den Psalmen, in denen die Seele ihren Durst nach Gott herausschreit. Jesus, mit Wasser getauft, bedient sich dieses Elements mehrfach während seines öffentlichen Lebens für Zeichenhandlungen, und seinen Tod symbolisiert das Johannesevangelium durch das Herausfließen von Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite. Wasser hat starke Texte unserer Tradition inspiriert, Rituale und Sakramente. Gegenwärtig ist Wasser ein wichtiges Motiv etwa für die Genderforschung: als Symbol bezieht es sich auf Frauen bzw. Mutterschaft, und in der Realität verweist es auf die harte Alltags-Arbeit von Frauen als Wasserträgerinnen in vielen Ländern der Erde.

Im vorliegenden Heft von CONCILIUM sind maßgebende Beiträge zu diesem vielschichtigen und wesentlichen Problemkomplex versammelt. Es kreist um theologische, symbolische, spirituelle, politische, ethische und pastorale Bedeutungen von Wasser. Tauchen wir also ein in dieses „tiefe“ Thema!

Zugänge

Die deutsche Politikwissenschaftlerin *Lena Partzsch* schreibt über „Wasser in Gefahr“ und entfaltet das Gesamtpanorama von Problemen auf unserem Planeten: Wasserknappheit, Wasserkonflikte, Wasserkriege. Sie macht aufmerksam darauf, dass *global governance* in diesem Bereich an Bedeutung gewonnen hat: internationale Übereinkünfte im Bereich der Wasser-Politik, Verbindungen zwischen Politik und Ökonomie, zwischenstaatliche Regulierungen, transnationale Trusts und Nichtregierungsorganisationen (NGOs). Als wichtige Hoffnungsträger sieht sie sog. *social entrepreneurs* an, Einzelne, die neue Lösungen für ökologische bzw. soziale Probleme entwickeln, und sie stellt sprechende Beispiele vor.

In einem Land, in dem Wasser leicht zugänglich, aber durch städtische Umweltverschmutzung bedroht ist, hat die australische Religionswissenschaftlerin *Sylvie Shaw* eine sehr erhellende Untersuchung durchgeführt, deren Ergebnisse sie vorstellt. Es geht um die tiefen Beziehungen, die die Bewohner einer Stadt an ihren Fluss binden, den Brisbane, der durch die Stadt gleichen Namens fließt. Die Autorin erinnert daran, dass Wasser eine Geschichte hat, eingeschrieben in die Gedächtnisse der Menschen, die eine städtische Entwicklung erlebten, welche nicht selten auf Kosten des Wassers und der Lebewesen am Flusslauf entlang verlief. Ihre Studie zu Umgangsweisen und Erfahrungen von Anrainern mit „ihrem“ Fluss brachte zutage, dass für viele ihre Verbindung zu diesem Wasserlauf außerordentlich bedeutungsgeladen ist.

Drei Beiträge mit bibeltheologischem bzw. sakramententheologischem Schwerpunkt schließen sich an.

Der deutsche Bibelwissenschaftler *Erhard Gerstenberger* gibt einen weitgespann-

ten Überblick zu „Wasser im Alten Testament“. Die hebräische Bibel bietet keine systematisierte Wasser-Doktrin, sondern ein vielgestaltiges Bild, rückgebunden an Erfahrungen und an traditionelle Motive, von denen nicht wenige nach Mesopotamien als ihrem Ursprung weisen. Gerstenberger gliedert die Motive und Metaphern unter drei Themenkreisen: „Böses Wasser“ – die destruktiven und chaotischen Kräfte des Wassers; „Regen und Brunnen“ – die Abhängigkeit der Menschen vom Wasser; „Spiritualisierungen“ – beginnend mit dem Gegensatz zwischen dem reichbewässerten Paradies und der Unterwelt ohne (trinkbares) Wasser stellt dieser Abschnitt unterschiedliche theologische Metaphern vor, wie z.B. den Vergleich Gottes mit lebenswichtigem Wasser (Ps 42,2-3).

Der kanadische Bibelwissenschaftler *Pierre Létourneau* verfolgt die narrativen Entwicklungen in der Erzählung von der Begegnung Jesu mit der samaritanischen Frau am Brunnen (Joh 4,1-42) und zeichnet nach, wie der Austausch von Wasser zu einem tiefgründigen, symbolgeladenen Gespräch über Gotteserfahrungen führt. Wasser ist im Johannesevangelium ein komplexes Symbol und bezieht sich auf Gottes ewiges Leben, das in den Gläubigen grundgelegt wird durch das offenbarende Wort Jesu und den Geist der Wahrheit, der vom Kreuz Jesu her ausgegossen wurde.

Der amerikanische Theologe *Mark Allman* geht die globale Wasserkrise aus einer sakramental-ethischen Perspektive an. Einleitend gibt er Rechenschaft über das Ausmaß der Krise, insbesondere über die Probleme des Zugangs zu sauberem Trinkwasser und sanitären Anlagen sowie der Privatisierung von Wasser, und verweist auf die Rolle, die menschliche Erfindungskraft und Einsatzbereitschaft dabei spielt, Wasser trinkbar und zugänglich zu machen. Im Zentrum seiner Überlegungen stehen der Zusammenhang zwischen Schöpfungs- und Sakramententheologie und das Element Wasser im sakramentalen Leben, insbesondere bei der Taufe, denen er mit der *Maxime lex orandi, lex credendi, lex vivendi, lex agendi* nachgeht. Abschließend plädiert Allman für eine Theologie des Wassers als Sakrament und macht geltend, dass Christen besonders in der Pflicht stehen, die globale Wasserkrise anzugehen, nicht nur als Verpflichtung zur Gerechtigkeit, sondern bewegt von einem Bewusstsein sakramentaler Verantwortung.

Drei weitere Beiträge bieten eindringliche Überlegungen zur Realität und Symbolik des Wassers in Afrika, Südamerika und Indien. Die senegalesische Philosophin *Anne Beatrice Faye* und die indische Religionswissenschaftlerin *Kuntala Lahiri-Dutt* gehen von den komplexen Beziehungen zwischen Wasser und Gender aus. Faye stellt vor Augen, dass unzählige Menschen in Afrika (und weltweit) wissen, was Durst bedeutet, und aus dieser Perspektive auch die biblische Geschichte über die samaritanische Frau angehen. Afrikanische Frauen arbeiten lang und hart, um Wasser für ihre Familien zu beschaffen, riskieren dafür Angriffe auf ihr Leben, bleiben ohne Ausbildung oder Freizeit. Symbolische und spirituelle Bedeutungen von Wasser vermischen sich mit unzähligen Alltagsvollzügen. Für Faye gewinnt deshalb besonderes Gewicht, dass die Soziallehre der Kirche und insbesondere auch Johannes Paul II. sich energisch für den freien Zugang zu Wasser ausgesprochen haben.

In der Erweiterung des Blicks auf den Hinduismus zeigt *Lahiri-Dutt*, wie Wasser in Indien als ein „gegendertes“ Naturelement gesehen werden kann. Dafür zieht sie zwei Quellenbereiche heran: traditionelle Sanskrit-Literatur, die das Wasser ganzheitlich als Teil der Natur beschreibt, und volkstümliche Vorstellungen zu Flüssen in Indien. In Abgrenzung von instrumentellen bzw. funktionalistischen Zugängen sucht sie „Wasser“ stärker ökologisch und spirituell zu rekonzeptionalisieren, nicht ohne Berücksichtigung von Machtfragen, wo es um von ihr so genannte „Wasser-Entscheidungen“ geht.

Auch der brasilianische Befreiungstheologe *Marcelo Barros* hat die Machtfrage im Blick, wenn er kritisiert, in kapitalistischer Sicht werde Wasser auf eine bloße Ressource reduziert. Weil es alle Menschenwesen betrifft, verdiene Wasser die Aufmerksamkeit christlicher Theologie und Spiritualität. Sein Überblick zur Bedeutung des Wassers in der Bibel und ihrer antiken Umwelt sowie im zeitgenössischen Lateinamerika mit seinen afrikanischen Wurzeln bietet dazu gleichsam eine Spurensuche. Daneben stellt er die zahlreichen Foren und Texte der Vereinten Nationen zu den Problemen von Wasser und Armut, und er fasst zusammen, was eine wassersensible Pastoral in der heutigen Welt sein könnte.

Es folgen vier kürzere Beiträge, die mit dem Leitthema des Heftes auf unterschiedliche Weise verknüpft sind. Die japanische Bibelwissenschaftlerin *Kumiko Kato* reflektiert darüber, wie die Bibel nach Fukushima gelesen werden kann, und wirft Fragen von Schuld und Verantwortung auf. Der kroatische Schriftsteller *Željko Ivanković* erzählt die bewegende Geschichte der Brücke von Mostar in Bosnien-Herzegowina, jenem architektonischen Meisterwerk und Kulturerbe, das im Jugoslawienkrieg der 1990er Jahre zerstört und kürzlich wieder aufgebaut wurde. Der chilenische Bischof *Luis Infanti* fordert ein entschiedenes pastorales Engagement in Bezug auf die Verteilung von Wasser-Ressourcen, und die US-amerikanische Theologin *Mary Hunt* berichtet über ein besonderes feministisches Netzwerk namens WATER.

Zwei Beiträge bilden das *Theologische Forum* dieser Ausgabe: Die französische Soziologin *Bernadette Rigal-Cellard* schreibt über die erste nordamerikanische indigene Heilige, Kateri Tekakwitha, die im vergangenen Herbst heiliggesprochen wurde, und die deutsche Theologin und Kirchenrechtlerin *Ida Raming* erinnert an die Stimmen von Frauen beim II. Vatikanum, die forderten, die kirchliche Lehre über die Frau und ihren Ausschluss vom kirchlichen Amt zu revidieren.

Wir bedanken uns bei Diego Irarrázaval, Susan Ross, Felix Wilfred, Eamonn Conway, Rosino Gibellini, Sylvie Shaw, Marco Moerschbacher und Marcel König.

Thema: Wasser zeichnet unser Leben

Wasser in Gefahr – ein Problemaufriss

Lena Partzsch

Dieser Tage findet der „Rio + 20“-Gipfel am Fuße des Zuckerhuts statt. Auch zwanzig Jahre nach dem ersten Erdgipfel bleibt eine nachhaltige Nutzung natürlicher Ressourcen wie Wasser eine große Herausforderung. Zwar gilt die Erde als der „blaue Planet“, weil sie zu 75 Prozent mit Wasser bedeckt ist. Der größte Anteil allerdings ist Salz- und Brackwasser, Eis und Schnee. Weniger als vier Prozent des Wassers auf der Erde liegen als flüssiges Süßwasser vor – und diese Ressourcen sind durch Übernutzung und Verschmutzung stark gefährdet.¹ Ein fundamentaler Wandel ist notwendig, um unsere Gewässer zu schützen und in einen guten ökologischen Zustand zu bringen.² Fast eine Milliarde Menschen weltweit hat kein sauberes Trinkwasser, und mehr als doppelt so vielen fehlt eine sanitäre Versorgung.³

Der vorliegende Beitrag stellt aus einer sozial- und politikwissenschaftlichen Perspektive zunächst die größten diesbezüglichen Herausforderungen vor: die Verknappung der Süßwasserressourcen und die daraus resultierenden Konflikte. Die Ziele, die sich die internationale Staatengemeinschaft zur Lösung dieser Probleme gesetzt hat, werden diskutiert und Ansätze zu ihrer Umsetzung vorgestellt: Wie können wir weiterverfahren, um eine faire und nachhaltige Wassernutzung zu realisieren?

Verknappung des Süßwassers

Nur zehn Prozent des weltweiten Wasserkonsums finden direkt im privaten Haushalt statt. Der höchste Wasserverbrauch mit über 70 Prozent entfällt auf die Nahrungsmittelproduktion in der Landwirtschaft, gefolgt von der Industrie mit etwa 20 Prozent.⁴ Für die Erzeugung eines Liters Milch sind beispielsweise 1000 Liter Wasser notwendig - für den Anbau der Futterpflanzen, für die Kuh selbst, für den landwirtschaftlichen Betrieb und für die Weiterverarbeitung der Milch. Mehr als 1300 Liter Wasser werden benötigt, um ein Kilogramm Brot herzustellen.⁵ Der Begriff „virtuelles Wasser“ hat sich etabliert, um Wasser zu beschreiben, das zur Herstellung eines Produktes notwendig, im Endprodukt allerdings nicht mehr sichtbar ist. Zu den täglich etwa 130 Litern Wasser pro Kopf, die in deutschen Haushalten direkt als Trinkwasser, zum Kochen oder für andere Haushaltsbedürfnisse genutzt werden, kommen noch einmal 5158 Liter virtuelles Wasser hinzu.⁶

Vor allem dort, wo der Anteil der Bewässerungslandwirtschaft hoch ist, wird Wasser übernutzt, z.B. in der Indio-Ganges-Ebene in Südasien, der Nordchina-Ebene und den Hochebenen Nordamerikas.⁷ In der konventionellen, industrialisierten Landwirtschaft werden zudem chemische Düngemittel verwendet (Phosphate, Nitrate, Pestizide), die die Gewässer belasten, indem sie unter anderem zu vermehrter Algenbildung führen. Nitrate aus der Massentierhaltung sind gerade in vielen westeuropäischen Staaten ein großes Problem für die Gewässerqualität. Die Kosten der Aufbereitung tragen die einzelnen Wassernutzer und nicht die Landwirte, die die Verschmutzung zu verantworten haben. Mitunter ist es zudem bei anhaltender Belastung schlicht nicht mehr möglich, die ursprüngliche Wasserqualität wiederherzustellen.

Durch die Globalisierung der Wirtschaft werden Produkte wie Nahrungsmittel immer seltener dort konsumiert, wo sie produziert werden. Das führt zur absurden Situation, dass Europa virtuelles Wasser aus dem trockenen Afrika importiert und die Übernutzung und Verschmutzung der Ressourcen dort mit vorantreibt⁸ - ohne dass europäische Verbraucher und Verbraucherinnen sich ihrer Verantwortung diesbezüglich bewusst sind. Das in Deutschland genutzte virtuelle Wasser beispielsweise wird zu 58,7 Prozent importiert.⁹ Durch die Einfuhr vor allem agrarischer Güter werden heimische Wasserressourcen zu Lasten der Erzeugerländer geschont. Durch die wasserintensive Blumenproduktion in Kenia für den Export ist beispielsweise der See Naivasha fast versiegt. Der See dient neben den mehr als 350 Vogelarten, Nilperden, Büffeln, Affen und anderen seltenen Tieren auch den Massai-Nomaden als Tränke für ihre Tiere: „Ohne es zu wissen, schmälern die Blumenliebhaber ferner Länder so jenem Teil der Bevölkerung, der nicht an den Erlösen der Blumenproduktion teilhat, die Existenzgrundlage.“¹⁰

Die Wasserknappheit nimmt vor allem durch eine verstärkte Wassernachfrage infolge von Bevölkerungswachstum, anhaltender Verstädterung und wirtschaftlichem Wachstum verbunden mit neuen Konsummustern (z.B. mehr Fleischkon-

sum) zu. Hinzu kommen die Unwägbarkeiten des Klimawandels.¹¹ Denn das Wasser ist in Form des Niederschlags ein wesentliches Klimaelement. Die durch die Zunahme von Kohlendioxid und anderen Treibhausgasen verursachten klimatischen Änderungen werden den globalen Wasserkreislauf grundlegend verändern. Die Wasserverfügbarkeit wird sich in einigen Ländern und Regionen wie Nordchina erheblich verringern, in Bangladesch beispielsweise werden die Wassermengen dagegen zunehmen. Schon jetzt beobachten wir auch in Europa eine Zunahme von Wetterextremen wie Sturzregen, Hochwasser und Trockenheit.¹²

Der Klimawandel gefährdet außerdem eine „Dienstleistung“ des natürlichen Wasserkreislaufs, die für hunderte der großen Städte der Welt und für Millionen von Hektar von bewässertem Land lebenswichtig ist: die Wasserspeicherung.¹³ Gletscher und Schneefelder in den Gebirgen stellen riesige, natürliche Wasserreservoirs dar. Aus ihnen speisen sich die großen Flüsse der Welt. Seit einigen Jahrzehnten schmelzen die Gletscher in vielen Gebirgsregionen wie den Alpen.¹⁴ Eine begrenzte Zeitlang verstärkt das Abschmelzen der Gletscher die Durchflüsse - und beschert den regionalen Versorgern einen temporären Anstieg der Wassermenge. Wenn die Gletscher allerdings verschwinden, wird mittelfristig auch der durch sie gespeiste Wasserablauf versiegen.

Die globale Wasserverfügbarkeit pro Kopf verringert sich immer mehr.¹⁵ Bis zum Jahr 2000 waren 30 Länder von absoluter Wasserarmut betroffen mit einem natürlichen Wasserdargebot von weniger als 500 m³ pro Kopf und Jahr; bis zum Jahr 2025 könnten acht weitere Länder hinzukommen. Zusätzlich leiden 16 Länder unter relativer Wasserarmut mit weniger als 1000 m³ Wasserdargebot pro Kopf und Jahr. Oft wird der Nahe Osten mit seinen Konflikten um das Wasser von Euphrat, Tigris und Jordan angeführt, um die These zu stützen, dass diese Wasserverknappung grenzüberschreitende Konflikte schürt.¹⁶ Gerade im Umweltbereich ist allerdings eine gesteigerte zwischenstaatliche Kooperation um Ressourcen wie Wasser zu beobachten. Inzwischen hat die internationale Zusammenarbeit mehr als 200 Umweltabkommen und eine Fülle institutioneller Strukturen zu ihrer Überwachung, Durchsetzung und Stärkung hervorgebracht.¹⁷

Wasserkriege

Der Wahrnehmungswandel von Wasser hin zu einem knapper werdenden Gut beschwor allerdings neue Konflikte herauf. Je knapper sauberes Wasser wird, umso mehr gewinnt es an Wert. Von vielen wird deshalb argumentiert, dass über Marktmechanismen der „wahre“ Preis für Wasser ermittelt werden soll. Sie werten den Umstand, dass Wasser wenig oder nichts kostet und die Infrastruktur zur Wassernutzung meist öffentlich finanziert wird, als Hauptursache dafür, dass die Ressourcen immer knapper werden.¹⁸ Der systematische Einsatz von Gebühren und Abgaben soll Wasserverschwendung und -verschmutzung drastisch

verringern. Zudem sollen in der Entwicklungszusammenarbeit Ausbau und Betrieb der Wasserversorgung über Wasserpreise (re-)finanziert werden, um öffentliche Haushalte zu entlasten.¹⁹ Private Unternehmen stiegen in den letzten beiden Jahrzehnten in der Hälfte aller Länder in das Geschäft mit dem Wasser ein, insbesondere in Industrie-, aber auch in Entwicklungsländern.

Das Geschäft mit Wasser stößt nach wie vor auf heftigen Protest. In diesem Konflikt stehen sich diejenigen gegenüber, die Wasserpreise und eine Privatisierung der Versorgung begrüßen, und jene, die sich zwar zum Teil ebenfalls für Wasserpreise (Kostendeckungsprinzip), jedoch für eine weiterhin öffentliche Versorgung und einen universellen Zugang aussprechen. Vor allem Nichtregierungsorganisationen (NGOs) richten sich gegen die Privatisierung der Versorgungsstrukturen, insbesondere gegen die Übernahme der Versorgung durch transnationale Konzerne, denen es vorrangig um private Gewinne geht. Problematisch sind Wasserpreise immer dann, wenn Menschen nicht in der Lage sind, sie aufzubringen. Marktmechanismen schließen all jene von der Wasserversorgung aus, die nicht dafür zahlen können.

Mitunter nahmen die Konflikte gewalttätige Züge an. Bekanntheit erlangten in den letzten eineinhalb Jahrzehnten vor allem die „Wasserkriege“ in Cochabamba, Bolivien. Dort wurden bei Protesten gegen den privaten Wasserversorger Bechtel über hundert Menschen verletzt und es gab mehrere Tote.²⁰ Zahlreiche zivilgesellschaftliche Kampagnen skandierten, Wasser sei ein Menschenrecht, keine Ware. Niemandem dürfte das Wasser abgestellt werden, nur weil er oder sie den Preis für das „Lebensmittel Nr. 1“ nicht bezahlen könne.²¹

Die internationalen Wasserziele

Im Juli 2010 wurde das Recht auf sauberes Wasser - nach mehr als einem Jahrzehnt intensiver zivilgesellschaftlicher Kampagnenarbeit - in die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* aufgenommen.²² Dieser Beschluss macht das Recht auf sauberes Wasser zwar nicht juristisch einklagbar, signalisiert aber die Dringlichkeit nachhaltiger Wasserversorgung. Wasser erhielt eine neue Priorität auf der globalen Agenda.

Auf internationaler Ebene war es die Internationale Konferenz zu Wasser und Umwelt (ICWE) in Dublin 1992, die Süßwasser technisch zur begrenzten Ressource und zu einem wirtschaftlichen Gut erklärte. Die Dublin-Prinzipien folgen einem holistischen Anspruch des Wasserressourcen-Managements, das die soziale und wirtschaftliche Entwicklung mit dem Schutz natürlicher Ökosysteme zu verbinden sucht. Die vier Prinzipien sehen vor, dass (1.) Wasser eine begrenzte und verwundbare Ressource ist, die unentbehrlich für die Erhaltung von Leben, Entwicklung und die Umwelt ist. Wasserentwicklung und -management sollten (2.) auf einem partizipativen Ansatz basieren und Nutzende, Planende und Politiker und Politikerinnen auf allen Ebenen einbeziehen. (3.) Frauen spielen eine zentrale Rolle in der Beschaffung, Verwaltung und Erhaltung von Wasser, und

Wasser hat (4.) in allen miteinander konkurrierenden Verwendungen einen wirtschaftlichen Wert und sollte als Wirtschaftsgut anerkannt werden.

Die Dublin-Prinzipien wurden kurze Zeit nach ihrer Verabschiedung von der UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung (UNCED) in Rio aufgegriffen. In der Agenda 21 (Kapitel 18.8) wird Wasser als „soziales und wirtschaftliches Gut“ bezeichnet. Damit wird das vierte Dublin-Prinzip erweitert. Soziale Aspekte von Wasser finden allerdings auch bereits in den drei anderen Dublin-Prinzipien Beachtung, und es liegt nahe, sie im Zusammenhang und nicht, wie es mitunter geschieht, unabhängig voneinander zu interpretieren. Nur so wird deutlich, dass die Bedeutung von Wasser sowohl in den Dublin-Prinzipien wie in der Agenda 21 auch als ökologisches Gut bzw. natürliche Ressource hervorgehoben wird.

Mit dem Millenniumsentwicklungsziel 7 (MDG 7) zur ökologischen Nachhaltigkeit verpflichteten sich die UN-Mitgliedstaaten bereits im Jahr 2000, den Anteil der Menschen ohne Zugang zu sauberem Trinkwasser bis 2015 zu halbieren. Beim „Rio + 10“-Gipfel in Johannesburg 2002 wurde dieses Ziel noch um sanitäre Anlagen erweitert. Prognosen gehen zwar davon aus, dass beide Ziele nicht erreicht werden. Das Menschenrecht auf Wasser geht grundsätzlich jedoch noch weiter, da es einen universellen Zugang zu Wasser und nicht nur die Halbierung des Anteils der Menschen ohne sauberes Trinkwasser und Sanitärversorgung vorsieht.

Weil sich Regierungen ihrer eigenen und gegenseitigen Verwundbarkeit zunehmend bewusst geworden sind, hat das Wasserthema einen festen Platz auch auf der globalen Politikagenda erhalten. Der Fokus verschob sich dabei allerdings zusehends von der zwischenstaatlichen Politik zu Prozessen von *global governance*, die nichtstaatliche Akteure wie transnationale Konzerne und NGOs miteinschließen. In Johannesburg 2002 wurden neben den regulären zwischenstaatlichen Abkommen (Typ 1) erstmals auch Abkommen mit dem Privatsektor und zivilgesellschaftlichen Akteuren zu den offiziellen UN-Gipfelergebnissen gerechnet – als sogenannte „Typ-2-Partnerschaften“. Beim „Rio + 20“-Gipfel nun standen freiwillige, private Initiativen sogar im Vordergrund. „Grünes Wirtschaften“ lautet die Zauberformel, mit der die Industrie freiwillig Verantwortung für Umwelt und Gesellschaft übernehmen und Rohstoffe wie Wasser einsparen soll.

Dr. Lena Partzsch ist stellvertretende Leiterin der sozial-ökologischen Forschungsgruppe GETIDOS (Getting Things Done Sustainably) an der Universität Greifswald. In ihrem Habilitationsprojekt beschäftigt sie sich seit 2009 mit dem Aufkommen privater Individuen wie Philanthropen, Prominenter und social entrepreneurs in den internationalen Beziehungen. Zuvor leitete sie ein interdisziplinäres Wasserprojekt am Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung (2007–2009) und war Mitglied des Promotionskollegs „Ökologie und Fairness im Welthandelsregime“ von Heinrich-Böll-Stiftung und Wuppertal-Institut (2004–2007). Studiert hat sie am Institut d'Etudes Politiques Strasbourg und der Freien Universität Berlin, wo sie 2003 ihr Diplom und 2007 ihre Promotion erhielt. Parallel arbeitete sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin im Europäischen Parlament und im Deutschen Bundestag. Anschrift: GETIDOS Sozial-ökologische Forschungsgruppe, Universität Greifswald, Soldmannstr. 23, D-17489 Greifswald. E-Mail-Adresse: lena.partzsch@uni-greifswald.de.

Globale Partnerschaften

Die politikwissenschaftliche Forschung zur internationalen Politik untersucht kritisch, inwiefern neue Steuerungsformen mit oder allein durch die Wirtschaft in der Lage sind, anhaltenden Problemen von Umwelt- und Ressourcenerstörung zu begegnen – und welche demokratietheoretischen Implikationen „freiwillige“ Selbstverpflichtungen durch die Wirtschaft haben. Am illustrativen Fall der EU-Initiative *Water for Life* (EUWI) mit ihren vier regionalen Komponenten (Afrika, Lateinamerika, Mittelmeerraum sowie Staaten Osteuropas, des Kaukasus und Zentralasiens) habe ich Fragen der Effektivität und demokratischen Legitimität öffentlich-privater Partnerschaften untersucht.²³

Im Ergebnis zeigte sich, dass Typ-2-Partnerschaften, wie sie in Johannesburg verabschiedet wurden, tatsächlich eine Chance für effektive und legitime *global governance* bieten. Die nicht-staatlichen Akteure brachten neues, notwendiges Know-how ein, während die staatlichen Akteure treibende Kraft blieben, was die demokratische Legitimität der Initiativen weitgehend gewährleistete. Gleichwohl stießen die Partnerschaften aber im Wassersektor auch an deutliche Grenzen. Ein entscheidendes Defizit bestand darin, dass sie sich auf die unmittelbaren Wasserakteure beschränkten, das heißt auf private Wasserversorgungsunternehmen und NGOs, die speziell zur Wasserthematik arbeiteten. Wassernutzer und -verschmutzer wie insbesondere die Landwirtschaft aber wurden nicht systematisch einbezogen. Ohne deren Bereitschaft zum Wandel können freiwillige Instrumente jedoch allenfalls punktuell wirken. Einen grundlegenden Wandel lösten die Partnerschaften nicht aus.

Social Entrepreneurship

Gegenwärtig gelten Vielen die sogenannten *social entrepreneurs* als neue Hoffnungsträger.²⁴ Auch in Rio gibt es zahlreiche Veranstaltungen, die sich mit diesem vielleicht nicht neuen, aber verstärkt entdeckten Akteurstyp befassen. *Social entrepreneurs* sind engagierte Menschen, die sozialen und ökologischen Problemen mit innovativen, unternehmerischen Lösungen begegnen. Meine Forschungsgruppe GETIDOS (*Getting Things Done Sustainably*) an der Universität Greifswald untersucht deren Potenzial für die Lösung von Wasserproblemen. International hat die Non-Profit-Organisation Ashoka das Phänomen der *social entrepreneurship* entscheidend geprägt. Sie hat inzwischen weltweit mehr als 2500 engagierte Einzelpersonen bei der Verwirklichung und Entwicklung ihrer Ideen unterstützt. In den letzten Jahren kamen zahlreiche weitere Förderorganisationen hinzu, wie die Skoll-Stiftung, die Schwab-Stiftung und Echoing Green. Beispiele für von Ashoka ausgezeichnete *entrepreneurs* im Wassersektor sind der Kenianer David Kuria mit seinen „Iko Toilets“, sauberen öffentlichen Toiletten und Duschen, die über Nutzungsgebühren refinanziert werden, die Ecuadorianerin Marta Echavarría, die Gewässerschutz durch freiwillige Abgaben der Ver-

schmutzenden finanziert, und der Inder Laxman Singh, der durch ein ausgeklügeltes, auf alten Traditionen beruhendes System des Sammelns von Regenwasser (Regenernte) seine trockene Heimatregion wieder zum Blühen brachte. In Europa wurden unter anderem der Slowake Michal Kravcik, der durch dezentrale Projekte den Bau eines Großstaudamms verhinderte, und der in Frankreich lebende Schweizer Roberto Epple, der das Europäische Flussnetzwerk gründete, ausgezeichnet.

Michal Kravcik: Wasser zur Kühlung des Klimas

Noch immer wird der Übernutzung von Wasserressourcen insbesondere durch die Landwirtschaft mit einer reaktiven, nicht präventiven Politik begegnet. So werden regionale oder saisonale Engpässe zum Beispiel durch Staudammprojekte, Flussumleitungen oder die Versorgung von Regionen mit Wassertankern ausgeglichen. Dies sind jedoch selten langfristige Lösungen, die zudem bestehende Ökosysteme schwerwiegend verändern und zerstören – meist mit katastrophalen nicht nur ökologischen, sondern auch sozialen und wirtschaftlichen Folgen.²⁵

Der Bau von Großstaudämmen ist seit Langem besonders umstritten. Als die slowakische Regierung Anfang der 1990er Jahre Pläne für einen Großstaudamm in Tichy Potok am oberen Flusslauf der Torysa in der Ostslowakei bekannt gab, mobilisierte der *social entrepreneur* Michal Kravcik mit seiner NGO „Mensch und Wasser“ die Gemeinden vor Ort gegen den Bau. Über ihren Protest hinaus legten sie einen Alternativvorschlag als neue, später von Ashoka geförderte Idee vor. Diese „blaue Alternative“ sah dezentrale Renaturierungs- und großflächige Wiederaufforstungsprojekte im kommunalen Eigentum vor. Die zentrale Idee war es, Wasser nicht durch aufwendige, unterirdische Kanalsysteme schnellstmöglich abzuleiten, sondern in der Landschaft und in den Städten zurückzuhalten, damit es dem Ökosystem zur Verfügung steht, Ferntransporte vermieden werden und ein Kühlungseffekt bzw. eine Klimatisierung durch die Verdunstung vor Ort erzielt wird. Michal Kravcik setzte dabei vor allem auf traditionelles Wissen der lokalen Landwirtschaft zum Sammeln und Stauen von Regenwasser. Zwischenzeitlich arbeitete er sogar mit der slowakischen Regierung zusammen, um seinen Alternativvorschlag in der Breite umzusetzen. Für sein Konzept zur „Kühlung des Klimas“ wirbt er auch auf internationalen Konferenzen.²⁶

Roberto Epple: „Big Jump“

Auch Roberto Epples Engagement für den Gewässerschutz begann mit Protesten gegen den Bau von Staudämmen. An der Loire verhinderte ein breiter zivilgesellschaftlicher Protest Ende der 1980er Jahre nicht nur den Bau neuer Staudämme. Alternative Maßnahmen zum Hochwasserschutz wie insbesondere die Schaffung von Überflutungsflächen nahmen Maßnahmen vorweg, die mit der Wasserrah-

menrichtlinie inzwischen zum wasserpolitischen Leitbild der Europäischen Union (EU) geworden sind.

Mit der Wasserrahmenrichtlinie aus dem Jahr 2000 verfügt die EU über eine zukunftsweisende Wassergesetzgebung – leider wird sie von den Mitgliedstaaten nicht oder nur unzureichend umgesetzt. Um eine breite Öffentlichkeit überhaupt erst einmal darüber zu informieren, dass die Wasserrahmenrichtlinie existiert, organisiert der *social entrepreneur* Epple mit dem Europäischen Flussnetzwerk einen europaweiten Flussbadetag. Beim „Big Jump“ springen in ganz Europa hunderttausende Menschen in ihre Flüsse, um für saubere Gewässer gegenüber Öffentlichkeit und Politik zu demonstrieren. Epple ist überzeugt, dass, wer im Fluss badet, diesen selbst auch neu wahrnimmt und schätzen lernt. Würden Sie in Ihrem Fluss baden, das Wasser vielleicht sogar trinken? Es geht dem *social entrepreneur* darum, Umweltsünder nicht an den Pranger zu stellen, sondern sich mit ihnen gemeinsam für Gewässerschutz einzusetzen.

In Greifswald untersuchen wir Epples Ansatz als sozial-ökologisches Experiment: Wir sprangen hier zum „Big Jump“ im Juli 2010 und 2011 in den lokalen Fluss, den Ryck, begleitet von Umfragen, Medienauswertungen und Wasserqualitätsanalysen. In den Umfragen hat sich bereits gezeigt, dass viele Greifswalderinnen und Greifswalder sich zwar durchaus am Ryck „zu Hause“ fühlen; sie geben aber vor allem an, „wenig informiert“ bezüglich des Flussmanagements zu sein. Leider mussten wir auch feststellen, dass der „Big Jump“ einerseits bei vielen Teilnehmenden und Zuschauenden das Bedürfnis untermauerte, etwas für den Fluss zu tun, dass sie andererseits allerdings hilflos waren, wie sich das konkret gestalten ließe. Die Wasserrahmenrichtlinie der EU schreibt zwar eine öffentliche Partizipation auch für die Umsetzung am Ryck vor; die zuständigen Landesbehörden in Mecklenburg-Vorpommern (dem Bundesland, in dem Greifswald liegt) sind jedoch überfordert. Dass der Fluss mehr als ein Regenabflusskanal ist, dass hier die gefährdete Froschlaichalge vorkommt und es Versuche gibt, Wanderfische wie die Meerforelle wieder anzusiedeln, wird nicht wahrgenommen. Es scheint noch ein weiter Weg und fundamentaler Wandel notwendig, bis Flüsse von den Menschen und Behörden vor Ort wieder als Lebensräume geschätzt und die Wasserressourcen nachhaltig gemanagt werden.

Global denken, lokal handeln

Um die Umwelt wirksam zu schützen, müssen individuelles und kollektives, freiwilliges und verbindliches Handeln zusammenkommen. Während der Umweltschutz und nachhaltige Lebensstile in der öffentlichen Debatte ein Hoch erleben, blieb ein umfassender Wandel zu einer nachhaltigen Gesellschaft bisher aus. Im Mittelpunkt stehen nach wie vor Fragen des individuellen Verhaltens und freiwilliger Maßnahmen. Dieser Diskurs um „best practice“ u.a. durch *social entrepreneurship* lenkt in weiten Teilen vom tatsächlichen Zustand der Umwelt ab. Es mangelt an einer umfassenden, proaktiven Politik. So erklärte auch die deutsche

Bundesregierung bereits, dass die EU-Wasserrahmenrichtlinie nicht fristgerecht bis 2015 umgesetzt wird – anstatt mit gutem Beispiel voranzugehen. Das Landesamt für Umwelt, Naturschutz und Geologie (LUNG) in Mecklenburg-Vorpommern geht sogar von einer zweiten und dritten Fristverlängerung aus und will es zukünftigen Generationen überlassen, die stark beeinträchtigten Gewässer des Landes, wie den Greifswalder Ryck, wiederherzustellen. Regelungen zum Gewässerschutz, etwa solche zur Breite von Uferschutzstreifen, werden unterdessen abgebaut.

Während Deutschland in den Medien gerne als Vorreiter der internationalen Umweltpolitik gilt, ist es um die tatsächliche Qualität unserer Gewässer nicht sehr gut bestellt. Durch das Engagement einzelner *social entrepreneurs*, vor allem aber vieler engagierter Menschen vor Ort entsteht jedoch eine Lobby für die Umwelt – und damit für zukünftige Generationen. Persönlich setze ich immer stärker auf die soziale Dimension der Umweltpolitik: *governance* durch soziale Beziehungen vor Ort. Menschen schaffen „social choice mechanisms“²⁷ in ihrem gemeinsamen Eigeninteresse, die auch zum Schutz der Wasserressourcen beitragen. Gemeinsame Normen, Kooperation, Vertrauen und gegenseitige Bindungen treten an die Stelle globaler Hierarchien und Märkte durch internationale Abkommen. Gemeint ist ein System, dessen Einheiten, vornehmlich durch Funktion und soziale Bedeutung bestimmt, lokal verankert und zugleich global durch wissensbasierte Beziehungen vernetzt sind. Global denken, lokal handeln – weitreichende Veränderungen sind erforderlich, sie können mit einem individuellen Sprung in den nächsten Fluss beginnen!

¹ José L. Lozán u.a. (Hg.), *Warnsignal Klima: Gesundheitsrisiken. Gefahren für Menschen, Tiere und Pflanzen*, Hamburg 2008, 5.

² Sandra Postel, *Die Süßwasserökosysteme schützen!*, in: Worldwatch Institute (Hg.), *Zur Lage der Welt 2006. China, Indien und unsere gemeinsame Zukunft*, Münster 2006, 112–147.

³ UNICEF (Hg.), *UNICEF-Report 2012: Mein Recht auf Wasser*, Frankfurt 2012.

⁴ Lozán, *Warnsignal*, 6.

⁵ www.virtuelles-wasser.de, 30. 4. 2012.

⁶ Anke Sonnenberg u.a., *Der Wasser-Fußabdruck Deutschlands: Woher stammt das Wasser, das in unseren Lebensmitteln steckt?* Frankfurt am Main 2009, www.waterfootprint.org/Reports/Sonnenberg-et-al-2009-Wasser-Fussabdruck-Deutschlands.pdf, 30. 4. 2012.

⁷ UNESCO (Hg.), *Water a Shared Responsibility. The UN World Water Development Report 2*, New York 2006, 2.

⁸ Ebd., 393.

⁹ Sonnenberg u.a., *Der Wasser-Fußabdruck*, 11

¹⁰ Wolfgang Sachs – Tilman Santarius, *Fair Future. Ein Report des Wuppertal Instituts. Begrenzte Ressourcen und globale Gerechtigkeit*, München 2005, 111.

¹¹ Udo E. Simonis, *Wasser: Knappheit vermeiden, Verschmutzung vermindern*, in: G. Altner u.a. (Hg.), *Jahrbuch Ökologie 2012*, Stuttgart, 165–173.

¹² Münchener Rückversicherungs-Gesellschaft, *TOPICS GEO Natural catastrophes 2010. Analyses, Assessments, Positions*, München 2011, 43.

- ¹³ Postel, *Süßwasserökosysteme*, 120.
- ¹⁴ CIPRA International (Hg.), *Water in Climate Change*, www.cipra.org/de/alpmedia/dossiers/23, 12. 1. 2012.
- ¹⁵ Simonis, *Wasser: Knappheit vermeiden*, 165-167.
- ¹⁶ Nils Petter Gleditsch u.a., *Resources, the Environment and Conflict*, in: M. D. Cavelty - V. Mauer (Hg.), *The Routledge Handbook of Security Studies*, New York 2010, 221-232; Frank Biermann u.a., *Umweltzerstörung als Konfliktursache? Theoretische Konzeptualisierung und empirische Analyse des Zusammenhangs von Umwelt und Sicherheit*, in: *Zeitschrift für internationale Beziehungen* 5 (1998), 273-308.
- ¹⁷ Neil Carter, *The Politics of the Environment. Ideas, Activism, Policy*, Cambridge 2007, 242; Mark F. Giordano u.a., *International Resource Conflict and Mitigation*, in: *Journal of Peace Research* 42 (2005), 47-65.
- ¹⁸ Terry L. Anderson - Pamela Snyder, *Water Markets. Priming the Invisible Pump*, Washington, D.C. 1997.
- ¹⁹ Matthias Finger - Jeremy Allouche, *Water Privatisation. Transnational Corporations and the Re-Regulation of the Water Industry*, New York 2002.
- ²⁰ UNESCO (Hg.), *Water a Shared Responsibility*, 420.
- ²¹ Ken Conca, *Governing Water. Contentious Transnational Politics and Global Institution Building*, Cambridge 2006, 215-255.
- ²² Inga Winkler, *Lebenselixier und letztes Tabu. Die Menschenrechte auf Wasser und Sanitärversorgung*, Berlin 2011, www.institut-fuer-menschenrechte.de/uploads/tx_commerce/essay_lebenselixier_und_letztes_tabu_01.pdf.
- ²³ Lena Partzsch, *Global Governance in Partnerschaft. Die EU-Initiative Water for Life*, Baden-Baden 2007.
- ²⁴ Lena Partzsch - Rafael Ziegler, *Social Entrepreneurs As Change Agents: a Case Study on Power and Authority in the Water Sector*, in: *International Environmental Agreements* 11 (2011), 63-83.
- ²⁵ Postel, *Süßwasserökosysteme*, 41-76.
- ²⁶ Partzsch - Ziegler, *Social Entrepreneurs*.
- ²⁷ Ronnie D. Lipschutz, *From Local Knowledge and Practice to Global Environmental Governance*, in: M. Hewson - T. Sinclair (Hg.), *Approaches to Global Governance Theory*, Albany 1999, 259-283, 275.

„Mein Gott, es ist doch unser Fluss! Sollten wir ihn nicht schützen? Was wären wir denn ohne ihn?“

Sylvie Shaw

Der Brisbane River schlängelt sich mitten durch die Hauptstadt von Queensland. Schlamm Braun ist seine Farbe, es ist ja ein Tidefluss, gesäumt von Mangroven und hohen Regenwaldbäumen in den Außenbezirken der Stadt. In der Innenstadt wird er zunehmend überschattet von Hochhäusern und anderen Wohngebäuden, eng aneinandergebaut, da viele Leute sich eine Anbindung an den Fluss und einen Blick aufs Wasser wünschen. Allerdings hat das Verlangen, nahe am Fluss zu leben, andere, unerfreuliche Folgen gehabt. Die überstürzte Stadtentwicklung hat zu einer weiträumigen Rodung der Auenlandschaft entlang des Flusses geführt, bemerkbar im Stadtbild wie auch stromaufwärts. Das hatte Auswirkungen auf die Wasserqualität im Fluss und ebenso flussabwärts in der Moreton Bay, einer Bucht, die bekannt ist für ihre Delphin-, Dugong- und Schildkrötenpopulationen.

Dieser Artikel* gibt einen Einblick in die Erforschung der Wahrnehmungen und des Erlebens der Flussanrainer des Brisbane River. In qualitativen Interviews mit Anwohnern an vier verschiedenen Orten entlang des Flusses (auf dem Lande, am Stadtrand, in der Stadt und an der Küste) wurden die Menschen darüber befragt, was der Fluss ihnen bedeutet. Ihre Aussagen werden klassifiziert und im komplexen, facettenreichen Beziehungsgeflecht mit der Wasserstraße und der Natur im Allgemeinen verortet. Darin zeigen sich die Wechselwirkungen zwischen physischen, sensorischen, kognitiven und spirituellen Erfahrungen mit den kulturellen Vorstellungen vom Fluss als der Lebensader des Flusstals. Insgesamt wurden vierzig Interviews geführt, um die Einstellungen der Anwohner zum Fluss, zu seiner Umgebung und Wasserqualität zu untersuchen und um ihr subjektives Erleben der Verbundenheit - auch der spirituellen Verbundenheit - mit dem Lebensraum zu dokumentieren. Die Befragten wurden mittels eines repräsentativen Auswahlverfahrens gefunden: Dem Alter nach rangieren sie von 20 bis Mitte 70; mehr als zwei Drittel waren christlich (anglikanisch, katholisch, pfingstkirchlich, uniert und mormonisch), um die 20 Prozent bekannten sich zu „keiner Religion“, die Übrigen gaben an, bruchstückhafte Kenntnisse anderer Religionen und Glaubenseinstellungen zu besitzen.

Die Studie baut auf einer früheren Forschungsarbeit von mir auf, in der es um die Verbundenheit der Menschen mit Meereslandschaften ging und in der etwas zum Ausdruck kam, was ich „tiefblaue Religion“ nenne: die Anerkennung einer heiligen Beziehung zwischen Mensch und Ozean und das tiefe Empfinden einer Verantwortung für das Meer.¹

Wasserbeziehungen

Gegenwärtig gibt es in Australien nur wenig Forschung über die gesellschaftliche und spirituelle Verbindung zu Wasserläufen; sie beschränkt sich vor allem auf den psychosozialen und spirituellen Wert von Flüssen und Wasserscheiden in Queensland.² Die örtlichen Studien zum symbolischen Gehalt der Flüsse konzentrierten sich im Wesentlichen auf Themen, die mit der Ureinwohnerschaft in Zusammenhang stehen.³ In dem Maße jedoch, wie Fragen der Wassersicherheit an Bedeutung gewinnen, entstehen zunehmend Forschungsprojekte zu soziokulturellen Verständnisweisen der Wasserstraßen in Australien sowie in Übersee.⁴ Wasser ist die Essenz des Lebens. Es fließt durch den menschlichen Körper ebenso wie durch den Körper der Erde. Es stellt eine Quelle der Reinigung, der Heilung und der Kommunikation mit dem Göttlichen dar. Nach Eliade symbolisiert „Wasser [...] die Summe der Möglichkeiten, es ist *fons et origo* [Quelle und Ursprung], das Reservoir aller Möglichkeiten der Existenz [...].“⁵ Im Fließen des Flusses wird Wasser - oder, wie Eliade sagt, „lebendiges Wasser“ - zu einem geheiligten Symbol des ewigen Lebens, der Fruchtbarkeit und der Erneuerung. Wasser ist ein wesentlicher Teil des Gottesdienstes; einer der Interviewpartner, ein Buddhist, sagte, dass Wasser „deine Sünden abwäscht. Wir haben auch eine Zeremonie für die Geister des Flusses. Für die Geister des Flusses muss man sorgen.“ Ein Mitglied der Unierten Kirche sprach über die Rolle des Wassers bei der Taufe und sah den Fluss als „lebendig“ an, als einen „Ort neuen Lebens“. Und fügte hinzu: „Wie jede Wasserstraße ist der Fluss für unbestimmte Zeit dem Missbrauch und der Misswirtschaft der Menschen ausgeliefert. Aber wir wachen allmählich auf und ändern langsam unseren Umgang damit.“

Annäherungen an den Fluss

Diese Studie geht davon aus, dass beschleunigte Entwicklung, Bebauungsdichte, ökologische Belastung und hektische Lebensweisen miteinander die Fähigkeit der Menschen einschränken, sich zum Fluss in Beziehung zu setzen. Doch auch wenn sie den Fluss vielleicht nicht mehr so oft besuchen wie in den Jahren ihrer Kindheit, bedeutet er ihnen immer noch etwas. Unabhängig von Alter oder Geschlecht erklären viele der Interviewten, dass der Fluss eine wichtige Rolle in ihrem Leben spielt. Ganz gleich, ob sie erst kürzlich zugezogen oder schon langjährige Anwohner sind, ob sie am Fluss leben oder mit dem „CityCat“, der

lokalen Fähre, auf dem Fluss zur Arbeit und nach Hause fahren, ob sie den Fluss regelmäßig aufsuchen oder nur selten – die allermeisten stimmen darin überein, dass der Fluss in ihrem Leben eine wichtige Rolle spielt oder gespielt hat. Eine der Interviewten, die in einem Apartment mit Blick auf den Fluss lebt, erklärt:

„Der Fluss ist ein wesentlicher Teil meines Lebens. Ich habe mich in Brisbane und den Fluss verliebt; es ist wunderschön hier. Ich liebe es, am Morgen aufzuwachen und das Leben auf dem Fluss zu beobachten, die Boote und die ständige Bewegung des menschlichen Treibens [...] Alles, was ich tue, hat mit dem Fluss zu tun.“

Der Fluss ist auch zentral für die Gesundheit des Wasserscheidengebiets und des Sees, der flussabwärts liegt, doch wenn die Interviewten über den Fluss sprechen, sind nicht Fragen der Ökologie oder des Biotops ihr Thema, sondern ihre tiefe persönliche Verbundenheit mit dem Wasserweg. Sie reden von ihrer Liebe zum Fluss und zu dem beruhigenden und friedvollen Gefühl, das er ihnen schenkt. Er ist ein Ort, „um zu meditieren, Freunde zu treffen, und auch ein Sinn für Gemeinschaft spielt eine Rolle“. Sie erwähnen, wie stolz sie auf den Fluss sind, wie der Fluss sie spirituell zentriert, bevor sie zur Kirche gehen, wie er sie dazu ermutigt, über ihr Leben nachzudenken, und wie sie zum Fluss in Beziehung stehen als einem Teil von Gottes Schöpfung. Viele der Interviewten, ungeachtet ihrer religiösen Ansichten, inspiriert der Fluss zu spirituellen Gedanken. Sie verwenden vielleicht keine explizit religiöse oder spirituelle Sprache, um ihre Erfahrungen zu beschreiben, aber sie betonen – oft selbst etwas erstaunt – die Stärke ihrer Verbindung und das tiefe Gefühl, das diese hervorruft: „Es ist etwas, das ich nicht gut erklären kann“, sagen sie, oder: „Es ist so eine Art Meditation, glaube ich.“

Der Fluss ist ein Anlass, die Schönheit der Natur wahrzunehmen und der Welt zu entfliehen. Das ist die Erfahrung einer katholischen Aktivistin für soziale Gerechtigkeit:

„Wenn ich mich überfordert fühle, gehe ich oft spazieren oder rudern, sehr früh am Morgen. Ich glaube, der Fluss und die großartigen alten Bäume am Ufer haben in schwierigen Zeiten in meinem Leben eine Menge zu meinem eigenen Gefühl für Frieden und innere Stärke beigetragen. An diesen Ort ziehe ich mich zurück, wenn ich nach Trost suche und mich aufbauen lassen will.“

*Sylvie Shaw unterrichtet im Fach Religionsstudien an der Universität von Queensland. Ihre Forschungsinteressen liegen am Schnittpunkt von Religion und Ökologie. Sie wirkt an einem Forschungsprojekt mit, das die Einstellungen der Menschen gegenüber Wasserstraßen im Südosten von Queensland untersucht. Veröffentlichungen u.a.: Deep Blue: Critical Reflections on Nature Religion and Water (hg. zus. mit Andrew Francis, 2008); Identifying, Communicating and Integrating Social Considerations into Future Management Concerns in Inshore Commercial Fisheries in Coastal Queensland (zus. mit Helen Johnson und Wolfram Dressler, 2011). Anschrift: The University of Queensland, School of History, Philosophy, Religion and Classics, Forgan Smith Building, Office E 326, Brisbane St Lucia, QLD 4072, Australien.
E-Mail: sylvie.shaw@uq.edu.au.*

Ein anderer Befragter sagt: „Ich glaube, ich wäre nicht so ruhig, wenn ich nicht am Fluss fischen ginge. Das wäre schlecht für mein Wohlbefinden – zumindest glaubt meine Frau das.“ In einer geschäftigen Stadt wie Brisbane mit ihrer rasanten Entwicklung und der entsprechenden Reduktion von Grünanlagen bietet der Fluss einen Ort der Entspannung; die dort verbrachte Zeit wird als therapeutisch, heiter und beschaulich empfunden. Der Fluss gilt als „Lebensspender“ und „Seelenbalsam“ in einem spirituellen Sinn, als ein Ort, „wo es immer etwas gibt, an dem man sich freuen kann“.

Der Forschungsstand

Die Forschung darüber, welche Umgebung Menschen persönlich als aufbauend empfinden, zeigt, dass sie natürliche Umgebungen einem bebauten Umfeld vorziehen, vor allem wegen des Erholungswerts, den diese bieten.⁶ Das Erleben einer natürlichen Umwelt, vor allem von so ästhetischen Orten wie dem Brisbane River, hat positive Auswirkungen auf die Gesundheit, das Wohlbefinden und die Lebensqualität. Es hat physische, emotionale und psychische Vorteile, u.a. eine Verringerung von Stress und geistiger Ermüdung⁷, ein gesteigertes Gefühl des Friedens und des Neuwerdens und eine Verminderung von Stressoren, wie sie mit Armut und Wohnraumdichte in innerstädtischen Lagen einhergehen.⁸ In Studien zum spirituellen Erleben von Naturräumen, vor allem von Wildnis und Waldgebieten, berichten die Auskunftspersonen von einer tieferen Verbindung zu Gott oder einem Sinn für die Transzendenz jenseits des Selbst.⁹ Dieser Befund wird auch von Forschungen zum Erleben in Wildflusslandschaften bestätigt; sie dokumentieren Gefühle der Ehrfurcht und des Staunens, Wertschätzung der Naturschönheit, Erfahrung des Gleichmuts sowie wachsende Sorge angesichts überhandnehmender Bebauung und ihrer Auswirkungen auf Fluss und Umgebung.¹⁰

Die meisten Studien über die Wechselwirkungen von Spiritualität und Naturerleben beziehen sich auf Naturlandschaften, nicht auf urbane Räume. Zeit, die in der freien Natur verbracht wird, fördert die physische, emotionale, intellektuelle und moralisch-spirituelle Entwicklung¹¹, und sie ist eine Quelle persönlicher Veränderung und Erkenntnis.¹² Allerdings warnt der Öko-Psychologe Robert Greenway davor, dass Naturlandschaften durch ihre Überbeanspruchung allmählich Schaden nehmen könnten.¹³ Wenn Naturlandschaften als Orte der persönlichen Veränderung genutzt werden, besteht die Gefahr, dass sie zu einem weiteren Konsumgut werden, wenn ihre Nutzer sich nicht zugleich für die Erhaltung von Naturlandschaften und für die Selbsterhaltung einsetzen. Das ist ein Rat zur rechten Zeit. Eine mögliche Konsequenz könnte darin liegen, die Stadtlandschaft neu zu beleben und zu „remystifizieren“. Randy Haluza-Delay schlägt vor:

„Um die Stadt zu remystifizieren müssen wir zuerst die Vorstellung aufbrechen, dass mit ‚Natur‘ immer majestätische Berge und unberührte Wälder gemeint sind. Die Welt der Natur existiert auch im Alltagsleben der Stadtbewohner, und die Wildnis in der

unmittelbaren Wohnumgebung wartet auf ihre Erkundung [...] Der erste Schritt zur Remystifizierung der Natur besteht einfach darin, sich genauer umzusehen.“¹⁴

Von einer der befragten Flussanwohnerinnen wurde dieser Rat ernst genommen. Mit einer Neigung zur paganen Religiosität beteiligt sie sich an Arbeiten zur Regeneration des Flusses und genießt es, den Strom des Lebens entlang des Flussufers zu beobachten.

„Es gibt eine Strecke am Fluss, wo man ganz nahe ans Wasser herankommen kann [...] Da ist eine Art Höhle mit Felsen, die in den Fluss hinausragen, und nachmittags sind da immer Kormorane, Möwen und andere Vögel, die Fische fangen, sich ausruhen und ihre Flügel trocknen. Ich habe einen Pelikan gesehen und staunte darüber, wie weit er den Fluss hinaufgeschwommen oder -geflogen sein musste. Ich kletterte da manchmal hinunter, um zu betrachten, wie der Fluss vorbeizieht. Dieser Flecken Erde so nahe am Wasser scheint eine heilige Seele zu haben. Ich tauche meine Füße ins Wasser - manchmal knabbern kleine Guppys an meinen Zehen -, und ich mache mir Gedanken über die ungeheure Welt unterhalb der schimmernden Oberfläche des Flusses: Sind da Bullenhaie? Vielleicht Zackenbarsche? Bei Sonnenuntergang ist das ein feuerrotes Wunderland! Die Flamme der untergehenden Sonne spiegelt sich auf dem Fluss und originellerweise in den Glasscherben, die Teenager nach heißen heimlichen Treffen hier hinterlassen haben.“

Es liegt ein Zauber auf dieser Flusslandschaft, selbst mitten am Tag. Haluza-Delay behauptet, dass das „Remystifizieren der Stadt“ genau solche Erlebnisse ermöglicht, wie sie diese Befragte schildert. Solche Erfahrungen, sagt er, „rufen ein Gefühl für das Wunder wach und [...] machen uns aufmerksam für die Geheimnisse vertrauter Dinge“, sogar für die glitzernden Scherben bei Sonnenuntergang. Solche Erlebnisse fördern „eine mitfühlende Sensibilität für einen Ort und verbinden im Bewusstsein die Selbstsorge mit der Sorge für die umgebende menschliche und nicht-menschliche Welt“. Die Verringerung von Grünflächen kann sich darum - aus einer Perspektive des Mitgefühls für einen Ort - auf das Wohlbefinden einer Gemeinschaft auswirken. Und tatsächlich sind ja überall in dieser Fluss-Stadt Grünflächen und Bäume bedroht.

Wahrnehmungen von Veränderung entlang des Flusses

Das Abholzen von Bäumen, um für vermehrten Wohnungsbau Platz zu schaffen, steht in völligem Kontrast zu den Erfahrungen der ersten Siedler, die von der Üppigkeit und Fruchtbarkeit des Flusstals mit tiefster Ehrfurcht erfüllt waren. Sie empfanden es als einen „wahrhaftigen Garten Eden“.¹⁵ John Oxley, einer der frühen Entdecker, war so beeindruckt von der Schönheit des Tals, von der Farbenpracht und Vielfalt des Pflanzenreichs, dass „es ihm den Atem nahm“.¹⁶

Von den riesigen Bäumen hingen Lianen und Kletterpflanzen in jeder nur denkbaren Form, Geweihfarne rangen zu Tausenden um Raum mit den wilden Passionsblumen. Über die besonders dunklen, grünen Palmenfelder und Riesenfarnwälder waren hier und da die zarten Farben tausender Orchideen ausgestreut. Und auf dem Fluss selbst glitt Oxleys Boot durch Millionen rosaroter und weißer Wasserlilien.

Im Gegensatz zu dieser berausenden und überwältigenden Schönheit sagte eine Interviewte, wenn heutzutage Menschen in den Fluss fielen, „würden sie eine Hepatitis-B-Impfung brauchen“, weil das Wasser so einen verschmutzten Eindruck mache. Sie sei betrübt über die Veränderungen, die sie in den vergangenen fünfzig Jahren miterlebt habe, doch berichtet sie davon, sich machtlos zu fühlen, irgendetwas tun zu können, um dem Niedergang Einhalt zu gebieten. Sie ergeht sich in Erinnerungen an ihre Kindheit, als sie am Fluss aufwuchs und die Leute zu den Flussfreibädern strömten, die zum Schutz gegen Haie von Zäunen umgeben waren. Auch ein anderer langjähriger Anwohner erwähnte den Bestand an Bullenhaie als etwas, das zu fürchten war, aber er fügte hinzu, als Kinder hätten sie sich gegenseitig aufgestachelt, bis zur Mitte des Flusses zu schwimmen.

„Es gab immer Bullenhaie im Fluss. Das sind sehr aggressive stumpfnasige Haie, die jetzt dafür berüchtigt sind, in den Kanälen an der Goldküste [einem Gebiet südlich von Brisbane] Hunde zu reißen und manchmal auch Menschen. Als kleine Jungen forderten wir einander heraus, nachts vom Ponton für die Wasserskifahrer in den Fluss zu springen und bis in die Mitte des Flusses hinaus- und wieder zurückzuschwimmen. Es war, als würde man übers Wasser gehen oder, in meinem Fall, übers Wasser rennen.“

Er ist immer noch ein tiefreligiöser Katholik und betrachtet den Fluss weiterhin als Gottes heilige Schöpfung. Es macht ihm Freude, von seinen Kindheitsabenteuern zu erzählen. Er wuchs in den 1950er Jahren auf, und

„oft lebten damals Landstreicher in Hütten am Fluss; die waren auf Pfählen errichtet und hatten wacklige hölzerne Rampen, die zu ihnen hinausführten. Sie banden ihre kleinen Ruderboote an diesen Rampen fest und lebten davon, Fisch und Krabben zu fangen. Wir Jungs dachten, es sei lustig, nachts heranzuschleichen und Steine auf die Hüttendächer zu werfen, die Boote loszubinden und davonzulaufen. Unnötig zu sagen, dass die davon gar nicht erbaut waren, weshalb sie uns manchmal abpassten, zu fangen versuchten oder uns davonjagten. Es passierte uns kaum etwas, weil sie meistens von ziemlich schlechtem Fusel betrunken waren.“

Die Landstreicher und die Anlegestellen sind schon lange vom Fluss verschwunden, aber es fehlt auch noch etwas anderes. In den vergangenen fünf Jahren habe ich einige Zeit damit verbracht, die noch verbliebenen Ecken unverfälschter Natur entlang des Flusses in meinem Viertel zu erkunden. Kinder kommen nur selten hierher. Kleine Kinder besuchen diese Auenwaldlandschaften vielleicht mit ihren Eltern, aber ich sehe selten ältere Kinder oder Teenager beim Radfahren, Klettern

auf Bäumen, Fischefangen oder Herumstromern. Die Mehrheit der Leute sind Erwachsene, die ihre Hunde ausführen, Sport treiben oder einfach dasitzen und das Wasser betrachten. Die freie Natur scheint – zumindest im städtischen Raum – ein Ort für Erwachsene zu sein oder für Erwachsene mit sehr kleinen Kindern, und die Kindheitsabenteuer, die die Interviewten genossen, sind fast verschwunden oder von zahmeren Erlebnissen ersetzt worden: in manikürten Parkanlagen, Einkaufszentren oder hinter Computerbildschirmen.¹⁷

In Australien nimmt, wie auch anderswo, die Zeit, die im Freien verbracht wird, beständig ab und wird durch häusliche Erlebnisse, oft Erlebnisse aus zweiter Hand, ersetzt. Diese Verlagerung hat wichtige Auswirkungen auf die körperliche und geistige Gesundheit. So spricht zum Beispiel die australische Gesundheitspolitik von der Notwendigkeit zu erforschen, welche Eingriffsmöglichkeiten bestehen, um Risiken im Zusammenhang mit Alltagsstress zu vermindern¹⁸, während verschiedene in- und ausländische Studien zeigen, dass die Verbindung zur natürlichen Umwelt – wie etwa zu einem Fluss – positive Prognosen für die Gesundheit und das Wohlbefinden erlaubt und zudem noch spirituell bereichert und die Persönlichkeitsentwicklung stärkt.¹⁹ Eine spirituell erfahrene Musikerin bringt das gut zum Ausdruck, indem sie den Fluss als Metapher verwendet und die Drehungen und Wendungen in ihrem eigenen Leben mit den mäandernden Bewegungen des Flusses und dem Gezeitenstrom vergleicht.

„Ich weiß, ich empfinde eine starke Verbundenheit mit Wasser, und ich werde unruhig, wenn ich zu lange auf dem Land festsitze. Ich bin ein sensibler und gefühlsbetonter Mensch, und ich finde den Fluss besänftigend und tröstend. Ganz ähnlich wie in meiner eigenen Persönlichkeit kann es beim Fluss lange Strecken des sanften, ruhigen Fließens geben, dann aber plötzlich auch heftige Biegungen und Kehren mitten auf dem Weg.“

Die Bedeutung des Fließens des Flusses wurde auch von einem Pfarrer der Unierten Kirche kommentiert. Er beschrieb die Bewegung des Wassers als „Metapher für Gott, die, wie Gott selbst, alle Worte übersteigt.“

Neue Beziehungen zum Fluss durch Engagement für den Fluss

Die Verbundenheit der Interviewten mit dem Fluss ist offensichtlich. Wie der Fluss den Rahmen ihrer Identität bildet oder was sie empfinden, wenn sie ans Wasser kommen, ist für einige von ihnen von äußerster Wichtigkeit. Daraus ergibt sich die nächste Frage: Wie kämen sie damit zurecht, wenn der Fluss umkippen oder sein Wasser in gravierender Weise verseucht würde? In den Worten mancher wäre das „wie ein Todesfall in der Familie“, sie würden sein Absterben betrauern. Ein Umwelteryher klagte: „Ich hätte das Gefühl, als wäre da eine Leere oder ein Loch in meinem Leben.“ Andere meinten, sie würden den

Fluss vermissen „wie einen alten Freund“. Ihre Sorge um den Fluss hat einige der Interviewten veranlasst, sich Fluss-Schutz-Projekten anzuschließen, die für die Neubepflanzung der Ufer mit einheimischer Vegetation sorgen und die noch stehenden Bäume vor Wohnbauprojekten schützen, welche mit „Sicht auf den Fluss“ (und sogar mit „Flussblicken“) werben. Die beim Fluss-Schutz Aktiven zeigen eine schwelende Wut auf das, was sie für einen allgemeinen Mangel an Verantwortung für den Fluss, die Verschmutzung und den Unrat halten. Einer sah für den Fluss nur eine Zukunft als eine von Hochhäusern flankierte Wasserstrecke, während eine andere festhielt: „Wir haben kein Recht, Gottes Schöpfung herabzusetzen.“ Diese Ansicht wurde von mehreren der Interviewten zum Ausdruck gebracht, und wenn auch nicht alle den Fluss als ein religiöses Symbol sehen, erkennen doch viele an, dass eine spirituelle oder besondere Würde vom Fluss ausgeht. Eine andere Befragte, die sich selbst als „gefallene Katholikin“ bezeichnet und ihre Beziehung zum Fluss als „spirituell“ ansieht, erläutert, warum sie sich für den Fluss-Schutz engagiert:

„Flüsse sind in der Tat das Blut des Lebens. Sie sind so etwas wie die Arterien unseres Landes, und sie bringen Leben - sie machen tatsächlich Leben erst möglich. Ohne gesunde Flüsse werden wir kein sauberes Trinkwasser haben. Wenn man keinen gesunden Fluss hat, hat man kein gesundes Wasser. Dann werden ganze Ökosysteme komplett zugrunde gehen, und das, ja, bedeutet Tod. Ich denke, der größte Feind sind die Menschen in ihrer Ignoranz.“

Solche Gefühle der Bedrückung angesichts der Gesundheit des Flusses und der Rolle der Menschen, die die Probleme verursachen, sind weit verbreitet. Insgesamt besteht jedoch ein allgemeiner Mangel an Achtsamkeit für den Fluss, seine Gesundheit und Wasserqualität. Wissenschaftliche Studien über den Fluss und die umliegenden Gewässer im Südosten von Queensland zeugen von den Leiden der Wasserstraßen. Jedes Jahr veröffentlicht die wissenschaftliche Vereinigung *Healthy Waterways* einen Bericht über die Bäche, Feuchtgebiete und Flüsse der Region.²⁰ Im Jahr 2011 erhielten die Gebiete im Wassereinzugsgebiet des Brisbane Rivers Bewertungen von C- bis F, was eine mittelmäßige bis mangelhafte Wassergesundheit anzeigt. Im Gegensatz dazu blicken einige der Interviewten, die über den Gesundheitszustand des Flusses nicht Bescheid wissen, optimistisch auf die Zukunft des Flusses. „Es ist schon mal schlechter gewesen“, sagen sie und weisen vor allem auf das Vorkommen von Bullenhaien hin, das sie für einen Indikator für Flussgesundheit halten. Einige kommentieren die braune Farbe des Flusses und wünschen sich, er wäre so klar wie früher. Sie scheinen nicht zu wissen, welche Auswirkungen die Jahre der Rodungen, des Ausbaggerns und der Veränderung der Biotope auf die einstmaligen klaren Bassins hatten, mit denen der Fluss durchsetzt war.

Wenn ich mit anderen am Fluss zum Unkratjäten unterwegs bin, treffe ich auf eine ökologische Achtsamkeit für diesen Ort. Derjenige, der die örtliche Landschaftspflegegruppe einberuft, sagt mir, wie entscheidend es ist, einen grünen

Korridor für die Little Brown Birds („kleine braune Vögel“, kurz LBB genannt) aufrechtzuerhalten. Die LBBs verschwinden immer mehr, weil sie ihre Biotope verlieren und von wilden Tieren, insbesondere von wildlebenden Katzen, angegriffen werden. „Für die großen Vögel gibt es die großen Bäume, aber wir haben das Unterholz eingebüßt und müssen es erneuern.“

Andere sprechen von der Bedeutung der sozialen Kontakte, die ihnen das Engagement für die Flussufer-Instandsetzung verschafft, ein Gesichtspunkt, der auch von Forschungen zum freiwilligen Umweltengagement bestätigt wird.²¹ Die Interviewten sprechen davon, dass die Mitarbeit ihre Lebensgeister wiedererweckt, ihnen hilft, gegen Probleme wie Depression und Einsamkeit anzukämpfen, und sie veranlasst, an die frische Luft zu kommen und sich körperlich zu betätigen. Und als im Hintergrund gerade eine Kirchenglocke schlägt, merkt einer der Freiwilligen, nominell ein Anglikaner, an: „Dies hier ist meine Kirche.“

Verbreitet unter den Flusspflegern ist auch ein Gefühl der Gegenseitigkeit in dem, wie der Fluss ihnen ihr Engagement lohnt. Eine der jüngeren Freiwilligen sagte mir:

„Die alte Dame Brisbane kann ruhig sein und muss sich keine allzu großen Sorgen machen über den Abfall an ihren Ufern. Ich bin fast jeden Tag hier, mache sauber und stutze alles zurecht. Hier liegen Coladosen, Fast-Food-Verpackungen, Angelschnüre, Plastiktüten, Saftflaschen und Aluminiumfolie herum. Ich räume die Dinge weg, die nicht hierher gehören; und dafür bringe ich Dinge, die hier am Platz sind: Setzlinge für Bäume und frischen Kompost aus meinem Garten. Ich würde hier niemals die Wildtiere stören; ich sitze nur hier und bewundere sie aus respektvoller Distanz, aber ich bringe immer meine Freunde mit, die mir Gesellschaft leisten. Unser Verhältnis zum Fluss beruht ganz auf Gegenseitigkeit. Ich weiß, wenn dieses beständige Geben und Nehmen nicht existierte, würde ich nicht in diesem Übermaß belohnt werden, wie ich es erfahre. Am Fluss kann man Erleuchtung finden.“

Diese Vorstellung eines Öko-Altruismus ist unter den Fluss-Freiwilligen sehr gängig. Sie haben sich eine Art Fluss-Ethos und -Etikette zu eigen gemacht und in ihren Lebensstil ein Fluss-Bewusstsein aufgenommen. Die Biotop-Pflegerin Elan Shapiro ist der Auffassung, dass Menschen, wenn sie einmal an Arbeiten zur Wiederherstellung des Landes beteiligt sind, nicht nur ein Wohlgefühl erleben, weil sie mit Gleichgesinnten verbunden sind, sondern auch selbst durch ihre Verbindung mit der Natur erneuert werden.²² Shapiro stellt fest, dass die Mitarbeit an Umweltschutzmaßnahmen „in den Menschen spontane tiefe und bleibende Veränderungen hervorrufen kann, einschließlich eines Gefühls der Würde und der Zugehörigkeit, einer Toleranz der Vielfalt und einer nachhaltigen ökologischen Sensibilität“. Sich um die Natur zu kümmern wird zu einer Herzensangelegenheit, und laut Shapiro „verlieben“ sich die Freiwilligen oft in die Orte, um die sie sich kümmern.

Eine Fluss-Etikette

Wie wir mit der Natur und mit dem Fluss umgehen, sollte nicht nur in einer Umweltethik seinen Ausdruck finden, sondern auch in einer Umwelt- bzw. Fluss-Etikette, einem Verhaltenskodex, der Respekt für den Fluss fordert, in der Hoffnung, dass sich die Sorge um den Fluss in der Praxis manifestiert. Diese Achtsamkeit könnte weiterentwickelt werden zu einer „Charta der Flussfürsorge“, zu einer Selbstverpflichtung der Anwohner zum Einsatz für die Gesundheit und das Leben des Flusses. Die Charta könnte auch ergänzt werden von Bildungsprogrammen und Veranstaltungen, die sich um den Fluss und um die Verbindung der Menschen zu ihm drehen. Der Fluss steht bereits im Mittelpunkt bei den Feuerwerksfeierlichkeiten am Silvesterabend und während des alljährlichen Fluss-Feuer-Festivals im Frühjahr. Letzteres hat für eine der Interviewten eine ganz besondere Bedeutung:

„Der Fluss symbolisiert für mich Veränderung und Rückkehr zu einer friedvollen Verfassung. In der Fluss-Feuer-Nacht habe ich ein Kind geboren. Im Jahr davor habe ich auf den Klippen, die auf den Fluss hinausschauen, geheiratet. Das war ein lebensveränderndes Ereignis, es symbolisiert Veränderung und Geburt.“

Erzogen als konservative Christin, empfindet die Befragte „beinahe Ehrfurcht“ für den Fluss.

„Es gibt eine Lebenskraft, die alles durchströmt, das Licht Christi. Es geht von Gott aus, und wenn das nicht durch alles hindurchginge, dann würde alles zu Staub zerfallen.“

Fazit

Die Wahrnehmungen und Erfahrungen der Interviewten zeigen eine tiefe Nähe zum Brisbane River, die bei manchen in Gefühlen des psychischen und spirituellen Wohlbefindens ihren Ausdruck findet. Dieser kurze Überblick über die Forschungsarbeit zu den Beziehungen der Menschen mit dem Fluss möchte deutlich machen, dass mehr Studien über die Werte gebraucht werden, die die „Flussbenutzer“ mit dieser bedeutenden Wasserstraße und mit anderen Wasserläufen im Südosten von Queensland verbinden: Wie nutzen sie diese Orte, was erleben sie dort und wie sehen sie die Zukunft der Wasserstraßen im Lichte des anhaltenden Wandels der Umwelt?

* Ich bedanke mich bei der Universität von Queensland für ihre Unterstützung meiner Studie und bei Dr. Michael Pearce für seine Hilfe bei der Forschungsarbeit.

¹ Sylvie Shaw, *Deep Blue Religion*, in: S. Shaw - A. Francis (Hg.), *Deep Blue: Critical Reflections on Nature, Religion and Water*, London 2008.

- ² Veronica Strang, *Turning Water Into Wine, Beef and Vegetables: Material Transformations Along the Brisbane River*, in: *Trans/forming Cultures - eJournal 1* (2006), www.epress.lib.uts.edu.au/ojs/index.php/TfC/article/viewFile/258/247.
- ³ Sandy Toussaint, *Kimberley Friction: Complex Attachments to Water-Places in Northern Australia*, in: *Oceania 78* (2008), 46-61; Jessica Weir, *Murray River Country*, Canberra 2009.
- ⁴ Veronica Strang, *The Meaning of Water*, Oxford 2004.
- ⁵ Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt am Main/Leipzig 1998, 114.
- ⁶ Terry Hartig u.a., *Tracking Restoration in Natural and Urban Field Settings*, in: *Journal of Environment Psychology 23* (2003), 109-123.
- ⁷ Cecily Maller u.a., *Healthy Nature Healthy People: 'Contact With Nature' as an Upstream Health Promotion Intervention for Populations*, in: *Health Promotion International 21* (2006), 45-54.
- ⁸ Frances E. Kuo, *Coping With Poverty: Impacts of Environment and Attention in the Inner City*, in: *Environment and Behavior 33* (2001), 5-34.
- ⁹ Donna E. Little - Christopher Schmidt, *Self, Wonder and God! The Spiritual Dimension of Travel Experiences*, in: *Tourism 52* (2007), 107-116; Kathryn Williams - David Harvey, *Transcendent Experiences in Forest Environments*, in: *Journal of Environmental Psychology 21* (2001), 249-260.
- ¹⁰ Herbert W. Schroeder, *Ecology of the Heart: Understanding How People Experience Natural Environments*, in: A. W. Ewart, (Hg.), *Natural Resources Management: The Human Dimension*, Boulder, CO 1996.
- ¹¹ John V. Davis, *Psychological Benefits of Nature Experiences: Research and Theory*, 2008, www.johnvdavis.com/ep/benefits.htm
- ¹² Paul Heintzman, *Nature-based Recreation and Spirituality. A Complex Relationship*, in: *Leisure Studies 32* (2010), 72-89.
- ¹³ Robert Greenway, *The Wilderness Effect and Ecopsychology*, in: T. Roszak u.a. (Hg.), *Ecopsychology. Restoring the Earth. Healing the Mind*, San Francisco 1995, 135.
- ¹⁴ Randy Haluza-DeLay, *Remystifying the City: Reawakening the Sense of Wonder in Our Own Backyards*, in: *Green Teacher 52* (1997), www.greenteacher.com/articles/mystifyingeng.htm.
- ¹⁵ Ros Kidd, *Aboriginal History of the Princess Alexander Hospital Site*, in: *Diamantina Health Care Museum Association Inc.* 2000.
- ¹⁶ ABC [Australian Broadcasting Corporation], *Oxley's Discovery of the Brisbane River. Australia's Centenary of Federation*, 19. April 2001, www.abc.net.au/queensland/federation/stories/s270973.htm.
- ¹⁷ Robert Michael Pyle, *Nature Matrix: Reconnecting People and Nature*, in: *Oryx 37* (2003), 206-214.
- ¹⁸ Commonwealth of Australia, *National Mental Health Policy*, 2008, www.health.gov.au/internet/publications/publishing.nsf/Content/mental-pubs-n-pol08-toc.
- ¹⁹ Jules Pretty, *How Nature Contributes to Mental and Physical Health*, in: *Spirituality and Health International 5* (2004), 68-78.
- ²⁰ Healthy Waterways, *Report card 2011: For the Waterways and Catchments of South East Queensland*. Ecosystem Health Monitoring Program, Brisbane, Qld.
- ²¹ Margaret Gooch, *Volunteering in Catchment Management Groups*, in: *Australian Geographer 35* (2004), 198-208.
- ²² Elan Shapiro, *Restoring Habitats, Communities and Souls*, in: T. Roszak u.a. (Hg.), *Ecopsychology*, 225-226.

Wasser im Alten Testament

Erhard S. Gerstenberger

I. Hintergründe

Wertvollstes Gut und höchste Gefahr verkörpert das Wasser. Sturmfluten, Tsunamis, Wolkenbrüche, Überschwemmungen - welches Volk kann nicht davon berichten? Der Durst löschende Schluck aus frischer Quelle, das angenehme Bad im kühlenden oder wärmenden Nass, der Erd- und Wald-Duft nach einem lang erwarteten Regen, die aufgehende Saat, murmelnde Bäche, frische Wiesen im Morgentau - wer hat die belebende Kraft des Wassers noch nicht erfahren? Die Begegnung mit dem Wasser ist ein Urerlebnis des Menschen und der meisten Lebewesen, heute und von jeher. Im Alten Orient, aus dem die hebräischen Schriften zu uns gekommen sind, hing das Leben, landschaftlich und klimatisch differenziert, am Tropf der Wasserversorgung. Wenn Flüsse allein das nötige Nass lieferten wie im unteren Mesopotamien, dann war menschliche Besiedlung nur durch eine ausgefeilte Bewässerungstechnik möglich. Dort, wo die jährlichen Regenmengen den Feldbau gestatteten, musste man andere Strategien entwickeln. Brunnen- und Zisternenbau konnten die Wasserversorgung garantieren. Schifffahrt und Fischfang setzten größere Gewässer voraus, die wiederum auf ihre Weise die menschliche Erfindungsgabe herausforderten. Das Volk Israel hatte sich Anfang des 1. Jahrtausends vor allem im Hügelland der später „Palästina“ genannten Region gebildet. Die Küstenebene zum Mittelmeer hin und die heutige arabische Wüste gehörten nicht zum eigentlichen Siedlungsgebiet, ebenso wenig wie die Schneeberge des Libanon. Wasser war den alten Israeliten und Israelitinnen vor allem in Form von Flüssen (Jordan und Nebenarme), Seen (Genezareth) und in Regenform bekannt. An vielen Stellen war es Mangelware: Trockenbette (Wadis) verloren in den heißen Monaten jede Feuchtigkeit. Südliche Wüsten (Negev) und extreme Bedingungen in der tiefen Jordansenke führten die Trockenheit vor Augen. Auch in dieser regionalen Begrenzung sind die altisraelitischen Erfahrungen mit dem Element noch vielschichtig, komplex und mehrdeutig. Eine einheitliche „Wasserlehre“ ist in den hebräischen Schriften deshalb nicht zu erwarten.

II. Böses Wasser

Natürlich dachten die altorientalischen Menschen über Ursprung und Wesen des Wassers nach. Eine derartig ungeheuerliche, kosmische Gewalt musste wahrhaft

göttlich sein. In welchem Verhältnis stand sie zu den Gottheiten, die man für den Lebensraum „Welt“ zuständig hielt? In der zerstörerischen Macht des Wassers konnte man nur Leben verneinendes Treiben entdecken. Also mussten die „guten“ Götter die chaotische Gewalt einmal überwunden haben, um Leben zu ermöglichen. Dieser Gedanke impliziert einen tiefen, scheinbar unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Schöpfungskräften und urzeitlicher Vernichtungswut. In Israel ist der Urzustand, das wilde Chaos, dem Gottes Leben schaffende Ordnung entgegentritt, zunächst nur umrisshaft zu erkennen:

„Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde. Die Erde war noch öde Wüste, und Finsternis lag auf der Urtiefe (hebr. Tehom; vgl. den Namen der babylonischen Urgöttin Tiamat), und Gottessturm (ruah = Geist?) bewegte sich über der Wasseroberfläche.“ (Gen 1,1-2)¹

Klar ist schon hier: Das Wasser ist nicht von Gott erschaffen, es ist einfach als Ur-Macht vorhanden. Die Schöpfung alles Seins aus dem Nichts ist eine viel spätere, von griechischer Philosophie eingegebene, sehr abstrakte Lehre. Der urzeitliche Kampf Gottes gegen das Wasserchaos und seine mythischen Personifikationen spielen in babylonischen und ugaritischen Mythen², aber auch in einigen biblischen Traditionen eine zentrale Rolle:

„Du hast das Meer (hebr. und ugar. = jam) gespalten durch deine Kraft, zerschmettert die Köpfe der Drachen (hebr. und ugar. = tanninim) im Meer. Du hast dem Leviathan (hebr. und ugar. = liwjatan) die Köpfe zerschlagen und ihn zum Fraß gegeben dem wilden Getier.“ (Ps 74,13f; vgl. Ps 77,17-20; Jes 51,9f)

Der Feind trägt die Namen „Meer“, „Drache“, „Leviathan“, genau wie im ugaritischen Urkampfmythos; er kann dort auch als Fürst bzw. Richter oder „Fluss“ (*nahar*) und z.B. in Ps 93,3f mit dem Majestätsplural *neharot* (vielleicht: „Flussmonster“) bezeichnet werden:

*„JHWH, die Wasserströme (neharot) erheben sich,
die Wasserströme (neharot) erheben ihr Brausen,
die Wasserströme (neharot) heben empor die Wellen;
die Wasserwogen im Meer (jam) sind groß und brausen mächtig;
JHWH aber ist größer in der Höhe.“ (vgl. Ps 96,11; 98,7f)*

Den antiken Hörerinnen und Hörern wird die todbringende Gewalt der göttlich gedachten Urfluten vor Augen gestanden haben. Über ihre Herkunft wird nicht spekuliert. Der Weltschöpfer Jahwe - und auch sein Ursprung - ist keiner Diskussion wert; er trifft auf das Chaos und bändigt die kosmischen Kräfte, macht Leben auf der getrockneten und dann wieder sanft bewässerten Erde möglich. Die Chaosmonster müssen sich beugen, Jahwes Vorherrschaft anerkennen, sie klat-

schen Beifall (so Ps 98,8), aber sie werden eben nicht einfach vernichtet, ausgelöscht, sondern bleiben existent und begrenzt wirkmächtig. Das bedeutet: Dem lebensfeindlichen Urzustand haftet auch nicht das Etikett des total „Bösen“ an, wie wir es kennen. Es entsteht keine dualistische Ausschließlichkeit zwischen Chaos und Schöpfung, sondern die Schöpfung integriert in gewisser Weise das Chaos. Ja, die Monstergewalten müssen dem Leben dienen (vgl. Ps 104,5-11). Im babylonischen Enuma Eliš-Mythos wird die Welt aus den Teilen der getöteten Urgottheiten geformt. Aber die Chaosgewalten können doch immer wieder, in jeder Wasserkatastrophe, die geordnete Welt bedrohen. Welch ein unergründlicher Widerspruch: Die Weltordnung muss der Chaosmacht abgerungen werden, Gott bleibt nach mörderischem Kampf Sieger. Mehr noch, die Ur-Wasser bekommen als gebändigter Himmelsozean, der den Regen spendet, und als unteres Meer, das den Grundwasserspiegel stellt und durch Brunnen anzapfbar ist, ihre lebenserhaltenden Funktionen (vgl. Gen 26,15-22).

„Mit Fluten (tehom) decktest du es [das Erdreich] wie mit einem Kleide, und die Wasser standen über den Bergen.

Aber vor deinem Schelten flohen sie, vor deinem Donner fuhren sie dahin. [...]

Du lässtest Wasser in den Tälern quellen, dass sie zwischen den Bergen dahinfließen, dass alle Tiere des Feldes trinken und das Wild seinen Durst lösche.“

(Ps 104,6-7.10-11)

Zugleich behalten sie eine zerstörerische Kraft, die sich je und dann gegen die Schöpfung entlädt. In der biblischen Sintflutgeschichte, die voll in der Tradition altorientalischer Wasserkatastrophen³ steht und sicherlich gesammelte Erfahrungen von riesigen Überschwemmungen aufbewahrt, tritt der Zorn Gottes das Vernichtungsgeschehen los.

„Im sechshundertsten Lebensjahr Noahs am siebzehnten Tag des zweiten Monats, an diesem Tag brachen alle Brunnen der großen Tiefe (= tehom) auf und taten sich die Fenster des Himmels auf und ein Regen kam auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte [...]. Da ging alles Fleisch unter, das sich auf Erden regte, an Vögeln, an Vieh, an wildem Getier und an allem, was da wimmelte auf Erden, und alle Menschen.“

(Gen 7,11-12. 21).

Die gute Schöpfung Gottes ist nicht eitel Sonnenschein, Harmonie und Frieden. Sie behält (entgegen dem Ordnungswillen des überlegenen Schöpfers?) eine furchtbar dunkle Seite. Sinnlose Vernichtung droht, wann immer gewisse, nicht zu durchschauende Weltbedingungen eintreten. Die Begründung des Zornes Gottes in der übergroßen „Bosheit“ des Menschengeschlechts, und der Hinweis auf die mythische Vereinigung von Gottwesen mit Menschenfrauen in Gen 6,1-4 verdecken nur notdürftig die Uneinsehbarkeit des Strafgerichts. - Die alten Traditionen von den Rettungstaten Jahwes am Schilfmeer (Ex 14f) und am Berg Tabor bzw. bei Megiddo (Ri 4f; vgl. 5,4.19-21) greifen u.a. auf die Vorstellung von

Jahwe als Wettergott zurück.⁴ In den Klagepsalmen des Einzelnen bedroht die chaotische Unterwelt das Leben. Und auch in diesem Genre bleibt der Schuldzusammenhang durchaus offen:

*„Du warfst mich in die Tiefe, mitten ins Meer, dass die Fluten (nahar) mich umgaben.
Alle deine Wogen und Wellen gingen über mich,
dass ich dachte, ich wäre vor deinen Augen verstoßen,
ich würde deinen heiligen Tempel nicht mehr sehen.
Wasser umgaben mich und gingen mir ans Leben,
die Tiefe (tehom) umringte mich,
Schilf bedeckte mein Haupt. Zu der Berge Gründen
sank ich hinunter, der Erde Riegel schlossen sich hinter mir ewiglich [...]“
(Jona 2,4-7; vgl. Ps 32,6; 69,2f; 88,18)*

Das Verhältnis Gottes zur Chaosflut ist also von unserem, stark durch abstrakt-monotheistische Perspektiven geprägten Denken aus gesehen ambivalent. Der Schöpfergott besiegt die vorgefundenen Ur-Mächte und baut sie in die geordnete Welt ein. Sie bleiben brodelndes Unruhepotenzial, behalten Reste ihrer göttlichen Kraft, vielleicht mit der unterschwelligem Vorstellung, die zu glatt eingerichtete Welt brauche gelegentlich Zerstörung und Neuanfang.

III. Regen und Brunnen

Auch gutes Wasser bewahrt nach antikem Verständnis ein Stück Eigenständigkeit; schließlich ist es im Grunde nur „gezähmte“ Chaosflut. Nicht umsonst singen Brunnenbauer geheimnisvolle, magische Lieder: „Brunnen, steige auf!“ (Num 21,17), bringt das „Fluchwasser“ Verbrechen an den Tag (Num 5,16-22) und wäscht pures Wasser kultische Befleckung ab (Ex 29,4; Lev 6,20f; 11,40; 14,8; 15,27 u.ö.). Gelegentlich scheinen Vorstellungen durch, nach denen an Flussläufen Geister oder Dämonen hausen (vgl. Gen 32,23-25), welche offenbar eng zum nassen Element gehören. Wasser hat eine eigene Potenz, doch fügt es sich auch dem Willen Gottes. Der steuert den Regen, der lässt Quellen sprudeln und kann gar - wiederum sind magische Vorstellungen im Spiel - Mose mit einem Stab Wasser aus dem Felsen schlagen lassen (Ex 17,5-6; Num 20,11).

Erhard S. Gerstenberger, Bergmannssohn aus Rheinhausen, studierte evangelische Theologie (1952-1957), lebte fünf Jahre in New Haven, Connecticut (Yale Divinity School). Promotion im Fach Altes Testament (bei Martin Noth, Bonn: „Wesen und Herkunft des ‚apodiktischen‘ Rechts“, 1965). Gemeindepfarrer in Essen-Frohnhausen (1965-1975). Habilitation bei H. W. Wolff in Heidelberg („Der bittende Mensch“, 1980). Dozent für Altes Testament in São Leopoldo, RS, Brasilien (1975-1981), Professor in Gießen und Marburg (1981-1997). Letzte Publikationen: Theologien im AT (2001); Israel in der Perserzeit (2005); Gesammelte Aufsätze (2012): www.geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2012/8601/ = open access. Anschrift: Fasanenweg 29, D-35394 Gießen. E-Mail: gersterh@staff.uni-marburg.de.

Die Bauern waren ganz und gar von der zeitigen und ausreichenden Wasserversorgung (vor allem dem Regen) abhängig und haben dieses Faktum fest in ihr Glaubensleben aufgenommen. Wenn die Ernte gut geraten war, galt es, dem fürsorglichen Gott in Wort und Gabe zu danken.

„Du suchst das Land heim und bewässerst es und machst es sehr reich.

Gottes Brunnlein hat Wasser die Fülle. Du lässest ihr Getreide gut geraten; denn so baust du das Land.

Du tränkst seine Furchen und feuchtest seine Schollen; mit Regen machst du es weich und segnest sein Gewächs.

Du krönst das Jahr mit deinem Gut, und deine Fußstapfen triefen von Segen.“

(Ps 65,10-12)

Vorbedingung für den Erntesegen sind ausreichende Niederschläge im Winter und in den Wachstumsphasen von Getreide, Olivenbäumen und Weinstöcken (vgl. Hos 2,7.10; Jer 5,24; Dtn 11,14; Ps 84,7), die von Gott gewährt und evtl. durch regelmäßige, kultische Rituale erbeten und ermöglicht werden mussten. Trockenheit war ein Fluch für Bewohner der Levante. Unausweichlich stellte sich die Frage: Welche Verfehlung hat uns diese Strafe eingebrockt? Und Bußgottesdienste mussten gehalten werden, wie etwa in Jer 14,1-9 bezeugt. Mensch und Tier verschmachten, „die Erde lechzt, weil es nicht regnet auf Erden“ (V. 4). Man schreit nach Gott (V. 7-9). Dürrezeiten waren Anlass für Migrationen (vgl. Rut 1,1), denn der Wassermangel konnte den Tod bringen. Wenn aber der Haushalt der Natur dank Gottes Güte und menschlichen Wohlverhaltens ausgeglichen war, dann wurde der Erntedank mit ausufernder Freude gefeiert, vor allem an den drei großen Jahresfesten (vgl. Ex 23,14-16; 34,18-26; Lev 23,4-44; Dtn 16,1-17). Die Gott und den Notleidenden gebührenden Erstlingsgaben von Feldfrüchten und Viehherden werden häufig angemahnt (vgl. Lev 19,5-10.23-25; 23,10-11.22 usw.). Sie waren Teil unterschiedlicher Rituale auf dem Acker, in den Familien und an heiligen Stätten.

Ideal für ein Leben in Wohlstand waren die gut bewässerten Ebenen zwischen oder am Rand von Bergzügen (z.B. Jesreel; Scharon; Jordantal) oder die für die Rinderzucht geeignete Hochebene von Basan. Palästina schien aus der „trockeneren“ Wüstenperspektive reichlich mit solchen Auen gesegnet zu sein, galt es doch als „Land, in dem Milch und Honig fließt“ und das besonders im Weinbau hervorragende Ergebnisse zeitigte (vgl. Num 13). Dass der Acker andererseits eher „Disteln und Dornen“ hervorbringt (Gen 3,17-19), entspricht offenbar allgemeiner altisraelitischer Lebenserfahrung und wurde als Fluch empfunden. Die kollektive Hoffnung richtet sich auf reiche Vegetation: „Sie werden sich freuen über die Gaben des Herrn, über Getreide, Wein, Öl und junge Schafe und Rinder, dass ihre Seele sein wird wie ein wasserreicher Garten [...]“ (Jer 31,12). Das Wasser wird sogar zur Metapher für die eigene Befindlichkeit. Bileam sagt „Jakob“ Wasserreichtum voraus (Num 24,5-7). Die Wüste blüht, wenn Gott es so will (Jes 41,18-20). Der Paradiesgarten ist überreich bewässert, ein Reservoir für die ganze Welt (Gen 2,8-17).

Auch dem Ackerbau schon etwas fernere Städter fühlten die saisonalen Witterschwankungen schnell und intensiv: Regenmangel verteuerte die Nahrungsmittel und leerte die städtischen Zisternen. Jede Siedlung brauchte einen Zugang zu oder einen Vorrat an frischem Wasser. Jerusalem war keine Ausnahme. Schon vor David hat es in der Jebusiterstadt einen Wassertunnel gegeben (2 Sam 5,8) und Hiskia legte einen neuen unterirdischen Zugang zu der außerhalb der Stadtmauer gelegenen Quelle (sie durfte wegen ihres göttlichen Besitzers nicht in den Stadtring einbezogen werden!) an (2 Könige 20,20). Die Inschrift in dem technischen Meisterwerk, dem Siloach-Tunnel, ist heute noch zu sehen (vgl. TUAT II, 4, 555f). Dass besonders in der städtischen Phantasie von ländlichen Idyllen geträumt und der Brunnen als Ort romantischer Liebe verklärt wurde, erweist sich z.B. in den Väter- und Mosegeschichten (vgl. Gen 29,1-14; Ex 2,16-21). Die Gegenwart Gottes ist in geheimnisvoller Weise mit dem Wasser des Quellorts verquickt; im Hohenlied taucht einmal bedrohlich das böse Wasser auf (Hld 8,7); das gute Wasser (vgl. Hld 2,11f) ist in der umfassenderen Metaphorik des „Gartens“ aufgegangen (Hld 4,12-16; 8,13). Der Mensch braucht nichts so notwendig wie das Wasser. Ein einziger Trunk belebt (vgl. Ri 4,19; 15,18f), aber es muss gesunde Flüssigkeit sein (vgl. Ps 69,22; Ex 15,23.25). Durst ist qualvoll und tödlich (vgl. Ex 17,3; Ri 15,18f; Jes 41,17; Am 8,13). Wie das Wasser im Körper wirkt, bevor es ausgeschieden wird, wie auch es seine Heil- und Reinigungskräfte entfaltet, darüber wird nicht spekuliert. Genug, dass es auf geheimnisvolle Weise Leben weckt, erhält und wieder herstellt (vgl. 2 Kön 5,10-14; Jes 41,18).

Man dachte sich also Natur, Menschen und Gott in einem Kräfteverbund. Im Blick auf das feuchte Element war der Mensch sicherlich das schwächste Glied in der Kette. Gott und das Wasser inter-agierten auf einer höheren Ebene. Aber auch der Mensch hatte eine aktive und eine passive Aufgabe im Zusammenspiel der Kräfte. Aktiv war sein technisches Können gefragt, Brunnen zu bauen, Schiffe zu konstruieren (vgl. Gen 6,14-16; Ps 107,23-32; 1 Könige 9,26-28), landwirtschaftlich klug zu arbeiten (vgl. Jes 28,23-29), eventuell auch das knappe Wasser mit Dämmen zurückzuhalten (vgl. Spr 17,14; 1 Chron 14,11).⁵ Passiv ging es darum, das Leben vor Gott so einzurichten, dass Regenentzug oder Sintflut als Strafe vermieden werden konnten (vgl. Lev 26,18-20; 1 Kön 17,7; 18,1-4). Neben der harten Landarbeit waren sicherlich vielfältige kultische Riten, Gebete und Lieder fester Bestandteil der menschlichen Verantwortung (so, wie das in vielen ländlichen Gebieten dieser Erde noch heute der Fall ist).

IV. Spiritualisierungen

Die alten Israeliten dachten in zwei Richtungen über die erfahrbare Wirklichkeit hinaus. Einmal glaubten sie offenbar an eine paradiesische Phase vor dem Beginn der eigentlichen Menschheitsgeschichte.⁶ Sie ist geprägt von Wasserreichtum und üppiger Natur. Die vier Urflüsse schenken dem ganzen Erdkreis Leben (Gen

2,10-14; vgl. die Übertragung auf Jerusalem, Ps 87,7; 36,9f). Der „Garten“ Eden war also reich mit Fruchtbarkeit gesegnet und darum wenig arbeitsintensiv. Die leidige Realität dagegen ließ nur den Schweiß in Strömen fließen, weil die trockene = verfluchte (!) Erde wirklich nur mühsam zu „beherrschen“ war (Gen 3,17-19, vgl. Gen 1,28f). Die andere Blickrichtung ging über den Tod hinaus. In der Unterwelt erwarteten die Menschen schlammigen (Ps 69,2-3) oder staubtrockenen (Ps 22,16.30) Boden. Das fehlende oder ungenießbare, bedrohliche Wasser macht die Existenz dort unten zur Qual, mergelt die Körper zu einem Schatten ihrer selbst aus. Solche Vorstellungen sind schon Jahrtausende vor Israels Erscheinen im Mittleren Osten heimisch gewesen, wie die zahlreichen sumerisch-akkadischen Geschichten vom Abstieg in die Unterwelt und dem erbärmlichen „Leben“ dort unten bezeugen.⁷ Ideales Sein in paradiesischer Umwelt und (fast) wasserlose Existenz unter prekären Umständen stehen sich diametral gegenüber. Ein glückliches Leben ohne ausreichende Wasserversorgung war für die antiken Menschen undenkbar.

Bei der hohen Bedeutung des Wassers für das Leben schlechthin ist es kein Wunder, dass das hebräische Wort *majim* (eine Pluralbildung!) im Alten Testament auch in mancherlei bildlicher Redeweise vorkommt. Dabei steht die positive Bedeutung durchaus im Vordergrund, aber auch die schreckliche Gefahr wilder Wassereinbrüche und die Formlosigkeit können durchscheinen.⁸ Menschen können „aufwallen“ wie Wasser, wenn sie die Kontrolle über sich verlieren (Gen 49,4) und sich elend fühlen, weil sie „ausgegossen“ sind und ihre Stabilität verloren haben (Ps 22,15; 58,8). Das Herz von Kriegern kann „wie Wasser“ werden (Jos 7,5). Weniger drastisch wirken Ausdrücke wie „das Herz, den Zorn ausschütten“ (vgl. Kgl 2,19; Hos 5,10) oder der starke Satz vom „Recht, das wie Wasser strömt“ (Am 5,24). Hier ist nur der flüssige Zustand des Elements zum Vergleichspunkt geworden. „Gute Nachricht“ kann wie kühles Trinkwasser sein (Spr 25,25) und Worte ähneln manchmal „tiefen Wassern“ (Spr 18,4; 20,5). Wichtig sind für uns vor allem die theologischen Konnotationen der Bildsprache. Gott selbst ist absolut lebenswichtig, genau wie das Trinkwasser:

*„Wie ein Hirsch lechzt nach frischem Wasser,
so schreit meine Seele (hebr. nefeš), Gott zu dir.
Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott.
Wann werde ich dahin kommen, dass ich Gottes Angesicht schaue?“* (Ps 42,2-3)

Eine Veranschaulichung der Gottheit aus einer Zeit, in der (wohl auch in Israel) eine Gottesstatue im Tempel - anders ist das „Schauen“ in V. 3 wohl nicht zu verstehen - den übermenschlich Unsichtbaren vergegenwärtigte! Dass die „Seele“ (*nefeš*) des Glaubenden den Resonanzboden abgibt, ist nicht von ungefähr. *Nefeš* ist das geschaffene, aus Gottes Atem stammende Lebewesen Mensch, das eins ist mit dem Körper, und dennoch von ihm, dem Erdenkloß, unterschieden werden kann (Gen 2,7). Die Gottesgegenwart, oder: die Gottesgemeinschaft ist das Ziel des unstillbaren menschlichen Verlangens - oder soll Gott gar „einver-

leibt“ werden, wie das Wasser? In seiner Unentbehrlichkeit hat Gott Wasserqualitäten: Er ist oder besitzt die „Quelle“ des Lebens (Ps 36,10; Spr 14,27; Jer 2,13; 17,13). Auch aus Jerusalem, der Wohnstätte Gottes, kommen lebendige Wasser (vgl. Ps 87,7; Gen 2,1-14)⁹. Kein Wunder, dass die ganze Gottesbeziehung als eine Suche nach dem so einzigartig Leben erhaltenden Nass dargestellt werden kann: „Die Elenden und Armen suchen Wasser [...]“ (Jes 41,17). Diese Eingrenzung auf die soziale Unterschicht bringt schon eine gewisse Uneigentlichkeit der Szene ins Spiel. Bei Amos wird es deutlicher gesagt:

„Siehe, es kommt die Zeit, spricht Gott der Herr, dass ich einen Hunger ins Land schicken werde, nicht einen Hunger nach Brot oder einen Durst nach Wasser, sondern nach dem Wort des Herrn, es zu hören.“ (Am 8,11, vgl. V. 12)

Die absolut lebensnotwendige Nahrung ist das Wort, die Weisung Jahwes: eine theologische Grundaussage zur Wort-Theologie, wohl aus den Jahrzehnten, in denen sich die frühjüdische Gemeinde um die Tora herum konstituierte. Das Anliegen wird in Jes 55 noch detaillierter artikuliert.

„Wohlan, alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser! [...] Gleichwie der Regen und Schnee vom Himmel fällt und nicht wieder dahin zurückkehrt, sondern feuchtet die Erde und macht sie fruchtbar und lässt wachsen, dass sie gibt Samen zu säen und Brot zu essen, so soll das Wort, das aus meinem Munde geht, auch sein: Es wird nicht wieder leer zu mir zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt, und ihm wird gelingen, wozu ich es sende.“ (Jes 55,1.10f).

Im Gefolge solcher Spiritualisierung des Wasser-Diskurses wird die Gemeinde Jahwes selbst zur lebenspendenden Quelle. „Du wirst sein wie ein bewässerter Garten und wie eine Wasserquelle“ (Jes 58,11). Das Bild geht danach abrupt in die andere, doch parallele Vorstellung von der aktiv Aufbau leistenden Gefolgschaft Jahwes über. Die Gemeinde erhält den neuen Namen: die „die Lücken zumauert und die Wege ausbessert, dass man da wohnen kann“ (Jes 58,12; hebr.: *goder peres mešobeb netibot lašaebaet*).

Welche Konnotationen verleiht die Wasser- (und Nahrungs-) Metapher dem „Wort“ Jahwes? Die allerdringlichste Notwendigkeit des Wortes steht im Vordergrund. Leben ist ohne Orientierung durch Jahwe nicht möglich. Weiter: Gott ist in seinem Wort (wir dürfen an Tora-Vorstellungen denken) kreativ tätig bzw. seine Weisung schafft Leben, befruchtet „das Land“, d.h. die Gemeinde. „Sie kehrt nicht leer zurück“ – göttliches Wort muss Leben schaffen (in Kooperation mit den Menschen, so wie der Regen die Partnerin Erde befruchtet? Vgl. in Jes 55, 10,10 *jld, smh* [hif], „zeugen“, „sprießen lassen“ als verbale Hauptausdrücke). Das „Wort“ gewinnt in dieser Theologie eine eigene Dynamik, wie es in der prophetischen und der Tora-Tradition deutlich wird. Es wird Medium des Gotteshandelns. Dabei bringt das Element „Wasser“ aus der langen mesopotamischen Religions-

geschichte eine gewisse Eigenmächtigkeit mit, die sich erkennbar noch in der hebräischen Bibel ausspricht.

¹ So übersetzt Claus Westermann, *Genesis* (BKAT I,1), Neukirchen-Vluyn 1974, 107. Falls nicht anders vermerkt, sind im Folgenden die Bibelstellen nach der revidierten Lutherübersetzung von 1964 zitiert.

² Außerbiblische Quellen sind zitiert nach Otto Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (TUAT), Bd. I-III, CD-ROM-Ausgabe, Gütersloh 2005; vgl. hier: Wilfred G. Lambert, *Enuma Eliš*, in: TUAT III, 565-602, besonders den Sieg über Tiamat, ebd., 583-587 (= Tafel IV); Manfred Dietrich - Oswald Loretz, *Der Baal-Zyklus KTU 1.2-1.6*, in: TUAT III, 1091-1198, besonders Baals Sieg über den Meeresgott Jam, ebd., 1118-1134.

³ Vgl. Karl Hecker, *Das akkadische Gilgames-Epos*, in: TUAT III, 646-744, besonders die Flutgeschichte auf Tafel XI, ebd., 728-738 und Wolfram von Soden, *Der altbabylonische Atrahasis-Mythos*, in: TUAT III, 612-645, besonders Plagen und Flut auf Tafel II und III, ebd., 629-645.

⁴ Daniel Schwemer arbeitet umfassend die Charakteristika mesopotamischer Wettergottheiten heraus; vgl. ders. *Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*, Wiesbaden 2001; vgl. ders., Art. *Wettergott/Wettergötter* (2006), in: www.wibilex.de.

⁵ Vgl. die Vielfalt der „Wasserarbeiten“, die in Palästina Routine sind: Gustaf Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 7 Bde. 1928-1942, hier Bd. 2: *Der Ackerbau*, Gütersloh 1932 (reprint Hildesheim 1987); Wiel Dierx - Günther Garbrecht, *Wasser im Heiligen Land*, Mainz 2001.

⁶ Allerdings kann man gut dafür plädieren, dass Gen 3 nicht eine eigenständige Phase, sondern nur die notwendige Vollendung der Menschenschöpfung ist: Wie sollten Menschen ohne die „Erkenntnis des Guten und Bösen“ überhaupt existieren können?

⁷ Vgl. Willem H. Ph. Römer, *Inannas Gang zur Unterwelt*, in: TUAT III, 458-495; Gerfrid G.W. Müller, *Akkadische Unterweltsmythen*, in: TUAT III, 760-780.

⁸ Vgl. Ronald E. Clements - Heinz-Josef Fabry, *majim*, in: ThWAT IV, 1983, 843-866.

⁹ Die Bildsprache vom lebendigen Wasser, das Gott selbst sein kann, hat eine menschlich-sexuelle Parallele in Spr 5,15-19: „Trinke Wasser aus deiner Zisterne [...]; [...] du freue dich des Weibes deiner Jugend [...]. Ihre Liebe soll dich allezeit sättigen.“ (Vgl. Hld 4,15.)

„Damit ich keinen Durst mehr habe“

Das Wasser des Lebens im Johannesevangelium

Pierre Létourneau

Wasser ist Leben. Dieser Satz mag banal klingen, und das vor allem in den überentwickelten Ländern, wo das Wasser in solchem Überfluss vorhanden und so problemlos verfügbar ist, dass man es verschwendet, ohne auch nur darüber

nachzudenken. Man muss Durst haben, um das Geheimnis des Wassers zu begreifen, um seine Symbolkraft zu erfassen.

Mystiker sind ausgedörrte, gottesdurstige Menschen. Kein Wunder also, dass Johannes, der mystische Evangelist schlechthin, so oft auf Symbole zurückgreift, um uns, so gut es eben geht, an seiner innersten Erfahrung des lebendigen Gottes und seines Sohnes Jesus, des Erlösers der Welt, teilhaben zu lassen. Die Symbole der johanneischen Theologie sind zahlreich, und das Sinnbild des Wassers spielt aufgrund seiner Bedeutung und Tiefe eine wesentliche Rolle. Spontan kommt einem die bekannte Episode des Evangeliums in den Sinn, die von der Begegnung zwischen Jesus und einer Samariterin am Jakobsbrunnen erzählt (Joh 4,1-42). Diese Episode ist für uns besonders interessant, weil es darin um Durst, um Wasser und vor allem um das von Jesus versprochene lebendige Wasser geht. Dennoch macht sie nicht die gesamte johanneische Wassersymbolik aus. Wir werden, wenn auch in aller Kürze, die Worte Jesu am letzten Tag des Laubhüttenfests (7,37-39) und die Episode der Kreuzigung (19,28-37) zu berücksichtigen haben.¹

I. Vorbemerkung

a) Die theologische DNA

Es ist beinahe unmöglich, das Johannesevangelium zu dechiffrieren, ohne sich zuvor die beiden miteinander verflochtenen „DNA-Stränge“ zu vergegenwärtigen, deren sich der Verfasser bedient, um alle wesentlichen Bausteine dieses literarischen Werks zusammenzufügen. Absoluter Grundbestandteil der johanneischen Theologie und immer zwischen den Zeilen der Erzählung präsent, wenn auch zuweilen nicht auf den ersten Blick erkennbar, ist Gott der Vater, Quelle des Lebens und Inbegriff allen diesseitigen und jenseitigen Heils. Das ewige Leben, das in diesem Evangelium von so zentraler Bedeutung ist (vgl. 20,30-31), wird übrigens über die intime Kenntnis des einzigen wahren Gottes definiert (vgl. Joh 17,3).

Doch wie sollte es uns möglich sein, den Vater so unmittelbar zu erkennen, dass wir auf ewig als Kinder Gottes an seinem Leben teilhaben (1,12-13)? Genau hier wird der andere Strang der theologischen DNA der Johanneserzählung sichtbar: die Offenbarung des Vaters durch den Sohn. Man müsste das ganze Evangelium anführen, um dieses andere Element der Doppelhelix zu veranschaulichen, so sehr ist die Erzählung davon durchdrungen. Es soll jedoch an dieser Stelle genügen, ein weiteres Mal den unvermeidlichen Prolog zu zitieren:

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. [...] Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater [...] Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht².“ (Joh 1,1.14.18)

Die von der Mehrheit der ersten Mitglieder der Johannesgemeinde ererbte jüdische Überlieferung lehrte, dass Gott sich dem Mose geoffenbart habe (Ex 3,14), der der Gottesoffenbarer schlechthin geworden sei. Das jüdische Volk werde das Heil erlangen, indem es dem Willen Gottes gehorche, der sich in der Schrift und im Gesetz des Mose manifestiere (vgl. Joh 5,39).

Für die Judenchristen gab es - zumindest bis zu dem Zeitpunkt, da das Judentum sich nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer um die Pharisäer herum neu organisierte - offenbar keinen Grund, nicht das Gesetz des Mose zu befolgen und gleichzeitig an den Messias Jesus zu glauben. Die Mitglieder der Johannesgemeinde wurden aufgrund ihres Glaubens an Christus aus der Synagogenversammlung ausgeschlossen (*apostasy* 9,22; 12,42; 16,2), und einige von ihnen scheinen, vermutlich um in den Schoß der jüdischen Gemeinde zurückzukehren, den christlichen Glauben daraufhin wieder aufgegeben zu haben.³ Um dem Einhalt zu gebieten und zu beweisen, dass Jesus Mose als Offenbarer des Vaters ohne jeden Zweifel überlegen war, machte sich der Verfasser daran, das Evangelium niederzuschreiben (vgl. 20,30-31): Gewiss, Mose war ein großer Prophet und das Sprachrohr Gottes; Jesus aber sei das göttliche Wort, durch das „Gnade und Wahrheit“ (1,17) in die Welt kommen.

Alle wesentlichen Bestandteile dieser theologischen DNA sind in der folgenden, wunderschönen Heilsdefinition in eine stimmige Ordnung gebracht:

„Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast.“ (Joh 17,3)

b) Die Symbolik

Wie soll man sich einem so bedeutenden Thema wie dem vom „lebendigen Wasser“ nähern, ohne eine Definition des Symbolbegriffs selbst zu wagen? Dieser Begriff ist jedoch so umfassend, dass eine solche Aufgabe auf so geringem Raum nicht seriös zu bewältigen ist.⁴ Da ich mich dieser Übung dennoch nicht entziehen kann, will ich mich gerne hinter Sandra M. Schneiders einreihen, die eine absolut treffende Definition des biblischen Symbols formuliert: „eine wahrnehmbare Realität, die eine Person einer transformierenden Erfahrung des transzendenten Geheimnisses gewärtig werden lässt und sie darin einbezieht“⁵.

Das Symbol versucht also eine transzendente Wirklichkeit auszudrücken, die auf andere Weise nicht zugänglich ist. Diese Definition hätte es in mehrfacher Hinsicht ganz sicher verdient, dass man sich eingehender mit ihr beschäftigt. Ich will mich an dieser Stelle mit dem Hinweis begnügen, dass das Symbol nie ein bloßes Wortspiel und auch keine objektive Information ist, sondern verlangt, dass das interpretierende Subjekt sich persönlich in die Konstruktion eines Sinns einbringt, der nicht von vorneherein erkennbar ist. Indem es den Interpretationsakt anstößt⁶, vermittelt das Symbol die Begegnung mit der transzendenten Wirklichkeit in einer Erfahrung, die das Subjekt zwangsläufig verwandelt. Ebendeshalb ist der Sinn des Symbols niemals erschöpft und kann es niemals eine einzige, allgemeingültige Interpretation der symbolischen Wirklichkeit geben. Jeder geht

bei der Interpretation des Symbols von seiner eigenen Erfahrung aus. Ohne jeden Zweifel wird also eine Afrikanerin, die einen Teil ihres Tages darauf verwenden muss, das Wasser zu besorgen, das ihre Familie zum Überleben braucht, das johanneische Symbol anders deuten als etwa ein japanischer Fischer oder ein Pariser Bürger.

Und schließlich ist die Reichweite des Symbols wesentlich bedingt durch die natürlichen Eigenschaften des Bedeutungsträgers. Im Fall des Wassers beruht die symbolische Wirkung auf einigen allseits bekannten Eigenschaften der Materie Wasser: Das Wasser macht fruchtbar, bringt Leben hervor und erhält es, kann aber auch töten; es stillt den Durst; es löst, wäscht und reinigt; es fließt, breitet sich aus, sickert ein, wo es nur kann, füllt leere Räume aus. Diese Eigenschaften werden dann moduliert, je nachdem, welchen Zwängen das Wasser unterworfen wird: eingesperrtes Wasser (Meer, See, Brunnen, Schwimmbecken), halbfreies Wasser (Fluss, Gebirgsbach), freies sprudelndes oder fallendes Wasser (Quelle, Springbrunnen, Regen).⁷

II. Das symbolische Wasser des vierten Evangeliums

Das Wort *hydōr*, „Wasser“, erscheint im vierten Evangelium ungefähr zwanzigmal, wird aber nicht immer symbolisch verwendet. In fast der Hälfte der Fälle wird auf seine natürliche Reinigungsfunktion angespielt; das gilt für die Wassertaufe des Johannes (1,26.31.33; 3,23), das Wasser aus den Krügen für die jüdische Reinigung (2,7.9; 4,46) und für das Wasser, mit dem Jesus den Jüngern die Füße wäscht (13,5). Unverkennbar ist die symbolische Tragweite des Wortes, wenn die assoziative Kraft des Wassers sich angesichts seiner materiellen Eigenschaften förmlich aufdrängt: das von Jesus geschenkte oder verheißene lebendige Wasser (4,10.11.14; 7,38), das Wasser, das aus der durchbohrten Seite des Gekreuzigten hervorquillt (19,34), und sicherlich auch das Wasser, das gemeinsam mit dem Geist aus der Höhe neues Leben gebiert (3,5).

Ehe wir uns der Begegnung am Jakobsbrunnen zuwenden (Joh 4), wollen wir betonen, dass die ersten Erwähnungen des Wassers in unserem Evangelium sämtlich eine gewisse Steigerung auszudrücken scheinen, die mit der Person Jesu zu tun hat. Im ersten Kapitel soll die von Johannes gespendete *Wassertaufe* auf Jesus hinweisen, der *im Heiligen Geist taufen wird*. Es fällt schwer, die Bedeutung dieser Taufe in diesem Stadium der Erzählung nicht vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Verheißungen zu interpretieren,

Pierre Létourneau ist Professor für Neues Testament an der Theologischen und Religionswissenschaftlichen Fakultät der Universität Montréal. Veröffentlichungen u.a.: Le grec du Nouveau Testament: de l'alphabet aux phrases complexes (2010); The Dialog of the Savior as a Witness to the Late Valentinian Tradition (in: Vigiliae Christianae 65, 2011); Et vous, qui dites-vous que je suis? La gestion des personnages dans les récits bibliques (hg. zus. mit Michel Talbot, 2007). Anschrift: Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, C.P. 6128, succ. Centre-ville, Montréal, Qc H3C 3J7, Kanada. E-Mail: pierre.letourneau@umontreal.ca.

wonach Gott seinen Bund erneuern und seinen Geist wie ein reines Wasser in das Herz des Volkes ausgießen werde (vgl. Jes 44,3; Ez 36,25-27). Später verwandelt Jesus das Wasser aus den sechs Krügen⁸ in neuen Wein - ein Symbol des eschatologischen Heils (vgl. Am 9,14; Joël 2,24-28). Sogar in Joh 3,3.5 scheint die von oben gewirkte Geburt aus Wasser und Geist überhöhend an die traditionelle jüdische Vorstellung anzuknüpfen, wonach nur die leiblichen Nachkommen Abrahams die Bundesverheißungen erben. Wenn der Leser sich nun der Szene am Brunnen zuwendet, sind seine Erwartungen ganz sicher bereits von dieser Steigerungsthematik beeinflusst.

a) Das lebendige Wasser in Joh 4,1-42

Um eine Konfrontation mit den Jerusalemer Pharisäern wegen der Taufaktivitäten seiner Jünger zu vermeiden, beschließt Jesus, in sein Geburtsland Galiläa zurückzukehren; dabei führt ihn sein Weg durch Samarien. Er kommt in die Nähe von Sychar und trifft dort eine Samariterin - aus jüdischer Sicht also eine Ketzerin -, die mitten am Tag an den Brunnen gekommen ist, um Wasser zu schöpfen und es nach Hause zu tragen. Ein größerer Kontrast als der zwischen dieser Szene und der unmittelbar vorausgehenden Begegnung zwischen Jesus und Nikodemus lässt sich kaum denken, denn der *Mann* und *Pharisäer* Nikodemus war *bei Nacht* gekommen, um von Jesus etwas über seine Lehre zu erfahren (vgl. 3,1-2). Hatte dort die Nacht als bedeutungsschwangeres Symbol fungiert, evoziert hier der Brunnen auf intertextueller Ebene ein Drehbuch, das dem biblischen Leser wohlbekannt sein dürfte.

In der Umgebung eines Brunnens nämlich haben einige große Persönlichkeiten der biblischen Geschichte ihre zukünftige Ehefrau kennengelernt: Isaak (Gen 24), Jakob (Gen 29,1-30), Mose (Ex 2,15-22). Tatsächlich weist unsere Episode nicht nur die gemeinsamen Merkmale dieser typischen Verlobungsszenen auf (*betrothal type-scene*)⁹, sondern kann sogar synoptisch mit der Episode aus Gen 24 gelesen werden, die sie nach Art eines *Midrasch* frei nacherzählt. Verstärkt wird diese eheliche Einfärbung noch dadurch, dass die Perikope sich in einem Evangeliumsabschnitt befindet, dem die Exegeten gerne den Titel „Von Kana nach Kana“ geben (2,1-4,54) und in dem die Identität Jesu als des messianischen Bräutigams stark in den Vordergrund rückt (vgl. 2,1-12 und 3,27-29). Damit steht außer Zweifel, dass die Begegnung zwischen Jesus und der Frau aus Samarien sich vor einem bräutlichen Hintergrund vollzieht.

Jesus also sieht die Frau, die zum Brunnen kommt, um Wasser zu schöpfen, und bittet sie um etwas zu trinken. Die Frau aber zögert: Vermutlich irritiert es sie, dass ein Fremder sie anspricht; vor allem aber wird es sie überraschen, dass ein Jude bereit ist, den Wasserkrug einer Ketzerin zu berühren und somit unrein zu werden.¹⁰ Das ist der erste interessante Befund: Das Wasser wird, selbst wenn es aus einem von den Vorfahren ererbten Brunnen stammt, über alle religiösen, ethnischen oder geopolitischen Grenzen hinweg geteilt.

Mit ihrem Zögern weicht die Frau zudem vom vorgegebenen Drehbuch ab¹¹, was das Ende der Begegnung hätte bedeuten können. Jesus aber lässt sich nicht

beirren und dreht auf ganz erstaunliche Weise den Spieß um: „Wenn du wüsstest, worin die Gabe Gottes besteht und wer es ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken!, dann hättest du ihn gebeten, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben.“ (4,10) Hat das Wasser aus dem Brunnen Jesus nur als Vorwand gedient, um die Aufmerksamkeit der Frau auf seine Person und auf das lebendige Wasser zu lenken, das er allein ihr geben kann? In Anbetracht der Tatsache, dass die einzige Speise, die Jesus akzeptiert, in der Erfüllung der Mission besteht, die der Vater ihm anvertraut hat (vgl. 4,31-38), ist es jedenfalls wahrscheinlich, dass das Wasser des Brunnens seinen Durst nicht gestillt hätte.¹² Und noch etwas ist interessant: Paradoxerweise wird Jesus seinen eigenen Durst stillen können, indem er der Frau und den Samaritern das lebendige Wasser gibt!

Wieder geht die Frau nicht direkt auf Jesu Vorschlag ein. Der Brunnen sei tief, und Jesus habe kein Gefäß: „Woher hast du also das lebendige Wasser? Bist du etwa größer als unser Vater Jakob [...]?“, erwidert sie (4,11-12). Offensichtlich hat das lebendige Wasser für jeden der beiden Gesprächspartner eine andere Bedeutung. Für die Frau, die ein wirklicher, physischer Durst in der Hitze des Tages aus dem Haus getrieben hat, um das überlebenswichtige Wasser zu schöpfen, ist das lebendige Wasser vor allem ein freies, sprudelndes Wasser, etwas Besseres als das eingesperrte Wasser des Brunnens, eine unerschöpfliche Quelle, für die es all diese Anstrengungen nicht braucht. Die religiösen Überlieferungen der Vorfahren sind ihr anscheinend nicht unbekannt: namentlich jene Erzählung, wonach das Wasser des Brunnens auf wunderbare Weise vor den Augen der Patriarchen und, noch wunderbarer, in Jakobs Fall zwanzig Jahre lang ohne Unterbrechung sprudelte.¹³ Aber ist diese Anspielung auf die Überlieferung der Väter nicht auch ein Hinweis auf einen Durst anderer Ordnung, einen Durst nach Erkenntnis, einen spirituellen Heildurst? Wir dürfen nicht vergessen, dass der Brunnen, den Jakob seinen Nachfahren geschenkt hat, nur ein Bild für jenen anderen, mythischen Brunnen war, der das Volk in der Wüste spirituell getränkt hat: die weisheitsspendende Tora.¹⁴

Jesus sieht die Bresche und erweitert sie: „Wer von diesem Wasser trinkt, wird wieder Durst bekommen; wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm/ihr geben werde, wird niemals mehr Durst haben; vielmehr wird das Wasser, das ich ihm/ihr gebe, in ihm/ihr zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt“ (4,13-14). Die Frau ist zu allem bereit, um das Wasser, das sie zum Leben braucht, künftig nicht mehr unter solchen Mühen beschaffen zu müssen. Sie ergreift die Gelegenheit beim Schopf: „Herr, gib mir dieses Wasser [...]“ (4,15).

Die Frau geht zielstrebig vor. Sie ahnt nun schon die Möglichkeit des Wunders, denn sie, die Tag für Tag herkommt, um Wasser zu schöpfen, weiß sehr wohl, dass das Wasser des Brunnens den Durst nicht dauerhaft zu stillen vermag. Doch das Symbol des lebendigen Wassers kann sie nur von ihrer eigenen Erfahrung her deuten. Sie treibt der brennende, immerwährende, tödliche Durst. Das Wasser Jakobs mag spontan hervorgesprudelt sein - diesen Durst aber kann es nur vorübergehend lindern. Was aber, wenn Jesus wirklich größer wäre als Jakob,

was, wenn sein lebendiges Wasser den Durst tatsächlich auf immer stillen würde?

Das Wort Jesu spielt auf mehr an als nur auf das materielle Wasser aus dem Brunnen. Denn wie sollte man darin nicht den Ruf der Weisheit wiedererkennen: „Kommt zu mir, die ihr mich begehrt [...] wer mich trinkt, den dürstet noch“ (Sir 24,19–21). Mit kaum verhüllten Worten nehmen Jesus und die Frau einen spirituellen Durst in den Blick, den der von den Patriarchen ererbte Brunnen, Quelle der Weisheit und Gotteserkenntnis, lindert, ohne ihn jedoch je ganz zu stillen. Mit ihrer Bitte um das lebendige Wasser bringt die Frau ihren Durst nach Heil zum Ausdruck und bleibt doch im Rahmen ihrer Überlieferung. Das ist der dritte interessante Befund: In den Traditionen der Väter ist das lebendige Wasser das Gesetz, das Weisheit und Gotteserkenntnis spendet. Dieses lebendige Wasser ist für das Heil das, was das natürliche Wasser für das Leben ist.

Die meisten Kommentatoren haben darauf hingewiesen, dass sich die Perspektive im Lauf des Gesprächs verändert. Zunächst geht es um ein Wasser, das Jesus der Frau sofort geben könnte (V. 10), und dann um eines, das er ihr in einer unbestimmten Zukunft geben und das in jedem, der davon trinkt, zu einer inneren Quelle ewigen Lebens werden wird (V. 14). Von diesem lebendigen Wasser zu trinken könnte also ein Prozess und Teil von etwas Fortdauerndem sein, das ins *Eschaton* mündet: in die Spannung zwischen „jetzt ... und noch nicht ...“.

Der erste Schritt wird also „hier und jetzt“ getan. Ab sofort nimmt Jesus seine Rolle als Spender lebendigen Wassers an und entspricht der Bitte der Frau. Die Diskussion über die Ehemänner (Joh 4,16–18) hat keineswegs den moralisierenden Beigeschmack, den so mancher darin hat sehen wollen. Nicht leugnen lässt sich allerdings ein Hinweis auf die Hellsichtigkeit Jesu, was das persönliche Liebesleben der Frau betrifft; er bildet die narrative Basis für die Anerkennung Jesu als eines Propheten (4,19), denn ohne ihn hätte das Zeugnis der Frau, Jesus habe ihr alles gesagt, was sie getan habe (4,39), keine Grundlage.

Darüber hinaus aber hat unsere Frauengestalt ganz unverkennbar auch eine repräsentative Bedeutung für alle ihre samaritanischen Glaubensbrüder und -schwestern¹⁵, womit sich für die Liebesgeschichten der Frau eine zweite Interpretationsebene eröffnet. Es wäre nämlich möglich, dass sich hinter dem griechischen Wort für „Ehemann“ (*anēr*) das semitische Wort *ba'al* verbirgt, das nicht nur einen Gatten, sondern auch einen Gott bezeichnen kann. In Anbetracht der Tatsache, dass die Bibel gerne das Register des Ehebruchs zieht, um den Götzendienst und die religiöse Untreue des Volks zu verurteilen, könnte Jesus sich auch auf die heidnischen Kulte beziehen, die die Deportierten aus fünf babylonischen Städten nach Samarien gebracht hatten¹⁶, was überdies zu einer synkretistischen Verfälschung des JHWH-Kults geführt hatte. Ebenso unvollkommen wie das Reinigungswasser aus den sechs Krügen in Kana müssen die sechs samaritanischen Kulte durch den vollkommenen und letztgültigen Kult, den siebten Ehemann/*ba'al*, Gott den Vater ersetzt werden, den man im Geist und in der Wahrheit anbeten muss (vgl. Joh 4,19–26).¹⁷ Indem er Gen 24 intertextuell zu einem ganz und gar angemessenen Ende führt, macht Jesus sich wie der

Hausklave Eliëser bereit, einen Bund zu schmieden: dieses Mal zwischen dem samaritanischen Volk und dem vollkommenen Gott, dem wahren eschatologischen Bräutigam.

Ohne jeden Zweifel ist das den Samaritern gereichte Wasser die Offenbarung des Vaters, die Gnade der Wahrheit, die in der Person Jesu selber zu ihnen kommt (vgl. 1,17).

b) Das lebendige Wasser ist der Geist (Joh 7,37–39)

Wie soll man nun vor diesem Hintergrund die Interpretation aus dem siebten Kapitel verstehen? Nachdem Jesus den Glaubenden aufgefordert hat, zu ihm zu kommen und zu trinken gemäß dem Schriftwort: „Aus seinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen“ (7,37–38), erklärt der Erzähler unumwunden: „Damit meinte er den Geist, den alle empfangen sollten, die an ihn glauben; denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“ (7,39). Diese Stelle greift unverkennbar die in 4,14 eröffnete Zukunftsperspektive wieder auf.

Um dies richtig zu verstehen, muss man zunächst wissen, dass Jesus selbst für Johannes das grundlegende Symbol Gottes ist¹⁸, von dem alle anderen theologischen Symbole des vierten Evangeliums abhängen. Nun haben wir gesagt, dass das Symbolisierte niemals auf seinen konkreten Bedeutungsträger verzichten kann. Was also geschieht, nachdem Jesus gegangen ist? Der Bedeutungsträger wird schlicht und einfach ersetzt. Die Abschiedsworte Jesu (vgl. 13–17) verfolgen ebendiesen Zweck: zu erklären, dass Jesus nach seiner Verherrlichung auf andere Weise gegenwärtig sein wird. Er wird das lebendige Wasser des Geistes der Wahrheit über die Seinen ausgießen (vgl. 19,34) und den Glaubenden die Kraft ins Herz senken, sein Wort zu verinnerlichen.¹⁹ Das ist die immerwährende Quelle lebendigen Wassers, die im Innern der Glaubenden selbst sprudelt und ihren Durst nach ewigem Leben auf ewig stillt. Dieses Wasser wird die Samariterin niemals mehr schöpfen müssen.

III. Schluss

Wie sollen wir diese so besondere Symbolik des lebendigen Wassers heute auffassen? Die sakramentale Interpretation, die seit dem 2. Jahrhundert in der Kirche üblich ist, ist nicht zwingend, zumal sie die ursprüngliche Anlage der Erzählung nicht zu berücksichtigen scheint. Auf der ersten Symbolisierungsebene sind Wort und Geist als Verweise auf das lebendige Wasser sicherlich unumgänglich. Doch ihre Aussagekraft beruht angesichts der natürlichen Eigenschaften des Wassers auf ihrer Fähigkeit, die Erkenntnis des Vaters als der einzigen Quelle echten und endgültigen Lebens zu vermitteln. Hier entfaltet das Wasser sein gesamtes symbolisches Potential. Das lebendige Wasser lässt ewig leben, insofern es den brennenden Durst des Geschöpfes nach seinem Schöpfer löscht und alle Bereiche des Seins durchdringt, um den Sohn zu vergegenwärti-

gen, der nach dem Vater schreit: Abba! Und diesen Durst spürt man in Afrika ebenso sehr wie in Amerika. Überall auf dem blauen Planeten wird diese Bitte an den Sohn gerichtet: Gib uns dieses Wasser, damit wir keinen Durst mehr haben!

¹ Die Episode aus Joh 4 hat die Exegeten schon immer interessiert. In den vergangenen Jahren sind hervorragende feministische oder postkoloniale Lesarten hinzugekommen, die sich vor allem mit der Person der Frau befassen. Sie zu berücksichtigen hätte hier leider zu weit geführt. Dennoch möchte ich zumindest auf den Artikel von Surekha Nelavala, *Jesus Asks the Samaritan Woman for a Drink: A Dalit Feminist Reading of John 4*, in: *Lectio Difficilior* 1 (2007), 1-25 (www.lectio.unibe.ch) wie auch auf Béatrice Fayes Beitrag in diesem Heft hinweisen.

² Wörtlich „er hat [es] erzählt“ vom griechischen Verb *exēgeomai*. Die Kundmachung des Vaters durch den Sohn erfolgt übrigens in narrativer Form: Der Vater offenbart sich zunächst im inkarnierten Leben des Sohnes und dann in dem, was die Evangelien darüber erzählen.

³ Vgl. 1 Joh 2,19. Siehe hierzu J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville ²1979; ebenso Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979.

⁴ Hilfreich ist der Klassiker von Gilbert Durand, *L'imagination symbolique* (Initiation philosophique 66), Paris ²1968; ebenso das geradezu enzyklopädische Werk von Marc Girard, *Les symboles dans la Bible: essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle* (Recherches, N. S., 26), Montréal/Paris 1991.

⁵ Sandra M. Schneiders, *Written That You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York ²2003, 66: „a sensible reality which renders present to and involves a person subjectively in a transforming experience of transcendent mystery“.

⁶ Etymologisch betrachtet (vom griechischen *sym-ballō*, wörtlich „zusammenfügen“, „verbinden“), besteht der symbolische Akt immer darin, zwei getrennte Teile zusammensetzen, nämlich die greifbare Bedeutung, die im Text gegeben ist, und die transzendente Bedeutung, die es zu rekonstruieren gilt. Das Symbol will also in jedem Fall „interpretiert“ sein.

⁷ Vgl. Girard, *Les symboles dans la Bible*, 234-235.

⁸ Diese Zahl symbolisiert die Unvollkommenheit (6 = 7-1): Selbst wenn man sie bis zum Rand füllt, können die sechs Krüge des jüdischen Reinigungssystems den Bedürfnissen der Hochzeitsgesellschaft nicht genügen (will sagen: das Heil des messianischen Zeitalters nicht gewährleisten).

⁹ Vgl. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York ²2011, 60-61.

¹⁰ Nach der Antwort der Frau beeilt sich der Erzähler zu erklären, dass die Juden, die die Samariter für Häretiker halten, in der Regel jeglichen Kontakt mit diesen vermeiden, weil sie fürchten, sonst in ritueller Hinsicht unrein zu werden. In der Johannesgemeinde, die zum Teil aus Gläubigen samaritischer Herkunft besteht, ist dies ganz sicher nicht der Fall.

¹¹ Vgl. J. Eugene Botha, *Reader ‚Entrapment‘ as Literary Device in John 4:1-42*, in: *Neotestamentica* 24 (1990), 37-47.

¹² In Joh 19,28 wird der Durst Jesu ausdrücklich mit der Erfüllung seiner Mission in Verbindung gebracht.

¹³ Vgl. den Targum Neophyti und die Jerusalemer Targumim zu Gen 28,10 und 29,10.

¹⁴ Die Existenz eines Jakobbunnens ist weder im Alten Testament noch anderswo in der jüdischen Überlieferung belegt. Zum Mythos vom spirituellen Brunnen vgl. insb. die Arbeiten von Annie Jaubert, *La symbolique du Puits de Jacob. Jean 4,12*, in: *L'Homme devant Dieu*, Bd. I, (Théologie 56), Paris 1963, 63-73, und dies., *Symbolique de l'eau et connaissance de Dieu*, in: *Foi et Vie* 64 (1965), 455-463. In der Weisheitsliteratur bezeichnet das lebendige Wasser die

Ströme der Weisheit oder auch das aus dem Gesetz Gelernte (vgl. Spr 13,14; 16,22; 18,4; Sir 24,30f); wer die Weisheit liebt, stillt seinen Durst am Gesetz des Mose (vgl. Sir 24,23).

¹⁵ Vgl. Raymond F. Collins, *The Representative Figures in the Fourth Gospel*, in: *Downside Review* 94 (1976), 26-46 und 118-132.

¹⁶ Obwohl der Text in 2 Kön 17,24-41 sieben heidnische Gottheiten beinhaltet, scheint man in neutestamentlicher Zeit weniger fein unterschieden, sondern kurzerhand von nur mehr fünf Götzenkulten gesprochen zu haben (vgl. Flavius Josephus, *Ant.* 9.14.3 §288).

¹⁷ Zu dieser Entwicklung vgl. Marc Girard, *Jésus en Samarie (Jean 4,1-42)*. Analyse des structures stylistiques et du processus de symbolisation, in: *Église et Théologie* 17 (1986), 301-306.

¹⁸ Vgl. Schneiders, *Written*, 71-72.

¹⁹ Vgl. Ignace de La Potterie, *Jésus et les Samaritains, Joh 4,5-42*, in: *Assemblée du Seigneur* 16 (1971), 34-49.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

Wasser als Sakrament

Die weltweite Wasserkrise und die sakramentale Verantwortung

Mark J. Allman

Letzte Weihnachten bekam meine Tochter ein „Arche-Noah-Spiel“ geschenkt. Als sie die Plastiktiere paarweise in die Arche marschieren ließ, dachte ich: „Wer meint bloß, dass sich dieses Spiel für Kinder eignet? Die ganze Geschichte beruht schließlich darauf, dass Gott einen globalen Genozid begeht!“ Die Geschichte von der Arche Noah mag für Kinder nicht geeignet sein, aber sie eignet sich durchaus als ethisches Lehrstück für heute. Gott kann den Menschen ihr sündhaftes Verhalten nicht vergeben und schickt deshalb die Sintflut. Heute steht die Menschheit vor einer viel langsameren, aber nicht minder zerstörerischen Flut, hervorgeufen durch den steigenden Meeresspiegel, der auf den durch menschliches Handeln verursachten Klimawandel zurückzuführen ist. Wie die Noah-Geschichte ist auch diese Flut das Ergebnis menschlicher Sünde. Anders als bei der Noah-Erzählung jedoch stammt diese Flut nicht von Gott. Sie ist ein Fluch, den die Menschen über sich selbst und die gesamte Schöpfung bringen. Die weltweite Wasserkrise beschränkt sich nicht auf den steigenden Meeresspiegel; zu ihr zählen noch weitere erhebliche Gefahren, von denen besonders die in den Entwicklungsländern lebenden Menschen bedroht sind.

In diesem Artikel wird die weltweite Wasserkrise theologisch aus einer sakramental-ethischen Perspektive betrachtet, indem sowohl der Charakter des Wassers als auch der Charakter des Sakraments untersucht werden. Auch geht es um die Frage, wie ein sakramentales Verständnis des Wassers Christen dazu anregen kann, für Wassergerechtigkeit aufzurufen. Wenn Christen das Wasser als ein Sakrament verstehen, kann sie dies dazu bringen, sich aufgrund der doppelten Verpflichtung der Gerechtigkeit und der sakramentalen Verantwortung für einen gerechten Umgang mit Wasser einzusetzen.

Wasser

Die Situation des Wassers ist zugleich tragisch und paradox. Fast 75 Prozent der Erdoberfläche sind von Wasser bedeckt, aber davon sind nur 3 Prozent Süßwasser, und weniger als 1 Prozent der Süßwasservorkommen der Erde können von Menschen erreicht und genutzt werden. Dieses knappe eine Prozent reicht aus, um die Weltbevölkerung zu versorgen, aber eine Milliarde Menschen (jeder achte Mensch) hat keinen Zugang zu sauberem Wasser. Das führt in jedem Jahr zu 3,5 Millionen Todesfällen aufgrund verschmutzten Wassers; 84 Prozent dieser Toten sind Kinder (das ist etwa alle 20 Sekunden ein Kind).¹ Ebenso sind der Verbrauch und der Preis des Wassers ungleich verteilt. So verbraucht beispielsweise ein Mensch in den Vereinigten Staaten während eines fünfminütigen Duschbades mehr Wasser als ein Mensch in einem Entwicklungsland während eines ganzen Tages, und die arme städtische Bevölkerung bezahlt häufig fünf- bis zehnmal soviel für einen Liter Wasser wie ihre reichen Nachbarn in derselben Stadt.² Die Krise wird noch dadurch verschärft, dass es konkurrierende Interessen gibt (die Nutzung durch die Landwirtschaft, die Industrie oder die Haushalte), ineffiziente Verwaltung durch die Regierungen, verstärkte Bemühungen um eine Privatisierung der Wasserversorgung, Kriege und politische Instabilität sowie das generelle Fehlen des politischen Willens, sich mit der Krise zu befassen. Das Wasser steht im Begriff, im kommenden Jahrhundert zu einem wichtigen Grund (wenn nicht zum Hauptgrund) für internationale Konflikte zu werden, was auf gescheiterte Staaten (*failed states*), innen- und außenpolitische Konflikte, Hunger, Migration sowie den weltweiten wirtschaftlichen Druck zurückgeht.³

Recht oder Ware?

Eine der Hauptdebatten im Rahmen der weltweiten Wasserkrise dreht sich darum, ob Wasser ein Menschenrecht oder eine Ware ist. Für das menschliche Dasein ist Wasser - wie Nahrung, Luft, Obdach und Gesundheitsversorgung - ein lebensnotwendiges Gut. Ohne Wasser stirbt man. Deshalb scheint es zutreffend, Wasser als Menschenrecht zu bezeichnen. Was allerdings in der Debatte um „Menschenrecht oder Ware“ übersehen wird, ist die Tatsache, dass Wasser eine Infrastruktur (die Aufbereitung sowie ein Verteilungssystem) benötigt, damit es verwendet werden kann. Einige der lebensnotwendigen Güter des menschlichen

Daseins sind leicht zugänglich und kostenfrei zu erlangen (Luft); andere sind arbeitsintensiv und erfordern eine Infrastruktur und Arbeitskraft (Nahrung, Kleidung, Obdach und Gesundheitsversorgung). Während Wasser zunächst wie Luft zu sein scheint, weil es häufig kostenlos zu erlangen ist (in Flüssen, Seen und dem Regen), so ist allerdings verwendbares bzw. trinkbares Wasser nicht kostenfrei. Es setzt eine aufwendige Infrastruktur und Arbeit voraus; insofern ist Wasser eher wie die anderen lebensnotwendigen Güter, die sowohl als Rechte wie auch als Ware angesehen werden. Die Lehren der katholischen Kirche über das Wasser spiegeln ein differenzierteres Verständnis des Wassers als eines Rechtes und als einer Ware.

Das *Kompendium der Soziallehre der Kirche* beschreibt das Wasser als „ein Geschenk Gottes“, das „ein Recht aller“ ist, und verurteilt einen Umgang mit dem Wasser, bei dem es „eine Ware unter vielen“ oder lediglich „ein wirtschaftliches Gut“ ist.⁴ Am Weltwassertag 2007 hat Papst Benedikt XVI. die Vorstellung der Kirche vom Wasser dahingehend präzisiert, dass er es als „Gemeingut der menschlichen Familie“ und „wesentliches Element für das Leben“ bezeichnete. Des Weiteren sagte er: „Der Zugang zu Wasser gehört zu den unveräußerlichen Rechten jedes menschlichen Wesens“; dieser sollte entsprechend der ethischen Prinzipien der Subsidiarität, der Teilhabe und der besonderen Aufmerksamkeit für die Armen verwaltet werden.⁵ Hierbei ist hervorzuheben, dass die katholische Soziallehre den *Zugang* zum Wasser als ein Recht beschreibt und die ausschließliche Behandlung des Wassers als Ware verurteilt, dabei aber nicht die Privatisierung des Wassers ausschließt.⁶ Stattdessen zieht das *Kompendium* die kirchliche Lehre über das Privateigentum heran, in der zwischen „Gebrauch“ und „Eigentum“ unterschieden wird.

In diesem Artikel liegt das Augenmerk nicht alleine auf dem Wasser, über das ich mich an anderer Stelle geäußert habe und das in diesem Heft noch von anderen behandelt wird.⁷ Hier gilt das Interesse dem Schnittpunkt zwischen dem Wasser, der Ethik und dem Sakrament. Im Denken der katholischen Soziallehre ist Wasser sowohl ein *Gemeingut* (das zu unser aller Gebrauch von Gott gegeben wurde) als auch ein *materielles Gut*, das sich in Privatbesitz befinden kann, insofern „der Zugang zu sauberem Wasser und die Hygiene für alle“ gewährleistet ist.⁸ Wenn es bei der Wasserkrise einfach nur um Fragen des Zugangs und der Hygiene gehen würde, dann wäre sie wohl in erster Linie eine Frage der sozialen Gerechtigkeit. Doch die Wasserethik reicht auch in die Sakramententheologie hinein, weil Wasser in der Liturgie und im Sakrament verwendet

Mark J. Allman ist Professor für Religionsstudien und Theologie am Merrimack College in Massachusetts, USA. Er wurde in Christlicher Ethik an der Loyola-Universität in Chicago promoviert. Veröffentlichungen u.a.: Theology H2O: The World Water Crisis and Sacramental Imagination (in: Green Discipleship: Catholic Theological Ethics and the Environment, hg. von T. Winright, 2011); The Almighty and the Dollar: Reflections on Economic Justice for All (2012); Who Would Jesus Kill? War, Peace and the Christian Tradition (2008, ausgezeichnet als „Buch des Jahres“ von der College Theology Society). Anschrift: Department of Religious Theological Studies, Merrimack College, 315 Turnpike Street, North Andover, MA 01845, USA. E-Mail: allmanm@merrimack.edu.

wird. Die weltweite Wasserkrise definiert die Bedeutung des Wassers neu. Was einst ein Symbol für Reinheit und Leben war, ist für viele Menschen zu einer Ware geworden, die sie sich nicht leisten können, und zu einem Symbol des Schmutzes und des Todes. Dies lässt die weltweite Wasserkrise nicht allein als Frage der sozialen Gerechtigkeit erscheinen, sondern ebenso als eine Frage sakramentaler Verantwortung.

Sakrament

In seinem Aufsatz *The Sacramentality of Creation and the Role of Creation in Liturgy and Sacraments* geht Kevin Irwin davon aus, dass die Liturgie „die Aktualisierung des österlichen Mysteriums der gläubigen Kirche durch einen Akt der Verkündigung und des Hörens des Wortes und der Feier des sakramentalen Ritus“⁹ ist. Mit anderen Worten: Sakramente sind nicht nur „von Christus eingesetzt und der Kirche anvertraute wirksame Zeichen der Gnade, durch die uns das göttliche Leben gespendet wird“¹⁰, sondern sie sind symbolische Mittel der Teilhabe am österlichen Mysterium.

Die altkirchliche Maxime *lex orandi, lex credendi* (das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens) bringt einen grundlegenden Gedanken der liturgischen wie der Sakramententheologie zum Ausdruck: Man kann anhand dessen, wie die Kirche betet, erkennen, was die Kirche glaubt, denn: „Die Kirche glaubt so, wie sie betet.“¹¹ Später dann wurde diese Maxime ausgeweitet zu *lex orandi, lex credendi, lex vivendi, lex agendi*. Darin kommt die Vorstellung zum Ausdruck, dass Gebet und Glaube sich nicht nur auf das alltägliche Leben auswirken, sondern dass sie auch den gesellschaftlichen Auftrag der Kirche durchdringen müssen. Doch sakramentale Symbole wirken in zwei Richtungen. Sie sind wirksam, weil sie gewöhnliche Tätigkeiten spiegeln, von ihnen abgeleitet sind und ihnen entsprechen. „So stützt sich beispielsweise die Verwendung von Wasser in der Taufe auf den Akt des Waschens; die Verwendung von Brot und Wein in der Eucharistie setzt den Akt des Essens voraus; und die Verwendung des Öls bei der Krankensalbung knüpft an die menschliche Handlung an, sich die Haut zu salben.“¹² Dies ist ein Spiegel des sakramentalen Prinzips, wonach das Geschaffene ein Quell der Gnade sein kann (Röm 1,20).

Irwin stellt eine komplexe, auf Sakramenten basierende Schöpfungstheologie vor, die

- *erstens* zwischen zwei Arten sakramentaler Symbole differenziert: zwischen denjenigen, die direkt der Natur entstammen (Wasser, Feuer), und denjenigen, die aus der Natur abgeleitet sind, aber zugleich das Ergebnis des Geistes und der Arbeit von Menschen sind (Brot, Wein und Öl).
- *Zweitens* bedient sie sich der Beziehung zwischen den verwendeten *Symbolen* und den *Worten*, die ihre Verwendung begleiten; bei beiden bedarf es einer Antwort der Gemeinde, die mit den Symbolen und Worten einen gemeinsamen Sinn verknüpft.

- *Drittens* erkennt diese Theologie an, dass Symbole polyvalent sind (d.h. vieldeutig – im Gegenteil zu Zeichen, die allgemein als Objekte mit nur einer Bedeutung gelten) und dass nur einige der Bedeutungen in den Gebeten in Worte gefasst werden.

Daraus folgert Irwin, dass

„die liturgische Theologie, die von im Kontext der Liturgie verwendeten Symbolen abgeleitet ist, nicht nur von ‚Objekten‘ handeln kann. Sie kann sich auch nicht nur einfach auf Symbole – insbesondere aus der geschaffenen Welt – beziehen, um Gott zu erfahren. Sich in der Liturgie auf die Schöpfung zu beziehen heißt, der Schöpfung Verehrung entgegenzubringen, durch die, mit der und in der der inkarnierte Gott offenbart und entdeckt wird. Der Gebrauch der irdischen Schöpfung in der Liturgie wird traditionell so verstanden, dass sie auf den Schöpfer verweist und eine Auffassung impliziert, die auf der soliden Grundlage theologischer Anthropologie basiert.“¹³

Im Rest seines Artikel widmet sich Irwin der Frage, wie die Schöpfung heute in der Liturgie zum Tragen kommt. In unserem Zusammenhang lassen sich seine theoretischen Erkenntnisse zur Schöpfung und dem Sakrament auf das Wasser als Sakrament übertragen. Doch bevor wir uns dem Wasser als Sakrament zuwenden, muss zunächst noch eine weitere schöpfungstheologische Frage angesprochen werden: Ist die Schöpfung das Ur-Sakrament?

Schöpfung als Ur-Sakrament?

Die Sakramente sind als sichtbare und wirksame Zeichen der göttlichen Gnade nicht auf die sieben ritualisierten Handlungen beschränkt. Wie Edward Schillebeeckx vor über fünfzig Jahren gesagt hat, ist Christus das Ur-Sakrament, und in jüngerer Zeit hat der *Katechismus der Katholischen Kirche* festgestellt, dass die Kirche ein Sakrament ist, wenn auch im analogen Sinn.¹⁴ Einige Theologinnen bzw. Theologen (Elizabeth Johnson, Dorothy McDougall, John Hart) haben für ein Verständnis der Schöpfung oder des Kosmos als eines Ur-Sakraments plädiert. Damit versuchen sie, der anthropozentrischen und instrumentalisierenden Sicht des Christentums auf die Natur entgegenzuwirken. Anstelle dieser Sicht halten sie fest, dass die Schöpfung einen Wert an sich besitze. Sie sei ein Subjekt (kein Objekt), das den Menschen gleichwertig sei, und ihr Wert bemesse sich nicht daran, wie sie den Menschen zu Diensten ist. Auch wenn solche Bestrebungen gut gemeint sind, so sind sie doch aus mindestens drei Gründen mit Problemen behaftet. Erstens geraten solche Versuche in gefährliche Nähe zum Pantheismus und Panentheismus (oder schlimmer, zur Idolatrie), indem sie die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung verwischen. Zweitens sind „Kosmos“ oder „Schöpfung“ zu große Begriffe, als dass sie noch handhabbar wären. Die Beziehungsaspekte einer Schöpfungstheologie gehen in solchen weiten Kategorien unter. Ein Verantwortungsbewusstsein für den Kosmos an sich ergibt keinen Sinn. Man bringt sich nicht einfach mit der gesamten Schöpfung in Verbindung, weil man nicht mit dem Kosmos interagiert, sondern nur mit seinen einzelnen

Teilen (Pflanzen, Tieren, Flüssen, Bergen). Wenn es der Theologie der Schöpfung auch darum geht, ein stärkeres Umweltbewusstsein zu wecken, dann laufen Kosmos- und Schöpfungstheologien diesem Ziel zuwider. Und schließlich führen auch Behauptungen über die „Ursprünglichkeit“ von Sakramenten nicht weiter. Sakramente sind Instrumente der Gnade und Mittel zur Teilhabe am österlichen Mysterium, und als solche lassen sie sich nicht quantifizieren, wie auch die Gnade an sich nicht quantifizierbar ist. Ob Christus, die Kirche, der Kosmos oder die Schöpfung das Ur-Sakrament sind, ist eine Unterscheidung, die des Unterschieds entbehrt.

Therese B. DeLisio wendet sich gegen kosmozentrische Sakramententheologien und votiert für eine theozentrische Sakramententheologie, genauer gesagt für „eine trinitarische Theologie der Schöpfung“.¹⁵ Sie spricht sich für ein Verständnis Gottes als „des Einen, der für, mit und in uns und der gesamten Schöpfung ist“ aus. Dieser Gedanke bewegt sich jenseits der traditionellen Spekulationen darüber, in welchem Verhältnis die trinitarischen Personen zueinander stehen. Stattdessen geht es nun „um Gottes Außenverhältnis, das heißt darum, wer Gott *pro nobis* ist - für uns“, ein Verhältnis, das „in der Schöpfung selbst seinen Ort hat“¹⁶. In Irwins Sicht kommt die Schöpfung in der Liturgie zur Sprache, weil sie den Kontext der Offenbarung bildet. In ähnlicher Weise ereignet sich auch für DeLisio Gottes Selbstoffenbarung in der Schöpfung - sei es nun im Akt der Schöpfung, in der Inkarnation, der Bewegung des Geistes oder im Sakrament. Es gibt keine Offenbarung außerhalb der Schöpfung. Indem sie sich darauf konzentriert, wer Gott *für, mit und in uns* im Kontext der Schöpfung ist, verringert sie die Gefahr des Anthropozentrismus und umgeht die Tücken des Pantheismus und Panentheismus. DeLisio fasst zusammen: „Wenn wir uns dem Kosmos in der Sakramententheologie zuwenden, bedeutet das, dass wir ernsthaft in Betracht ziehen müssen, uns von der Vorstellung von Christus als Ur-Sakrament zu verabschieden und uns stattdessen für ein mehrdimensionales und dynamisches Symbol des Heiligen Mysteriums mitten unter uns zu entscheiden.“¹⁷ So erscheint die Schöpfung nicht mehr nur als Objekt, aber sie ist auch noch kein Subjekt, und sie wird auch nicht auf etwas rein Zufälliges reduziert. Die Schöpfung wird nun zum grundlegenden Kontext der Offenbarung. Im Anschluss an ein solches ehrfürchtiges Verständnis von der Schöpfung behauptet DeLisio, dass „Sakrament“ auch ein mehrdimensionaler Begriff sei, der „in unseren vielfältigen Weisen der Gotteserfahrung wurzelt“, während Sakrament als „Symbol oder Handeln, das auf die Teilhabe am göttlichen Leben hinweist oder sie vergegenwärtigt und ermöglicht“, als „ein Fokus“ diene, „durch den die gesamte Schöpfung verstanden, gedeutet und als ein materielles Symbol eben des Mysteriums Gottes gewürdigt werden kann“¹⁸. In dieser Weise ist die Schöpfung der unverzichtbare Kontext der Offenbarung wie auch des Sakraments.

Wasser als Sakrament

Mark J.
Allman

Die Schöpfung ist in der Liturgie nicht allein ein Werkzeug, das „zurück zum Schöpfer“ weist oder das als „Mittel zur Erfahrung Gottes“ dient.¹⁹ Die Schöpfung dient in der Liturgie dazu, die Ehrfurcht für die Schöpfung zu zeigen, weil sie den Kontext für Gottes Selbstoffenbarung bildet. Der Schöpfung wird mit Ehrfurcht begegnet, weil sie mit der Offenbarung verbunden ist. Dies gilt in besonderem Maße für das Wasser.

Irwins sakramental begründete Schöpfungstheologie bildet eine sinnvolle Hermeneutik für eine Theologie des Wassers als Sakrament. Erst einmal lässt sich seine Unterscheidung zwischen *Symbolen, die direkt der Natur entstammen* und *Symbolen, die aus der Natur und der menschlichen Arbeit abgeleitet sind*, nicht einfach auf das Wasser übertragen. In der entwickelten Welt bleibt der Einfallsreichtum und die Arbeit, die hinter dem Wasser stecken, weitgehend unsichtbar. Ich drehe meinen Wasserhahn auf, und das Wasser fließt. Ich denke kaum je an die Arbeiter, das Rohrnetz und die Kläranlagen, die nötig sind, damit es verfügbar und trinkbar ist. Doch für diejenigen, die jeden Tag Stunden damit zubringen müssen, Wasser zu holen und Holz zu sammeln, das sie verbrennen können, um das Wasser zu erhitzen und so aufzubereiten, gibt es das Wasser wohl kaum ohne eine Verbindung mit menschlicher Arbeit. Und in der Tat sind alle in der Liturgie verwendeten Symbole (Wasser, Feuer, Öl, Brot und Wein) „Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit“, weil keines von ihnen direkt aus der Natur kommt. Dass alle sakramentalen Symbole menschliche Arbeit beinhalten, spiegelt die Vorstellung wider, dass Gott die Menschen in eine Beziehung des Zusammenarbeitens einlädt, bei der nicht das Geschenk der Schöpfung allein eine angemessene Opfergabe ist, weil das hieße, Gott das zurückzugeben, was er zuvor selbst gegeben hat.

Irwins zweiter Aspekt – dass *sakramentale Symbole und die Worte, die ihre Verwendung begleiten, einer Antwort der Gemeinde bedürfen, die mit den Symbolen und Worten einen gemeinsamen Sinn verknüpft* – sowie sein dritter Punkt – dass *sakramentale Symbole polyvalent sind und als Brücke zwischen dem Heiligen und dem Profanen dienen* – lassen sich in einer Theologie des Wassers als Sakrament zusammenfassen. Sakramentale Symbole sind wirksam, weil sie alltäglichen Handlungen entsprechen. Alltägliche Objekte werden zu sakramentalen Symbolen, weil sie in einem gemeinschaftlichen liturgischen Setting verwendet werden (Wasser wird zu Weihwasser, und Brot wird zum Leib Christi). Alltägliche Handlungen werden sakramental aufgrund ihrer Verbindung mit der Liturgie (das Waschen erinnert uns an die Taufe, das Essen wird eucharistisch). Dies ist möglich, weil die Gemeinde mit diesen Objekten in der sakralen wie in der alltäglichen Sphäre einen gemeinsamen Sinn verknüpft. Doch die Verbindung funktioniert in beide Richtungen. Wie ein Objekt in alltäglichen Tätigkeiten gebraucht wird, hat Auswirkungen auf sein Vermögen, als Sakrament zu fungieren. Was passiert, wenn die Erfahrung der Gemeinde mit dem alltäglichen Objekt es als sakramentales Symbol ungeeignet, unangemessen oder unwirksam er-

scheinen lässt? Dies gilt ganz besonders für das Wasser, das zentrale Symbol der Taufe.

Bei der Taufe ist das Wasser ein unverzichtbares Symbol für das neue Leben, die Sündenvergebung und die Zugehörigkeit zum Leib Christi. Doch im täglichen Leben von Milliarden von Menschen ist das Wasser mit Exkrementen und Chemikalien verseucht und ein tödlicher Quell von Krankheiten; es ist eine Ware, die sie sich nicht leisten können oder ein Grundnahrungsmittel, das sie viele Arbeitsstunden kostet. Verseuchtes Wasser besitzt, wie John Hart bemerkt, „keinen sakramentalen Charakter mehr als Zeichen des Schöpfergeistes in der Natur“. Wie kann man mit Wasser taufen, das so schmutzig ist, um es zu trinken? Wasser, das mit Exkrementen und krebserregenden Substanzen verunreinigt ist, ist kein wirksames Symbol mehr für das Abwaschen des Makels der Ursünde; vielmehr wird es zum Symbol von Krankheit und Tod. In ähnlicher Weise bemerkt Hart: „Wenn Wasser zum *Privatbesitz* wird, dann wird seine sakramentale Bedeutung als *Gemeinbesitz* vielen Menschen verwehrt. Seine Verfügbarkeit als Zeichen des liebenden Geistes, der sich um alles Leben sorgt, wird eingeschränkt.“²⁰ Wie kann man mit Wasser taufen, das so kostbar ist, dass sich die Menschen entscheiden müssen, ob sie das für die Taufe notwendige Wasser kaufen oder ob sie Nahrung und Medikamente kaufen? Wenn Wasser zu einer teuren Ware wird, dann funktioniert es nicht mehr als Symbol für die von Gott reichlich geschenkte erlösende Gnade, sondern steht für Unterdrückung und den Prozess der Kommerzialisierung der Gnade.

Irwin fordert dazu auf, sich sowohl der sakramentalen Symbole zu bedienen als auch der Worte, die ihren Gebrauch begleiten. Wenn beispielsweise die Gebete der Taufliturgie für Erwachsene im Kontext der Zweidrittelwelt gesprochen werden, dann ist dieser Gegensatz von geradezu tragischer Ironie. Das Segensgebet über dem Taufwasser bei der Osternacht (Version A) wiederholt eine Vielzahl biblischer Wasserbilder (die Schöpfung, die Sintflut, den Durchzug durch das Rote Meer, den Befehl zur Taufe aller Völker und die Kreuzigung) und spricht direkt von der Gnade des Wassers:

„Auf vielfältige Weise hast du das Wasser dazu erwählt, dass es hinweise auf das Geheimnis der Taufe [...] Dieses Wasser empfangen die Gnade deines eingeborenen Sohnes vom Heiligen Geiste, damit der Mensch, der auf dein Bild hin geschaffen ist, durch das Sakrament der Taufe gereinigt wird von der alten Schuld und aus Wasser und Heiligem Geiste aufersteht zum neuen Leben deiner Kinder.“

Der Zelebrant ist gehalten, entweder die Osterkerze oder seine Hand in das Wasser einzusenken und zu sprechen:

„Durch deinen geliebten Sohn steige herab in dieses Wasser die Kraft des Heiligen Geistes, damit alle, die durch die Taufe mit Christus begraben sind in seinen Tod, durch die Taufe mit Christus auferstehen zum ewigen Leben.“

In diesem Gebet geht es darum, dass das Wasser reinigt und neues Leben gibt; dies sind zwei Eigenschaften, die den größten Herausforderungen der weltweiten Wasserkrise entsprechen: Reinheit und Erreichbarkeit.

Erwähnenswert ist auch noch die Anweisung, dass das Wasser bewegtes bzw. lebendiges Wasser sein soll. In der Natur sammeln sich in stehendem Wasser leicht Krankheitserreger; bewegtes bzw. lebendiges Wasser gilt als frisch. Die *Didache*, eine der ältesten christlichen Abhandlungen (ca. 90 n. Chr.), enthält die Anweisung, dass man „in lebendigem Wasser“ taufen solle. „Wenn dir aber lebendiges Wasser nicht zur Verfügung steht, taufe in anderem Wasser! Wenn du es aber nicht in kaltem kannst, dann in warmem!“²¹ Ergänzt wird der Hinweis auf das lebendige Wasser durch die *Allgemeine Anweisung*, wonach „das für die Taufe verwendete Wasser wirkliches Wasser und wegen der eigentlichen sakramentalen Symbolik und aus hygienischen Gründen rein und sauber sein soll“, und dass das Taufbecken selbst „makellos sauber sein soll“²². In der *Allgemeinen Anweisung* wird auch erwähnt, dass das Eintauchen die bevorzugte Taufmethode ist und dass, „wenn das Klima es erfordert, Vorkehrungen getroffen werden sollen, dass das Wasser zuvor erhitzt wurde“²³. So wird sowohl durch die Worte als auch die Handlung der Taufe deutlich, dass Wasser eine sinnliche und unverzichtbare Rolle bei der Taufe spielt. Die kirchliche Theologie des Wassers ist tiefgründig und vielfältig, sie ist trinitarisch und findet ihre Basis in Schrift und Tradition. Dies ist alles schön und gut für eine Tauftheologie, aber Symbole funktionieren in zwei Richtungen. Die größte Bedrohung eines Verständnisses des Wassers als eines Sakraments erwächst nicht durch irgendeine neue theologische Bewegung oder durch eine radikale Interpretation der Schrift. Die schwerwiegendste Bedrohung des Wassers als eines Sakraments sowie der Taufpraxis erwächst aus der Situation des Wassers in der Welt.

Fazit: *lex vivendi, lex agendi*

Die Erzählung von Jesus und der Samaritanerin am Brunnen (Joh 4,1-42) ist ein passendes Sinnbild für die Beziehung zwischen der einen durstigen Milliarde Menschen und der Sakramentalität des Wassers. Der johanneische Philosoph Jesus verwendet die Metapher vom lebendigen Wasser und hält einen Vortrag über die Erlösung. Die namenlose Frau ist mit praktischen Dingen beschäftigt. Als er sie um etwas zu trinken bittet, sorgt sie sich zunächst darum, wie dies aussehen wird (ein jüdischer Mann bittet eine samaritanische Frau um Wasser), und dann weist sie darauf hin, dass er kein Gefäß besitzt. Jesus verspricht: „Wer aber von dem Wasser trinkt, dass ich ihm geben werde, wird niemals mehr Durst haben“ (V. 14). Worauf sie antwortet: „Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich keinen Durst mehr haben und nicht mehr hierher kommen muss, um Wasser zu schöpfen“ (V. 15); vermutlich weil sie dadurch einiges an Arbeitszeit sparen würde. In diesem Fall reden zwei Menschen aneinander vorbei. Jesus beschäftigt sich mit dem Durst im übertragenen Sinn, während es der Frau um den ganz unmittelbaren Durst geht.²⁴

In gleicher Weise wird es der Kirche heute mit ihrer Theologie des Wassers ergehen, wenn sie sich weiterhin ausschließlich auf theoretische und theologi-

sche Überlegungen zur Heiligkeit des Wassers konzentriert und die Realität der durstigen Zweidrittelwelt ignoriert: Bald wird ihr aufgehen, dass dieses zentrale Symbol des christlichen Glaubens durch Umweltzerstörung, Dürre und die Kräfte des Marktes neu bestimmt wurde. Symbole funktionieren, weil sie sich der von einer Gemeinschaft geteilten Bedeutungen bedienen. Die Bedeutung des Wassers hat sich geändert. Für viele Menschen ist es nicht mehr länger ein Symbol des neuen Lebens und der Reinheit. Diese Veränderung zwingt die sakramentale und liturgische Theologie dazu, sich der Ethik, der Politik und der Ökonomie zuzuwenden. *Lex orandi, lex credendi, lex vivendi, lex agendi.*

Die Art und Weise, in der das Wasser in der Liturgie eingesetzt wird und in der dort über das Wasser gesprochen wird, kann ein Ausgangspunkt für die Schulung in Fragen der Wassergerechtigkeit sein, und sie kann Christen dazu anregen, zu Fürsprechern der Wassergerechtigkeit zu werden – nicht allein aufgrund der Barmherzigkeit gegenüber denen, die Durst leiden, sondern aus sakramentaler Verantwortung heraus. Dies kann dadurch geschehen, dass Wasser häufiger in eucharistischen Liturgien verwendet wird, wenn man sich für den Ritus der „Segnung und Besprengung mit gesegnetem Wasser“ statt für den Bußritus entscheidet. Diese Variante umfasst drei Gebete für die Segnung des Wassers, die allesamt vom Wasser als einem Sakrament sprechen. Das Besprengen an sich sollte in reichlicher Weise geschehen. Taufbecken (und Weihwasserbecken an den Kirchentüren) sollten sauber, auffällig und ästhetisch ansprechend sein. Die großzügige und häufige Verwendung von Wasser in Verbindung mit Gebeten, die vom Wasser als Sakrament sprechen, weckt die Vorstellung, das Wasser als Geschenk, als Segen und als Lebensquell anzusehen. Diese Praxis kann damit einhergehen, auf die weltweite Wasserkrise aufmerksam zu machen: in den Fürbitten und, soweit es passt, in gelegentlichen Predigten (an Sonntagen, an denen Taufen gefeiert werden) sowie durch die Verwendung von *Messen und Orationen bei verschiedenen Anlässen* im Römischen Messbuch, die vom Wasser handeln. Im Kirchenjahr gibt es daneben eine Reihe von Gelegenheiten, um die Substanz und die geistliche Bedeutung des Wassers hervorzuheben: das Fest der Taufe des Herrn, Epiphania, die Sonntage der Passions- und Osterzeit, Bitttage und andere Tage, die der Schöpfung, der Ernte oder dem Regen gewidmet sind.²⁵ Ebenso können Kirchengebäude als Symbole dafür dienen, eine Schöpfungstheologie zu verkündigen, die das Wasser ehrt, wenn undichte Stellen repariert, durchflussregulierte Spülen und Toiletten eingebaut oder ihre Umgebung mit einheimischen Arten gestaltet werden, die nicht bewässert werden müssen; wenn Regentonnen und Regenwasser genutzt und die Fläche an versiegelten Oberflächen reduziert werden, um das Abfließen von Wasser zu verringern. Letzten Endes gehört der Einsatz für die weltweite Wassergerechtigkeit (durch Organisationen wie *Catholic Relief Services* oder *Caritas Internationalis*) auch zur Gottesdienstfeier für das Leben und das Wasser dazu.

Toiletten und Pflanzen erscheinen vielleicht in einer Theologie des Wassers nicht am Platze oder völlig jenseits des Erlaubten in der Liturgie. Doch das ist nur deshalb so, weil Gottesdienste häufig so gefeiert werden, als ob die Dinge der

Welt für das österliche Mysterium keine Bedeutung hätten. Zu sehr ins Private gehende oder angeblich unpolitische Gottesdienste sind nicht einfach nur unerfreulich oder fehl am Platze. Sie sind Ausprägungen der sozialen Sünde, denn weil sie den ökonomischen und politischen Status quo nicht infragestellen, der eine Milliarde Menschen dürsten lässt und 3,5 Millionen Kinder pro Jahr tötet, verweigern wir dem einen Becher Wasser (Mt 10,42), der am Kreuz ausruft: „Mich dürstet“ (Joh 19,28).

¹ United Nations Human Development Programme, *Human Development Report 2006: Beyond Scarcity - Power, Poverty, and the Global Water Crisis*, New York 2006; Water.org, *Water Facts*, <http://water.org/water-crisis/water-facts/water/>; sowie Jie Lui u.a., *Water Ethics and Water Resource Management. Ethics and Climate Change in Asia and Pacific Working Project*, Working Group 14 Report, United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (UNESCO), Bangkok 2011.

² United Nations Human Development Programme, 10 und 35.

³ Office of the Director of National Intelligence (USA), *Global Water Security*, Intelligence Community Assessment 2012-08 (2. Februar 2012), http://www.dni.gov/nic/ICA_GlobalProzent20WaterProzent20Security.pdf.

⁴ Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg i. Br. u.a. 2006, 484 und 485.

⁵ Botschaft von Benedikt XVI. zum Welttag des Wassers, in: Dennis Warner (Hg.), *Catholic Social Principles Towards Water and Sanitation*, Baltimore 2009, 11-12; in deutscher Übersetzung zitiert nach: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2007/documents/rc_seg-st_20070322_giornata-acqua_ge.html.

⁶ Siehe Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, *Water, An Essential Element, An Update* (März 2006), http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060322_mexico-water_en.html, Abs. 2_6.

⁷ Mark J. Allman, *Theology H₂O: The World Water Crisis and Sacramental Imagination*, in: Tobias L. Winright (Hg.), *Green Discipleship: Catholic Theological Ethics and the Environment*, Winona 2011, 379-406. Im vorliegenden Heft siehe Lena Partzsch, *Wasser in Gefahr*, Kuntala Lahiri-Dutt, *Weibliche Wasserlandschaften*, sowie Marcelo Barros, *Das Leben, das Wasser und die Befreiung*.

⁸ Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, *Water, An Essential Element, An Update* (März 2006), http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060322_mexico-water_en.html, Abs. 6.

⁹ Kevin W. Irwin, *The Sacramentality of Creation and the Role of Creation in Liturgy and Sacraments*, in: Kevin W. Irwin/Edmund D. Pellegrino (Hg.), *Preserving the Creation: Environmental Theology and Ethics*, Washington 1994, 67ff.

¹⁰ *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK), Abs. 1131; www.vatican.va/archive/DEU0035/_P3B.HTM.

¹¹ KKK, Abs. 1124. Wie Irwin, *Sacramentality*, 67, bemerkt, ist die Wendung „*lex orandi, lex credendi*“ eine verkürzte Fassung von „*legem credendi lex statuat supplicandi*“, die Prosper von Aquitanien (390-455 n. Chr.) zugeschrieben wird.

¹² Irwin, *Sacramentality*, 70.

¹³ Ebd., 73.

¹⁴ Siehe Edward Schillebeeckx, *Christus, Sakrament der Gottesbegegnung*, Mainz 1960, sowie KKK, Abs. 774-776 sowie 780.

¹⁵ Therese B. DeLisio, *Considering the Cosmos as Primary Sacrament: A Viable Basis for an Ecological Sacramental Theology, Liturgy, and Ethics?* in: Proceedings of the North American Academy of Liturgy (2006), 160-184, 172.

¹⁶ Ebd., 172. Siehe auch Karl Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: Johannes Feiner/Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis*, Bd. 2, Zürich 1967, 317-401; sowie Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* Bd. 1,1, § 9, Zürich 1955. Es gibt eine große Fülle an Literatur zur Trinitätstheologie, die den Rahmen dieses Artikels sprengt. Mehr hierzu in: Langdon Gilkey, *Der Himmel und Erde gemacht hat. Die christliche Lehre von der Schöpfung und das Denken unserer Zeit*, München 1971; Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh 2002; sowie Leonardo Boff, *Schrei der Erde, Schrei der Armen*, Düsseldorf 2002.

¹⁷ DeLisio, *Cosmos*, 174.

¹⁸ Ebd., 174.

¹⁹ Irwin, *Sacramentality*, 73.

²⁰ John Hart, *Sacramental Commons: Christian Ecological Ethics*, Lanham 2006, 80. Etwas später erklärt er: „Das Wasser der Erde ist kaum noch ein Sakrament und kaum noch ein offenbares Zeichen der Gegenwart und Schöpferkraft des Geistes, sondern es ist eher schädlich, eher ein Zeichen für die menschliche Ignoranz, Achtlosigkeit, Gleichgültigkeit und Gier“ (91).

²¹ „Betreffs der Taufe“, *Didache* 7,1f (in der Übersetzung von Klaus Wengst, *Schriften des Urchristentums* Bd. 2, Darmstadt 2004, 77).

²² International Committee on English in the Liturgy (ICEL), *Christian Initiation, General Instruction, Rite of Christian Initiation for Adults*, Chicago 1988, Nr. 18-19.

²³ Ebd., Nr. 20.

²⁴ Sigríður Guðmarsdóttir, *Water as Sacrament: The Samaritan Woman reflects on Liturgy and Justice*, 26. Januar 2009, www.skr.org/download/18.589e653711f5b17101b800010351/Water+as+Sacrament+300109.pdf.

²⁵ Siehe Sharon K. Perkins, *Blessing Fields and Repelling Grasshoppers: Rogation Days in American Catholic Rural Life*, in: Philip J. Rossi (Hg.), *God, Grace and Creation* (College Theology Society Annual Volume 55), Maryknoll 2010, 201-221.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Afrikanische Frauen und Wasser

Sachlagen und Notlagen, Traditionen und Visionen

Anne Béatrice Faye

Die Probleme im Zusammenhang mit dem Wasser sind nicht in ganz Afrika dieselben. In gewissen Zonen ist es im Überfluss vorhanden, weil es dort viel regnet. In den Halbwüsten dagegen ist es Schwerstarbeit, genügend Wasser zu

finden, um den Bedarf einer Familie zu decken. Die dortige Bevölkerung hängt häufig von Ressourcen ab, die je nach Saison und Niederschlagsmengen variieren. Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich vor allem mit der Sahelzone (einer kargen Region, die sich wie ein Gürtel über mehrere Länder erstreckt)¹, wo die beständige Sorge um das Wasser den Alltag der Frauen mehr als anderswo prägt.

„Trinken, essen, wohnen, sich kleiden, sich waschen, waschen, produzieren, bauen, sich fortbewegen, Obdach finden, sich pflegen usw. – für all diese Bedürfnisse des materiellen Lebens ist Wasser unverzichtbar.“² Solange es in wünschenswerter Quantität und Qualität zur Verfügung steht, verkennt man seinen Wert. Nun zählt aber namentlich in der Sahelzone der fehlende Zugang zu Trinkwasser zu den Hauptursachen von Krankheiten und Sterblichkeit. Die Frauen, die in erster Linie für seine Verwendung und Einteilung zuständig sind, achten im Haushalt sorgfältig auf alles, was mit Hygiene und Gesundheit zu tun hat. In den Sahelkulturen, wo die verschiedenen Dimensionen des Wassers – die materielle, anthropologische, kulturelle und spirituelle – eng miteinander verknüpft sind, hat die Frau auf all diesen Ebenen mit dem kostbaren Nass zu tun.

Das Wasser hat eine sehr wichtige kulturelle Dimension. Seine Verwendung und Bedeutung durchziehen die Werte, die Darstellungen und die soziale Organisation der afrikanischen Gesellschaft. Iba Ndiaye Diadji spricht in einer Studie über die Grundlagen des afrikanischen Kunstschaffens sogar von der „aquatischen Beschaffenheit“³ der afrikanischen Seele. Das Wasser ist Symbol des Lebens, der Gastfreundschaft und der Reinigung. Es ist unerlässlich für Anrufung, Gebet, Austreibung, Versöhnung, Sühne und Kommunion. Sogar vom „Genius des Wassers“ ist die Rede: einem lebenden Wesen, mit dem man spricht. Für die Weisen „ist mehr im Wasser als das Krokodil“. Der Fluss ist voller Geister, mit denen man diskutieren kann. Er ist wie ein Familienmitglied: Man redet mit ihm, man überzeugt ihn. So handelt beispielsweise eine Erzählung des kongolesischen Schriftstellers Victor Nimy von der Liebe einer Mutter zu ihren beiden Kindern, die der Fluss ihr geraubt hat.⁴ Sie spricht solange zum Fluss und weint solange an seinen Ufern, bis er ihr ihre Kinder zurückgibt. Birago Diop, ein in Afrika sehr bekannter senegalesischer Dichter, schreibt:

„Die Tot sind, sind niemals gegangen, [...]

Sie sind im Wasser, das fließt

Sie sind im Wasser, das schläft

Die Toten sind nicht tot

Hör ihnen öfter zu

Den Dingen und den Wesen

Höre des Wassers Stimme.“⁵

Wer könnte die Stimme des Wassers besser hören als die afrikanische Frau? Der vorliegende Beitrag stellt die Verbindung zwischen Frau und Wasser dar: in den großen Erzählungen, den Lebensregeln, der harten Arbeit; es folgt ein kurzer Abschnitt über die von Johannes Paul II. und verschiedenen internationalen

Organisationen formulierten Appelle, das gewaltige Problem des Wassermangels in Afrika zu lösen. Den Schluss bilden einige Überlegungen zu der im Hinblick auf unser Thema vermutlich dichtesten Erzählung der Bibel: der Begegnung zwischen Jesus und der Samariterin am Brunnen bei Sychar und ihrem Gespräch über das Wasser (Joh 4).

I. Frau und Wasser – Quellen des Lebens

Eine Vielzahl afrikanischer Mythen ist mit dem Wasser verbunden.⁶ Nehmen wir einige Beispiele aus den Ländern der Sahelzone und namentlich aus Mali. Eine erste Gruppe bilden die Schöpfungsmythen. So erzählen etwa die Bambara in Mali, dass die Welt erschaffen wurde, als eine schwere Masse, Pemba, in einem Wirbel herabkam und die Erde hervorbrachte. Zur gleichen Zeit erhob sich eine gewisse Menge Geist, mit der Faro den Himmel baute. Danach fiel Faro in der Gestalt von Wasser auf die Erde und brachte das Leben und insbesondere die Wasserlebewesen dorthin. Faro spielt übrigens in dem Film „Faro, die Königin des Wassers“ eine faszinierende Rolle, bei dem Salif Traoré aus Mali Regie geführt hat.⁷

Das in Mali beheimatete Volk der Dogon – um ein zweites Beispiel anzuführen – ist sich der Beziehungen besonders bewusst, die es mit den vier Elementen verbinden: dem Wasser, das es trinkt; der Luft, die es atmet; der Sonne, die es wärmt; der Nahrung, die es aufnimmt. In seiner Kosmogonie ist das Wasser ein Same göttlichen Ursprungs und von grüner Farbe. Er befruchtet die Erde und erzeugt auf diese Weise außergewöhnliche grüne Zwillinge, halb Schlange, halb Mensch. Aus der Verbindung zweier samengestaltiger Wasser geht auch die Menschheit hervor. Wenn Gott, Nommo, „sich mit der Erde paart“, so erklärt ein Weiser der Dogon diesen Glauben, „verbreitet er seinen Samen, der nichts anderes ist als Wasser. Diese universale Lebenskraft erscheint in Form von ‚Feuchtigkeit, die jede Gestalt der physischen Welt durchdringt‘. ‚Die Frauen aber‘, so der Weise weiter, ‚sind unsere Wasserleitung. Ohne sie käme das Wasser niemals ins Dorf‘. Folgerichtig sind die Wörter ‚Wasser‘ und ‚Frau‘ miteinander verbunden. Auf den Hochebenen von Bandiagra in Mali weist das ganze Gefüge aus Mythen, Glaubensüberlieferungen, Wahrnehmungen des Heiligen, sozialen Verhaltensweisen und Arbeitsaufteilung der Frau die Pflicht zu, die gesamte Gemeinschaft mit Wasser – und damit letztlich mit Leben – zu versorgen.“⁸

Das Weibliche wacht über das Wasser als Saat und Quelle des Lebens, und dementsprechend ist auch die Geburt eines Kindes in mehrere Riten eingebettet. So wird das Neugeborene mit Wasser und Sprache willkommen geheißen: „Eine der Frauen, die bei der Niederkunft dabei gewesen ist, nimmt Wasser in den Mund und besprüht das Kind damit. Das kühle Wasser lässt das Kind, das gerade auf die Welt gekommen ist, schreien. Damit hat es offiziell die Sprache erhalten.“⁹ Gewöhnliches Wasser auf jemanden zu spucken – das muss man in diesem Zusammenhang wissen – bedeutet, den Betreffenden zu reinigen; jemanden mit

Speichel zu bespucken aber heißt, ihn im Namen der Ahnen zu segnen. Dieser Ritus veranschaulicht die wichtige Rolle, die das Paar „Wasser“ und „Frau“ bei der Entstehung der Sprache spielt. Es geht darum, das Kind symbolisch in das Element (Ökosystem) Wasser zurückzusetzen, das es gerade verlassen hat und das das Leben selbst ist, ihm diesmal aber etwas dazuzugeben: das Wort. Das Kind findet seinen Platz in einem neuen Umfeld (Ökosystem). Bei den Serer im Senegal ist es die Frau, die das Kind zum ersten Mal badet. Dabei fügt man dem Badewasser ein Stück Bân (ein sehr hartes Holz als Zeichen für ein standhaftes und überzeugungsstarkes Leben), eine Eisenstange (als Zeichen für Widerstandskraft und eine heilige Stärke, die aus der höheren Welt stammt) und einen Sin-Zweig hinzu (diese Pflanze ist berühmt für ihre Fortpflanzungskraft, symbolisiert die aktive Verbreitung von Überzeugungen und steht für eine tatkräftige Persönlichkeit).

Hinter all diesen Mythen, Glaubensinhalten und Praktiken steht die Vorstellung von einer Welt, in der alles seinen Ursprung findet. Das Wasser bedingt das menschliche Dasein und prägt alle Augenblicke des alltäglichen Lebens. Es beeinflusst eine ganze Reihe von Taten und Gesten, die wir Tag für Tag vollführen.

II. Bräuche

Unter die von der Frau gepflegten Bräuche gehört als Schlüsselement der afrikanischen Kultur der Begrüßungstrank. Das Wasser, das sie Ihnen, ob Sie durstig sind oder nicht, reicht, kaum, dass Sie die Schwelle des Hauses übertreten haben, bringt den Wunsch zum Ausdruck, dass das Wasser mit seiner Kraft Ihre Leiden lindern oder Ihre Gelassenheit stärken möge. Wenn die Frau vor oder hinter dem Ankommenden oder Scheidenden Wasser ausgießt, betet sie dabei stets, dass seine Schritte von Frieden und Glück gelenkt sein mögen. Joseph Ki-Zerbo, der bekannte Schriftsteller und Politiker aus Burkina Faso, gibt folgende Worte eines Reisenden wieder: „Es ist mir im Busch, wenn ich eine Autopanne hatte, schon oft genug passiert, dass ein kleines Mädchen zu mir kam und mir Wasser reichte. Niemand hatte es um dieses Wasser gebeten; es steht denen, die von auswärts kommen, einfach zu.“¹⁰ In der afrikanischen Kultur ist das Wasser, genau wie die Luft, ein Gemeingut, ein Recht, und nicht irgendeine Ware.

Im Alltag werden die Vorderseiten der Häuser, Galerien und Ateliers, die Auslagen auf den Märkten und die Türen der von Afrikanern geführten Geschäfte ganz

Anne Béatrice Faye CIC stammt aus dem Senegal und ist Angehörige des Schwesternordens von der Unbefleckten Empfängnis von Castres. Sie promovierte in Philosophie an der Universität Cheik Anta Diop de Dakar im Senegal. Ihr Hauptinteresse gilt der Förderung von Frauen im afrikanischen Kontext. Sie unterrichtet Philosophie und ist Mitglied der Vereinigung afrikanischer Theologen (ATA). Seit 2008 ist sie Generalrätin ihres Ordens in Rom. Anschrift: Via Vincenzo Viara de Ricci, 24, 00168 – Roma, Italien. E-Mail : cicbeafaye@yahoo.fr.

früh am Morgen mit Wasser begossen. Oft kommt es vor, dass die Autoreifen bei der täglichen Ausfahrt aus der Garage mit Wasser besprengt werden. Wenn eine junge Frau heiratet, segnet man sie mit Wasser, in dem als Symbole für Sanftmut, Glück und eheliches Einvernehmen bestimmte Pflanzen schwimmen. Das Wasser vertreibt die schädlichen Kräfte und bösen Geister und beseitigt Befleckungen.

Daneben gibt es die traditionelle Geste, dass man ein wenig Wasser auf den Boden gießt, ehe man selber trinkt, weil der Erdboden als Wesenheit verstanden wird, die zuerst bedient werden muss. Wer versehentlich heißes Wasser auf den Boden geschüttet hat, holt rasch kaltes, um es an derselben Stelle auszugießen und auf diese Weise die Ahnen um Vergebung zu bitten. Es ist auch keine Seltenheit, dass die Mutter eines Universitätsprofessors, der in Europa arbeitet, die Schritte des Sohnes, der zu Besuch kommt oder wieder abreist, mit Wasser begießt. Und der Sohn selbst hat in seiner Reisetasche eine kleine Flasche mit Wasser, in der die gesprochenen guten Worte aufbewahrt werden.

Diese unterschiedlichen Praktiken drücken aus, dass das Wasser das Böse vertreibt und allen Frieden, Erfolg und Wohlstand bringt. Es erneuert die Beziehungen zur Welt der Ahnen. Ob es nun aus dem Wasserhahn im Hotel oder aus Mineralwasserflaschen kommt, die man im Supermarkt gekauft hat, ob es aus einem Brunnen oder aus dem Fluss stammt - noch immer ist das Wasser in der Vorstellung und Praxis vieler Afrikaner ein tiefes Symbol.

III. Die harte Arbeit der Frauen in der Sahelzone

Für die Frauen, die am Rand der Wüste leben, ist das Wasser voller Leben und Bedeutung, aber seine tägliche Beschaffung bringt auch viel Mühsal mit sich. Im Sahel hat der Wassermangel verheerende Folgen; die Brunnen sind verseucht, und fließendes Wasser ist rar. Es wird zur Bewässerung und für die Industrie verwandt, sodass ganze Bevölkerungen Durst leiden müssen.¹¹ Die Arbeit der Frauen und Mädchen in der Sahelzone dreht sich sehr oft um den schwierigen und mühsamen Transport des lebenspendenden Wassers. Die meisten von ihnen müssen kilometerweite Strecken zurücklegen, um am nächsten Brunnen oder Fluss Wasser zu holen.

Ganz früh am Morgen gehen die Frauen und Mädchen vor allem zum Brunnen, um Wasser zu schöpfen. Die trostlosen Reihen der Frauen und Kinder, die, mit Kanistern und Wannen in den Händen, sich Tag für Tag auf den Weg machen, um Wasser zu holen, sind ein vertrauter Anblick in dieser Region. Täglich legen sie für einige Liter Wasser im Durchschnitt sechs Kilometer zu Fuß zurück. Das Problem der Wasserbeschaffung führt nicht selten dazu, dass die jüngeren Frauen nicht mehr zur Schule gehen können, was die Ungleichheit der Geschlechter aufrechterhält.¹² Tatsächlich ist die Situation der Frauen in denjenigen Gebieten, wo man auf die Wasseraufbereitung achtet, deutlich besser. Sie haben mehr Zeit für ihre Familie oder für Einkommen schaffende Tätigkeiten; und die Mädchen haben Zeit, in die Schule zu gehen und ihre Jugend zu genießen. Doch sanitäre

Versorgung und Zugang zum Wasser bringen noch größere Herausforderungen mit sich.

IV. Wasser: ein unveräußerliches Recht

Die katholische Kirche hat sich in mehreren wichtigen Botschaften zur Verteilung des Wassers geäußert.¹³ Seine wesentliche Bedeutung als Geschenk Gottes verpflichtet die Menschen dazu, es angemessen zu teilen. In ihrer Soziallehre bezeichnet die Kirche den Zugang zum Wasser als „allgemeines und unveräußerliches Recht“. „Aufgrund seiner eigenen Natur kann das Wasser nicht bloß als eine Ware unter vielen behandelt, sondern muss mit Vernunft und Solidarität genutzt werden. Seine Verteilung fällt traditionell in die Zuständigkeit öffentlicher Einrichtungen, weil das Wasser immer als ein öffentliches Gut gegolten hat, ein Merkmal, das auch dann bestehen bleiben muss, wenn die diesbezügliche Verantwortung auf den privaten Bereich übergeht. Das Recht auf Wasser beruht wie alle Rechte des Menschen auf der Menschenwürde und nicht auf rein quantitativen Bewertungen, die das Wasser lediglich als wirtschaftliches Gut betrachten. Ohne Wasser ist das Leben bedroht.“¹⁴ Als die Länder der Sahelzone scheinbar unaufhaltsam unter einer gnadenlosen Dürre dahinsiechten, erhob sich am 10. Mai 1980 eine Stimme und rüttelte das Gewissen einer Welt wach, die dem entsetzlichen Schauspiel ohnmächtig oder gleichgültig zusah. Papst Johannes Paul II. hatte zum ersten Mal den Fuß auf Sahelboden gesetzt und war erschüttert von der verzweifelten ökologischen Realität, die sich hinter den stereotypen Fernsehbildern verbarg. Von Ouagadougou aus sprach er die folgenden, historischen Worte: „Deshalb richte ich, Johannes Paul II., Bischof von Rom und Nachfolger Petri, von der Hauptstadt Obervoltas aus einen feierlichen Appell an die ganze Welt. Ich erhebe meine flehende Stimme, weil ich nicht schweigen kann, wenn meine Brüder und Schwestern bedroht sind. Ich mache mich hier zur Stimme jener, die keine Stimme haben, zur Stimme der Unschuldigen, die sterben mussten, weil es ihnen an Wasser und Brot mangelte; zur Stimme der Väter und Mütter, die ihre Kinder hilflos sterben sahen oder an ihren Kindern die bleibenden Folgen des erlittenen Hungers vor Augen haben; zur Stimme der kommenden Generationen, die nicht ein Leben führen dürfen, über dem diese entsetzliche Gefahr schwebt.“¹⁵ Der Nachhall seiner Stimme hatte eine Kettenreaktion der Solidarität ausgelöst, die letztlich zur Gründung der „Stiftung Johannes Paul II. für die Sahelzone“ führte.¹⁶

Darüber hinaus unternehmen internationale Organisationen vielerlei Anstrengungen, um Wasser bereitzustellen, zu sparen und aufzubereiten und so die Herausforderung „Wasser für alle“ anzunehmen.¹⁷ Manche haben Sanitär- und Trinkwasserversorgungsanlagen installiert¹⁸, um die Lebensqualität insbesondere für die Frauen der Sahelzone zu verbessern. Da alle mit dem Wasser verbundenen Probleme miteinander zusammenhängen, muss man sie auch in ihrer Gesamtheit angehen. Der ehemalige Generalsekretär der Vereinten Nationen, Kofi

Annan, erklärt in diesem Kontext: „Wir werden Aids, Tuberkulose, Malaria und die anderen Infektionskrankheiten, die die Entwicklungsländer plagen, erst besiegen können, wenn wir den Kampf um sauberes Trinkwasser, Abwasserentsorgung und medizinische Basisversorgung gewonnen haben.“¹⁹ Dass so viele Menschen keinen Zugang zum Wasser haben, gibt uns die Gelegenheit zur Solidarität auf nationaler wie internationaler Ebene.

V. Die spirituelle Dimension des Wassers: Der Brunnen als theologischer Ort für unsere Zeit

Wir haben über die harte Arbeit der Sahelfrauen rund ums Wasser, über das Wasser als unveräußerliches Recht aller Frauen und Männer, über die durch die Arbeitsaufteilung bedingte Ungleichheit der Geschlechter und über einige symbolische Bedeutungen des Wassers gesprochen. Zu reden bleibt nun noch von den kulturellen und religiösen Aspekten des Wassers und insbesondere von der tiefen und untrennbaren Verbindung zwischen dem Wasser, der Frau und dem Leben. Es soll gezeigt werden, inwiefern diese beiden Blickwinkel uns dabei helfen können, eine der dichtesten Erzählungen der Bibel zu unserem Thema zu verstehen: die Begegnung Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4).²⁰

Jesus setzt sich auf den Rand des Brunnens. Vom Weg ermattet, bittet er um etwas zu trinken. Er will seinen Durst stillen – ein natürliches Bedürfnis. Dieses Bild von Jesus als einem gewöhnlichen Menschen offenbart sein Menschsein und seine Armut und wird somit zum Bild der Sahelfrauen, die sich, schweißüberströmt und den Kanister auf dem Kopf, am Brunnen treffen. Und auch die Samariterin spiegelt die Lebenswirklichkeit der Sahelfrauen wider: Sie ist gekommen, um das Wasser für den täglichen Bedarf zu holen – harte Realität für alle, die keinen direkten Zugang zum Wasser haben. Der Jakobsbrunnen erinnert an mindestens zwei wichtige alttestamentliche Begebenheiten. Bei Sychar, außerhalb der Stadt, wurde Jakobs Tochter Dina vom Sohn des Landesfürsten vergewaltigt (Gen 34). Jakobs Name und der Ort beschwören also die Gefahren und Gewalttaten herauf, denen die Frauen ausgesetzt sind, wenn sie in unsicheren Gebieten Wasser holen gehen. Andererseits hat der Patriarch Jakob am Brunnen seine künftige Frau Rahel kennengelernt (Gen 29,1-12): Der Brunnen ist also auch ein Ort der Begegnung und des Austauschs.²¹

Das Gespräch, das sich zwischen Jesus und der Samariterin entspinnt, beginnt mit dem alltäglichen und natürlichen Bedürfnis (man hat Durst und muss trinken) und geht von dort auf eine spirituelle Ebene über:

„Jesus antwortete ihr: Wer von diesem Wasser trinkt, wird wieder Durst bekommen; wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird niemals mehr Durst haben; vielmehr wird das Wasser, das ich ihm gebe, in ihm zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt. Da sagte die Frau zu ihm: Herr, gib mir

dieses Wasser, damit ich keinen Durst mehr habe und nicht mehr hierher kommen muss, um Wasser zu schöpfen.“ (Joh 4,13-15)

Vom Wasser des Jakobbrunnens kommt Jesus auf das Wasser, das spirituelles Leben schenkt. Die Samariterin öffnet sich der Wahrheit des Unbekannten, der sich ihr als der Messias offenbart, der allein ihren Durst zu stillen vermag. „Auf, ihr Durstigen, kommt alle zum Wasser!“ (Jes 55,1) „Ihr werdet Wasser schöpfen voll Freude aus den Quellen des Heils.“ (Jes 12,3)

„Da ließ die Frau ihren Wasserkrug stehen, eilte in den Ort und sagte zu den Leuten: Kommt her, seht, da ist ein Mann, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe: Ist er vielleicht der Messias?“ (Joh 4,28-29)

Der Krug, den sie stehenlässt, war dazu bestimmt gewesen, Wasser zu schöpfen und es ins Dorf zu bringen. Mit ihm lässt sie ihre Alltagsbeschäftigungen zurück. Dadurch, dass sie das lebendige Wasser empfängt, wird sie Zeugin des Evangeliums. Was sie entdeckt hat, bringt sie ins Dorf. Nicht mehr im Krug, sondern in ihrem Herzen, das von der Begegnung mit dem „Messias“, dem Gesalbten, ganz aufgewühlt ist. Ebendies ist der Blickwinkel, unter dem sich auch Johannes Paul II. in seiner Predigt in Ouagadougou auf die Samariterin bezogen hat: „Wir alle dürsten wie diese Samariterin nach der Wahrheit, die von Gott kommt. Der Wahrheit über uns selbst, über den Sinn unseres Lebens, über das, was wir, jetzt sofort, wo wir auch sind, tun können und müssen, um dem zu entsprechen, was Gott von jedem von uns erwartet, um wirklich Teil seiner Familie zu sein und als Kinder Gottes zu leben.“²²

Die persönliche Begegnung mit Jesus hat der Samariterin einen neuen spirituellen Horizont und ein neues Bild von einem lebenspendenden Gott aufgezeigt. In der Begegnung mit dem lebendigen Gott, der sich in Jesus Christus schenkt, wird die Frau die Fülle des Lebens finden, nach der sie sich sehnt. „Sie ist wie ein Baum, der an Wasserbächen gepflanzt ist, der zur rechten Zeit seine Frucht bringt und dessen Blätter nicht welken. Alles, was sie tut, wird ihr gut gelingen“ (vgl. Ps 1,3).

Schluss

Die Kluft zwischen Norden und Süden, zwischen Westen und Osten beruht nicht zuletzt darauf, dass die lebendige Erfahrung des Dursts und der mühsamen Wasserbeschaffung in den reicheren Ländern in Vergessenheit geraten ist. Doch die Menschen der Sahelzone können sie nicht vergessen. Tag für Tag nehmen vor allem die Frauen um des Wassers willen außergewöhnliche Strapazen auf sich. Bis heute - und das gilt insbesondere für die Bewohner dieser vom Durst geplagten Sahelzone - beziehen sich die großen Erzählungen und Rituale auf das Wasser. Das Recht auf Wasser zu verteidigen heißt, das Recht auf Leben zu

verteidigen. Das Ende des Dursts ist die größte aller Verheißungen, und diese spirituelle Metapher funktioniert auf allen Sinnebenen (vgl. Joh 4,13f.): „Wer von diesem Wasser trinkt, wird niemals mehr Durst haben!“

Die symbolische Verbindung zwischen der Frau und dem Wasser im Kontext des Sahel könnte unseren Umgang mit dem Wasser, unsere zwischenmenschlichen Beziehungen und unsere Solidarität mit den Ärmsten inspirieren. Sie verweist uns auch auf die Erfahrungen von Mangel und Bedürfnis, die der Gotteserfahrung den Boden bereiten. Nur aus den zerbrechlichsten Lebensumständen heraus kann man die menschlichsten Entscheidungen treffen. Mithin ist das Thema Wasser für die Theologie im Allgemeinen und insbesondere für die afrikanische Theologie von zentraler Bedeutung.

¹ Der Sahel ist ein breiter, quer durch Afrika verlaufender Streifen, der sich von den Kapverdischen Inseln über den Senegal, Mauretanien, Mali, Algerien, Burkina Faso, Niger, Nigeria und Tschad bis in den Sudan erstreckt; einige rechnen sogar noch Äthiopien, Eritrea, Dschibuti und Somalia hinzu. Aufgrund seiner Lage am Rand der Wüste ist der Sahel klimatischen Schwankungen unterworfen, die in unregelmäßigen Abständen zu Dürreperioden führen. Niederschläge sind selten, und Wasser ist ein kostbares Gut, mit dem man sparsam umgehen muss.

² Zakari Bouraima, *Cours d'anthropologie d'eau* (International Institute for Water and Environmental Engineering), September 2008, 3, www.bibliotheque.2ie-edu.org:82/collect/eaueatass/index/assoc/HASHb5d6.dir/doc.pdf (abgerufen im September 2012).

³ Iba Ndiaye Diadji, *De „l'eau-vie“ à „l'eau-mort“ ou les fondements de la création artistique africaine d'hier à demain*, www.olats.org/africa/projets/gpEau/genie/contrib/contrib_diadji.shtml (abgerufen im September 2012).

⁴ Victor Nimy, *Kalla la noyée. Conte beembé du Congo*, zweisprachige Ausgabe Französisch/Beembé, Paris 2002.

⁵ Birago Diop, *Leurres et lueurs*, Paris/Dakar 1960, 64.

⁶ Mohamed Larbi Bouguerra, *Symbolique et culture de l'eau* (Bericht des Institut Veolia Environnement), Paris (o. J.), 16–19, www.institut.veolia.org/fr/ressources/cahiers/CCA5GJz4FUfi90hi75PVst3j.pdf (abgerufen im September 2012).

⁷ Vgl. www.ferdyonfilms.com/2007/faro-goddess-of-the-waters-2007/221/ (abgerufen im September 2012).

⁸ Vgl. Domenico Luciani, *Des mythes à la réalité*, in: *Manière de voir* 65 (September/Oktober 2002), 24–27, zitiert nach Bouguerra, *Symbolique et culture*, 18. (*Manière de voir* ist ein Themenheft, das zweimal im Monat als Beilage zu „Le Monde Diplomatique“ erscheint.)

⁹ Louis-Vincent Thomas - René Luneau, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris 1980, 117–118.

¹⁰ Joseph Ki-Zerbo, *A quand l'Afrique?*, La Tour-d'Aigues 2003, 33–34.

¹¹ Vgl. den Weltwasserbericht der Vereinten Nationen, www.unesdoc.unesco.org/images/0021/002154/215491f.pdf (abgerufen im September 2012).

¹² Millennium-Entwicklungsziele der Vereinten Nationen, vgl. www.de.wikipedia.org/wiki/Millennium-Entwicklungsziele (abgerufen im September 2012).

¹³ Vgl. insbes. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, *Wasser, ein wesentliches Element für das Leben. Stellungnahme des Heiligen Stuhls beim 6. Weltwasserforum* (Marseille, Frankreich, März 2012), www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20120312_france-water_fr.html; vgl. auch die Beiträge des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden aus den Jahren 2009 und 2006.

¹⁴ Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.), *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg 2006, Nr. 481 und 485; vgl. auch Benedikt XVI., *Caritas in veritate*, 27, www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_ge.html).

¹⁵ Johannes Paul II., *Predigt während der Messe in Ouagadougou* (10. Mai 1980), zitiert nach www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2011-021a-Informationen_Sahelstiftung.pdf, 7 (abgerufen im September 2012).

¹⁶ www.fondationjeanpaul2.org (abgerufen im September 2012).

¹⁷ Vgl. *La Vision africaine de l'eau*, vorgestellt auf dem Zweiten Weltwasserforum im Jahr 2000 in Den Haag anlässlich der Schaffung des von der Afrikanischen Entwicklungsbank (AfEB) verwalteten Sonderfonds *African Water Facility*.

¹⁸ SOS SAHEL organisiert Wasserversorgungsprojekte in verschiedenen Ländern, vgl. www.sossahel.org/actions_en_cours/actions_en_cours/eau_potable_assainissement_burkina_faso; www.sossahel.org/actions_en_cours/actions_en_cours/lutte_contre_l_extreme_pauvrete_et_la_malnutrition_mali und www.sossahel.org/actions_en_cours/archives/dara_mauritanie (abgerufen im September 2012). Die im subsaharischen Afrika erzielten Fortschritte sind beeindruckend: Die Bedarfsdeckung ist von 49 Prozent im Jahr 1990 auf 58 Prozent im Jahr 2002 gestiegen. Dennoch wird dies nicht ausreichen, um das für 2015 festgelegte Millennium-Entwicklungsziel zu erreichen. Vgl. *L'eau et la culture. Décennie internationale de l'eau 2005-2015. Troisième Forum mondial de l'eau*, 22. März 2003, www.who.int/water_sanitation_health/Water&cultureFrench.pdf (abgerufen im September 2012).

¹⁹ Kofi Annan, *Célébration de la décennie internationale d'action „L'eau, source de vie“, 2005-2015*, www.who.int/water_sanitation_health/2005advocguide/fr/index.html (abgerufen im September 2012).

²⁰ Dieser Text wird in der englischsprachigen afrikanischen Theologie häufig kommentiert; französische Literatur gibt es hierzu jedoch nur wenig. Ich verweise auf Sylvain Vianney Bamana, *Une lecture Biblique et africaine de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine (Jn 4,5-26)*, in: *Mundo Marianista* 3 (2005), 256-272, www.mundomarianista.org/wp-content/uploads/vol3-fas2-La-escritura-en-nuestra-vida-S-Bamana-SM-fr.pdf (abgerufen im September 2012).

²¹ Bamana, *Une lecture Biblique et africaine*, 264.

²² Johannes Paul II., *Predigt während der Messe in Ouagadougou* (10. Mai 1980), in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, III,1*, Rom 1980, 1293.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

Weibliche Wasserlandschaften

Wasser als gegendertes Subjekt

Kuntala Lahiri-Dutt

Unser Körper besteht, auf das Gewicht bezogen, zu durchschnittlich 60 Prozent aus Wasser (bei Männern ist es etwas mehr, bei Frauen etwas weniger). Nichts ist

für das Leben so elementar wie das Wasser; ohne Wasser können Menschen nicht mehr als ein paar Tage überleben. Die Bedeutung der bloßen Anwesenheit von Wasser im Leben der Menschen zeigt sich in der Sonderstellung, die es für die Phantasie und in den Kosmologien der Menschen besitzt. John Wagner weist darauf hin, dass Wasser ein *soziales* Leben besitzt (dieser Begriff bezeichnet allgemein alle Bereiche menschlicher Beziehungen wie etwa den politischen, den ökonomischen oder den spirituellen).¹ Auch wenn sich das Wasser zwischen allen Formen des Lebens und zwischen der belebten wie der unbelebten Welt bewegt, stellen die auf das Wasser zurückzuführenden sozialen Zusammenhänge zwischen den Menschen eine Untergruppe innerhalb des breiteren Spektrums ökologischer Beziehungen dar.

Dieses Wasserkonzept widerspricht Donna Haraways Sicht, wonach „die Natur nicht vor ihrer Konstruktion existieren kann“², oder dem marxistischen Gedanken, demzufolge die Aneignung und Umwandlung der Natur ein soziales Produkt ist. In jüngeren Sichtweisen der Natur werden beide Extreme in Frage gestellt. Mit dieser Sichtweise stimmt beispielsweise Jamie Lintons Vorstellung überein. Seine Antwort auf die Frage danach, was Wasser ist, lautet: „Wasser ist, was wir daraus machen.“³ Wenn das Wasser, wie Nefissa Naguib sagt, „menschliches Leben und menschliche Beziehungen, Sinneserfahrungen und Beziehungen mit kosmologischen Kräften stiftet und zerstört“, dann stünde es logischerweise in engem Verhältnis zu den Genderbeziehungen, die Teil der gesellschaftlichen Umstände sind und durch diese geprägt werden.⁴ Natürlich gibt es Gemeinsamkeiten zwischen Wasser und Gender. So nimmt das Wasser beispielsweise die Form des Behältnisses an, das es ausfüllt, und ebenso ist auch Gender „niemals festgelegt, sondern immer fließend“ (Judith Butler). Sowohl in metaphorischer als auch in gegenständlicher Weise sind Wasser wie Gender in unserem alltäglichen Leben überall um uns herum. Wasser ist, „was wir daraus machen“, und auch Gender gilt als gesellschaftliche Konstruktion. Wasser kann wie Gender unterschiedlich wahrgenommen und dargestellt werden – je nachdem, in welcher Disziplin man ausgebildet wurde und welche Präferenzen diese setzt. In naturwissenschaftlicher Sicht wird Wasser als ein materieller Gegenstand und als ein Element angesehen, das nur einen Teil der materiellen Umwelt bildet; in ökonomischer Perspektive wird Wasser dagegen als Ware betrachtet; und die Politik schließlich sieht das Wasser als nationales Gut an, über das der Staat verfügen und das er bewirtschaften muss.

Die transdisziplinäre Sicht auf das Wasser regt zu gegenderten Vorstellungen über diesen lebensnotwendigen Stoff an. In der globalen Politik und bei den politischen Aktivisten gehört es zum Gendern der Wasserlandschaften dazu, die unterschiedlichen Nutzungen des Wassers, die Bedürfnisse und Interessen von Frauen und Männern gegenüber dem Wasser sichtbar zu machen. Dabei wird die Ungleichbehandlung der Geschlechter beim Erlangen von Wissen berücksichtigt, indem die unterschiedlichen Bedürfnisse und Belange bei der Bewirtschaftung von Wasser in unterschiedlichen Kontexten herausgestellt und die besonderen Krisen und Eventualitäten berücksichtigt werden, mit denen sich Frauen und

Männer in verschiedenen Gesellschaften im alltäglichen Leben konfrontiert sehen.

Der erste Teil dieses Artikels entfaltet die vielfältigen Beziehungen zwischen Wasser und Gender (I.-III.). Im zweiten Teil werde ich zeigen, wie in Indien Wasser als gegendertes physikalisches Element angesehen wird (IV.-V.). Hierzu befasse ich mich vor allem mit zwei Gebieten⁵ und zwei Bereichen von Literatur eingehender: mit den traditionellen Sanskrit-Texten, die Wasser in ganzheitlicher Sicht als einen Teil der Natur beschreiben, und mit volkstümlichen Darstellungen von Flüssen in Indien.

I. Neukonzeptionen von Wasser

Natürlich entstammen diese Bilder vollkommen verschiedenen Kontexten. Entsprechend beherzige ich Lauri L. Pattons Äußerung⁶, wonach „eine Aussage über die Ökologie teilweise auch eine Aussage über eine bestimmte Art von Einheit ist: Wenn man die Natur ins Feld führt, dann führt man das ursprüngliche Gleichgewicht ins Feld, die Ganzheitlichkeit, die biologische Ökonomie, die Vorstellung von einer Verbundenheit zwischen den Dingen [...]. Kurz und bündig gesagt, dient die Kosmologie für gewöhnlich irgendeiner Form von Ökologie. [...] Ökologen wie Indologen haben auf alte Texte zurückgegriffen, um die indischen Vorstellungen über das kosmologische Wirken der Natur zu beschreiben und um ein Verständnis des Gleichgewichts und der Harmonie in dieser Welt wiederzuentdecken“. Meine Deutung bezieht sich auf das jüngste Werk von Jane Bennett.⁷ Sie untersucht „die Gepflogenheit, die Welt in träge Materie (es, die Dinge) und das dynamische Leben (wir, die Wesen) aufzuteilen“, um das zu entwerfen, was sie als „dynamische Materialität“ beschreibt und womit sie den Glauben an die Spontaneität der Natur neu beleben möchte.

Es hat sich als lohnend erwiesen, in diesen Bereich der weiblichen Wasserlandschaften vorzudringen. Dadurch können wir verstehen, wie Gender in unterschiedlichen Kontexten und in unterschiedlichem geographischem Ausmaß mit einem Element der Natur zusammentrifft. Und wir können eine intelligentere und nachhaltigere Weise der Beschäftigung mit der Wasserwelt befördern, die dynamisch und lebendig gegendert ist. Dieser Artikel befasst sich nicht so sehr mit den vom gegenderten Wasser ausgehenden Kräften, sondern vielmehr mit den gegenderten Darstellungen von Wasser. Jedenfalls bietet eine Überprüfung und Neukonzeption des Wassers als eines lebenswichtigen und lebendigen Elements enorme theoretische Möglichkeiten, gemessen an der derzeitigen instrumentellen und funktionalistischen Deutung. Ein solcher Neuentwurf kann sogar zur Entwicklung von ökologischeren und nachhaltigeren Produktions- und Verbrauchsweisen führen.

II. „Fließende Verbindungen“⁸

Beim Wasser ist wie beim Gender der flüssige Zustand wohlbekannt und die Tatsache, dass es seine Form wandelt und neue Gestalt annimmt. Es spielt eine besondere Rolle für die gesellschaftliche und kulturelle Konstruktion der Umwelt. Wasser trägt wesentlich dazu bei, „universelle Ideen einer gemeinsamen Menschheit zu entwerfen“, und „die Grundsätzlichkeit des Wassers heißt auch, dass die Interaktionen mit ihm eine breite gemeinsame Grundlage schaffen“⁹. Die zahlreichen Wasserwelten bieten viele Paradoxe, die man noch immer nicht hinreichend verstanden hat. Das Leben beginnt und endet im Wasser; alle Lebewesen entwickeln sich in je eigener, genetisch bestimmter Weise in einem nassen Element; Wasser heilt unseren Körper und steht in Wechselwirkung mit ihm; und wenn ein Mensch sein Leben aushaucht, sprengt man Wasser auf die Lebenden. Wasser dient als Symbol nicht nur im Sinn des Friedens, des Lebens und der Regeneration, sondern auch im Sinne der Weiblichkeit. Die Bedeutung des Wassers für die menschliche Kultur wird häufig in spirituellen, religiösen oder sozialen Ritualen zum Ausdruck gebracht, die es und seine Verbraucher mit Sinn und Wert erfüllen. So heißt es bei Veronica Strang: „Wasser ist immer eine Metapher für soziale, ökonomische und politische Beziehungen: ein Gradmesser für das Maß, in dem man Identität, Macht und Ressourcen teilt“¹⁰.

Meist wird Wasser nur als Teil der physischen Umwelt angesehen, und es wird untersucht, indem man die Wege des Wasserkreislaufs und der biologischen Verbindungen verfolgt. Doch vieles an unserer Bewertung des Wassers gehört in den Bereich der menschlichen Kultur; deshalb spiegeln sich kulturelle und soziale Normen in der Art und Weise, in der Wasser verbraucht, wahrgenommen, verwaltet und behandelt wird. Wasser gehört wesentlich zu unserer Kulturlandschaft, und seine Wurzeln liegen in der Geschichte der Menschheit, insofern unsere Geschichte mit dem Wasser verbunden ist. Wasser ist Erzeuger und Produkt der materialen Kultur, auf deren Grundlage das menschliche Handeln funktioniert. Die Auseinandersetzung mit dem Wasser in der Umwelt durch Sinneserfahrungen und kognitive Deutungen führt dazu, dass kulturelle Werte und Praktiken ausgebildet werden, die mit dem Wasser verknüpft sind.

III. Gender und Wasser: Zahlreiche Verbindungen

Genderattribute und -beziehungen sind höchst kontingent und immer in Bewegung. Ich verwende „Gender“ hier, um die Rollen und Verantwortlichkeiten von Frauen und Männern zu bezeichnen sowie die sozialen Beziehungen zwischen beiden. Derzeit sind diese Beziehungen einseitig oder asymmetrisch; sie basieren mehr auf vermeintlichen sozialen Unterschieden als auf dem Geschlecht (*sex*), auf Anatomie oder Biologie, und sie basieren auf Vorstellungen über die Rollen, die Rechte und den Wert der Akteure als Arbeitende, Produzierende, Besitzende, Mitglieder der Gemeinschaft und Staatsangehörige. Gender ist nicht nur eine

soziale Konstruktion, sondern eine tatsächliche Erfahrung. In Bezug auf die Muster der wirtschaftlichen Lebensgeschichten schafft Gender Unterschiede zwischen Frauen und Männern, die mit Wasser zu tun haben, und es kann dazu führen, dass unterschiedliche Strategien zur Bestreitung des Lebensunterhalts zur Anwendung kommen. Ökonomische Unterschiede zwischen „Frauen“ spiegeln die Ungleichheit bezüglich der Produktion, der Klasse, des Ortes und der ethnischen oder Kasten-Zugehörigkeit. Gender ist eine Kategorie, die im Wesentlichen relational und historisch verortet ist; eine ganze Reihe von hierarchischen Sozialbeziehungen, an denen Frauen und Männer teilhaben, wirken sich so aus, dass sie Gendererfahrungen konstruieren. Selbst wenn man den Beobachtungsfokus in erster Linie auf Gender setzt, kommen diese anderen konstruierten Hierarchien in den Blick, weil Gender anhand von - und nicht unter Absehung von - Rasse, Klasse und Nationalität bestimmt wird. „Frauen“ bilden keine einheitliche, homogene Kategorie, weil es sie mit vielfältigen Identitäten in unterschiedlichen Klassen, Gruppen von Ethnien oder Kasten sowie Religionen gibt. Selbst in ein und demselben Land ist es schwierig, die tatsächlichen Erfahrungen von Frauen zu verallgemeinern. Wie wichtig der Blick auf das Gender ist, wird deutlich, wenn wir die Vielzahl von Unterschieden (der Hautfarbe, Kaste, Rasse, der ethnischen Zugehörigkeit, des Ortes oder anderer ungleicher Kräfteverhältnisse) berücksichtigen, durch die sich Frauen auszeichnen.

Damit das Wasser als gegenderte Substanz, die zum Kulturbereich gehört, einen Sinn ergibt, müssen wir uns noch einmal ganz genau und kritischer ansehen, wie wir jeweils leben. Denn Wasser ist eine gegenderte Ressource, die mit kulturellen, sozialen, politischen, spirituellen sowie die Umwelt betreffenden Bedeutungen versehen ist. Diese Bedeutungen wirken sich umgekehrt auch stark auf die Verwendung des Wassers aus, auf die Beziehungen zwischen denen, die es verwenden, und denjenigen, die es bereitstellen. Das Wasser nimmt in verschiedensten kulturellen Kontexten gegenderte Bedeutungen an. Gendercodes, die selbst wandelbare Merkmale sind, werden im Alltag dem Wasser zugeschrieben. Durch den Fokus des Wassers betrachtet begegnen uns neue Realitäten und Ästhetiken von Gender und Position. Wenn man diese gegenderten Beziehungen zum Wasser wie zu anderen Elementen der Umwelt versteht, durch die sich ein bestimmter Ort auszeichnet, dann ist dies der erste Schritt, um Gender beim Thema Wasser sichtbar zu machen.

Kuntala Lahiri-Dutt arbeitet als Fellow am Asien-Pazifik-Programm der Australischen Nationaluniversität in Canberra, Australien. Veröffentlichungen u.a.: Fluid Bonds: Views on Gender and Water (als Herausgeberin, 2006); Water First: Issues and Challenges for Nations and Communities in South Asia (als Herausgeberin zus. mit Robert Wasson, 2008); Dancing with the River: People and Lives on the Chars of South Asia (zus. mit Gopa Samanta, 2013). Anschrift: College of Asia and the Pacific, Fellows Road, Acton, Act 0200, Australien. E-Mail: Kuntala.Lahiri-Dutt@anu.edu.au.

IV. Wasser: Ein gegendertes physikalisches Element in Indien

1. Auffassungen vom Wasser in den Upanishaden

Alte hinduistische Texte bilden eine gute Quelle für kosmologische und ökologische Ansichten, die in Indien verbreitet waren, als unsere jetzige Denkweise noch nicht entstanden war. Laurie L. Patton bemerkt: „Ökologen wie Indologen haben auf alte Texte zurückgegriffen, um die indischen Vorstellungen über das kosmologische Wirken der Natur zu beschreiben und um ein Verständnis des Gleichgewichts und der Harmonie in dieser Welt wiederzuentdecken [...]. Beide beziehen sich auf eine irgendwie romantische Vorstellung von der Natur im Abstrakten, die nur einen Teil dessen bildet, was sich im altindischen Umfeld abzeichnet.“¹¹ Das ursprüngliche Gleichgewicht, die Ganzheitlichkeit oder die Einheit, von der verbreitete Vorstellungen des Hinduismus ausgehen und die sie der offensichtlichen Vielfalt des Universums zuschreiben, stellen einen ziemlich vereinfachenden Zugang zu den Elementen der Natur dar.

Am besten lässt sich wohl der Ort veranschaulichen, den das Wasser in dieser Komplexität einnimmt, wenn man es mit den Auffassungen von seinem „natürlichen“ Gegenstück, dem Feuer (*agni*), kontrastiert. Der Begriff „*agni*“ dient zur Bezeichnung des Feuers als eines Elements wie auch zur Benennung des personifizierten Gottes des Feuers; so bezeichnet *agni* sowohl ein natürliches Element als auch eine sympathische Figur aus der Natur. *Varuna* ist der Gott des Wassers, oder zumindest ist er eng mit dem Wasser verbunden. Er wird allerdings nie mit dem Wasser selbst ineins gesetzt. Feuer wird aufgrund seiner Fähigkeit, alles zu verzehren, was mit ihm in Kontakt kommt, gerne mit dem Opfer in Verbindung gebracht. Wasser dagegen verzehrt nicht, und anders als das mit dem Opfer verbundene Feuer „führt es das Leben weiter“. Johannes Heesterman bemerkt, dass man nur an die häufigen Weihebäder denken muss (die Segnung eines prospektiven Soma-Opfers im Wasser oder die segnenden Besprengungen, die das Opfer abbekommt), um sich der wichtigen Rolle des nassen Elements in alten Ritualen zu erinnern.¹² Mythologische Vorstellungen unterstreichen die enge Beziehung zwischen dem nassen und dem feurigen Element, allerdings in gegensätzlicher wie komplementärer Verbindung, füreinander unverzichtbar und doch mehrdeutig. So kann beispielsweise Feuer von Menschen gemacht und kontrolliert werden, während Wasser sich nicht in gleicher Weise kontrollieren oder verehren lässt. Wasser tritt in einzelnen, beherrschbaren Zuständen auf: als das ursprüngliche, nasse Element (*ap* oder im Plural *apa*, die Wasser), als Regen (*varsha*) oder als das Meer (*samudra*). Dabei kommt *ap* einem Sammelbegriff für diese Erscheinungsformen am nächsten, auch wenn es nicht in gleicher Weise ein Oberbegriff für das Wasser ist wie *agni* für das Feuer.

Für das Eintauchen in das Wasser als offenkundiges Gegenteil zum Aufgezehrtwerden durch das Feuer lässt sich nicht so leicht eine Entsprechung finden. Wasser ist bedrohlich, weil es für die Grenzen unserer Fähigkeit steht, den Stoff so zu bändigen, dass er in eine begrenzende Kosmologie passen würde, die sich in

eine ordentliche Hierarchie des Daseins fügen ließe. Und so führt allein die Tatsache, dass man so nicht mit Wasser verfahren kann, dazu, dass es eine fast unwiderstehliche Metapher zum Begreifen der Konstruktionen und Manipulationen der Menschenwelt ist; besonders eignen sich das Meer als Bild für das vollständige Eintauchen in das Unendliche und in das Einssein. Darum hält sich das Bild des Wassers hartnäckig als Motiv für viele der wichtigsten und mächtigsten Kräfte in den alten Hindu-Texten, beinahe ungeachtet des Ortes, den es ganz offenkundig im kosmologischen Gefüge besitzt. Wasser ist das Zwischenglied zwischen dem Gasförmigen und dem Festen, weil es sich zwischen *prana* (Leben) und *tejas* (Hitze) befindet, zwischen der „anderen Welt“ und „dieser Welt“, zwischen dem Organischen (vielfach die Pflanzen) und dem Anorganischen (häufig die Erde). Wasser ist die Essenz oder das *rasa* aller Wesen der Erde, und die Essenz aller Wesen ist die Erde.

Den Schlüssel hierzu bildet der Gedanke des Wassers als des Ur-Mutterleibes, als des Ortes der Weltschöpfung und als des Gefäßes, in dem der Kosmos ruht. Dies bildet den Kontext, in dem Wasser in seiner am stärksten gegenderten Form vorgestellt wird und in dem es aufs Engste mit dem Weiblichen in Verbindung gebracht wird. Im Mutterleib – das heißt, im Flussbett – steht das Fließen des Wassers für die Welle der Zeit selbst.¹³ Heilige Flüsse stehen für das allgegenwärtige Strömen dessen, wer und was wir eigentlich sind: keine statischen Wesen, sondern „eine dynamische, ständig im Werden begriffene Bewegung gottgleichen Strahlens“¹⁴. Nach Harald Tams-Lyche¹⁵ ist die Verehrung eines natürlichen Elements wie eines Flusses als etwas Weibliches eine südasiatische Tradition, die im Gegensatz zur christlichen Metaphorik des Flusses als etwas Männliches steht.¹⁶ Im *Rigveda* heißt es:

„Dieser wütende Strom schießt geradeaus, sieht hell und schimmernd aus, sie ist großartig, ihre Stromschnellen sind überall prall gefüllt. Sie ist die schnellste. Sie ist wie ein Pferd. Sie ist von der vollendeten Gestalt einer schwangeren Frau. Sidhu ist immer jung und schön; sie hat ein vorzügliches Ross, einen Wagen und schöne Gewänder, hat goldenes Geschmeide [mit dem] sie sich herausgeputzt hat.“ (Mandala/Buch 10; Sukta/Lied 75)

Trotzdem wird in den Upanischen und im indischen Denken insgesamt auch in verschiedenen anderen Formulierungen das nasse Element mit dem Männlichen verknüpft, auch wenn dies eher der Fall ist, wenn es mit dem Samen und mit dem die Erde befruchtenden Regen zusammentrifft. Dabei ist das Wasser/Meer allerdings für die umfassendere Entsprechung zwischen dem Wasser und dem Ort oder Behältnis wichtiger als für die Entsprechung mit dem Weiblichen an sich. Wasser wird dann häufiger als Behältnis wahrgenommen (als Mutterleib oder ähnliches), wenn es in Beziehung zum Weiblichen steht, als wenn es schlicht und einfach als Element betrachtet wird. Die regenerativen Fähigkeiten des Wassers im jährlichen Rhythmus im Kreislauf der Natur werden im *Chandogya*-Upanischad gepriesen:

„Nachdem [der verstorbene Dorfbewohner] zur Gewitterwolke geworden war, wurde er zur Sturmwolke; als er zur Sturmwolke geworden war, schüttete [die Sturmwolke] Regen herab. [Danach] kommen sie in dieser Welt als Reis und Gerste, als Pflanzen und Bäume, Sesam und Bohnen hervor, und es ist wirklich sehr schwierig, [dem Kreislauf] zu entkommen, denn [dann] dringen sie als Samen hervor bei jedem, der die Nahrung [den Reis, die Gerste etc.] isst, und [der Dorfbewohner] entsteht [das heißt, er wird wiedergeboren].“ (5.10,1-6)

Die Weiblichkeit des Wassers ist aufs Engste mit dieser „diesseitigen“ Urtümlichkeit der menschlichen Wiedergeburt verknüpft, die von den Dorfbewohnern und im täglichen Leben erfahren wird. Dieser Gedanke führt uns ins ländliche Indien, um dort die weiblichen Vorstellungen des Wassers und der Flüsse zu betrachten.

2. Volkstümliche Auffassungen von Flüssen

Auch heute gibt es unterschiedliche soziale Konstruktionen des Wassers. So überlappen sich beispielsweise in der Deltaregion Bengalens¹⁷ - eines durch Flüsse geformten Gebietes - die Grenzen zwischen Land und Wasser, und sie verschwimmen mit der weiblichen Identität der Flüsse. Im kollektiven Unbewussten Bengalens sind die Flüsse stets gegenwärtig. Sie sind nicht nur Symbole, sondern sind zutiefst bedeutsame physische Erscheinungen von Vorstellungen, die das Zentrum des kulturellen Corpus des religiösen und gemeinschaftlichen Lebens bilden. Der Fluss im Delta wird als wirkmächtiges Symbol der weiblichen Macht der Natur gesehen; sein Lebenswasser ist ein Symbol der Fruchtbarkeit und des Kreislaufs, der im Keimen, Wachsen und Vergehen des Lebens besteht. Dieser versinnbildlichte Fluss ist nicht nur eine sanftmütige Frau, sondern ihm wohnen Wildheit und Brutalität inne sowie enorme zerstörerische Kräfte. Sie kann aber auch gütig, nachsichtig und großzügig sein. Sie ermöglicht Sinnenfreuden: „[...] der Fluss beugt sich bereitwillig herab, als die Mutter sich bückt, um dem Sohn die Brust zu geben und als die junge Frau sich niederbeugt, um den jungen Mann zu umfassen.“ In diesem symbolischen Fluss steckt etwas Doppeltes, eine Kombination von *shakti* (Energie/Kraft) und *prakriti* (Natur), der beiden Seiten der Weiblichkeit, und er repräsentiert Frauen als Natur mit ihren gänzlich unkultivierten, machtvollen und gefährlichen Aspekten.

Hierin spricht sich womöglich eine Verachtung oder Furcht gegenüber Frauen aus, die in der von Manu begründeten patriarchalischen indischen Gesellschaft verankert ist. Die häufig anzutreffende Symbolik des Aussähens in die Erde ist im bengalischen Volkstum geläufig; dahinter könnte eine düstere Absicht stehen, weil sie Frauen zu einer Ware macht, die den Männern unterworfen ist. Und doch wird das Machtprinzip in den Göttinnen zum Ausdruck gebracht, die für *shakti* stehen; sie kommen den Menschen und den Göttern in Zeiten kosmischer Finsternis zu Hilfe, indem sie die Dämonen töten, die die gesamte kosmische Ordnung bedrohen. In ähnlicher Weise können Flüsse als Erscheinungsformen der göttlichen weiblichen Kraft oder *shakti* stehen, weil Millionen von Menschen an ihren

Flussläufen leben und auf die Flüsse als Quelle für ihren Lebensunterhalt angewiesen sind.

V. Wasserkulturen gendern

Wir haben nun einen weiten Weg von den alten Texten bis zum heutigen Volkstum hinter uns. Und doch besteht eine Kontinuität in der Weise, in der die gebildete, auf der Schrift gründende Sanskrit-Tradition des vedischen Hinduismus von den volkstümlichen Gemeinschaften weitergeführt wird, die eine Art „Graswurzel-Dorf-Hinduismus“ praktizieren, welche „ein wenig von der Tradition“ der spirituellen Achtung vor den weiblichen Aspekten des Wassers enthält.¹⁸ So führt Frans Baartmans aus: „Durch rein rationales Denken kann man das Wasser nicht erkennen. Es nicht nicht dazu angetan, dieses [Wasser] zu erkennen“¹⁹, weil ein allein verstandesmäßiges, rationales Denken über das aufnahmefähige Bewusstsein des Heiligen hinwegsieht, welches das *apah*, das Wasser, durchdringt, und welches in das gesamte Leben der Männer, Frauen, Kinder, Tiere, Pflanzen, Steine und Jahreszeiten eingeht, die alle am Pulsieren des Weltalls teilhaben. So wie es Unrat und Schmutz wegschafft, so verwandelt Wasser auch Abfälle - wie ein Lebewesen.²⁰ Vieles von dem, was wir in der Umwelt beobachten können, ist das, was wir daraus machen, sowohl was die Wahrnehmung als auch was die Erhaltung angeht. Dabei stellt das Wasser keine Ausnahme dar. Politische Entscheidungen bezüglich des Wassers - wie die zurücklaufende ökologische Restwassermenge von Flüssen - sind ein Spiegel größerer Debatten, kultureller Werte und Normen in der Gesellschaft. Zu diesen Normen gehören häufig gegenderte Konstruktionen, denen zufolge das Wasser männliche oder weibliche Eigenschaften besitzt. Attribute, die als männlich oder weiblich gelten, beeinflussen unser Verhältnis zum Wasser. Unser Verständnis für die Wasserkreisläufe und unser künftiger Umgang mit ihnen können dadurch verbessert werden, dass wir die tief verwurzelten kulturellen Werte erkennen, die den Entscheidungen bei der Bewirtschaftung der Wasserressourcen zugrundeliegen.

Wenn wir das Wasser unter der Genderperspektive betrachten, dann kann uns dies auch dabei helfen, gegen die maskulinistische Natur der Kenntnis und des Verständnisses vom Wasser anzugehen und die Vorstellung einer genderneutralen Forschung über dieses Thema in Frage zu stellen. Tatsächlich stellt es die Wissenschaft vor die große Aufgabe, Wasser als einen Teil der Natur zu betrachten. Wie die weltweit tätigen Organisationen versuchen, Gender zu einem wichtigen Aspekt in der Forschung und im Umgang mit Wasser zu machen, so kann nun auch die Breite der Forschungsansätze für die Praxis fruchtbar gemacht werden.

Erhellend kann dabei die Untersuchung der gegenderten Beispiele aus den alten Texten und ihre Fortschreibung in heutigem Volkstum sein. Wasser ist nicht „formlos“, wie man uns glauben macht, sondern Wasser nimmt vielfältige kultu-

relle Formen an, und in seinem Gebrauch spiegeln sich gegenderte Werte in jedem Aspekt unseres Lebens. Zu diesem Bereich der Kultur gehört das ganze Spektrum der Einstellungen und Werte, die das menschliche Verhalten gegenüber den physikalischen Elementen und deren Wahrnehmung betreffen. So hat sich beispielsweise die Sicht, in der die Menschen das Wasser betrachtet haben, im Laufe der Zeit beträchtlich verändert, weil sie ein Spiegel veränderter Werte und Streitpunkte ist. Kann man das Wasser selbst als etwas Gegendertes betrachten? Es ist nicht schwer, Beispiele dafür zu finden, dass Wasser als weibliches Element wahrgenommen wird. Diese Beispiele lassen uns danach fragen, ob das Wasser für Frauen das bedeutet, was das Land für Männer ist. Die zahllosen Weisen, in denen einzelne Menschen oder ganze Gemeinschaften das Wasser wahrnehmen oder mit ihm in Austausch treten, besitzen jeweils ihre Besonderheiten.

Die Normen und Gesetze, die bestimmen, wie wir mit dem Wasser umgehen, haben sich in den letzten zwei Jahrhunderten herausgebildet, und sie verkörpern maskulinistische Werte. Zu diesen Werten zählen das Privateigentum, die Kontrolle mit Hilfe von Technik sowie die Ansicht, dass das Wasser am besten in der Produktion eingesetzt wird. Es gilt, die engen Verbindungen mit den Machtverhältnissen in der Gesellschaft zu erkennen, weil die maskulinistische Kontrolle über das Wasser die Wahrnehmung und das Wissen vom Wasser und die Umgangsweisen von Frauen mit dem Wasser beeinflussen. Bei scheinbar genderneutralen Normen oder Werten zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass sie mit tiefstehenden kulturellen Vorstellungen - und damit immer auch mit Genderkonzepten - verbunden sind. Auch lässt sich auf der Grundlage einer Klassenanalyse noch einmal in Frage stellen, wie tiefgreifend die Unterschiede zwischen Männern und Frauen in ihrem jeweiligen Bezug auf die Umwelt wirklich sind. Hinzu kommen Unterschiede unter den Frauen selbst, die durch je andersartige Zwänge oder Widersprüche im Leben von Frauen gegeben sind, zumal wenn sie unter verschiedenartigen Bedingungen in unterschiedlichen Kontexten leben. So zeigt allein die Tatsache, dass das Wasser gegenwärtig zu einem wichtigen Problem geworden ist, wie anders das Wasser in der Natur oder der Umwelt vor Ort, regional, national oder international gesehen wird. Ein neues Bewusstsein oder Verständnis erwächst aus den veränderten Spannungen und Herausforderungen, vor denen die heutigen gesellschaftlichen und kulturellen Institutionen stehen.

¹ John Wagner (Hg.) *The Social Life of Water in a Time of Crisis*, New York/Oxford 2012, 3 (im Erscheinen).

² Donna Haraway, *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics of Inappropriate/d Others*, in: Lawrence Grossberg u.a. (Hg.), *Cultural Studies*, New York, 1992, 295-335, hier 296.

³ Jamie Linton, *What is Water? The History of a Modern Abstraction*, Vancouver 2011, 2.

⁴ Nefissa Naguib, *Aesthetics of a relationship: Women and water*, in: Wagner, *The Social Life of Water*.

⁵ Mushirul Hasan - M. Asaduddin (Hg.), *Image and Representation: Stories of Muslim Lives in India*, Oxford 2000, 1, sagen über die bengalische Volksdichtung: „Darin kann man vielleicht

besser als anderswo sehen, wie die Ideologie in der gelebten Erfahrung der Gesellschaft am Werke ist.“

⁶ Laurie L. Patton, *Jewels of Authority: Women and Textual Tradition in Hindu India*, Oxford 2002, 39–40.

⁷ Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham/London 2010, vii.

⁸ Vgl. den Titel meines Buches: Kuntala Lahiri-Dutt (Hg.), *Fluid Bonds. Views on Gender and Water*, Kalkutta 2006.

⁹ Veronica Strang, *The Meaning of Water*, Oxford 2004, 5.

¹⁰ Ebd., 21.

¹¹ Laurie L. Patton, *Bringing the Gods to Mind: Mantra and Ritual in Early Indian Sacrifice*, Berkeley 2005. (Ich möchte mich bei Professor McComas Taylor von der Australian National University und Andrew McGarrity von der University of Sydney für ihre freundliche Unterstützung bei der Auslegung der alten Sanskrit-Texte bedanken, die ich in diesem Artikel zitiert habe oder auf die ich mich beziehe.)

¹² Johannes C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kinship, and Society*, Chicago 1985.

¹³ Jon Swain, *Rivers of Time*, London 1995.

¹⁴ W. T. S. Thackara, *Sacred Rivers*, in: Sunrise, Oktober/November 2003.

¹⁵ Harald Tambs-Lyche (Hg.), *The Feminine Sacred in South Asia*, Delhi 1999.

¹⁶ Strang, *The Meaning of Water*, 84, bemerkt: „Wassergottheiten oder die Verehrung des Wassers sind in den alten Mythologien allgegenwärtig [...]; einige der bekanntesten Gottheiten werden mit den Schwemmland bildenden Flüssen in Verbindung gebracht, deren Fluten ausschlaggebend waren dafür, dass die Verehrer keine Lebensmittel erzeugen konnten.“

¹⁷ Siehe Lahiri-Dutt, *Fluid Bonds*, Kap. 22.

¹⁸ Christopher Key Chapple - Mary Evelyn Tucker (Hg.), *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky and Water*, Harvard 2000, xi–xxvii.

¹⁹ Frans Baartmans, *The Holy Waters: A Primordial Symbol in Hindu Myths*, Delhi 2000.

²⁰ Savitri V. Kumar, *The Pauranic Lore of Holy Water-Places. With Special Reference to Skanda Purana*, New Delhi 1983.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Das Leben, das Wasser und die Befreiung

Marcelo Barros

„Den, der Gott anhängt, erkenne ich nicht, wenn er zu mir über Gott spricht, sondern aufgrund der Art und Weise, wie er in den Dingen der Welt spricht und

handelt.“ So hat es vor mehr als fünfzig Jahren Simone Weil formuliert.¹ Die Theologie der Befreiung versucht, Wort und Wirken Gottes in den großen Herausforderungen des Lebens der Völker zu erkennen. Kern der Theologie der Befreiung ist die Spiritualität. Man kann sie als „die Notwendigkeit eines echten Zusammengehens von Geist und Praxis“² verstehen, als die Sorge darum, den Geist und die konkrete Praxis der Liebe und Solidarität miteinander zu vereinen. Die wahre Spiritualität reicht über das Religiöse hinaus und zeigt sich in einer Haltung der Liebe allen Geschöpfen gegenüber. Das ganze Universum ist ein riesiger Altar, auf dem wir die Gegenwart Gottes meditieren können. In den kirchlichen Milieus und in den christlichen Gemeinden muss diese ökologische Spiritualität noch in tieferer Weise vorhanden sein. Sie ist ein angemessener und dringend erforderlicher Weg, denn das System Leben auf dem Planeten ist bedroht und das Wasser wird zum kostbarsten Gut. Heute beschäftigen die Krise des Wassers und die Sorge um dieses Wunder der Natur, das der Kapitalismus bezeichnenderweise auf die bloße Kategorie von „Wasserressourcen“ reduziert, die ganze Menschheit, und es verdient die Aufmerksamkeit der christlichen und ökumenischen Theologie und Spiritualität.

I. Eine Krise, die einem bestimmten Zivilisationsmodell entspringt

Viele Bücher³ und Artikel zeigen das besorgniserregende Ausmaß der weltweiten Wasserkrise auf. Die verschiedenen dem Thema Wasser gewidmeten internationalen Foren haben festgestellt, dass auf der Welt jeder Zweite in einem Haus ohne Kanalisationsanschluss und mindestens einen Kilometer von einer Trinkwasserstelle entfernt lebt. Jedes Jahr sterben sechs Millionen Arme – davon vier Millionen Kinder – an Krankheiten, die auf verschmutztes Wasser zurückgehen.

„Den wissenschaftlichen Untersuchungen zufolge stehen der Menschheit noch etwa 9000 km³ an Süßwasser als erneuerbare Wasserressource zur Verfügung. Dabei handelt es sich um eine Menge, die mehr als ausreichend wäre, um eine Bevölkerung von 20 Milliarden Menschen zu versorgen. Die Erdbevölkerung beträgt zurzeit sieben Milliarden Menschen. Doch während die Menge verfügbaren Wassers gleich bleibt, hat sich die Nutzung durch den Menschen im letzten Jahrhundert fast verzehnfacht. Und die Menschheit hat die Wasservorräte in einem solchen Ausmaß vergeudet, dass sich die verfügbare Menge an Wasser als unzureichend erweist und tendenziell immer mehr abnimmt.“⁴

Heute bemächtigen sich große transnationale Unternehmen und mächtige lokale Kräfte des Wassers als Ware und privatisieren die Wasserquellen, die für das Leben von Mensch und Tier unentbehrlich sind. Die Privatisierung und Vermarktung des Wassers als Ware ist eine Auflage, die der Internationale Währungsfond über arme Länder verhängt, die von seinen Krediten abhängig sind. Auf der ganzen Welt organisieren sich die Zivilgesellschaft und Volksinitiativen gegen diese ungerechte Politik. Es ist ein gutes Zeichen, dass im Volk Kämpfe gegen die

Privatisierung der kommunalen Wasserwerke und gegen den Bau von Staudämmen pharaonischen Ausmaßes entstehen, die das Ökosystem der Flüsse zerstören und dem Leben der Ärmsten nichts nützen. Die Kämpfe, die aus dem Volk heraus entstehen, sind Ausdruck des Selbstbewusstseins als Bürger und Zeichen des Glaubens an Gott, die Quelle des Lebens und der Liebe im Universum.⁵

Im Rahmen der Millenniumsziele, die von der UNO verabschiedet und von 191 Mitgliedsländern unterzeichnet wurden, wird vereinbart, dass es bis zum Jahr 2015 „gelingt, den Prozentsatz der Menschen, denen es an Trinkwasser fehlt, zu halbieren, und das Leben von wenigstens hundert Millionen Menschen zu verbessern, die in unzumutbaren Wohnverhältnissen leben“⁶. Tatsächlich aber ist es den Regierungen nicht nur nicht gelungen, diese Ziele zu erreichen, sondern in den letzten Jahren hat sich die Situation im Hinblick auf Armut und Ungleichheit sogar noch verschärft. Wasser stellt ein komplexes und anfälliges System dar, das vielfachem Gebrauch dient: der Ernährung der Menschen, industrieller und landwirtschaftlicher Nutzung, der Schifffahrt, der Energieerzeugung, der Erholung, ökologischen Zielen usw. Praktisch alle bekannten Aktivitäten des Menschen bedürfen des Wassers. Das Wasser ist der grundlegende, nicht ersetzbare und lebenswichtige Rohstoff, und er ist zurzeit bedroht. Die Zivilisation, die sich im Lauf der letzten Jahrhunderte im Westen durchgesetzt hat, ist räuberisch und ohne jeden Respekt vor Mensch und Natur. Deshalb ist die Lösung nicht von schlichten technischen Maßnahmen zu erwarten. Wir werden eine ökumenische und ökologische Spiritualität vertiefen müssen, die uns dazu führt, unseren Blick auf die Erde und das Wasser sowie unser Zusammenleben mit ihnen zu verändern. Im Januar 2012 haben verschiedene Länder der UNO den Vorschlag gemacht, eine weltweite Umweltorganisation einzurichten, die eigenständig den Umgang mit den ökologischen Problemen und insbesondere mit dem Wasser koordiniert.

II. Die spirituelle Beziehung zum Wasser

Seit den Sechzigerjahren begann die UNO, die Frage des Wassers in verschiedenen internationalen Foren und Versammlungen zu behandeln. Durch verschiedene Dokumente und Vereinbarungen versuchte man, die unmittelbar bevorstehende Krise zu bewältigen. Wer diese unterschiedlichen Dokumente liest, bemerkt, dass man darin soziale, technische und politische Lösungen für diese Krise anstrebt. Diese Maßnahmen können hilfreich sein, doch sie bewegen sich immer noch auf der Ebene des Marktes und dringen nicht zur radikalsten Lösung vor: einer Beziehung der Liebe zur Erde und zum Wasser. Dieser Lösungsweg wurde von den Religionen der Völker des Regenwaldes und von der ökumenischen Spiritualität eingeschlagen. Es geht nicht darum, in eine sakrale fundamentalistische Weltsicht abzugleiten, die die historische Bedeutung der Fakten und die historische Autonomie der Wirklichkeit leugnet oder herabmindert. Der biblische

Glaube lädt uns dazu ein, die Gegenwart und Stimme Gottes nicht in Wundern zu entdecken, die sich jenseits der Geschichte abspielen, sondern in den Tatsachen des Lebens selbst. Doch die ökumenische Spiritualität lehrt uns, Zeichen der Gegenwart und der Liebe Gottes zu sehen, die die historischen Ursachen nicht ersetzen, sondern durch sie vermittelt sind. Deshalb muss eine pluralistische Theologie der Befreiung diese alten Traditionen neu zur Geltung bringen - nicht, um sie zu kopieren oder wortwörtlich zu wiederholen, sondern um von ihnen ein neues, kritisches Verhältnis des achtsamen Umgangs mit dem Wasser, der Erde und allen gemeinsamen Gütern des Universums zu lernen.

In allen alten Religionen gilt das Wasser als Quelle des Lebens und bevorzugter Ort der Begegnung mit dem Göttlichen. Man muss nicht annehmen, dass das Wasser eine Gottheit sei, und man muss nicht an die Legenden glauben, die aus dem Wasser eine menschliche Person machen. Wir sind Menschen des 21. Jahrhunderts in einer modernen, säkularisierten und deshalb keineswegs sakralen Kultur. Doch wir können in den Elementen der Erde und im Wasser besondere Zeichen der göttlichen Liebe und seiner zärtlichen Gegenwart in unserem Leben verehren. Um diese Spiritualität zu vertiefen, lohnt es sich, sich auf Gemeinsamkeiten der verschiedenen religiösen Traditionen zu besinnen. Wir erinnern an diese spirituellen Wege nicht deshalb, um in wirre Synkretismen zu verfallen, sondern um den eigenen ökumenischen Glauben durch eine umfassendere Sichtweise zu bereichern und das Wort der Liebe zu empfangen, das Gott in den spirituellen Wegen zuspricht.

III. Hören auf die Volksreligiosität Lateinamerikas und Afrikas⁷

In allen Religionen und spirituellen Traditionen hat das Wasser eine sehr reichhaltige Bedeutung. Das Wasser symbolisiert das Leben. In der Mehrzahl der Mythen, in denen die Völker die Erschaffung der Welt erzählten, stellt das Wasser die Quelle des Lebens und die göttliche Energie der Fruchtbarkeit der Erde und der Lebewesen dar. Das Vorhandensein von Wasser garantiert das Leben. Die indigenen Kulturen und der entsprechende Glaube entwickeln sich in Abhängigkeit von der Umwelt, in der die jeweilige Gruppe lebt. Ein indigenes Dorf in einem Trockengebiet kann zum Wasser nicht dasselbe Verhältnis haben wie die Völker, die an den Ufern eines großen Flusses aufwachsen und leben. Doch sowohl für die einen wie für die anderen ist das Wasser heilig. Alle verehren sie Quellen und Flüsse als Orte, an denen das Leben gedeiht. Viele Initiationsriten werden am Morgen im Wasser vollzogen. Im Amazonasgebiet wenden sich die indigenen Gemeinschaften an die Mutter des Flusses als einen Schutzgeist, der für das Gleichgewicht der gesamten Natur verantwortlich ist.

Auch die Kulturen der Völker, die in trockenen Regionen leben, verehren das Wasser als einen verborgenen Schatz, nach dem sie sich sehnen und von dem sie abhängig sind. Der Regen wird als heiliges Wasser betrachtet, das die Macht des

Lebens offenbart. Es ist üblich, die Kraft der Schamanen mit der Fähigkeit in Verbindung zu bringen, Regen zu machen. Für die „Herbeirufung des Regens“ gibt es eigene Trommeln und Rhythmen.

Die afrobrasilianischen Religionen beziehen ihre Inspiration zuerst aus den sehr alten afrikanischen Kulturen, vor allem von der Atlantikküste Afrikas und westlicher Regionen. In diesen Regionen Afrikas gelten die Flüsse bis heute als heilig. Deshalb sind etliche Namen von Orixas (Offenbarungen des Göttlichen in der Yoruba-Kultur) oder Inquices (in der Bantu-Kultur) Namen von Flüssen (Oxum, Oyá, Iemanjá usw.). Normalerweise gibt es in jeder Kultstätte der Religion der Orixas eine heilige Quelle. Und das Volk verehrt an jeder Süßwasserquelle die Wohnstatt Oxums, der göttlichen Offenbarung der weiblichen Schönheit. Die Riten um das Wasser stehen mit dem Mond und den Fruchtbarkeitskulturen in Verbindung. Eine Gemeinsamkeit vieler Kulturen afrikanischen Ursprungs ist das wechselseitige Verhältnis aller Elemente des Lebens. Das Heilige wird hier und jetzt, in allen Aspekten des täglichen Lebens, gelebt und zeigt sich in jedem Element der Natur. Das erste und ursprünglichste dieser Elemente ist das Wasser.

IV. Das Wasser innerhalb der Kultur des biblischen Israel⁸

Am Beginn der Bibel heißt es: Als Gott den Himmel und die Erde schuf, schwebte der Geist Gottes über den Wassern. Alle Bücher der jüdisch-christlichen Offenbarung sprechen vom Wasser als einem Symbol des Geistes Gottes, der ein neues Leben über das Universum ausgießt. Gott gibt seinem Volk die Wasser des Regens und die Brunnen als ein Zeichen seines Bundes der Liebe. Der Brunnen ist der Ort, an dem die Frauen der Familienverbände Wasser holen und deshalb auch der Ort, an denen die Erzväter ihren Frauen begegnen. An den Brunnen werden die Hochzeiten gefeiert, und das Volk schließt dort seine Verträge und legt seine Schwüre ab (vgl. Gen 24,11ff und Ex 2,16ff). Seit biblischen Zeiten ist es in vielen Agrarkulturen so: Wer es schafft, die Quellen zu kontrollieren und allen das Trinkwasser zu sichern, kann das Volk regieren. Bis heute ist das Wasser in vielen Ländern ein wichtiger Faktor der Regierungsgewalt. Dem Buch Exodus zufolge errettet Gott sein Volk aus der Sklaverei Ägyptens durch das Wasser, um es in ein neues und freies Land zu führen. Die gesamte Bibel vergleicht das Wort Gottes selbst mit dem Wasser, das überall da Leben hervor-

Marcelo Barros, geb. 1944 in Camaragibe, Brasilien, Benediktiner, Theologe und Schriftsteller, ist derzeit der lateinamerikanische Koordinator der Ökumenischen Vereinigung von Theologen und Theologinnen der Dritten Welt (ASETT). Er ist Autor von 44 Büchern, u.a. von: Gottes Geist kommt im Wasser (2004). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Land und Erde – Kraft der Befreiung“ in Heft 2/2007. Anschrift: Rua Arnaldo Magalhães, 243, apartamento 02, Casa Amarela, 52051-280 Recife/PE, Brasilien. E-Mail: irmarcelobarros@uol.com.br.

bringt, wo es hingelangt. Und die Psalmen nennen Gott Quelle lebendiger Wasser und bitten darum, dass er uns mit seinen erquickenden Strömen labt (vgl. Ps 36,9f; 42,2f u.a.).

Die biblischen Propheten bringen Gott mit alten Wassergottheiten in Verbindung. Etliche Prophetensprüche nennen Gott eine „Quelle reiner Wasser“ (Jer 2,13; vgl. Ez 36,25). Diese Texte laden uns dazu ein, eine Wasserquelle zu betrachten und auch heute noch ein sichtbares Zeichen Gottes darin zu erkennen. Ein Schüler des Jesaja sagte, dass Gott den Frieden für sein Volk strömen lassen werde wie einen Fluss mit über die Ufer tretenden Wassern (vgl. Jes 66,12). Nachdem Israel verworfen worden war, weil es den Bund gebrochen hatte, willigt Gott ein, in die Mitte seines Volkes zurückzukehren wie lebenspendendes Wasser (Ez 47,1-12). Rabbinische Texte verglichen den Messias mit dem Felsen, aus dem Mose in der Wüste Wasser hervorsprudeln ließ (vgl. Ez 17,1-7 und 1 Kor 10,4). Der Messias wird derjenige sein, der dem Volk lebendiges Wasser in solcher Überfülle und von solcher Heilkraft schenkt, dass jeder, der davon trinkt, niemals mehr dürstet. Deshalb formuliert die Gemeinde des Johannes eine Glaubensunterweisung, in der sie das Gespräch Jesu mit einer Samariterin am Jakobsbrunnen in Erinnerung ruft (Joh 4). Als Jesus ihr sagt, dass er ihr Wasser geben könne und dass darin die Quelle ewigen Lebens sei, fragt die Frau bald darauf nach dem Messias. Seit alter Zeit war es die Gewohnheit der Frommen, rituelle Waschungen und Bäder vorzunehmen, bevor sie eine Wallfahrt zum Tempel unternahmen und wenn sie Gott um ein neues Leben baten. Innerhalb dieser Kultur werden der Taufritus des Johannes des Täufers als Zeichen der Buße und daran anknüpfend die christliche Taufe verständlich.

V. Der Hintergrund der Evangelien

In den Siebzigerjahren des ersten Jahrhunderts unternimmt das Markusevangelium eine Relektüre einer Geschichte, deren Grundlage eine Legende vom Kampf zwischen Gott und den Wassern ist. Zu Beginn erscheint der See als ein Weg, der den Menschen hilft, von einer Seite zur anderen zu gelangen. Jesus sagt: „Setzen wir uns ans andere Ufer über.“ Plötzlich erweist sich der See nachts als das Reich feindlicher Mächte, die das Volk fürchtet. Jesus spricht mit den tosenden Wassern wie zu einem intelligenten Lebewesen. Er befiehlt dem Wind Einhalt, und das Meer beruhigt sich. Und im Text heißt es: „Alles war ruhig.“ Die Leute fragten sich: „Wer ist dieser, dem der See und der Wind gehorchen?“ (Mk 4,35-41)

Diese Erzähltradition ähnelt den Geschichten vom wunderbaren Fischfang. Anknüpfend an Ezechiel (vgl. Ez 47) erzählt Lukas, dass Jesus nach einem wunderbaren Fischfang einige Jünger dazu aufrief, ihm zu folgen (Lk 5,1-11). Das vierte Evangelium gibt in seinem Schlusskapitel eine ähnliche Episode von der Erscheinung des auferstandenen Christus in Galiläa wieder, der die Jünger von Neuem zur Mission aufruft (Joh 21).

Dem vierten Evangelium zufolge sagt Jesus am letzten Tag des Laubhüttenfestes: „Wen dürstet, der komme zu mir, und es möge trinken, wer an mich glaubt. Denn die Schrift sagt: Aus dem Inneren des Messias werden Ströme lebendigen Wassers fließen.“ Und das Evangelium fügt den Kommentar an, dass er sich auf den Heiligen Geist bezog, den alle, die an ihn glauben, empfangen müssten (Joh 7,37-39). Jesus deutete sein Leiden und seinen Tod am Kreuz als Taufe (Mk 10,38; Lk 12,50). Das vierte Evangelium hebt hervor: Nach Jesu Tod durchstieß ein Soldat Jesu Seite mit einer Lanze, „und sogleich strömten Blut und Wasser hervor“ (Joh 19,34). Das Wasser ist das Zeichen des Geistes und der Erneuerung im Geist, die Gott allen Gläubigen verleihen möchte. Der Sieg Christi und das Offenbarwerden seines Kommens stellen die Schöpfung wieder her und versöhnen Stadt und Land. Für das neue Jerusalem und die erneuerte Welt strömt aus dem Thron Gottes und des Lammes ein Fluss lebendigen Wassers hervor, der allen Geschöpfen neues Leben verleiht (vgl. Offb 22,1-3).

VI. In Wasser geschaffen und getauft

Von Anfang an haben die christlichen Kirchen den Empfang des Geistes mit dem Taufritus in Verbindung gebracht: „Durch die Taufe sind wir im Tod mit Christus begraben, damit, wie Christus zur Ehre des Vaters von den Toten auferstanden ist, auch wir auf neue Weise Leben.“ (Röm 6,4) „Mit ihm, Jesus, seid ihr in der Taufe begraben worden, in ihm wurdet durch den Glauben an Gottes Kraft, der ihn auferweckt hat, auch ihr auferweckt.“ (Kol 2,12) Diese Energie der Liebe und der Auferstehung, die in der Person Jesu am Werk ist, ist Paulus zufolge seit jeher in Gott verborgen und im Akt der Schöpfung des Universums selbst wirksam (Eph 3,9).⁹ Diese Energie ist es, die sich im gesamten Universum als dem kosmischen Leib Christi, der Fülle der Schöpfung Gottes, entfaltet (Kol 1,15ff). Wir sind Brüder und Schwestern der Schöpfung Gottes. Die Schöpfung selbst sehnt die Freiheit der Kinder Gottes herbei. Die Erlösung oder Auferstehung betrifft Menschen wie Kosmos gleichermaßen. Das gesamte Universum nimmt teil an der Hoffnung der Menschen auf ein Leben in Fülle, in dem wir von allem befreit sind, was uns erniedrigt, und das Erbe der Kinder Gottes empfangen (Röm 8).

In den alten christlichen Gemeinden war die Taufe tatsächlich ein Zeichen der Veränderung des Lebens und der Einführung in eine innerliche Beziehung zu Gott. Sie beseitigte soziale Unterschiede: „In Christus gibt es weder Juden noch Griechen, weder Sklaven noch Freie. Wir alle, die wir getauft sind, bilden ein einziges Sein in Christus.“ (Gal 3,28) Die Taufe ist wie eine neue Sintflut, deren Wasser uns von der Verunreinigung des Fleisches befreien und uns „nicht vom Schmutz des Körpers“ säubern, sondern uns in der Verpflichtung eines reinen Gewissens vor Gott durch die Auferstehung Jesu Christi bestärken (vgl. 1 Petr 3,21). Die letzte Verheißung der Bibel ist das Wasser des Lebens, das Jesus denen geben wird, die widerstehen und alle Verfolgungen siegreich bestehen (Offb 22,5ff).

Wenn man die Bibel auf diese Weise liest und dabei die Verbindungslinie zwischen dem Bund Gottes und der Gabe des Wassers zieht, die er seinem Volk zusichert, können wir uns der tatsächlichen Situation in Bezug auf das Wasser in unserer Welt zuwenden.

VII. Eine makroökumenische Pastoral der Wasser des Lebens

Pastoral ist die Sorge um die Menschen im Namen Gottes. Wenn wir nun die Menschen als Glieder der großen Gemeinschaft des Lebens betrachten, dann kann es folglich keine wahre und tiefe Sorge um die Menschen ohne Aufmerksamkeit und eifrigen Einsatz für die uns umgebende Natur und alles lebendige Sein geben. Da alle Lebewesen vom Wasser abhängig sind, erweist sich die Sorge um das Wasser als ein entscheidendes Moment der Gesamtpastoral.

Es kann zwei Arten der Pastoral des Wassers geben:

Die erste und wichtigste ist die, welche eine ökologische Sichtweise und eine Sichtweise des Respekts und der Gemeinschaft mit der Natur in alle Elemente der Pastoral integriert. Das bedeutet, dass in der Katechese, der Liturgie und in den verschiedenen Bereichen der Pastoral stets die Sorge um die Natur und besonders um das Wasser ins Bewusstsein gehoben wird.

Die zweite Form der Pastoral des Wassers ist spezifisch und wählt das Wasser zum grundlegenden Thema des pastoralen Handelns. So entstanden seit den Siebzigerjahren an verschiedenen Orten Lateinamerikas die Wallfahrten der Landarbeiter („Romarias da terra“, also Wallfahrten der Erde oder des Landes; Anm. d. Übers.), und dabei findet stets ein Buß- oder Reinigungsritus am Ufer eines Flusses statt, um den sich zu kümmern alle versprechen. In Petrópolis feierte eine junge Gemeinde die Fastenzeit, indem sie jeden Samstag eine Wallfahrt zu einem Flussufer unternahm und den Fluss von den Steinen und den in sein Bett geworfenen Dingen befreite. In der Diözese Goiás führte Bischof Tomás Baduino über Jahre hinweg die Fronleichnamsprozession zu den Ufern des Rio Vermelho („Roter Fluss“; Anm. d. Übers.), und die Leute verpflichteten sich, Christus nicht nur in Gestalt der Eucharistie anzubeten, sondern auch in der Gestalt seines verwundeten Leibes, des verschmutzten Wassers.

In ganz Lateinamerika, ja sogar darüber hinaus, löste der Hirtenbrief Msgr. Luis Infantis, des Bischofs von Aysén im Süden Chiles unter dem Titel „Unser täglich Wasser gib uns heute“ vom 1. September 2008 große und erfreuliche Resonanz aus (vgl. in diesem Heft S. 574). Er ist ein hervorragendes Zeugnis dafür, wie sich die Pastoral die Verteidigung der heute von Privatisierung und Vermarktung vonseiten des kapitalistischen Systems bedrohten Gewässer zu eigen machen muss.

Vor einigen Jahren habe ich für Gemeinden in Regionen mit tropischem Klima die Osternachtsliturgie überarbeitet und habe vorgeschlagen, sie möge an einem Flussufer ihren Anfang nehmen und mit der Segnung des Wassers beginnen.

Diese würde nicht nur den Segen Gottes bezeichnen, sondern die Verpflichtung der Menschen zur Verteidigung des Wassereinzugsgebietes zum Ausdruck bringen. Die Mönche des Benediktinerklosters von Goiás praktizierten dies einige Jahre lang, und die Gemeinde kam zum Ergebnis, dass diese Geste die Sensibilität der Menschen, die am Flussufer leben, mehr gesteigert habe als Predigten und Bewusstseinsbildung. Es versteht sich von selbst, dass die Christen dabei die Beteiligung an Aktivitäten von Gläubigen anderer Religionen und Nichtgläubigen aus Umweltorganisationen und Kommissionen für die Gewässer-einzugsgebiete, die bereits in vielen Landesverfassungen Lateinamerikas anerkannt sind, nicht nur nicht ausschließen, sondern sogar zur Voraussetzung machen.

Das Wasser ist ein universales Gut, das allen Lebewesen rechtmäßig zukommt. Dieses Recht zu verteidigen heißt Zeugnis dafür zu geben, dass sich diese göttliche Gabe nicht einige Wenige zum Schaden anderer unrechtmäßig aneignen können. Eben dies macht aus Wasser ein knappes Gut. Wadih Awawde, der derzeitige Präfekt der Stadt Kafr Kana, dem alten Kanaa in Galiläa, erklärte: „Wenn Jesus heute wieder hierher käme, dann würden wir ihn bitten, Wein in Wasser, und nicht Wasser in Wein zu verwandeln.“ Wir können dies nicht, aber was wir sehr wohl können, ist, gemeinsam und auch mithilfe der Theologie und der ökumenischen Spiritualität dafür kämpfen, dass man nicht zulässt, dass die Welt die Privatisierung und Vermarktung des Wassers als normal betrachtet.

Ich beschliesse diesen Beitrag mit einem Hinweis auf eine kaum bekannte ökumenische Erklärung, deren Verbreitung sich lohnt. Es handelt sich um ein Dokument des landesweiten Rates der christlichen Kirchen Brasiliens, des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds, der brasilianischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz:

„Wir, die im Ökumenischen Rat christlicher Kirchen Brasiliens und im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund zusammengeschlossenen Kirchen und die Bischofskonferenzen Brasiliens und der Schweiz, angeregt durch lokale Initiativen in ihren Kirchen und ermutigt durch weltweite kirchliche Äußerungen - und in Anknüpfung an die von der UNO ausgerufene Internationale Wasserdekade (2005-2015) - [...] verpflichten uns, unsere *Kirchen*, Kirchengemeinden, Werke, ökumenischen Zusammenschlüsse und nahestehende Organisationen *für die Unterstützung dieser Erklärung zu gewinnen* und dafür zu beten; zusammen mit den interessierten sozialen Bewegungen und NGOs der Schweiz und Brasiliens die *öffentliche Meinung*, die politischen Kräfte und die Bevölkerung unserer Länder im Einsatz für die Anliegen dieser Erklärung *zu motivieren und der Tendenz zur Privatisierung entgegenzuwirken*; die *Regierungen unserer Länder* dazu zu bewegen, dass sie durch entsprechende Gesetzgebungen das Menschenrecht auf Wasser und die Erklärung des Wassers als öffentliches Gut sichern und sich für die Erarbeitung einer von der UNO zu verabschiedenden Internationalen Wasserkonvention einsetzen.“¹⁰

¹ Zitiert von Dom Sebastião Soares in seinem Vorwort zu meinem Buch: Marcelo Barros, *O Espírito vem pelas águas*, São Paulo 2003, 5. (Deutsche Ausgabe: *Gottes Geist kommt im Wasser*, Luzern 2004 - bei Simone Weil konnte das Zitat nicht verifiziert werden; Anm. d. Übers.).

² Vgl. Jon Sobrino, *Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität*, Freiburg i. Br. 1989, 8.

³ Einige davon: Ricardo Petrella, *O Manifesto da Água*, Petrópolis 2002; Demóstenes Romano Filho u.a., *Gente cuidando das águas*, Belo Horizonte 2002; Marie-France Caïs u.a., *L'Eau et la vie*, Paris 1999; Jacques Sironneau, *L'Acqua, nuovo obiettivo strategico mondiale*, Triest 1997.

⁴ Diese Daten finden sich in Manlio Dinducci, *Il sistema globale*, Bologna 1998, 282.

⁵ Zur Vertiefung dieser ökumenischen und biblischen Dimension der Spiritualität des Wassers siehe Barros, *Gottes Geist kommt im Wasser*.

⁶ Vgl. Juan José Tamayo, *Otra Teología es posible*, Madrid 2011, 112.

⁷ Der Großteil der Daten dazu findet sich in Barros, *Gottes Geist kommt im Wasser*.

⁸ Marcelo Barros, *A sede da vida e a água de Deus*, in: *Vida Pastoral*, März-April 2006, 12.

⁹ Dies ist die These von Adolphe Gesché, *Dieu pour penser*, Bd. IV, Paris 1994.

¹⁰ *Ökumenische Erklärung zum Wasser als Menschenrecht und als öffentliches Gut*, im Internet unter: www.hundert-wasser.org/files/Oekumene_Menschenrecht.pdf.

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

Die Bibel lesen nach Fukushima

Kumiko Kato

Die zwischen dem asiatischen Kontinent und dem pazifischen Ozean sich streckende japanische Inselkette genießt einen Reichtum an Wasser beider Arten, Süßwasser und Salzwasser. Der reichliche Regen prägt das Leben im Land. Er ermöglicht z.B. Reisanbau in bewässerten Feldern, die traditionelle Anbauweise des japanischen Hauptlebensmittels. Das die Inseln umgebende Meer, wo Strömungen von Norden und Süden zusammenkommen, bringt dem Land allerlei Meeresprodukte. Wenn auch zu viele Regen- und Schneefälle gelegentlich Schaden anrichten, bleibt das Wasser den Bewohnern doch Gabe der Natur. Dieses Land wurde im letzten Jahr von einer enormen Wassermasse heimgesucht. Die Erdbeben- und Tsunamikatastrophe in Japan hat mehrere Seiten. Wenn auch das meiste Interesse der Welt auf das außer Kontrolle geratene Atomkraftwerk Fukushima gerichtet ist, kann ich meine Erfahrungen doch nicht auf diesen Punkt reduzieren. Ich möchte deshalb zunächst kurz vom Tsunami erzählen.

Grenzen lösen sich auf

Am 11. 3. 2011, 14:46 Uhr ereignete sich das schwere Erdbeben in Ostjapan. Nach ca. 30 Minuten erreichte der zum Teil bis zu 20 Meter hohe, riesige Tsunami die Ostküste der Tohoku-Region. Diese Gegend, in deren östlichem Meeresboden eine Plattengrenze verläuft, hatte mehrmals in der Geschichte Tsunamis erfahren und viele Maßnahmen dagegen getroffen, z.B. Schutzwälle, -forests, Alarmsysteme und Fluchtübungen. Sie war die gegen einen Tsunami am besten gesicherte Gegend in Japan, wahrscheinlich auf der ganzen Welt überhaupt. Der Tsunami jedoch überstieg die Schutzpläne der lokalen Behörden; zudem unterschätzte der erste Alarm die Höhe der Welle. Daraus resultierte die große Zahl der Toten und der Vermissten, ca. 19.300 insgesamt. Wir lernten erneut, dass die Menschen bei all ihrer Technologie Landwesen sind, die vom Wasser erdrückt werden und ertrinken, wenn die Grenze zwischen dem Wasser und der Erde durchbrochen wird und das Wasser in das trockene Land einbricht. Für mich als katholische Christin und Bibelwissenschaftlerin verbinden sich diese Erfahrungen auch mit neuen Fragen an die Bibel und die christliche Theologie.

Die biblische Schöpfungsgeschichte ordnet die Menschen den am sechsten Tag der Schöpfung erschaffenen Lebewesen zu, die auf der Erde wohnen sollen (Gen 1,24-28). Die mit dieser Anthropologie vertrauten BeterInnen des alten Israel beschreiben ihre Erfahrungen der Lebensgefahr als Not im Wasser.

„Hilf mir, o Gott!

schon reicht mir das Wasser bis an die Kehle.

Ich bin in tiefem Schlamm versunken

und habe keinen Halt mehr,

ich geriet in tiefes Wasser,

die Strömung reißt mich fort.

Ich bin müde vom Rufen,

meine Kehle ist heiser,

mir versagen die Augen,

während ich warte auf meinen Gott.“

(Ps 69,2-4)

Im Psalm hallen für mich die Rufe der Tsunamiopfer wider.

Dem biblischen Schöpfungsglauben war es grundlegend, dass Gott die Grenze zwischen dem Wasser und der Erde bestimmt und bewahrt (vgl. Gen 1,9f). Dieser Gedanke entspringt der im alten Westasien verbreiteten „hydrokosmologischen“ Schöpfungsvorstellung, „dass die Schöpfung aus dem Kampf göttlicher Gewalt entstanden sei und dass ihre Erhaltung eine Frage der Eindämmung der lebensbedrohlichen Wassermassen sei“¹. Allerdings tritt das

Kumiko Kato, geboren 1965 in Tokio, Japan, in einer katholischen Familie. 1984–1992 Studium der Religionswissenschaft und Bibelwissenschaft an der Universität von Tokio. 1992–1996 Studienaufenthalt in Paderborn (Deutschland). Seit 1996 Lehrtätigkeiten an verschiedenen Universitäten in Tokio mit einem Forschungsschwerpunkt in der hebräischen Weisheitsliteratur. Verheiratet mit einem japanischen Germanisten, zwei Kinder. Anschrift: Institute for Research on Christian Culture, University of the Sacred Heart, Tokyo, 4-3-1 Hiroo Shibuya-ku, Tokyo, Japan 150-8938, 4-3-1 Hiroo Shibuya-ku, Tokyo, Japan 150-8938. E-Mail: nii93@za.cyberhome.ne.jp.

Kampfmotiv im Buch Genesis zurück, um die Allmacht Gottes hervorzuheben. Ein Psalmdichter verherrlicht das Werk des Schöpfers:

*„Du hast die Erde auf Pfeiler gegründet;
in alle Ewigkeit wird sie nicht wanken.
Einst hat die Urflut sie bedeckt wie ein Kleid,
die Wasser standen über den Bergen.
Sie wichen vor deinem Drohen zurück,
sie flohen vor der Stimme deines Donners.
Da erhoben sich Berge und senkten sich Täler
an den Ort, den du für sie bestimmt hast.
Du hast den Wassern eine Grenze gesetzt,
die dürfen sie nicht überschreiten;
nie wieder sollen sie die Erde bedecken.“* (Ps 104,5-9)

Der Tsunami brach diese Grenze, wenn auch nicht für immer, aber doch zeitweise. Kinder, Kranke und Alte starben im Wasser. Viele, die ihren beruflichen Aufgaben weiter nachkamen, verloren dadurch ihr Leben. Dazu kam, dass es in der zerstörten Region nach dem Beben und dem Tsunami auch noch schneite. Nicht wenige der vom Wasser Geretteten, meist die Alten, starben ohne Strom und Gas durch die Kälte in Notunterkünften. Als Christ konnte man sich fragen: Vernachlässigt der Schöpfer Landtiere, darunter Menschen? Kann es eine Strafe sein, wie die Sintflut in der Urgeschichte (Gen 6-9)? Es passierte gerade zur Fastenzeit. Angesichts der Unschuldige tötenden Katastrophe riefen und klagten die Christen in Kirchen zu Gott, wie Ijob und mit Ijob.

Vergiftetes Land, vergiftetes Wasser

Im April wurde die Luft doch wärmer und einige der von den schwarzen Wassermassen verschonten Bäume bekamen frische Blätter an ihren Zweigen. Das verstreute Grün in schlammigen Trümmern erinnerte an den frischen Olivenzweig, den die Taube Noach in die Arche zurückbrachte. Gott gedenkt des Restes.

„Da dachte Gott an Noach und an alle Tiere und alles Vieh, das bei ihm in der Arche war. Gott ließ einen Wind über die Erde wehen, und das Wasser sank.“ (Gen 8,1)

„Gegen Abend kam die Taube zu ihm zurück, und siehe da: In ihrem Schnabel hatte sie einen frischen Olivenzweig.“ (Gen 8,11)

Soweit „Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ nicht aufhören (Gen 8,22), bleibt Hoffnung, wenn es auch noch lang dauert, Schutt zu beseitigen, neue Pläne zu entwerfen und Dörfer und Städte wiederaufzubauen. So könnten wir ohne Zögern sagen - wenn sich nicht in Fukushima die Atomkatastrophe ereignet hätte. Sie änderte unsere Lage grundsätzlich.

Vom 11. bis 12. März 2011, während Rettungsmannschaften weiter nach Vermissten suchten und Trinkwasser und Lebensmittel in über tausend Notunterkünften zu verteilen versuchten, verlor das vom Erdbeben und dem Tsunami betroffene Atomkraftwerk Fukushima I alle Kühlsysteme und geriet außer Kontrolle. In drei Reaktoren kam es zur Kernschmelze, was uns am Anfang nur als eine Möglichkeit mitgeteilt wurde. Die Regierung ordnete an, ca. 85.000 Bewohner im Umkreis von 20 Kilometern um das Kernkraftwerk zu evakuieren. Die meisten verließen ihre Häuser ohne Gepäck, weil sie dachten, es sei nur eine kurzfristige Maßnahme aus Vorsicht. Die Suche nach Tsunamiopfern wurde in diesem Gebiet aufgegeben. Nicht wenige der aus Krankenhäusern und Altersheimen evakuierten alten Leute verstarben während des schlecht organisierten Transports oder bald danach. Eine große Menge Vieh, z.B. Rinder, Kühe, Schweine und Hühner, die in der 20-Kilometer-Zone gehalten wurden, starben nach der Evakuierung an Durst und Hunger. Nur noch ein Teil der Rinder und Kühe, die ihre Halter frei ließen, leben verwildert in der Sperrzone. Diese und die später hinzugefügten Gebiete bleiben bis heute abgeriegelt, weil die Strahlung dort die Grenze der von der Internationalen Strahlenschutzkommission ICRP empfohlenen Referenzwerte, 20 Millisievert im Jahr, überschreitet. Das sind alptraumhafte Situationen in der Sperrzone. Aber auch außerhalb der Zone leiden die Bewohner. Eine so große Fläche wie fast die Hälfte der Präfektur Fukushima ist kontaminiert. Die Strahlung überschreitet zwar nicht die in der Sperrzone, ist aber viel höher als normal. Die Bewohner, vor allem die mit kleinen Kindern, stehen vor einer schweren Entscheidung, ihre Heimat samt ihrer Lebensgrundlage zu verlassen oder dort zu bleiben.

Die von dem Atomkraftwerk freigesetzten radioaktiven Stoffe haben Wälder, Flüsse, Seen und das Meer verseucht und damit den Wasserkreislauf des Globus insgesamt vergiftet.

Mit vielen Stimmen gegen die eine Stimme der Hybris

Der oben zitierte Schöpfungshymnus besingt den vom Schöpfer erhaltenen Wasserkreislauf, der Tieren und Menschen Leben schenkt:

*„Du lässt die Quellen hervorsprudeln in den Tälern,
sie eilen zwischen den Bergen dahin.*

*Allen Tieren des Feldes spenden sie Trank,
die Wildesel stillen ihren Durst daraus.*

*An den Ufern wohnen die Vögel des Himmels,
aus den Zweigen erklingt ihr Gesang.*

*Du tränkst die Berge aus deinen Kammern,
aus deinen Wolken wird die Erde satt.*

Du lässt Gras wachsen für das Vieh,

*auch Pflanzen für den Menschen,
die er anbaut, damit er Brot gewinnt von der Erde.“ (Ps 104,10-14)*

Die Präfektur Fukushima, deren japanischer Name „glückliches Land“ bedeutet, hatte eine solche Landschaft, wie der Hymnus singt. Wer ist für die Zerstörung des Landes und die Kontamination des Wasserkreislaufes des Globus verantwortlich? Zwar denke ich nicht an eine Kollektivschuld der japanischen Bevölkerung, aber wir sind auch nicht mehr in der Lage, wie Ijob vor dem Schöpfer, Unschuldsbeteuerungen abzulegen (vgl. Ijob, Kap. 31).

Die Kernenergie ist, wie allgemein bekannt, eine mit Atomwaffen eng zusammenhängende Technologie. Der japanische Staat, der keine Atomwaffen besitzt und keine besitzen darf, fördert seit 1954 mit großem Budget ein nationales Projekt zur Forschung und Nutzung der Kernenergie. Die sich dafür engagierenden Politiker hatten und haben die Ambition, dadurch dem Staat die wissenschaftliche und technische Potenz zur Atomwaffenherstellung zu verschaffen. Diese Atompolitik, die keinen Konsens im japanischen Volk hatte, wurde unter dem Motto „atoms for peace“ verschleiert. Unterstützt von den Politikern entstand ein fest geschlossenes System, das aus staatlichen Forschungsinstituten, privater Atomindustrie und Atomtechnologen besteht, unter dessen Mitgliedern es keinen gibt, der Unfallrisiken und Atommüllprobleme ernst nimmt und sich für eintretende Unfälle verantwortlich fühlt, weil eine solche Person vom System ausgeschlossen würde. Dieses System hat trotz aller ausländischer und inländischer Unfälle immer wieder durchgesetzt, dass neue Atomkraftwerke auf das erdbebenreiche Land gebaut wurden.²

Die hebräische Bibel erzählt die Geschichte von einem Stadtstaat Babel, der nur einerlei Sprache kannte und hohe Technologie und Rüstung entwickelte. „Alle Menschen hatten die gleiche Sprache und gebrauchten die gleichen Worte“ (Gen 11,1). Es herrschte bei ihnen nur eine Stimme, gegen die sich niemand äußerte. Diese Stimme sagte: „Auf, bauen wir uns eine Stadt und einen Turm mit einer Spitze bis zum Himmel, und machen wir uns damit einen Namen, dann werden wir uns nicht über die ganze Erde verstreuen“ (Gen 11,4). Die Stadt mit Mauern ist der Inbegriff der Rüstung zur biblischen Zeit. Der Schöpfer verhinderte den Plan Babels, nicht durch Gewaltanwendung, sondern durch Vervielfältigung ihrer Sprache. Ich bin überzeugt, dass auch wir in Japan eine Vervielfältigung der Sprache brauchen: viele Stimmen, die gegen die eine Stimme des Systems spricht. Die Atomkatastrophe muss das System in Japan brechen, sonst werden wir zu einem noch schlechteren Beispiel als Babel.

Die Erfahrungen der Tsunami- und der Atomkatastrophe lassen sich in vielerlei Hinsicht mit der hebräischen Bibel verknüpfen: Auch die Israeliten lebten am Rand der frühen großen Zivilisationen, haben verheerende Kriegs- und Naturkatastrophen erfahren, darüber reflektiert und ihre Erfahrungen überliefert. „Gedenken“ war ihre Pflicht.

Gedenkt Hiroshima, Nagasaki, Fukushima,

aber auch:

Gedenkt Three Mile Island, Tschernobyl, Fukushima.

Wenn wir der Namen und der darin geronnenen Geschehnisse gedenken, gedenkt der Schöpfer „vielleicht“ unser (vgl. Amos 5,15).

¹ Othmar Keel - Silvia Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen u.a. 2002, 184.

² Hitoshi Yoshioka, *Genshiryoku no Shakaishi. Sono Nihonteki Tenkai* (A Social History of Atomic Energy in Japan, japanisch), Tokio 2011.

Die Brücke der Spaltungen

Das Schicksal der Brücke von Mostar

Željko Ivanković

Seit Generationen haben wir gelernt, Bosnien-Herzegowina als ein Land der Gebirge und der Flüsse zu betrachten, schwierig zu durchqueren und zu erobern. Die Rhetorik der Partei und des Kalten Krieges war aufgeheizt durch die jugoslawischen Kriegsfilm, die mehr als einmal die Zerstörung von Brücken in Szene setzten, um die Erinnerung daran wach zu halten. Andererseits hat unsere Politik des Widerstands gegen die „Gleichschaltung“ und des Eintretens für eine „friedliche Koexistenz der Staaten“ und dann auch die Lektüre der Werke von Ivo Andrić, unserem Träger des Nobelpreises für Literatur, uns die ganze praktische Bedeutung und den symbolischen Wert der Brücken, sowohl der physischen als auch der geistigen, entdecken lassen. Und wir haben entdeckt, wie notwendig es ist, auf einem Boden der historischen Begegnung der Kulturen und der Zivilisationen wie dem Balkan und Bosnien weiter daran zu bauen.

Die Brücken haben es nicht nur möglich gemacht, dass man unser Land durchqueren konnte, sondern sie haben auch uns einander näher gebracht, da sie zu Symbolen der Öffnung gegenüber dem Anderen, dem von uns Unterschiedenen, geworden sind. So sehr die Flüsse im Lauf der Geschichte oft wirkliche Grenzen zwischen den voneinander getrennten Teilen der Gesellschaft von Bosnien-Herzegowina waren, die getrennt waren durch ihre Religionen, ihre Nationalitäten

und ihre Kulturen, so sehr waren die Brücken mehr als bloß physische Kommunikationsmittel.

Diese Flüsse wurden wahrgenommen als reale und symbolische Grenzlinien zwischen unversöhnbaren ideologischen Lagern, zwischen denen es sogar zu harten Konflikten kommen konnte. Die Befreiung von diesen Zwangsvorstellungen begann erst mit der allgemeinen Demokratisierung von Bosnien-Herzegowina. Diese Befreiung war aber zunächst von einem Zusammenstoß der Kulturen geprägt. Seitdem kann Bosnien-Herzegowina auf eine angenehmer in den Ohren klingende Weise beschrieben werden, nämlich als Schnittstelle zwischen den großen Zivilisationen der Welt ... Kurz gesagt: Die Brücken ermöglichten Begegnungen und die Koexistenz von orthodoxen und katholischen Christen, von Muslimen und Juden. Die Flüsse ließen zwar die Spaltungen hervortreten, die Brücken aber bedeuteten den historischen Sieg über die Spaltungen, selbst wenn dieser Sieg oftmals nicht von Dauer war. Während die Flüsse ein Element von Dauer waren, bedeuteten die Brücken den Triumph fragiler Siege über das Dauerhafte. So kann man sagen, dass die schrittweise sich vollziehende historische Verschmelzung von Bosnien und Herzegowina im Lauf eines Prozesses des Zusammenwachsens durch physischen und geistigen Brückenbau bewirkt worden ist.

Die berühmten Brücken von Ivo Andrić, besonders die Brücke der Stadt Višegrad in seinem Roman *Die Brücke über die Drina*, sind zu literarischen Denkmälern der Architektur und der Orte der Begegnung der unterschiedlichen Welten geworden, aber sie erinnern auch an die Konflikte eines langen historischen Zeitrahmens, in dem der Fluss und die Brücke immer *topoi* waren, die zugleich untrennbar wie möglicherweise auch widersprüchlich waren. Der Fluss stellt heute ein Symbol der Naturkräfte dar, die für die Zeit ohne Wiederkehr stehen; und das Wesensmerkmal der Brücke liegt darin, dass der Mensch diese Macht der Wasser durch einen Akt des Übersprungs und der Zähmung überwindet. In einem Land mit so vielen Flüssen, die nicht sehr groß, aber so schön sind; in einem Land mit so vielen historischen Umbrüchen, die sehr groß sind, aber nicht „schön“ waren, gab es nicht so viele Orte, an denen man die Flüsse überschreiten konnte, aber das machte diese Orte zu etwas Besonderem. Während die berühmte Brücke über die Drina als *pars pro toto* aller unserer Brücken alle Streitigkeiten der turbulenten Jahrhunderte von Bosnien-Herzegowina in sich konzentrierte, blieb die Brücke von Mostar, die bekannteste aller Brücken in dieser Weltgegend, von jedem Konflikt verschont. Sie hat überdauert in ihrer meisterhaften Architektur, in ihrer Schönheit, in ihrer Eleganz als ein Ort der Inspiration für die Künstler und die Liebhaber des Schönen, in ihrer quasi-biologischen Symbiose mit der wunderbaren Neretva.

Der österreichische Schriftsteller und Reisende Robert Michel (1876–1957) hat geschrieben: „Ich wollte einmal für mich selbst eine Liste von schönen Brücken in der Reihenfolge ihrer Schönheit anlegen. Begonnen habe ich mit der Alten Brücke von Mostar.“ Zu jener Zeit bezogen sich die einzigen „Konflikte“ um sie hauptsächlich auf ästhetische Debatten von Malern und Dichtern, von Reise-schriftstellern und Architekten. Man debattierte über die Frage, ob die alte Brücke „ein angeketteter Regenbogen“, „ein versteinertes Halbmond“ oder „der unter den Göttern besonders geliebte Apollo“ sei.

Die Alte Brücke wurde erst 1993 zum Gegenstand des Streites. Im 16. Jahrhundert hatte der osmanische Architekt Mimar Hajrudin Aga dort, wo es einst eine schon 1452 bezugte Holzbrücke gegeben hatte, neun Jahre lang am Bau einer steinernen Brücke gearbeitet, die eine lichte Weite von 29 Metern und eine Scheitelhöhe von 19 Metern hatte, was die wichtige Rolle des über die Neretva führenden Verkehrs und die ökonomische Machtstellung, die dieser im Gefolge hatte, verdeutlicht.

Zum Namen des Ortes, der nach der Brücke¹ benannt ist, schreibt der osmani-sche Schriftsteller Evlija Čelebija: „Die Stadt Mostar ist ein Marktflücken mit seiner Brücke.“ Die Stadt, die *civitas pontis*, wird ihren Namen (genauer genom-men) von den „*mostari*“, den Wächtern an der Brücke, erhalten. Man findet ihren Namen in der osmanischen Türkei aber erstmals 1468/69 erwähnt, wo sie als eine kleine Stadt mit zwei Türmen an den beiden Seiten der Brücke beschrieben wird. Die Stadt und ihre Brücke, die als Symbol des Mutes und edler Hochgemut-heit die Neretva überspannt, sind in ihrem Geschick damit verbunden, Reiche und Staaten willkommen zu heißen und wieder gehen zu sehen.

Wenn die Alte Brücke auf ihrem Bogen auch keinerlei Spuren einer Erinnerung an Konflikte aufwies, so bedeutet das nicht, dass Mostar und ganz Bosnien ein Ort gewesen wäre, an dem die gesellschaftlichen Unterschiede in idyllischer Harmonie gelebt wurden. Tatsächlich

haben die unterschiedlichen nationa-len, kulturellen und religiösen Ge-meinschaften die Last traumatischer Erfahrungen verschiedener Epochen der Geschichte zu tragen. Unter der Herrschaft des osmanischen Reiches litten die Christen unter mangelnder Gleichberechtigung, und als das Land dann an Österreich-Ungarn ange-schlossen worden war, waren es die

Muslime, die die Erfahrung von Angst und Unsicherheit machten. Mostar macht dann in der Zeit des Königreichs Jugoslawien und in der Zeit von Titos Jugosla-wien turbulente demographische Veränderungen durch, aber es bleibt das Zen-trum dessen, was der Doppelname „Bosnien-Herzegowina“ bezeichnete: eine rein

Željko Ivanković wurde 1954 in Vareš, Bosnien-Herzegowina, geboren. Er ist Schriftsteller, Autor von dreißig Büchern (Gedichte, Romane, Novellen, Essays, Hörspiele, Debattenbeiträge und journalistische Artikel). Er ist Träger verschiedener Preise für Lyrik, Erzählungen, Essays und Hörspiele. Seine Werke wurden in mehr als ein Dutzend Sprachen übersetzt. Anschrift: Višnik 44, BiH-71000 Sarajewo. E-Mail: zeljkoivankovic@yahoo.de.

geographische Einheit, in der Bosnien aber auch etwas ist, das sich von anderem unterscheidet. Mostar, die Stadt an der Neretva, ist sein Zentralort, der es - familiär gesprochen - in Ost und West teilt.

Mit dem Krieg von 1993 wurde die Stadt überdies zum ersten Mal in der Geschichte auch politisch und militärisch in einen Ost- und einen Westteil gespalten. Ein Jahr nach Beginn des Krieges, als Mostar und seine Bewohner Anfang 1993 die Zerstörung durch serbische Truppen erlebten, begann in Mostar der bosnisch-kroatische Konflikt, der am 9. November 1993 in dem vandalistischen Akt der Zerstörung der Alten Brücke kulminierte.

III

Wie wir schon gesagt haben, wurde Bosnien mit der osmanischen Herrschaft zum Kontaktraum mehrerer religiöser und zivilisatorischer Gemeinschaften, aber diese konfessionellen Gruppen lebten praktisch dauernd Seite an Seite als sehr unterschiedliche Gesellschaften, was an die Worte von Fernand Braudel erinnert: „Die Zivilisation oder die Kultur sind die Ozeane der Gewohnheit.“ Diese Gesellschaften lebten in einer totalen Außenseitersituation, in einer Welt von Ghettos, die weit entfernt waren von den großen und „ozeanischen“ historischen und gesellschaftlichen Veränderungen der übrigen Welt. Die Betonung der Spaltungen und Unterschiede führte zu dem, was im blutigen Zweiten Weltkrieg zum Ausbruch kam, und nach dem Sieg der militärischen und politischen Option Titos wurde sie noch vertieft. Einer der Generäle Titos, wenig gebildet, aber ganz im Geist der kommunistischen Ideologie, lehnte es auf einer politischen Versammlung in Mostar ab, Herzegowina entlang einer Ost-West-Linie geteilt zu sehen, und er erklärte: „Keinerlei Trennung, es gibt keine zwei Ufer, es gibt nur ein Ufer!“ Dieser Ausruf, über den wir auch heute noch Tränen lachen, und alles, was darauf folgte, haben die Teilungen nicht abgeschafft, sondern sie haben sie mit Hilfe des ideologischen Terrors nur unter den Teppich gekehrt. Statt sich um die Heilung der Erinnerung, um die Behandlung der historischen Traumata zu bemühen, hat man sich darauf beschränkt, die ideologischen Mantras jugoslawisch-kommunistischer Herkunft fortleben zu lassen. Die von Revolution und Ideologie bestimmte Verfolgung, das Versäumnis, nach dem Zweiten Weltkrieg Prozesse gegen Kriegsverbrecher zu führen, das Scheitern des Versuchs, die Aufarbeitung der nationalen Probleme in Angriff zu nehmen, das Ignorieren der Menschenrechte und der Freiheiten, die allgemeine Ideologisierung des Denkens durch den Kommunismus - all dies ist auf die grausamste Weise in den aktuellen Spannungen wie ein Bumerang zurückgekehrt. Mit dem Fall der Berliner Mauer wurde die Überzeugung bestätigt, die Ina Merdjanova geäußert hat: „Unter dem Kommunismus ist die nationale Ideologie ein zentrales Element der Kultur geblieben.“ Und das Ignorieren der nationalen Frage im Namen der Ideologie der Klasse oder jeder anderen supranationalen Ideologie sei ein fataler Fehler gewesen. Es ist daher möglich, dass die Worte, die Andrić einer seiner Romanfiguren in

den Mund legt, wahr sind: „Schon immer aber gab es in den zivilgesellschaftlichen bosniakischen Milieus eine falsche bourgeoise Höflichkeit, eine brave Täuschung seiner selbst und anderer durch hochtönende Worte und oberflächliche Förmlichkeiten. Dahinter verbirgt sich vielleicht Hass, aber der ist in Wirklichkeit nicht unterdrückt, und der wird nicht gehindert, noch weiter anzuwachsen.“

Die jahrhundertealten Blüten religiöser Toleranz in Bosnien-Herzegowina sind in einem kurzen Augenblick verwelkt, so schnell, wie Seifenblasen zerplatzen.

IV

Die kollektiven Erinnerungen - vor allem diejenigen, die im Lauf der historischen Erfahrung am negativsten waren -, die belastet sind durch die gelebte Wirklichkeit und die erschüttert wurden durch die Veränderung des gesellschaftlichen Paradigmas, wurden vor dem letzten Krieg infiziert durch das Eindringen der Mythomanie in das kollektive Bewusstsein. Die kollektiven Erinnerungen waren belastet durch eine unrevidierte Vergangenheit, sie wurden überlagert durch die Errichtung neuer Gedankengebäude und wie von Wassermassen der Fiktion überflutet; sie behielten die Oberhand über das, was in den Erinnerungen an Wahrem ist, ebenso über die Fähigkeit zwischen dem alten und dem neuen Mythos zu unterscheiden und zu erkennen, wie wir Tag für Tag durch die manipulatorische Macht von Ideologien überschwemmt werden. Wie viel Böses wir tun, wenn wir falsche Erinnerungen haben (Miroslav Volf), das hat sich bildkräftig erwiesen, als der serbische Soldat vor der Kamera eines ausländischen Journalisten das Buch *Die Brücke über die Drina* schwenkte, das er vorher kaum gelesen haben dürfte, und so seinen Krieg gegen die Muslime „rechtfertigen“ zu können meinte. Und ebenso wird es dann der serbische General tun, der beim Einzug in Srebrenica von Rache für die erlittenen Niederlagen spricht, die in romantischen Epen beschrieben worden waren.

Wir können uns nicht erinnern, dass früher jemand die nationalen und religiösen Symbole so weit manipuliert hätte, dass er die „Argumente“ für die Zerstörung in der Literatur gesucht und die Literatur zum Alibi für Verbrechen gemacht hätte. Der politische Tsunami, der durch den Fall des Eisernen Vorhangs ausgelöst wurde, machte nicht Halt bei der Zerstörung der Denkmäler des Kommunismus und der Umbenennung von Städten und Straßen. Mit seinen Zerstörungen drang er tiefer ein in die Geschichte, indem er auch mehrere Jahrhunderte alte religiöse und kulturelle Denkmäler zerstörte.

Hier wurde bestätigt, was die Schriftstellerin Dubravka Ugrešić geschrieben hat: „Die Zerstörungen sind niemals allein materieller Art, sie sind vieler Art, doppeldeutig und immer definitiv.“ Dann kann man „begreifen“, warum man so viele Bauten zerstört hat, welche eher die Beutung symbolischer Erinnerungsstätten als bloßer Bestandteile der Infrastruktur haben (wie in Sarajevo die Nationalbibliothek der Universität und das Orientalische Institut, die Ferhadija-Moschee von Banja Luka, die Aladža-Moschee in Foa, das Kloster von Žitomisli, die Alte

Brücke von Mostar). Zweifellos hat diese Zerstörung den Endzweck „der Rache, der Demütigung und Unterdrückung unerwünschter Denkweisen“ (Alexander Demandt) erfüllt, da sie Bauten angegriffen hat, die im kollektiven Gedächtnis nicht vorrangig Gebrauchswert haben. Diese Akte des Vandalismus, meint Milan Kundera, schaffen neue Herrschaft über die Gegenwart und die Zukunft, indem sie ein Umfeld schaffen, das geeignet ist, die Bildung einer anderen Vergangenheit zu begünstigen. In dieser vergifteten Atmosphäre trafen sich ein hervorragender Spezialist für serbische Kultur, der sich darüber freute, dass Sarajevo brannte, ebenso wie ein Lastwagenfahrer, der in dem Augenblick, als er die Stadt Dubrovnik zerstörte, zynisch versprach, sie werde, wenn alles vollendet sei, „noch schöner und noch älter“ wieder aufgebaut werden.

V

Dass auch die Brücke von Mostar noch älter und noch schöner wiedererstehen sollte, genau das wollte auch die internationale Gemeinschaft. Dieser Plan der „Restaurierung“ der Alten Brücke war einer der ehrgeizigsten Pläne der UNESCO, als sie daran ging, das Replikat eines verlorenen Kulturerbes wieder aufzubauen. Dieses Replikat wurde am 23. Juli 2004 mit einer Eröffnungsfeier der Stadt Mostar und der Region Bosnien-Herzegowina übergeben. Die Stadt erhielt nun wieder das Symbol, das ihr die Möglichkeit gab, überall in der Welt wiedererkannt zu werden. „Es gibt keine zwei Ufer, es gibt nur ein Ufer!“ So hatte der Partisanengeneral behauptet. Trotzdem: Die Brücke hat nun gewiss wieder die beiden Ufer miteinander verbunden, nicht aber die Menschen!

Damit aber wirklich wieder eine gemeinschaftliche Idylle gelebt werden könnte, dazu hätte es eines ganz anderen Plans bedurft, wie es im besiegten Deutschland geschah mit seinen drei Initiativen, der Entnazifizierung, der Entmilitarisierung und der Demokratisierung; und außerdem mit dem Marshall-Plan. Es hätte eines Plans mit einer solch großen Spannweite bedurft, um langfristig an einen vollständigen Neubau der Gesellschaft gehen zu können und um durch die Reinigung der Erinnerung von der allgemeinen gesellschaftlichen Verwahrlosung einen zeitgemäßen Dialog in einer offenen Gesellschaft eröffnen zu können. Und all dies müsste geschehen, damit die alten starren Denkmuster und die Hirngespinnste von der eigenen Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit der anderen zerstört werden können. Statt eines solchen auf das Wesentliche zielenden Plans aber hat man bloß immer neue Initiativen zur Friedenswahrung ergriffen; und gewisse Aktivitäten von Persönlichkeiten der oberen Ränge der Politik und der Religionsgemeinschaften haben eher das gegenseitige Misstrauen und die traumatischen Erinnerungen an die Konflikte genährt. Bosnien-Herzegowina hätte, was es nie gewesen ist, eine pluralistische, offene und verantwortungsbewusste Gesellschaft werden müssen. Das Drama ist, dass wir uns in Mostar und in Bosnien-Herzegowina immer noch in einem Krieg nach dem Krieg befinden, in einem Krieg, der darin besteht, unzählige ärgerliche Demarkationslinien zu ziehen. Man liefert

sich einen lächerlichen Wettstreit: Wer wird auf dem Territorium von Bosnien-Herzegowina mehr der Religionsausübung dienende Gebäude errichten? Wer wird das höchste Kreuz, den höchsten Kirchturm oder das höchste und am weitesten sichtbare Minarett bauen - lauter wirkliche Überwachungstürme und Zeichen des Misstrauens gegenüber den anderen! Die Leute, die die politische und religiöse Macht ausüben, rempeln sich in aller Öffentlichkeit an, um sich für die Renationalisierung, die Reislamisierung oder die Rechristianisierung zu rechtfertigen. All dies aber trägt bei zu einer weiteren Radikalisierung im gesellschaftlichen Gewebe von Bosnien-Herzegowina, das immer noch auf eine entmutigende Weise vormodern und zerrissen ist. Jeder aber, der sich vorstellt, wir hätten es mit einem Volk gläubiger Menschen zu tun, ist Opfer einer Selbsttäuschung.

Anstelle der Grenzen, die früher von Flüssen markiert waren, sind die Grenzen heute von neuen Bauten der verschiedenen Religionsgemeinschaften markiert. Die Brücken konnten zwar das Überschreiten der Territorialgrenzen ermöglichen, die heutigen gesellschaftlichen Spaltungen aber warten immer noch auf ihre Überbrückung. Die Leute, die durch die Unterzeichnung der Verträge von Dayton den Krieg beendet haben und dabei versäumt haben, die anderen noch notwendigen Schlachten zu schlagen, haben offensichtlich nur neue Probleme geschaffen. Um einen Gedanken aufzunehmen, den der argentinische Schriftsteller Julio Cortázar in seinem Roman *Marelle* geäußert hat: Wir müssten offenbar die falsche Ordnung der westlichen Welt demaskieren; wir müssten herauskommen aus ihren Sackgassen, ihrer Parzellisierung der Wirklichkeit, ihren Dichotomien, ihrem Konformismus, ihrem Denken in starren Schemata; aber wir bleiben dort stehen, wo wir angefangen haben: wir sehen zwar deutlich die Ufer zwischen der jetzigen und einer anderen Zeit, aber wir schwimmen nicht hinüber durch den „metaphysischen Fluss“, und wir wagen nicht die dort mögliche Begegnung.

Nachdem Millionen von Dollars und enorme Hoffnungen in den Wiederaufbau der Brücke investiert worden sind, sind wir noch weit davon entfernt, auf der Höhe der Brücke von Mostar das vornehmste Ziel erreicht zu haben: Wir haben die im Lauf der Geschichte geschlagenen Wunden noch nicht behandelt. Viel zu eilig, das gebaute und physische Erbe zu restaurieren, haben wir das immaterielle Erbe der Brücke vergessen: ihre Verheißung der Versöhnung und das Echo ihrer „gefährlichen Erinnerungen“. Und dies nicht nur in Mostar!

¹ Anmerkung des Übersetzers: Das serbische und kroatische Wort für Brücke lautet *most*.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Frieden schließen mit dem Wasser

Luis Infanti

Vorbemerkung der Herausgeber: Im äußersten Süden des amerikanischen Kontinents war die chilenische Bevölkerung von Aysén in den Jahren 2011 und 2012 monatelang mobilisiert. Sie verteidigt das Wasser gegen regionale Staudammprojekte und tritt für eine Entwicklung im Einklang mit der Schöpfung Gottes ein. Das apostolische Vikariat Aysén, dem Bischof Infanti vorsteht, beteiligte sich an den friedlichen Protesten und hat sich die Forderungen der Zivilgesellschaft zu eigen gemacht. Dies rief scharfe Kritik vonseiten der Behörden und der chilenischen Regierung hervor. Und der Bischof verfasste einen Brief, in dem er die Worte der Gegner aufgriff: „Der Bischof möge sich dem Gebet widmen.“ Er sagte: „Ich kann Ihnen versichern, dass überaus viele Menschen - so auch ich selbst - während all der Tage des Konflikts in ganz Aysén gebetet [...] und dabei Gerechtigkeit, Gleichheit und Würde für unser Volk eingeklagt haben.“ (9. 3. 2012) Einige Jahre zuvor veröffentlichte er sein prophetisches Dokument „Unser täglich Wasser gib uns heute“ (1. 9. 2008), das internationale Aufmerksamkeit erlangte.

Das Wasser ist ein Element, das in der Bibel ständig präsent ist und dem eine dauerhafte Bedeutung darin zukommt: in den Sakramenten, im Leben Jesu und in unserem Leben. Dennoch habe ich ihm persönlich bis vor sieben Jahren keine Aufmerksamkeit geschenkt. Stets habe ich es als ein Element unter vielen betrachtet - vielleicht, weil es in meinem Leben um mich immer im Überfluss vorhanden war. Vor allem in Aysén, wo wir das Glück haben, dass es hier riesige Gletscher (Nördliche und Südliche Eisfelder), überreichlich Regen, unzählige Flüsse, Seen, Wasserfälle und tosendes Meer gibt.

Dieser unermessliche Wasserreichtum Patagoniens weckte schließlich die Aufmerksamkeit von mächtigen transnationalen Unternehmen, die Mega-Staudammprojekte planten, ohne dass dabei die Bevölkerung vor Ort einbezogen wurde, die sich lange Jahre hindurch aufopfernd abgemüht hatte, an oftmals unwirtschaftlichen Plätzen das „Vaterland“ aufzubauen. Angesichts dieser Megaprojekte entstanden deshalb Zukunftsvisionen, die diesen Vorhaben diametral entgegengesetzt waren, und in den Gemeinden und Dörfern wuchsen die Spannungen. Als Kirche empfinden wir es als Notwendigkeit, uns an diesen Fragen zu beteiligen und zu versuchen, ethische und spirituelle Gesichtspunkte einzubringen, die einen Dialog erleichtern sowie tiefgründig und ernsthaft ausloten, was hier mit uns passiert.

Der Prozess der kritischen Bewertung vonseiten der Kirche führte zur Abfassung eines Hirtenbriefes (*Unser täglich Wasser gib uns heute*)¹ und zu einer sehr stimulierenden und bereichernden Zusammenarbeit mit Umweltgruppen, politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Kräften sowie

natürlich mit religiösen, ökumenischen und indigenen Gruppierungen (Mapuche, Huiliches, Tehuelches). Uns schien es von grundlegender Bedeutung zu sein nachzufragen, über wie viel Wasser wir verfügen, wie wir damit umgehen, wem es gehört, welche Gesetze die Nutzung regeln, warum es ein so großes Interesse vonseiten transnationaler Unternehmen am Wasser gibt, welche Bedeutung das Wasser im Leben und innerhalb unserer Spiritualität, in der Bibel und bei den unterschiedlichen Völkern und Religionen der Erde hat, welche Vorteile oder Nachteile diese Megaprojekte möglicherweise haben, wie wir uns die Zukunft unserer Region und unserer Kinder in den kommenden Jahren vorstellen usw.

Diese kritische Bewertung ermöglichte es auch, die großen Interessen und die Geschäftemacherei mit dem abgefüllten Wasser, die mächtigen Interessen und Verbindungen zwischen Wasser und Energie, Bergbau, Agroindustrie, Forstunternehmen, Fischerei, Tourismus, Gesundheitswesen ... zu verstehen. Doch vor allem verhalf sie uns dazu, ausgehend vom Wasser zu begreifen, welche Welt wir schaffen, welche Kräfte (und Kämpfe) auf diesen Gebieten am Werk sind, welche Wehklagen und welche Armut sich im Verborgenen in den Seelen der Dörfer aufgrund der Knappheit und des Fehlens von Wasser breit machen, welcher Grad an Mitwirkung an den Entscheidungen, die im Hinblick auf das Wasser getroffen werden oder getroffen werden müssten, dem Volk zukommt. Bei all diesen Fragen waren wir uns dessen bewusst, dass die Ethik und die Spiritualität von entscheidender Bedeutung sein könnten, denn sie reichen an das Bewusstsein von Leben und Tod und die Seele eines jeden Menschen und eines jeden Lebewesens der Schöpfung (Pflanze, Tier, Nahrung ...) heran.

Dies alles entspringt einem elementaren, ursprünglichen, traditionell verankerten Glauben des Volkes Gottes:

Das Land und das Wasser gehören Gott.

Er ist der Schöpfer, der Herr, der Eigentümer eines jeden Wesens und Elements der Schöpfung. Ein jedes Geschöpf ist ein solches in dem Maße, in dem es die Fülle und Vollkommenheit seines Seins im Sinne jenes Zieles erreicht, auf das hin der Schöpfer es geschaffen hat. Dem Menschen hat er mit seiner Erschaffung die große Verantwortung übertragen, sich um jedes Geschöpf zu kümmern und Sorge dafür zu tragen, dass es zu seiner Erfüllung gelangt. So muss der

Mensch herausfinden, wie er es anstellt, dass ein Baum oder ein Tier bzw. die Umwelt allgemein und im Besonderen zu ihrem vollen Sein gelangen. Und was ist mit dem Menschen? Eine ganzheitliche Sichtweise des Glaubens lässt uns nach seiner vollen Verwirklichung als Kind Gottes streben, getreu der Aufforderung

Luis Infanti de la Mora OSM, geb. in Italien, studierte in Bolivien und wurde dort zum Priester geweiht. Er ist Mitglied des Servitenordens. Seit 1999 ist er Bischof des Apostolischen Vikariats Aysén, einer armen Region mit immensen Wasserreserven. Gemeinsam mit vielen Laien beteiligte sich der Bischof an der sozial-ökologischen Bewegung in den Jahren 2011 und 2012, was ihm scharfe Kritik und Missbilligung vonseiten regierungsamtlicher Autoritäten eingebracht hat. Sein Pastoralbrief „Unser täglich Wasser gib uns heute“ vom 1. September 2008 zeigt das aktive Engagement des Apostolischen Vikariats für die Bedürfnisse der Bewohner. Eine Auswahl von Schriften erschien unter dem Titel „Huellas de una Iglesia profética en la Patagonia“ (2011). Anschrift: Casilla 14-D, Coyhaique, Aysén, Chile. E-Mail: linfanti@episcopado.cl.

Christi: „Seid vollkommen, so wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ (Mt 5,49) Das heißt: So wie Gott in seinem Gottsein vollkommen ist, so sollt auch ihr in dem vollkommen sein, was ihr seid: menschliche Personen. Innerhalb dieses Prozesses der Vervollkommnung bilden nun aber auch die Menschenrechte und die Evangelisierung integrale Bestandteile unseres Glaubens und unserer Pastoral.

Wir spüren, dass eine anthropozentrische Sichtweise, wie sie in unserer Zeit so sehr gepflegt und gefördert wird, nicht nur wenig biblisch ist, sondern sogar dem Menschen selbst zum Schaden gereichen kann. Denn wenn er als Zentrum und Herr der ganzen Schöpfung betrachtet wird, um seine Bedürfnisse und darüber hinaus seine Wünsche zu befriedigen, dann opfern wir die Schöpfung selbst und fügen dem Leben der Menschheit schweren Schaden zu.

Dafür treten wir den Beweis in einer Konsumgesellschaft an, in welcher die Güter der Natur im Übermaß ausgebeutet und immer mehr geplündert werden, wobei ein guter Teil dieser Güter vergeudet wird (Wie viele Lebensmittel werden in den „entwickelten“ Gesellschaften weggeworfen?) und vor allem großen Teilen der Menschheit diese gemeinsamen Güter vorenthalten werden, wodurch Millionen Menschen zu Armut, Elend, ja sogar zum Tod verurteilt werden. In der Tat sagen uns die Experten, dass zurzeit eine Milliarde Menschen nicht in ausreichendem Maße Zugang zu Trinkwasser hat und 860 Millionen Menschen hungern. Nicht von ungefähr kontrollieren und konsumieren 20 Prozent der Weltbevölkerung 80 Prozent aller natürlichen Ressourcen: Dies entspricht einer bewussten Politik und Kräften, die dies so planen. Es hat den Anschein, als ob die Politik vieler Staaten von einem in erschreckender Weise inhumanen, antiethischen und unmoralischen Prinzip geleitet sei, das wir auf folgende Weise formulieren könnten: „Wir können die Armut nicht ausrotten, rotten wir also die Armen aus.“

Unserer Meinung nach gibt es einige unverzichtbare und für das Leben des Menschen und aller Lebewesen wesentliche Gemeingüter wie Wasser, Luft und Erde. Die Vorenthaltung dieser Güter ist ein schwerer Verstoß gegen das Leben. Diese Enteignung wird heute in großem Stil vorangetrieben und von einer neoliberalen Politik umgesetzt, die zur Privatisierung, ja Inwertsetzung als Ware dieser wesentlichen Güter führt, wobei sich lediglich einige große transnationale Unternehmen dieser Güter bemächtigen und dabei stets die Ärmsten und Wehrlosesten zu Opfern machen, da diese keinen Zugang zu ihnen haben (die Kinder sind hierbei immer die ersten Opfer).

Wenn Gott der Schöpfer der Herr alles geschaffenen Seins ist und den Menschen dazu berufen hat, für diese Kreaturen Sorge zu tragen, dann kann es nicht sein, dass sich einige Leute oder Unternehmen als Herren über die Güter dünken und darüber entscheiden, wem sie nutzen und wer von dieser Nutzung ausgeschlossen wird. In dieser Hinsicht kommt einer gewichtigen Aussage Papst Johannes Pauls II. bei der Dritten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla im Jahr 1979 höchste Beachtung zu, die besagt, „dass auf allen privaten Vermögen eine soziale Hypothek lastet“ (Puebla, 1124).²

Heute fehlt es unzähligen Orten auf dem Planeten an Wasser; an anderen Orten

gibt es schwerwiegende und zunehmende Konflikte um dessen Nutzung für den Gebrauch der Menschen, die Landwirtschaft, den Bergbau, die Industrie, die Stromerzeugung, den Tourismus ... Wem soll man den Vorrang einräumen? Werden bei den Entscheidungen allein die wirtschaftlichen Interessen obsiegen? Welche Rolle spielt hier die Ethik, die Spiritualität?

Ich meine, dass wir vom Glauben her eine wichtige Rolle einnehmen können, um eine neue Kultur des Wassers, ein neues Verhalten der Achtsamkeit, des Respekts und der Gemeinschaft mit den Gütern der Natur zu fördern und anzuregen, wobei wir sie als wesentlichen und integralen Teil unseres Lebens, als lebendige Wesen empfinden, die mit den Menschen denselben Ursprung und dasselbe Schicksal gemein haben. Aufgrund unseres Glaubens müssten wir ein geschärfteres Gewissen haben, um vom Wasser und der Umwelt ausgehend Friedensstifter zu sein.

Als Volk und als Volk Gottes haben wir eine Verantwortung und eine dringliche Aufgabe: Schließen wir Frieden mit dem Wasser! Wir brauchen neue Franziskus- von Assisi in der heutigen Zeit, damit wir ausgehend vom „Bruder Wasser“ und der „Schwester Erde“ einen neuen Himmel und eine neue Erde aufbauen können, auf dass wir Leben - und Leben in Fülle - haben.

¹ Das Dokument „*Unser täglich Wasser gib uns heute*“ ist auf Spanisch nachzulesen unter www.iglesiadeaysen.cl/index.php?option=com_remository&Itemid=87&func=fileinfo&id=24.

² *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der I. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche, 8), Bonn 1979.

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

WATER in Aktion

Mary E. Hunt

Die „Women’s Alliance for Theology, Ethics and Ritual“ (WATER) ist „eine internationale Gemeinschaft von Menschen auf der Suche nach Gerechtigkeit, die für feministisch-religiöse Werte eintreten, um sozialen Wandel herbeizuführen“¹. Der Name wie auch die damit verbundene Arbeit soll viele Sinnebenen, Handlungswellen und Handlungsströme beinhalten. Die im Jahre 1983 von einer kleinen Gruppe von Frauen im Raum Washington, D.C., gegründete Allianz verfügt mittlerweile über eine starke internationale Präsenz im Internet wie auch in feministisch-spirituellen, -religiösen und -politischen Kreisen. Wie andere

Formen von Wasser, steht die Organisation WATER vor Herausforderungen, die mit ihrem Auftrag unzertrennlich verbunden sind. Ein Stück der Geschichte von WATER, ihre gegenwärtigen Prioritäten und einige Zukunftspläne machen dies deutlich.

Die Geschichte von WATER

In den frühen achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts fasste die feministisch-religiöse Arbeit in manchen Ländern allmählich Fuß, und zwar in solchem Maße, dass es gegen die zuvor erreichten Erfolge zu Gegenreaktionen kam. So war zum Beispiel die inklusive Sprache zunehmend umstritten; andererseits traten Pfarrerrinnen und Rabbinerinnen als starke Führungspersönlichkeiten hervor, die den patriarchalischen Status quo anfochten. Feministische Wissenschaftlerinnen veröffentlichten Materialien, die die vorherrschenden theologischen Modelle hinterfragten. Es wurde deutlich, dass sich das theologische Establishment in den USA nicht hinreichend verändern würde, um einer beträchtlichen Zahl feministischer Wissenschaftlerinnen Raum zu geben. Tatsächlich zeigte sich recht früh, dass die unverblümtesten, kritischsten und kreativsten Denkerinnen keinen Platz in der theologischen Herberge finden würden. Frauen mussten, wie Virginia Woolf, ihre eigenen Räume schaffen, wenn sie ihre Erkenntnisse zur Geltung bringen wollten.

Damals war ich nach zwei Jahren Lehrtätigkeit und Aktivismus in Argentinien gerade nach Washington, D.C., gezogen. Ich war eine junge Wissenschaftlerin voller Energie und Begeisterung für die Schaffung derartiger „neuer Räume“, zu der die feministische Philosophin Mary Daly aufgefordert hatte. Als öffentlich bekannte Lesbe, die das Recht der Frauen auf Abtreibung vertritt, war mir klar, dass meine Arbeitsmöglichkeiten in der akademischen Welt der katholischen Theologie sehr begrenzt waren. Mir war auch bewusst, dass wir Frauen unsere eigenen Organisationen/Institutionen benötigten, in denen wir unsere Arbeit unbehindert von den Anforderungen einer festen Anstellung an der Universität und der Orthodoxie in der Kirche verrichten konnten. Mit Unterstützung von den Frauen, die *NETWORK: A National Catholic Social Justice Lobby*² aufgebaut hatten, träumte ich von einer vergleichbaren gemeinschaftlichen Arbeit von Frauen auf dem Gebiet der Religion.

Im August 1992 verfasste ich einen dreiseitigen Entwurf für eine Theologische Allianz von Frauen, der aufruf zu „einer ökumenischen Aktion von Frauen, um den vielen Glaubensrichtungen durch theologische Reflexion gerecht zu werden und sie zu vertiefen.“ Ich habe diesen Entwurf an Kolleginnen weitergegeben. Auf Anhieb kam Begeisterung auf; gemeinsam wären wir viel stärker als allein. Es zeigte sich die typisch amerikanische Anpackmentalität, die aus einer naiven Idee eine Realität schuf, ohne einen Pfennig zu haben, um das Ganze zu bezahlen. Etwa ein Dutzend evangelischer und katholischer Wissenschaftlerinnen und Pfarrerrinnen (darunter die CONCILIUM-Autorinnen Mary Collins, Madonna Kol-

benschlag und Elisabeth Schüssler Fiorenza) fand sich zusammen, um die Idee zu diskutieren. Von Anfang an sollte die Allianz sozusagen die doppelte Staatsbürgerschaft haben, in der akademischen Welt und auf dem Feld des Aktivismus, als wir uns als Gelehrte/Aktivistinnen zusammenschlossen, um einen feministisch-religiös geprägten sozialen Wandel herbeizuführen. Unsere Arbeit bestand nicht einfach darin, Frauen einzubeziehen, die Stimmen von Frauen in den Vordergrund zu rücken, Perspektiven von Frauen in bisher ausschließlich männliche Gesprächszusammenhänge einzubringen. Vielmehr war unser Themenkatalog ausdrücklich feministisch und basierte auf der Annahme, dass Frauen und alle Marginalisierten voll und ganz Menschen sind, die, was die Schaffung einer gerechten und gleichberechtigten Welt betrifft, wichtige Einsichten mitzuteilen haben.

Am Tag nach unserem ersten Treffen scherzte ich mit meiner Partnerin Diann Neu, einer Liturgiewissenschaftlerin und Therapeutin, dass wir, wenn wir „Ethik und Ritual“ hinzufügten, diese frischgebackene Organisation WATER nennen könnten. Seitdem heißt sie WATER, ein glückliches Akronym, das als Wort wie auch in seiner Erklärung das benennt, was wir sind: *Women* [Frauen], obwohl einige feministische Männer immer schon zu uns gehört haben; eine *Allianz*, die als eine Zentrale für Ideen, ein Netzwerk der Kommunikation und eine Quelle der Unterstützung für Projekte und Publikationen fungiert; *Theologie* im weitesten Sinne des Wortes, die Themen im Hinblick auf den letzten Sinn und höchsten Wert umfasst; *Ethik* als eine explizite Verpflichtung, feministisch-religiöse Erkenntnisse einzubeziehen, um Veränderungen herbeizuführen; und *Ritual*, eine Reihe von Möglichkeiten, um Lebensabschnitte, Alltagserfahrungen und Engagement zu verkörpern und öffentlich zu bekunden. WATER war geboren!

Das biblische Bild von Recht, das „wie Wasser“ strömt (Amos 5,24), war ein unmittelbarer Bezug für uns. Wir dachten aber auch an das Fruchtwasser bei der Geburt, das durch das Taufwasser im patriarchalischen Christentum in den Hintergrund gedrängt wurde. Erst später haben wir uns über christliche und jüdische Bilder hinausgewagt, um, zum Beispiel, hinduistische Reinigungsrituale kennenzulernen und um zu erfahren, dass muslimische Frauen glauben, die Schöpfung sei der Prozess, wodurch das Göttliche „alles, was lebendig ist, aus Wasser gemacht“ habe (Koran 21,30). Wasser spielt in vielen unserer Rituale und Gebete eine bedeutende Rolle. Es erinnert uns regelmäßig daran, dass viele Frauen in der Welt noch immer einen Großteil ihrer Tage damit verbringen, sauberes Wasser zu ihren Familien zu

Dr. Mary E. Hunt ist feministische katholische Theologin und Kodirektorin der Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual (WATER) in Silver Spring, Maryland. Sie hält Vorträge und schreibt über Fragen der Theologie und Ethik. Veröffentlichungen u.a.: A Guide for Women in Religion: Making Your Way from A to Z (Herausgeberin, 2004); New Feminist Christianity: Many Voices, Many Views (Herausgeberin zus. mit Diann L. Neu, 2010). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Verbindliche, bedingungslose Liebe und relationale Gerechtigkeit“ in Heft 1/2008. Anschrift: Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual (WATER), 8121 Georgia Ave. #310, Silver Spring, MD 20910, USA. E-Mail: mhunt@hers.com.

schleppen, und dass unsere Aufgabe darin besteht, diesen Umstand zu verändern.

Die Kehrseite eines solch schönen Namens besteht darin, dass wir regelmäßig Anrufe von Menschen bekommen, die versuchen, den lokalen Wasserversorger zu erreichen, vor allem wenn ihr Wasser mangels Zahlung abgeschaltet wurde! Wir halten die Nummer des Wasserversorgers griffbereit, um sie ihnen mitzuteilen, aber jeder Anruf erinnert uns daran, dass die eigentliche Arbeit von WATER darin besteht, eine Welt zu schaffen, in der das Menschenrecht auf Wasser nicht davon abhängt, ob ein Mensch es bezahlen kann.

Die Prioritäten von WATER

Heute, da WATER das dritte Jahrzehnt ihrer Arbeit beendet, spiegeln unsere Prioritäten die Dynamik einer Welt, die weniger gerecht und weniger gleich zu sein scheint als zu der Zeit, in der wir vor dreißig Jahren begannen. Vielleicht ist uns aber auch nur die Komplexität der Ungerechtigkeit bewusster, die sich anhand der Wasserhabenden und der Wasserlosen darstellen lässt. In seinem Essay *Dealing with Our Own Sewage: Spirituality and Ethics in the Sustainability Agenda* beschreibt der südafrikanische Theologe Steve de Gruchy die Lage folgendermaßen:

„Unser Nachdenken über Nachhaltigkeit muss sich mit dem Abwasser befassen, da wir mit unserem Abfall leben müssen. Das Abwasser kann die Erde nicht verlassen. Es verschwindet nicht und kehrt wieder, um uns heimzusuchen. Möglicherweise kamen vorangegangene Generationen ungestraft davon, weil sie das Problem stromabwärts spülten, aber in einer globalisierten Welt gibt es keinen Abwärtsstrom – oder richtiger gesagt, ‚wir alle leben stromabwärts‘. Es gibt nur einen Wasserstrom, aus dem wir alle trinken, und jede zukunftsfähige Welt muss mit dieser Tatsache zurechtkommen.“³

In dem Wissen, dass sich in einer ungerechten Welt Frauen und abhängige Kinder immer „stromabwärts“ befinden, konzentriert sich die derzeitige Arbeit von WATER mehr denn je zuvor darauf, Wege zu finden, wie feministisch-religiöses Engagement und die Arbeit für sozialen Wandel vereint werden können.

So tagt unser Netzwerk der Feministischen Befreiungstheologinnen jährlich, um die Ressourcen von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern wie auch von Aktivistinnen und Aktivisten zu mobilisieren, damit sie auf die theologische Bildung und die öffentliche Politik einwirken, inklusivere Ziele anzustreben.⁴ Unsere Liturgie- und Meditationsgruppen laden die Batterien derer auf, die sich in der Arbeit für sozialen Wandel engagieren.⁵

Unsere monatlichen Telekonferenzen, offen für alle und im Nachhinein auf unserer Website erhältlich, sind fesselnde Lernerfahrungen über feministische Themen.⁶ Zu den neuesten Angeboten zählen Beiträge von Gelehrten/Aktivistinnen

wie Shawn Copeland mit dem Titel *Enfleshing Freedom: Body, Race, and Being*, von Gale Yee über *Where Are You Really From? An Asian American Feminist Biblical Scholar Reflects on Her Guild*, von Rita Nakashima Brock über *Occupying Paradise* und von Rosemary Radford Ruether über *Feminist Theology in Theological Education*. Viele dieser Konferenzen basieren auf Beiträgen, die die Autorinnen/Rednerinnen für die jüngste Buchveröffentlichung von WATER, *New Feminist Christianity: Many Voices, Many Views*, geschrieben haben.⁷

Die Zusammenarbeit mit gleichgesinnten Gruppen bündelt unsere Kräfte. Unter den jüngsten Beispielen war ein von *Call to Action*⁸ mitgesponsertes Arbeitstreffen von katholischen feministischen Vordenkerinnen, um die gegenwärtige schwierige Situation für alle Katholikinnen und Katholiken in einer kyriarchalen Kirche zu analysieren und eine entsprechende Strategie zu entwerfen. WATER hat auch an bewegenden Besinnungstagen für katholische Lesben mitgearbeitet, die sie gemeinsam mit der Gruppe *Women of Dignity USA*, der katholischen LGBTIQ Interessenvertretung und Hilfsvereinigung⁹, geleitet hat.

WATER gehört zur *Women-Church Convergence*¹⁰, „einem Bund autonomer, im katholischen Glauben wurzelnder Organisationen/Gruppen, der sich mit feministischer Stimme für eine Ekklesia von Frauen stark macht, die partizipativ, egalitär und selbstverwaltet ist“. Als solche bemühen wir uns darum, die vielen Arten zu unterstützen, auf die katholische Feministinnen, einschließlich der Ordensfrauen, ihre Ressourcen in die Welt mit ihren Nöten einbringen. Wir arbeiten auch ökumenisch und interreligiös.

Zu unserem Programm gehört die Schulung zukünftiger Generationen von feministischen Wissenschaftlerinnen, Pfarrerinnen und Aktivistinnen. Wir haben Praktikantinnen und Gastdozentinnen, die sich unserem Team anschließen, um zu lernen, wie die Geschäfte einer gemeinnützigen Organisation geführt werden, und um ihre eigene Arbeit in den weltanschaulichen Mix einfließen zu lassen. Wir bieten auch pastorale Beratung und Psychotherapie aus einer feministischen Perspektive an, da das Eingehen auf die Bedürfnisse von Menschen, die mit den Problemen des Lebens ringen, einen wichtigen Teil des sozialen Wandels darstellt.

Zukunftspläne von WATER

Die zukünftige Arbeit von WATER muss noch festgelegt werden, aber der Kurs ist eindeutig. Wir streben danach, den Fluss der Ressourcen von den Reichen und Mächtigen abzulenken und ihn stattdessen auf das Gemeinwohl hin umzuleiten. Wir bleiben weiterhin ein Ort, an dem Menschen Veranstaltungen besuchen, Bücher ausleihen, Gebete verrichten, Ideen erforschen und neue Gedanken ausprobieren können, wo Menschen Qualität von Forschen und Schreiben gekoppelt mit einer vorrangigen Option für die Marginalisierten erwarten.

Wir werden unser Engagement für internationale und interreligiöse Zusammenarbeit vertiefen, wobei wir uns auf die Technologie verlassen, die uns über unsere

Vorstellungskraft hinaus verknüpfen kann. Die nächste Führungsgeneration bei WATER wird zweifellos weit mehr Rassen, Völker und Religionen umfassen als der frühere Mitarbeiterstab. Wir erwarten, dass der theo-ethische Themenkatalog, der mit einer Ausrichtung auf das Wohlergehen von Frauen und Kindern begann, sich exponentiell erweitern wird, um die gegenwärtigen antirassistischen, pro-LGBTIQ und ökofeministischen Anliegen mit einzuschließen. Danach wird er weit über jene Parameter hinaus bis hin zum kosmischen Bewusstsein reichen, das neue wissenschaftliche Entdeckungen spiegelt, die sich auf feministisch-religiöse Arbeit beziehen.

Für die künftigen Jahre hoffen wir, dass sich unser Vermächtnis in unserem Anliegen niederschlägt, feministisch-religiöse Werte in die Gestaltung eines gerechten Kosmos einzubringen. Auf diese Weise werden viel mehr Menschen, wie die Frau aus Samarien und so viele feministische Frauen und Männer heute, „dieses Wasser“ bekommen, „damit [sie] ... keinen Durst mehr habe[n]“ (Joh 4,15).

¹ Siehe www.waterwomensalliance.org (Zugriff im Oktober 2012).

² Siehe www.networklobby.org (Zugriff im Oktober 2012).

³ Steve de Gruchy, *Dealing with Our Own Sewage: Spirituality and Ethics in the Sustainability Agenda*, Ansprache an das World Forum on Theology and Liberation im Januar 2009 in Belem, Brasilien, 4; www.wftl.org/pdf/066.pdf (Zugriff im Oktober 2012). Ironischer- und traurigerweise ist de Gruchy im Februar 2010 bei einem Unfall in der Nähe der Drakensberge im Mooi-Fluss ertrunken.

⁴ Siehe www.waterwomensalliance.org/feminist-liberation-theologians-network (Zugriff im Oktober 2012).

⁵ Siehe www.waterwomensalliance.org/spirituality-series (Zugriff im Oktober 2012).

⁶ Siehe www.waterwomensalliance.org/teleconferences (Zugriff im Oktober 2012).

⁷ Mary E. Hunt - Diann L. Neu (Hg.), *New Feminist Christianity: Many Voices, Many Views*, Woodstock, VT, 2010.

⁸ Siehe www.cta-usa.org (Zugriff im Oktober 2012).

⁹ Siehe www.dignityusa.org (Zugriff im Oktober 2012).

¹⁰ Siehe www.women-churchconvergence.org (Zugriff im Oktober 2012).

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Kateri Tekakwitha: die erste indigene Heilige Nordamerikas

Bernadette Rigal-Cellard

Am 19. Dezember 2011 hat der Heilige Vater die Promulgation des Dekrets über das auf Fürsprache von Kateri Tekakwitha (1656–1680) gewirkte Wunder genehmigt, und am 18. Februar 2012 verlautbarte, dass ihre Heiligsprechung am 21. Oktober dieses Jahres stattfinden werde. Ihre *Causa* war zunächst 1884 in den Vereinigten Staaten, wo sie geboren wurde, und dann in Kanada, wo sie gestorben ist, eingeführt worden – ein einmaliger Sachverhalt, der sie gewissermaßen zu einer Zwei-Länder-Heiligen macht. Eine solche Anerkennung veranlasste selbst Stephen Harper, den kanadischen Premierminister, sie mit folgenden Worten zu würdigen: „Dies wird ein großer Tag für die katholischen Kanadier und eine sehr große Ehre für unser Land sein.“ (20. Februar 2012)

Dadurch, dass sie die erste indigene Heilige Nordamerikas wird, hebt Kateri ihr indianisches Volk auf eine Stufe mit allen anderen Völkern der katholischen Welt und unterstützt auf diese Weise die allgemeine Anerkennung der nordamerikanischen Kirche. Denn die im Westen einzigartige Ausbreitung und Lebenskraft dieser Kirche (43 Prozent der Kanadier und etwa 25 Prozent der Amerikaner sind Katholiken) ist ihr bisher noch nicht mit einer entsprechenden Menge von Heiligsprechungen ihrer Mitglieder vergolten worden. Vor Kateri waren ihre ohnehin nicht zahlreichen Heiligen sämtlich Euroamerikaner und mehrheitlich sogar gebürtige Europäer.

Wer sich näher mit den Implikationen von Kateris Heiligsprechung befasst, gewinnt einen Eindruck von der Komplexität der Beziehungen zwischen der

Kirche und den indigenen Bevölkerungen und kann beurteilen, ob die Letztgenannten über die organisatorischen Voraussetzungen verfügen, um ihre Identität im Schoß der römischen Institution und gegenüber den traditionalistischen oder protestantisierten Indigenen zu behaupten.¹ Schätzungen zufolge sind etwa 55 Prozent (von 1,3 Millionen) der indigenen Kanadier Katholiken. Während in den USA in den Vierzigerjahren noch 29 Prozent der Indigenen Katholiken waren, sind es jetzt nur mehr 17 Prozent, das heißt um die 500.000 Gläubige (von 2.475.965 Indigenen), eine Zahl, die sich nur schwer überprüfen lässt, weil die staatlichen Statistiken die Religionszugehörigkeit nicht verzeichnen, während viele Diözesen nicht über die ethnische Herkunft aller ihrer Gläubigen informiert sind. Je nach Region bestehen erhebliche Unterschiede. Erfasst werden lediglich die Getauften, und die Zahlen sagen nichts darüber aus, ob die Betroffenen regelmäßig praktizieren.

Tekakwitha wurde in der Nähe des heutigen Auriesville im Staat New York geboren. Ihre Mutter, eine Algonkin, war evangelisiert worden, ihr Vater, ein Mohawk-Irokesen, dagegen nicht. Sie starben während einer Pockenepidemie, die auch ihre kleine Tochter für den Rest ihres Lebens zeichnete. Nach dem Tod der Eltern lebte sie bei ihrem Onkel. Die Jesuiten, die sie kennenlernten, staunten über ihren katholischen Lebenswandel und Glauben und nannten sie *Lys des Agniers*: „Lilie der Mohawk“. Sie bat um die Taufe und wurde nach langer Vorbereitung am Ostertag des Jahres 1676 auf den Namen Catherine getauft. Sie weihte sich Jesus, weigerte sich zu heiraten und führte ein religiöses Leben gemäß den Idealvorstellungen ihrer Zeit. In der Missionsstation von Sault-Saint-Louis bei Montréal (dem heutigen Kahnawake) schloss sie sich katholischen Irokesen an. Nach einem Leben des Gebets und der selbstaufgelegten Bußübungen verstarb sie im Alter von 24 Jahren im Geruch der Heiligkeit. Die örtliche Tradition berichtet von verschiedenen Wundern, die auf ihre Fürsprache hin geschehen seien.

Ende des 19. Jahrhunderts, als der Klerus der Vereinigten Staaten nach nationalen Vorbildern suchte, grub man die Geschichte der Indianerin Catherine/Kateri wieder aus, und ihre *Causa* wurde eingeführt. Nach Abfassung der *Positio* über die Tugenden verlieh Pius XII. ihr 1943 den Status einer „Verehrungswürdigen“ (*Venerabilis*). Danach profitierte Kateri von der Verfahrensweise für die sogenannten alten *Causae*, jene Fälle also, in denen die Kandidaten bereits so lange verstorben sind, dass die Zeugenaussagen nicht mehr nach denselben Kriterien geprüft werden können wie bei den zeitgenössischen Anwärtern. Man kam zu dem Urteil, dass die überlieferten Fakten Merkmale des Wunderbaren aufwiesen. Der Postulator erstellte drei Dossiers über diese Manifestationen, die *Positiones super miris*; sie führten - vor dem Hintergrund der Begeisterung Johannes Pauls II. für die indigenen Völker in einer Zeit der Inkulturation - 1980 zu Kateris Seligsprechung (Inkulturation bedeutet, dass die Evangelisierung nicht mehr nach zwangsweise auferlegten westeuropäischen Mustern erfolgt, sondern das örtliche Brauchtum miteinbezieht, da die Botschaft Christi kulturenübergreifend ist).²

Ohne die massive Kampagne Tausender im Netzwerk der *Tekakwitha Conference* zusammengefasster indigener Katholiken hätte ihre *Causa* jedoch sicherlich keinen Erfolg gehabt.³ Zunächst war die *Tekakwitha Conference* ein jährlicher Kongress einiger Missionare, der erstmals 1939 in Fargo (Nord-Dakota) stattfand und das Ausbluten der Stammeskirchen eindämmen sollte. Ihre zaghaften Reformen nahmen Fahrt auf, als es galt, die Entscheidungen des II. Vaticanums umzusetzen. 1979 wurde aus dieser Versammlung die „Nationale Konferenz der indigenen Völker und der Missionsmitarbeiter“ mit Sitz in Great Falls (Montana). Seit 1998 wird sie von Schwester Kateri Mitchell, einer Mohawk aus Saint Régis (binational) geleitet. Jährlich nehmen im Durchschnitt um die 800 bis 1000 Personen am Kongress teil. 2008 fand die Konferenz in Edmonton statt, was die wachsende Beteiligung der Kanadier zeigt. Der Kongress will die physische, psychische und spirituelle Heilung der Indigenen fördern. Die große einheitsstiftende Aktivität war die Kampagne für Kateris Heiligsprechung.

Angesichts dieses einträchtigen Engagements darf man jedoch nicht vergessen, dass die katholisierete Gestalt der Tekakwitha durchaus auch Widerstand hervorgerufen hat. Traditionalistische Indigene, die dem Katholizismus und dem Christentum insgesamt den Rücken gekehrt haben und Kateris Geschichte kennen, erheben den Vorwurf, man habe ihre irokesische Identität zu kolonialistischen Zwecken verfälscht. So handele es sich bei den Abtötungen, die sie sich auferlegt habe und die von den Jesuiten als Nachahmung der Leiden Jesu Christi gepriesen worden seien (sich die Haare abschneiden, sich in die Beine schneiden, sich glühende Kohlestücke zwischen die Zehen stecken ...) in Wirklichkeit um irokesische Trauerrituale. Die Mission habe sie praktisch vereinnahmt. Der Historiker Allan Greer hebt Kateris entschieden „indianischen“ Charakter hervor; Kateris mystische Erfahrungen seien keineswegs so streng katholisch gewesen, wie die Jesuiten sie beschrieben hätten; diese hätten sie vielmehr abgewandelt, um die durchschlagende Wirkung ihrer Evangelisierung zu beweisen. Seiner Ansicht nach habe sich Kateris irokesische Religion mit dem importierten Katholizismus vermischt.⁴

Demgegenüber wird geltend gemacht, dass im Zuge des Verfahrens auch die Beweggründe der Befürworter der *Causa* einer eingehenden Prüfung unterzogen worden seien: Die in der *Positio* über die Tugenden protokollierte *Animadversio* warf folgende Fragen

auf: Hatten die Jesuiten nicht versucht, Kateris Eigenschaften zu beschönigen? Kann man ihren Aussagen Glauben schenken? Die Antwort des Postulators war kategorisch: Die Jesuiten hätten nicht lügen können, ohne schwere Fehler zu begehen. Überdies hätten sie, wenn sie wirklich den Erfolg ihrer Evangelisierung

Bernadette Rigal-Cellard ist Professorin für Nordamerikanistik an der Universität Bordeaux 3. Sie leitet dort den Master-Studiengang „Religionen und Gesellschaften“ und das Zentrum für Kanadastudien. Sie ist Spezialistin für die Religionen von Minderheiten und für die Literatur der Indigenen. Veröffentlichungen u.a.: *Le Mythe et la plume: La littérature des Indiens d'Amérique du Nord* (2004); *La religion des Mormons* (2012); *Missions Extrêmes en Amérique du Nord: des jésuites à Raël* (Herausgeberin, 2005); *Prophéties et utopies religieuses au Canada* (Herausgeberin, 2011). Anschrift: 29 rue Brachet, 33200 Bordeaux, Frankreich. E-Mail: bcellard@numericable.fr.

hätten beweisen wollen, sich nicht damit begnügt, nur eine einzige Person auf den Sockel zu heben, sondern die Lebensläufe zahlreicher Individuen ausgeschmückt. Nun fänden sich aber in den *Relationes* lediglich Skizzen über andere tugendhafte Indianer, deren Vorbildlichkeit jedoch nicht ausdrücklich hervorgehoben werde. Eine andere Quelle für kontroverse Auslegungen sind Kateris Tugenden, die der Typologie des heroischen Grades entsprechen, ihren Anhängern in der heutigen Zeit aber nicht mehr zusagen. So heben die Hagiographen neben den göttlichen Tugenden – Glaube, Hoffnung, Liebe – vor allem ihre Jungfräulichkeit und ihre wiederholte Weigerung hervor, einen Mann zu heiraten, was ihre Nähe zum Lebensideal der Jesuiten und Ordensfrauen zeigt. Die Indigenen aber betrachten Zölibat und Jungfräulichkeit in der Regel als widernatürlich, was übrigens auch den Hauptgrund für den Mangel an Priesterberufungen darstellt.

Somit stellen die indigenen Katholiken Kateris Tugenden zwar nicht in Frage, schenken ihnen aber auch kaum Beachtung: andere Zeiten, andere Sichtweisen – hier insbesondere, was den heroischen Tugendgrad betrifft. Gewiss erkennen sie an, dass sie ihr Leben dem Herrn geweiht hat; doch für sie zählt vor allem, dass sie sich in einer Zeit, da ihre Kultur durch militärische Eroberungen für immer aus dem Gleichgewicht gebracht wurde, für ihre Familie und ihr Volk aufgeopfert hat. Heute sind ihre Tugenden ein Vorbild für die nach jahrhundertelangen Eroberungen und Deportationen gequälte und durch Alkohol, Drogen, Arbeitslosigkeit und zerbrochene Familien geschwächte indigene Bevölkerung. Da sie selbst in einer Übergangsepoche gelebt hat, gilt Kateri als Vorbild des physischen und moralischen Überlebens. Die 73. Konferenz in Albany (Juli 2012), in der Nähe ihres amerikanischen Wallfahrtsorts, hatte das Thema „Auf ihren Spuren wandeln“. Man rühmt ihre Verdienste als die einer starken Frau und Pionierin des Feminismus. Und da sie gerne im Wald betete, hat man sie schließlich gemeinsam mit Franz von Assisi zur „Patronin der Umwelt und Ökologie“ erklärt. Ihr Festtag ist der 14. Juli. Nach rund zwanzig Jahren stellen sich immer mehr nordamerikanische Pfarreien unter ihren Schutz.

Das Heiligsprechungsdekret kam gerade rechtzeitig: Auch wenn die Begeisterung für Kateri ungebrochen ist, begegnet man der Institution doch zunehmend desillusioniert. Obwohl die katholischen Indianer ihrem örtlichen Klerus großen Respekt entgegenbringen, fehlt es ihnen an Vertrauen in die Hierarchie. Etliche von ihnen waren der Ansicht, sie tue nicht ihr Möglichstes, um die Kanonisierung zu beschleunigen, und mutmaßten verschiedene Beweggründe. Rom könne sich nicht entscheiden, welchem Land diese Heilige zuzuordnen sei, weil sie in dem einen geboren und in dem anderen gestorben sei, eine Interpretation, die insbesondere Michael Stogre SJ vorbrachte (er war zwischen 2006 und 2010 Leiter des spirituellen Zentrums der Anishinabe in Espanola, Ontario). Oder die Entscheidung aus Rom lasse deshalb auf sich warten, weil die Kampagne, wenn ihr Ziel erst einmal erreicht sei, ihre Daseinsberechtigung verlöre.⁵

In Wirklichkeit benötigte man nach Kateris Seligsprechung, die bereits wohlwollend betrieben worden war, ein „erstklassiges Wunder“. Dieses geschah 2006 in der Nähe von Seattle. Ein kleiner Junge, Jake Finkbonner, verletzte sich das

Zahnfleisch an einem Stück Metall und zog sich eine schwere Blutvergiftung zu. Man teilte den Eltern mit, dass man ihn nicht retten könne. Die Eltern kannten die Selige, weil Jakes Vater zum Teil von Lummi-Indianern abstammt (die Lummi sind eine indigene Nation, deren Mitglieder heute im Staat Washington leben). Ihr Pfarrer riet seiner Gemeinde, zu Tekakwitha zu beten. Der Kreis der Betenden wuchs. Man bat Schwester Kateri Mitchell um die Reliquie Tekakwithas, und sie brachte sie zu Jake. Man berührte den Jungen mit der Reliquie. Zur Verwunderung der Ärzte war das Fortschreiten der Infektion wenige Stunden später gestoppt. Ich habe das wunderbar geheilte Kind gesehen, als seine Familie es zur Tekakwitha Conference von Burien/Seattle brachte; damals (im Juli 2006) war sein Gesicht noch zur Hälfte mit einer Plastikmaske bedeckt. Die Ärztekommision, die der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse Bericht erstattet, kam nach fünfjährigen Untersuchungen zu dem Ergebnis, dass diese Heilung nach derzeitigem Kenntnisstand nicht medizinisch erklärt werden kann. Die Theologen schlossen daraus, dass die Heilung demzufolge auf die Fürsprache der Seligen zurückzuführen sei.

Am 21. Oktober 2012 wird der Heilige Vater die indigenen Katholiken in Sankt Peter in Rom endlich als vollgültige Mitglieder einer Institution willkommen heißen, der sie trotz widriger Umstände über Jahrhunderte hinweg treu geblieben sind. Ihre Kampagne aber wird nun, da das Ziel der Heiligsprechung erreicht ist, keineswegs beendet sein, sondern sich mit umso größerer Kraft und Zuversicht für die Verbesserung der materiellen und spirituellen Lebensbedingungen ihres Volkes einsetzen.⁶

¹ Bernadette Rigal-Cellard, *La Vierge est une Amérindienne: Kateri Tekakwitha, à l'extrême imitation de Jésus et de Marie*, in: dies. (Hg.), *Missions extrêmes en Amérique du Nord: des Jésuites à Raël*, Bordeaux 2005, 124-156.

² Vgl. hierzu Achiel Peelman OMI, *Le Christ est amérindien: une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada*, Outremont, QC 1992 (engl. Ausg.: *Christ is a Native American*, Ottawa/Maryknoll, NY 1995).

³ Paula Elizabeth Holmes, *'We are Native Catholics': Inculturation and the Tekakwitha Conference*, in: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 28 (1999/2), 153-74; dies., *Symbol Tales: Paths Towards the Creation of a Saint*, Hamilton, ON 2000.

⁴ Allan Greer, *Mohawk Saint: Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, New York 2005; Allan Greer - Jodi Bilinkoff (Hg.), *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas*, New York 2003; Joëlle Rostkowski, *La conversion inachevée: les Indiens et le christianisme* (Reihe „Terres Indiennes“), Paris 1998.

⁵ Vgl. Christopher Vecsey, *The Paths of Kateri's Kin*, Notre Dame, IN 1997, 103; Michael Stogre SJ, *Pensée sociale chrétienne et droits des Aborigènes*, Montréal 1993.

⁶ Weiterführende Informationen bieten Marie Thérèse Archambault u.a. (Hg.), *The Crossing of Two Roads: Being Catholic and Native in the United States*, Maryknoll, NY 2003.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein.

Die Botschaft von Pionierinnen an das Zweite Vatikanische Konzil

Ida Raming

Als kirchenpolitisches Ereignis von großer Tragweite übt das Zweite Vatikanische Konzil – selbst noch nach fünfzig Jahren – einen maßgeblichen Einfluss auf den theologischen Diskurs innerhalb der römisch-katholischen Kirche und darüber hinaus aus.¹ Nur sehr selten kommt dabei allerdings ins Blickfeld, dass die Hälfte des „Volkes Gottes“ (LG 9) – die Frauen – auf dem Konzil zunächst überhaupt nicht präsent waren. Erst von der 3. Session (Sept. 1964) an war eine kleine Gruppe handverlesener Frauen als sog. „Auditorinnen“ (freilich ohne Stimmrecht!) dort vertreten. In dem lesenswerten Buch von Carmel McEnroy mit dem bezeichnenden Titel *Guests in Their Own House*² sind die Eindrücke und Zeugnisse dieser wenigen Auditorinnen dargestellt: auf welch massive Frauenfeindlichkeit sie bei vielen „Konzilsvätern“ zu Beginn stießen und wie sie – dank der Hilfe von wenigen mutigen Theologen (z.B. Bernard Häring) und einigen Bischöfen (Suenens, Malula, Coderre) – in den letzten zwei Konzilsperioden einen – wenn auch sehr begrenzten – Einfluss auf ein paar Formulierungen in den Konzilsdokumenten nehmen konnten.

Auf diese gewissermaßen „geschlossene“ Männer-Konzilsgesellschaft mit der nur „symbolischen“ Präsenz weniger Frauen traf jedoch eine Initiative von „außen“: Einige juristisch bzw. theologisch gebildete Frauen, die die Vorbereitungen zum Konzil mit Aufmerksamkeit beobachtet hatten, konfrontierten die rein männliche Kirchenversammlung mit der Forderung nach einer zeitgemäßen Stellung und Wertung der Frau in der Kirche.

Erste Konzilseingabe weltweit für die Frauenordination

In dem damals weitverbreiteten Klima der Zurücksetzung von Frauen, der Vorstellung ihrer Zweitrangigkeit und ihres Minderwertes wurde von der promovierten Schweizer Juristin Gertrud Heinzlmann (1914–1999) erstmals öffentlich und mit Nachdruck die Forderung nach der Frauenordination erhoben: Bereits im Vorfeld des Konzils schickte sie im Mai 1962 eine umfangreiche Eingabe an die Vorbereitende Kommission, die sie mit folgenden aufrüttelnden Worten einleitete:

„Ich ergreife das Wort als eine Frau unserer Zeit, die durch Studium, Beruf und eine langjährige Tätigkeit in der Frauenbewegung die Nöte und Probleme ihrer Schwestern

kennt. Ich wende mich an Sie in der Hoffnung, dass meiner Eingabe die Beachtung zukomme, die sie nach dem Ernst und der Schwere ihres Inhaltes verdient. [...] Meine Worte möchte ich verstanden wissen als Klage und Anklage einer halben Menschheit – der weiblichen Menschheit, die während Jahrtausenden unterdrückt wurde und an deren Unterdrückung die Kirche durch ihre Theorie von der Frau in einer das christliche Bewusstsein schwer verletzenden Weise beteiligt war und beteiligt ist.“³

Als katholische Frau und Juristin, die sich bereits seit vielen Jahren für das politische Stimmrecht für Frauen in der Schweiz eingesetzt hatte, wusste sie um den verhängnisvollen Einfluss frauenfeindlicher kirchlicher Normen auf die Gesellschaft im Ganzen. Während der Arbeit an ihrer Dissertation mit staatskirchenrechtlicher Thematik war sie auf Aussagen von Kirchenvätern und -lehrern gestoßen, die nicht anders denn als frauendiskriminierend bezeichnet werden können, und sie hatte eine umfangreiche Sammlung von Texten von Thomas von Aquin mit eigenen kritischen Kommentaren angelegt, auf die sie bei der Abfassung der Konzilseingabe zurückgriff. Ihre Eingabe enthält eine kritische Auseinandersetzung mit der (von aristotelischen Vorstellungen beeinflussten) ontischen Minderbewertung der Frau bei Thomas von Aquin⁴, dem als Kirchenlehrer von Seiten der Amtskirche eine besondere Autorität zuerkannt wird. Aus den positiven Aussagen des Thomas über die Geistnatur des Menschen und über die Sakramente im Allgemeinen leitete Heinzelmann die prinzipielle Möglichkeit und Forderung der Ordination von Frauen ab. Dabei ließ sie sich von der Hoffnung leiten:

„Wurde nun erst einmal der Ballast der mittelalterlichen Naturlehre über die Frau durch die Amtskirche formell abgestoßen, war der Weg der Frau zum Priestertum geöffnet – dies aufgrund der gereinigten thomistischen Lehre, der philosophia rationalis über den Menschen selber.“⁵

Aufgrund der Veröffentlichung ihrer Konzilseingabe war sie überzeugt,

„für den geistigen Fortschritt der Frauen einen nie mehr revidierbaren Sprung nach vorn getan zu haben. Selbst ein späteres Konzil müsste sich erinnern, dass schon damals, beim II. Vatikanum, volle Gleichberechtigung in der Kirche und das Amtspriestertum für die Frau verlangt wurden.“⁶

Weitere Konzilseingaben: Die Diskussion zieht Kreise

Wie zu erwarten, rief die Eingabe heftige Reaktionen Pro und Contra hervor. Beleidigende Gegenangriffe, Spott und Hohn richteten sich gegen die Autorin in einigen Schweizer Zeitungen. Andererseits zeigten positive Reaktionen, dass „die Gedanken vieler [...] im selben Zeitpunkt sich in derselben Richtung bewegten“.⁷

So entwickelten sich erste Kontakte zu deutschen Theologinnen. Eine von ihnen, die Diplomtheologin Josefa Theresia Münch, hatte bereits 1959 mehrere (unveröffentlichte) Anträge auf Abänderung des Kirchengesetzes (can. 968 §1 CIC/1917), das die Frau von der sakramentalen Ordination ausschließt, an den Vatikan gerichtet. Sie war es auch, die bei der ersten deutschsprachigen Pressekonferenz (Oktober 1962) die berechnete Frage stellte, ob auch Frauen zum Konzil eingeladen worden seien. Die Reaktion auf diese Frage: Verlegenheit, Entrüstung, Gelächter ... Schließlich erwiderte der Leiter des deutschen Pressezentriums, Weihbischof Kampe, halb tröstlich, halb scherzend: „Beim III. Vatikanischen Konzil werden auch Frauen dabei sein!“⁸

Konzilseingabe von Iris Müller und Ida Raming (1963)

Die damaligen Studentinnen an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster - als erste Iris Müller (1930-2011), wenig später gemeinsam mit der Verfasserin (Ida Raming) - hatten sich in den frühen sechziger Jahren ebenfalls mit den Gründen für den Ausschluss der Frauen von Ordination und Priesteramt kritisch auseinander gesetzt. Auf diese gedankliche Vorarbeit konnten sie zurückgreifen, als sie 1963 selbst eine Konzilseingabe abfassten.

Für den Ausschluss der Frau von Ordination und Priesteramt wurden im damaligen theologischen Diskurs folgende Argumente angeführt:

- In der Schöpfungsordnung sei der Mann der Frau übergeordnet.
- Das Wesen der Frau sei ein Hinderungsgrund für die Ausübung des Priesterberufes.
- Christus sei als Mann auf die Welt gekommen.
- Christus habe nur Männer als Apostel gewählt.
- Die Aussagen des Apostels Paulus über die Stellung der Frau, insbesondere seine Anordnungen über ihr Verhalten im Gottesdienst (vgl. 1 Kor 11,2-16; 1 Kor 14,34; 1 Tim 2, 11-15), und seine Deutung der Frau als Sinnbild der Kirche (Eph 5,22ff), seien mit der Übertragung des Priesteramtes an die Frau unvereinbar.
- Maria sei selbst als Gottesmutter das Priesteramt nicht verliehen worden.
- Die geschlechtliche Polarität wirke störend im Sakralraum.
- Die Kirche habe an ihrer bisherigen Tradition in dieser Hinsicht zweifelsfrei festgehalten.

Alle diese Argumente versuchten Iris Müller und Ida Raming in ihrer Eingabe mit Bezug auf den damaligen theologisch-kritischen Erkenntnisstand zu widerlegen.⁹

Bemerkenswert ist, dass die meisten dieser Argumente, gerade auch die aus dem Neuen Testament abgeleiteten, auch heute noch gegen die Zulassung der Frau zum Priesteramt von der Kirchenleitung vorgebracht werden, obwohl gemäß dem Bericht der Päpstlichen Bibelkommission von 1976 das Neue Testament keine

tragfähigen Gründe für den Ausschluss der Frauen vom Priesteramt hergibt. Die Kongregation für die Glaubenslehre mit ihrer Erklärung *Inter Insigniores* (1976, veröffentlicht 1977) hat sich allerdings über dieses Forschungsergebnis hinweggesetzt. So ist im Denken und Entscheiden der Vatikanischen Kirchenleitung ein schwerwiegender Stillstand festzustellen. Längst vorhandene Forschungsergebnisse auf exegetischem, dogmatischen oder historischem Gebiet werden bis heute ignoriert.

So wird z.B. in der Erklärung *Inter Insigniores* noch unterstrichen: „Wenn die Stellung und Funktion Christi in der Eucharistie sakramental dargestellt werden soll, so liegt diese ‚natürliche Ähnlichkeit‘, die zwischen Christus und seinem Diener bestehen muss, nicht vor, wenn die Stelle Christi dabei nicht von einem Mann vertreten wird: andernfalls würde man in ihm schwerlich das Abbild Christi erblicken. Christus selbst war und bleibt nämlich ein Mann.“¹⁰

Gegen solche Auffassung argumentierten die beiden Theologinnen schon damals in ihrer Eingabe:

„Gegen die konservative Auffassung, die aus der Annahme des männlichen Geschlechts durch den Logos die Konsequenz des Ausschlusses der Frau vom Priesteramt zieht, seinem Geschlecht also eine besondere Bedeutung beimisst, ist entschieden festzuhalten, dass allein der Tatsache, dass Christus (bzw. der Logos) Mensch wurde, die grundlegende Bedeutung zukommt; die geschlechtliche Komponente ist dabei völlig irrelevant; denn nicht die ‚Mannwerdung‘ Christi hat erlösende Funktion, sondern allein seine Menschwerdung, entsprechend dem Schriftbefund Joh 1,14; Phil 2,6ff. u.a.“¹¹

Auf Umwegen gelangte die Konzils-eingabe von G. Heinzelmann in die Hände von Iris Müller und Ida Raming. Sie waren beglückt, dass eine katholische Frau aus der Schweiz diesen mutigen Vorstoß gewagt hatte. 1963 kam es zu einer persönlichen Begegnung der Theologinnen J. Th. Münch, I. Müller und I. Raming mit G. Heinzelmann in Münster.

Aufgrund von Informationen über ihre Konzils-eingabe meldete sich 1963 aus den USA Dr. phil. *Rosemary Lauer*, die an der St. John's University (New York) lehrte. Sie veröffentlichte mehrere Artikel in der Zeitschrift *Commonweal* zum Thema „Frau und Kirche“. Außerdem besorgte sie eine englische Übersetzung der Eingabe von Heinzelmann für die amerikani-

Ida Raming studierte Philosophie, Theologie und Germanistik in Münster und Freiburg i. Br. Ihre Dissertation in katholischer Theologie hat den Titel „Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt – gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?“ (1973; erw. Neuaufl. 2002). Sie war Wissenschaftliche Assistentin am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster und nahm anschließend eine Lehrtätigkeit im gymnasialen Schuldienst auf. Bei CONCILIUM war sie von 1984 bis 1993 beratendes Mitglied der Sektion „Feministische Theologie“. Nach über 40 Jahren der Argumentation für Frauenordination in der römisch-katholischen Kirche wurde sie im Juni 2002 „contra legem“ zur katholischen Priesterin geweiht, um so ein prophetisches Zeichen gegen Frauenunterdrückung zu setzen. Veröffentlichungen u.a.: *Frauenbewegung und Kirche* (21991); *Frauen finden einen Weg: Die internationale Bewegung Römisch-Katholische Priesterinnen* (Mitherausgeberin, 2009). Anschrift: Im Asemwald 32/10, D-70599 Stuttgart. E-Mail: iraming@t-online.de.

sche Presse. Durch diese Publikationen wurde Mary Daly erstmals auf die Eingabe von G. Heinzelmann aufmerksam. Daly studierte in den 60er Jahren katholische Theologie an der Universität Fribourg, wo sie meines Wissens 1964 als erste Frau und Amerikanerin in Theologie promovierte.

Gesammelte Konzilseingaben

Aus den Kontakten mit den genannten sechs Frauen erwuchs das von G. Heinzelmann herausgegebene deutsch-englische Buch *Wir schweigen nicht länger! Frauen äußern sich zum II. Vatikanischen Konzil* (1964). Es enthält neben der Eingabe von Heinzelmann die Konzilseingaben von J. Th. Münch sowie die Eingabe von I. Müller und I. Raming, ferner Artikel von R. Lauer und M. Daly aus der Konzilszeit. Das Buch bietet erstmals eine systematische kritische Analyse der verschiedenen biblischen und dogmatischen Begründungen für den Ausschluss der Frau vom Priesteramt. Als Folgerung daraus wird die Forderung nach völliger Gleichberechtigung im Amtsbereich der römisch-katholischen Kirche erhoben; daneben wird u.a. auch auf eine Reform der männlich geprägten liturgischen Sprache gedrängt (Eingabe von J. Th. Münch). Die Diskussion um Ordination und Priesteramt der Frau erhielt durch diese Veröffentlichung erheblichen Auftrieb und wirkte, wenn auch spät, auf das Konzilsgeschehen ein.

Pacem in terris: Menschenrechte für Frauen

Der Konzilspapst Johannes XXIII. gab der sich keimhaft entwickelnden innerkirchlichen Frauenbewegung durch seine Enzyklika *Pacem in terris* (1963) einen starken Impuls: Erstmals in einem päpstlichen Lehrschreiben wird die Frau als Subjekt und Trägerin von Menschenrechten wahrgenommen; denn Johannes XXIII. wertet die Emanzipationsbewegung der Frau als zu beachtendes „Zeichen der Zeit“: „Die Frau, die sich ihrer Menschenwürde heutzutage immer mehr bewusst wird, ist weit davon entfernt, sich als seelenlose Sache oder als bloßes Werkzeug einschätzen zu lassen; sie fordert vielmehr, dass sie sowohl im häuslichen Leben wie im Staat Rechte und Pflichten hat, die der Würde der menschlichen Person entsprechen.“ (Nr. 22) Die Menschen haben „das unantastbare Recht, jenen Lebensstand zu wählen, den sie vorziehen“ (Nr. 9). „Wenn also in einem Menschen das Bewusstsein seiner Rechte entsteht, muss in ihm auch notwendig das Bewusstsein seiner Pflichten entstehen, sodass, wer bestimmte Rechte hat, zugleich auch die Pflicht hat, sie als Zeichen seiner Würde zu beanspruchen, in den übrigen Menschen aber die Pflicht, diese Rechte anzuerkennen und hochzuschätzen.“ (Nr. 24)

Das waren ermutigende, mahnende Worte, die auch in der Konzilsversammlung nicht völlig überhört werden konnten. Wie ein Echo der Worte aus der Enzyklika wirkt denn auch die programmatische Erklärung aus der Pastoralkonstitution

Gaudium et Spes (Nr. 29): „Da alle Menschen eine geistige Seele haben und nach Gottes Bild geschaffen sind, da sie dieselbe Natur und denselben Ursprung haben, da sie, als von Christus Erlöste, sich derselben göttlichen Berufung und Bestimmung erfreuen, darum muss die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden. [...] Jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des *Geschlechts* oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muss überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht.“

Aber obwohl diese programmatische Aussage mehrere wichtige Anknüpfungspunkte und Voraussetzungen für die Überwindung der schwerwiegenden innerkirchlichen Diskriminierung von Frauen enthält, besonders ihres Ausschlusses von allen Weiheämtern aufgrund des weiblichen Geschlechts, werden daraus keinerlei diesbezügliche Reformen abgeleitet, ja noch nicht einmal in Aussicht gestellt.

Positive Auswirkungen von „Wir schweigen nicht länger!“

Innerhalb der Konzilsversammlung war das Thema Frauenordination nicht präsent, sondern eher ein Tabu - auch die wenigen Auditorinnen brachten es nicht zur Sprache oder traten gar dafür ein. Nur in einer Konzilsintervention (Oktober 1965) des Erzbischofs Paul Hallinan (Atlanta, USA) wurde diese Thematik ausdrücklich angesprochen: Er forderte nicht nur, dass Frauen die Ämter des Lektors und Akolythen im Gottesdienst übernehmen sollten, sondern auch, dass das Diakoninnenamt für Frauen geöffnet werden sollte; ferner, dass Frauen in der theologischen Lehre sowie bei der Revision des *Codex Iuris Canonici* beteiligt werden sollten. Sein mutiger Vorstoß ist auf den unmittelbaren Einfluss des Journalisten und Konzilsberaters (für die amerikanischen Bischöfe) P. Placidus Jordan OSB zurückzuführen, der die gesammelten Konzilseingaben in dem Buch *Wir schweigen nicht länger!* in der amerikanischen Bischofskonferenz und darüber hinaus verbreitet hatte.¹²

Das Ende des Konzils stand jedoch unmittelbar bevor, sodass die erwähnte Intervention des Erzbischofs in den Konzilstexten keinerlei Niederschlag fand.

Reaktionen auf „Wir schweigen nicht länger!“

Das Thema „Frau und Kirche“ gewann außerhalb der Konzilsversammlung in ihrer letzten Phase sichtlich an Aktualität. Als Reaktion auf das Buch erschienen mehrere Artikel, die diese feministische Initiative befürworteten. Restaurative Kreise im Vatikan holten jedoch zu einem Gegenschlag aus: Unter ausdrücklichem Hinweis auf *Wir schweigen nicht länger!*, allerdings bezeichnenderweise ohne nähere bibliografische Angaben (!), veröffentlichte der *Osservatore Romano* noch unmittelbar vor Konzilsende (November 1965) eine ganze Artikelserie zum

Thema *La donna e il Sacerdozio*. Autor war der traditionalistische Franziskanerpater Gino Concetti. Er sagt einleitend: „Das Klima eifriger Bestrebungen, welches dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorausging und dasselbe begleitete, hat unter zahlreichen anderen Initiativen auch jene entstehen lassen, welche darauf abzielt, die Aufmerksamkeit der verantwortlichen Hierarchie auf die Ausdehnung des Amtspriestertums auf die Frauen zu lenken.“¹³

Sein endgültiges Fazit, das sich auf Frauen diskriminierenden Texten aus der Tradition gründet, lautet: „Christus hätte Frauen auswählen können, wenn er dies gewollt hätte [...], um sie zur priesterlichen Würde zu erheben. Er hat dies nicht deshalb nicht getan, um eine menschliche Tradition seiner Umgebung zu beachten, sondern um die Schöpfungsordnung und den Heilsplan zu respektieren, welche beide die Vorherrschaft des Mannes erfordern: des alten Adam und des neuen Christus.“¹⁴

Der gesamte Artikel ist gleichsam ein Vor-Bote der späteren Verlautbarungen der vatikanischen Kirchenleitung gegen das Frauenpriestertum (*Inter Insigniores*, 1977, *Ordinatio Sacerdotalis*, 1994). Gegen deren Thesen haben die Pionierinnen bereits vor und während der Konzilszeit, später dann viele weitere namhafte Theologinnen und Theologen fundiert Stellung bezogen. Es ist ein Skandal, dass die positiven Konsequenzen aus diesen Analysen, Einsichten und Forderungen bis heute ausstehen!

¹ Dem Beitrag liegt meine Darstellung zugrunde: *Frauen stehen auf gegen Diskriminierung und Entrechtung des weiblichen Geschlechts in der Kirche*, in: Iris Müller - Ida Raming, *Unser Leben im Einsatz für Menschenrechte der Frauen in der römisch-katholischen Kirche*, Münster 2007, 220-248.

² Carmel McEnroy, *Guests in Their Own House: The Women of Vatican II*, New York 1996.

³ Gertrud Heinzelmann, *Wir schweigen nicht länger! We Won't Keep Silence Any Longer! Frauen äußern sich zum II. Vatikanischen Konzil*, Zürich 1964, 20.

⁴ „Das Weib ist dem Manne untertan wegen der Schwäche ihrer Natur in ihr und wegen der Kraft des Geistes und des Körpers im Manne [...] Der Mann ist das Prinzip für die Frau und ihr Zweck, wie Gott das Prinzip für die ganze Kreatur und ihr Zweck ist.“ - Heinzelmann, *Wir schweigen nicht länger!*, 25f.

⁵ Gertrud Heinzelmann, *Die geheiligte Diskriminierung. Beiträge zum kirchlichen Feminismus*, Bonstetten 1986, 97.

⁶ Ebd., 112.

⁷ Ebd., 90.

⁸ Ebd., 121.

⁹ Vgl. Heinzelmann, *Wir schweigen nicht länger!*, 61-76 und Müller - Raming, *Unser Leben*, 136-154.

¹⁰ *Inter Insigniores*, Nr. 5.

¹¹ Heinzelmann, *Wir schweigen nicht länger!*, 66; vgl. Müller - Raming, *Unser Leben*, 142.

¹² Vgl. Heinzelmann, *Die geheiligte Diskriminierung*, 138.

¹³ Gertrud Heinzelmann, *Die getrennten Schwestern. Frauen nach dem Konzil*, Zürich 1967, 99.

¹⁴ Ebd.

Wasser: Metapher und Realität

Gary L. Chamberlain: Troubled Waters. Religion, Ethics, and the Global Water Crisis, Lanham u.a.: Rowman & Littlefield 2008, 227 S., EUR 18,95

„Wir sind Wassermenschen, wir bestehen hauptsächlich aus Wasser, wir sind umgeben von Wasser; Wasser ‚steckt uns in den Knochen‘, aber – noch wichtiger – Wasser ist ‚in uns selbst‘, in unseren Träumen, unseren grundlegenden Ritualen der Religion und unseres Alltags.“ Das muss in den Augen von Gary L. Chamberlain, Professor für Christliche Ethik in Seattle, der gedanklich-spirituelle Ausgangspunkt sein, wenn die gegenwärtige Wasserkrise überwunden werden und nicht zur Erdkatastrophe führen soll. Als profunder Kenner der globalen Wasser-Situation, der wichtigsten Studien hierzu und der grundlegenden biologischen Zusammenhänge bringt Chamberlain die Fragestellungen und Beobachtungen, die dieses CONCILIUM-Heft nur anreißen konnte, auf den Punkt; er zieht Schlüsse, basierend auf umfangreichem wissenschaftlichem Datenmaterial: „Das Wasser leidet – an der beständigen Verschmutzung, an den Auswirkungen der großen Dämme und Stauseen, an Flussumleitungen und Verseuchung, an der Zunahme der Bevölkerung und ihres Konsums, am landwirtschaftlichen und industriellen Bedarf, am Sinken der Grundwasserspiegel, an der Erderwärmung, an bereits stattfindenden und an zukünftig möglichen Schlachten um Wasser.“ Zwar erneuert sich das Wasser der Erde ständig, aber die Vorräte sind endlich, während der Bedarf weltweit zunimmt und das menschliche Wirtschaften die Menge an frischem, sauberem Wasser verringert. Zählt man hier eins und eins zusammen, ist klar: So, wie derzeit die Verteilung des Wassers und der Umgang damit organisiert sind, haben die Menschen keine Zukunft auf diesem Planeten.

Chamberlain moralisiert bei alledem nicht, sondern analysiert die Zusammenhänge von politischer und wirtschaftlicher Macht, von Armut und Ungleichheit und der „Religion des Marktes“. Daraus ergeben sich klare politische Forderungen und Konsequenzen für eine neue Wasser-Ethik, u.a. für einen „Welt-Wasser-Vertrag“. Doch wer setzt diese Forderungen durch? Wer beendet die Vergeudung und den achtlosen Umgang mit dem Wasser? So wenig ein entschiedenes Umsteuern auf politischer Ebene zu erwarten ist, so sehr bliebe eine Hoffnung darauf auch an der Oberfläche. Es sind ja nicht lediglich einige Schurken, die das Problem ausmachen, sondern es ist die allgemein verbreitete objektivistische Haltung gegenüber dem Wasser, die sowohl den industriellen, den machtpolitischen Umgang als auch die private Verschwendung in den reichen Weltgegenden mit dem Wasser gleichermaßen begründet. Die dringend nötige Änderung der Grundhaltung kann nicht „von oben“ erlassen werden; sie muss „von unten“ kommen (und sie kann es, wie Chamberlain am Beispiel eindrucksvoller Initiativen zeigt): Sie braucht das Subjektsein aller, ihre Achtsamkeit, verbunden mit der Einsicht, dass wir „Wassermenschen“ sind.

Hier kommen die Religionen der Welt ins Spiel. Aber nicht etwa als strategisch einzusetzender „Überbau“, sondern aufgrund der Erkenntnis, dass in den allermeisten Religionen – sowohl in indigenen und asiatischen Traditionen wie in den „abrahamischen“ Traditionen des Westens – ein tiefes Bewusstsein von der Heiligkeit des Wassers zu finden ist. Weil eine Änderung des Denkens nicht „machbar“, nicht erzwingbar ist, hofft Chamberlain, dass die Religionen in der Lage sind, eine andere Beziehung zum Wasser aus den Tiefen des Menschheitsgedächtnisses zu erwecken. Denn über politisch-technokratische Entscheidungen lässt sich nicht erreichen, was dringend vonnöten ist: ein Wandel im Denken der Menschen, der mit ihren tiefsten Lebenswünschen verbunden ist und sich aus ihnen speist, ein Wandel nicht nur in der Haltung zum Wasser, sondern auch zu Fragen des Eigentums (kann Wasser Privateigentum sein?) und zu Fragen des Teilens. Zwar scheitern die Anhänger der Religionen überall zumeist daran, die Grundeinsichten ihres Glaubens in ihre Alltagspraxis zu übernehmen, doch gerade darin liegt die Herausforderung für alle Religionsgemeinschaften und ihre Theologenschaften: Sie müssen helfen, dass Glaube und Leben in ein nachbürgerliches, vitales, ernsthaftes Verhältnis zueinander kommen – es braucht eine Theologie, die ihre Verantwortung für die Welt ernst nimmt.

Norbert Reck

Hans Blumenberg: Quellen, Ströme, Eisberge. Über Metaphern. Aus dem Nachlass des berühmten Philosophen, Berlin: Suhrkamp 2012, 306 S., EUR 21,95

In den Jahren 1979/80 setzte sich der Philosoph Hans Blumenberg (1920-1996) damit auseinander, wie in der Geistesgeschichte (vor allem in Philosophie und Literatur) Metaphern über das Wasser verwendet werden. Dabei konzentrierte er sich auf drei bestimmte Aspekte, nämlich Metaphern über Quellen, Ströme und

Eisberge. Der Strom steht in dieser Aufzählung nicht nur in der Mitte, sondern er bildet auch das Zentrum von Blumenbergs Auseinandersetzung mit der Thematik, denn er „verweist als Bild für die Geschichtlichkeit des Daseins auf einen wichtigen unbegrifflichen Hintergrund moderner Konzepte von Bewusstsein, Leben und Überlieferung.“ (S. 277) Zu allen drei Wasser-Metaphern entstanden in rascher Folge Manuskripte, die zu einem Buchprojekt vereinigt werden sollten. Dieses Werk blieb jedoch unvollendet - vielleicht hat die Fülle seiner Materialsammlung den Autor am Ende überfordert. Nun haben Ulrich von Bülow und Dorit Krusche den Nachlass von Blumenberg zu den drei Wasser-Metaphern Quellen, Ströme und Eisberge, gesichtet und sorgfältig ediert.

Blumenberg, der sich in seinem Werk immer wieder mit Metaphern auseinandergesetzt hat, geht davon aus, dass bestimmte Metaphern als „Grundbestände der philosophischen Sprache“ anzusehen sind. Durch ihre bildhafte Anschaulichkeit und zugleich ihren vielschichtigen Sinngehalt lassen sich Metaphern durch abstrakte Begriffe nicht gleichwertig ersetzen. Blumenberg spricht deshalb von „absoluten Metaphern“, da sie eine begrifflich nie vollständig wiederzugebende Vorstellung von der Wirklichkeit als Ganzes ausdrücken. An den absoluten Metaphern muss und kann sich das menschliche Denken und Handeln orientieren.

Unter der Vielzahl an Metaphern, mit denen sich Blumenberg beschäftigte (z.B. Traum, Insel, Theater, Spiel, Wald, Wüste u.a.m.), ragen diejenigen zum Bereich „Wasser“ heraus. „Seine Unbestimmtheit“, so schreiben die Herausgeber, „verleiht dem Wasser einen abstrakten, ‚philosophischen‘ Charakter. Am Wasser meint man unmittelbar ablesen zu können, was Raum und Zeit bedeuten. Während das Meer von jeher als Sinnbild der Zeitlosigkeit gilt, veranschaulicht der Fluss den Zeitlauf.“ (S. 275) Es liegt also in der Natur der Sache, aber auch in der vielseitigen Persönlichkeit des Autors, in seiner enzyklopädischen Arbeitsweise und schließlich in dem Charakter dieses Buches als Fragment begründet, dass hier keine eindeutigen Aussagen zu finden sind. Im ersten Teil über die Quelle beschreibt Blumenberg, wie diese Metapher bei so verschiedenen Autoren wie Johann Gustav Droysen, Richard Harder, Hans-Rudolf Schwyzer, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Sigmund Freud, Johann Wolfgang von Goethe, Arthur Schopenhauer, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Immanuel Kant und Plato verwendet wird und wie sie bei den Dichtern Homer, Cicero, Horaz, in der antiken Mythologie und bei Heraklit vorkommt. Dies ist die Reihenfolge, in welcher Blumenberg seine Referenzen bespricht - ideenreich, aber ungeordnet. Das ist dem fragmentarischen Zustand des Buches geschuldet; hätte Blumenberg sein Manuskript für die Veröffentlichung selbst überarbeitet, so wäre hier wahrscheinlich eine andere Ordnung entstanden. Den Leserinnen und Lesern des Buches wird dadurch freilich einiges an Ausdauer abverlangt, die bisweilen verschlungenen Gedankenwege mitzugehen - erst recht, wenn die metaphorologische Betrachtung abschließt mit Reflexionen zum Begriff „Quellensteuer“ in der Einkommensteuergesetzgebung der Bundesrepublik Deutschland (S. 71-73) und zu einer Theorie von den zwei Quellen, aus welchen die staatlichen Ausgaben im

Dritten Reich finanziert werden sollten (S. 73-76). Dies alles mündet (um es in der metaphorischen Sprache der Quelle auszudrücken) in der geistreichen Erkenntnis des französischen Chemikers Antoine Laurent de Lavoisier, der zur Zeit der französischen Revolution feststellte, „dass Wasser kein ursprüngliches Element, sondern die Verbindung zweier Gase, handgreiflicher ausgedrückt: die Verbrennung des einen, der brennbaren Luft, des Wasserstoffs, war. Wasser ein Verbrennungsprodukt – musste das nicht den Blick auf Quellen und Bäche, Flüsse und Meere, Wolken und Gletscher durch und durch umstimmen?“ (S. 76) Welche Schlüsse Blumenberg selbst aus der Fülle des von ihm dargebotenen Materials zieht, ist am Ende des Abschnitts über die Quellen in wenigen stichpunktartigen Formulierungen angedeutet, deren Bedeutung aufgrund ihrer Kürze nur erahnt werden kann.

Dem Teil über Ströme ist der bekannte Spruch des Heraklit vorangestellt, dass es unmöglich sei, zwei Mal in den gleichen Fluss zu steigen; Blumenberg kommt in seinem Manuskript immer wieder darauf zurück. Ernst Mach, Leonardo da Vinci und vor allem die Phänomenologie Edmund Husserls sowie Martin Heideggers Reflexionen darauf sind hier die Bezugsgrößen, mit denen sich Blumenberg auseinandersetzt. Anschließend kommt er noch kritisch auf Roger Bacon und auf Charles Darwin zu sprechen. Insgesamt ist dieser Teil ausführlicher, konzentrierter, weniger divers. Die Darstellung orientiert sich hier weniger an einzelnen Autoren, als an bestimmten Aspekten der Metapher des Stromes – näherhin an den Konzepten des „Bewusstseinsstroms“, des „Lebensstroms“ und des „Überlieferungsstroms“.

Im dritten Teil schließlich widmet sich Blumenberg der Eisberg-Metapher. Während die Metaphern von Quelle und Strom sich bereits in der Antike finden, „wurde das Bild des Eisbergs nach Blumenbergs Untersuchungen erst seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts häufiger verwendet, mehr als ein halbes Jahrhundert nachdem die Öffentlichkeit durch den Untergang der Titanic auf dieses Naturphänomen aufmerksam wurde.“ (S. 278) Bei diesem Bild geht es vor allem um das besondere Verhältnis bzw. Missverhältnis zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren. Dies verdeutlicht Blumenberg durch die ausführliche Analyse von verunglückten Sprachbildern, die er vor allem der Tagespresse und der Werbung entnimmt. „Fast scheint es, als ginge es um Stilkritik. Doch der Schein trügt: Die Eisberg-Metapher ist durchaus auf seine zentrale These zu beziehen, nach der wir über die Wirklichkeit erschreckend wenig wissen und das Wissensdefizit durch Rhetorik und Metaphorik kompensieren.“ (S. 278 f.)

Insgesamt bietet Blumenbergs Buch eine Fülle von Anregungen, um über das Wasser, vor allem in seiner Erscheinungsform als Quelle, als Strom und als Eisberg und über die metaphorische Verwendung dieser Begriffe in unserer Sprache weiter nachzudenken.

Jutta Koslowski

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Buchbinderei EHE
Radolfzell

11 2013

Säurefrei
RAL - RG - 495